



FIRAT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

FIRAT UNIVERSITY JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

Sayı: 29/2 (Aralık / December 2024), 79-95

Mâverdü'nin Edebü'd-Dünyâ Ve'd-Dîn Adlı Eserinde "Nefsin Edebi" Üzerine Bir Değerlendirme
An Evaluation on "The Literature of the Nafs" in Mawardi's Work Titled Kitab Aadab al-Dunya w'al-Din

Özkan KERİMOĞLU

Dr. Öğretim Üyesi, Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslâm Felsefesi Bilim Dalı

Asst. Prof., Gumushane University, Faculty of Theology, Department of Islamic Philosophy, Gümüşhane/Türkiye

ozkankilbas@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-4354-7749>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Makale İşlem Süreci / Article Processing

Geliş Tarihi / Date Received: 16 Temmuz/July 2024 Kabul Tarihi / Date Accepted: 9 Aralık/December 2024

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık/December 2024 Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December

Atıf / Cite as

Kerimoğlu, Özkan. "Mâverdü'nin Edebü'd-Dünyâ Ve'd-Dîn Adlı Eserinde "Nefsin Edebi" Üzerine Bir Değerlendirme". *Firat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/2 (Aralık 2024), 79-95.

DOI: <https://doi.org/10.58568/firatilahiyat.1516913>

İntihal / Plagiarism

Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

Etik Beyan/Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Özkan Kerimoğlu).

Yayıncı / Published by

Firat Üniversitesi/ Firat University

Lisans Bilgisi / License Information

Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC).

An Evaluation on "The Literature of the Nafs" in Mawardi's Work Titled Kitab Aadam al-Dunya w'al-Din

Abstract: In sacred texts, human beings are described as being created in the most beautiful and superior way. He has some physical and spiritual qualities that make him different from other beings. To understand and define the integrity of human existence accurately, both biological and spiritual aspects must be considered. Beyond well-known characteristics such as will and responsibility, there are fundamental realities constituting humans, such as nafs, soul, and mind. One of the most powerful factors influencing a person's virtue or worth, both in the presence of the Creator and in the eyes of people, is the nafs. The nafs has various meanings, including "the essence of man, soul, person, self-being, mind, life, lust, desire, and the source of bad habits." Philosophers, Sufis, and theological scholars with diverse philosophical ideas have discussed and evaluated the nafs throughout different periods in the history of thought. Pythagoras viewed the nafs as a substance separate from the body, while Democritus considered it as fire or heat. Plato saw the nafs as a substance that imparts movement to the body. Aristotle, on the other hand, noted the difficulty in defining the soul and discussed three types of nafs: vegetative, animal, and human. The concept of nafs, which remains undefined in a universally accepted manner, holds strategic importance in religious literature as it represents the point of separation between good and evil. The human nafs is naturally inclined towards worldly pleasures, desires, and passions. Humans possess willpower, granting them the ability and freedom to establish positive and negative relationships and evaluate their surroundings. The key question is: what should be the attitude of a person with these characteristics towards pleasures, desires, and passions? The main focus of our study is to explore Mawardi's response to this question and the solutions he proposed. Mawardi emphasized that willpower differentiates humans from other creatures and elevates them. He argued that individuals should use their willpower to control their nafs, displaying a sensitive, conscious, and astute attitude towards their soul's desires. Real-life observations show that failing to control the nafs leads to undesirable consequences both individually and socially. Unchecked nafs can result in excessive worldly passion, arrogance, pride, and environmental degradation. Thus, constant vigilance and dynamic consciousness are necessary to manage this aspect of the nafs effectively. An undisciplined nafs, enslaved by its desires and passions, brings no positive outcomes. It can lead to individual, religious, moral, and social traumas, such as hypocrisy, insincere behavior, formal religious attitudes, and alienation over trivial reasons. Mawardi focuses on this issue, highlighting its importance. He argues that by controlling and disciplining the nafs's passions and desires, individuals can foster virtues that enhance individual and social life, such as brotherhood, solidarity, and altruism. In his work 'Edebü'd-Dünyâ ved-Dîn', Mawardi addresses this topic in the fifth chapter. He considers education a crucial element in reforming the nafs, asserting that reason and divine revelation are essential in this struggle. Mawardi believes that the combination of reason, revelation and knowledge is necessary for distinguishing right from wrong and managing the harmful tendencies of the nafs. A person guided by revelation, reason and wisdom will not be defeated by their nafs. Therefore, Mawardi emphasizes the need for decency in both adulthood and childhood. He identifies issues like arrogance, pride, false envy, and anger as barriers to the development of virtue and suggests methods to combat them. The main subject of our study is the thinker's thoughts about this struggle.

Keywords: Mawardi, Nafs, Wrath, Lie, Shame, Competition.

Mâverdi'nin Edebü'd-Dünyâ Ve'd-Dîn Adlı Eserinde "Nefsin Edebi" Üzerine Bir Değerlendirme

Öz: Kutsal metinlerde insan, en güzel ve üstün şekilde yaratıldığı bildirilen bir varlıktır. Onu diğer varlıklardan farklı kılan bedensel ve ruhsal bazı vasıfları vardır. Onun varlık bütünlüğünü en doğru şekilde anlayıp tanımlayabilmek için biyolojik ve ruhsal her iki yönünü de bilmek gerekmektedir. İnsanın irade, sorumluluk gibi bilinen ve genel olarak kabul gören özelliklerinin yanında nefis, ruh ve akıl gibi insanı oluşturan temel gerçeklikler de söz konusudur. İnsanı gerek Yaraticının huzurunda gerekse insanlar nazarında erdemli ya da değersiz kılan en güçlü etkenlerden birisi de nefistir. Nefis, "insanın özü, ruh, zat, öz varlık, zihin, hayat, şehvet, istek, kötü huyların kaynağı" gibi çok farklı anlamlara gelmektedir. Düşünce tarihinde farklı dönemlerde farklı felsefi fikirlere sahip filozof, mutasavvıf ve kelam bilgini nefis konusunu

ele alıp değerlendirmiştir. Pisagor, nefsi bedenden ayrı bir cevher, Demokritos, ateş veya sıcaklık, Eflatun, bedene hareket veren bir cevher olarak kabul etmiştir. Aristo ise nefsin tanımını yapmanın zorluğuna dikkat çekerek nebati, hayvani ve insani olmak üzere nefsin üç çeşidinden söz etmiştir. Tanımı üzerinde düşünürlerin ittifak edemediği nefis kavramı dini literatürde iyi ve kötünün ayrışma noktası olarak kabul edildiği için stratejik bir öneme sahiptir. Çünkü insan nefsi, doğası gereği dünyevi hazlara, beşeri arzu, istek ve ihtiraslara eğilimli bir yapıya sahiptir. Aynı şekilde insan irade sahibi olan bir varlıktır ve bu özelliği sayesinde çevresindeki varlıklar ve olaylarla ilgili müspet-menfi ilişki kurup değerlendirme yapabilme kabiliyet ve özgürlüğü vardır. Bu özellikleri zatında barındıran insanın, hazlar, istekler ve ihtiraslar karşısındaki tutumu nasıl olmalıdır? Çalışmamızın ana temasını Mâverdî'nin bu soruya verdiği cevap ve tespit ettiği çözüm yolları oluşturmaktadır. İrade sahibi olmanın insanı diğer canlılardan farklı ve üstün kıldığı belirtilmişti. Bu bağlamda insandan beklenen nefsin arzuları konusunda hassas, bilinçli ve dirayetli bir tavır sergileyerek iradesini, nefsin kontrol etmek amacıyla kullanmasıdır. Nefsin kontrol edilememesinin bireysel ve toplumsal açıdan istenmeyen sonuçlar doğurduğu reel hayatta gözlemlenmektedir. Nefsin bilinçli bir şekilde kontrol edilememesi halinde, insan, dünya ve içindekilere karşı taşıdığı aşırı ihtirasın kurbanı olabilir. İnsanın kibir ve gurura kapılarak, arzularının peşinden sürüklenmesi sonucu çevreyi, toplumu ve dünyayı ifsat ederek yaşanmaz hale getirmesi imkân dâhilindedir. Bu yüzden nefsin söz konusu özelliği karşısında sürekli dinamik ve etkin bir bilince ihtiyaç vardır. Arzu ve ihtiraslarının esiri olmuş, kontrol edilemeyen, disiplinsiz bir nefsin sahibine kazandıracığı müspet bir durumdan söz edilemez. Disiplinsiz ve kontrol edilemeyen nefis, takiyyeye, samimiyetsiz söz ve eylemlere, şekli dinsel tutum ve davranışlara, basit, ilkel gerekçelerle başkasını ötekileştirme gibi bireysel, dini, ahlâki ve sosyal travmalara neden olmaktadır. Düşünürün de odaklandığı ve dikkat çektiği husus burasıdır. İnsan, iradesini kullanarak nefsinin ihtiraslarını, arzularını kontrol ve disipline etmeyi başarabilirse, kardeşlik, yardımlaşma, dayanışma, diğerkâmlık gibi bireysel ve toplumsal yaşama mutluluk getirecek erdemlere alan açılmış olur. Mâverdî, Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn eserinin beşinci bölümünde bu konuyu değerlendirmiştir. Nefsin ıslah edilmesinde eğitimin önemli bir faktör olduğunu düşünen Mâverdî, Allah tarafından insana verilen aklın ve vahyi bilginin bu mücadelenin olmazsa olmaz unsurları olduğunu söylemektedir. Çünkü o, doğru ile yanlışın ayırt edilmesinde, nefsin zararlı ve kötü eğilimlerine sabredilmesinde akıl, vahiy ve bilgi ittifakının gerekli olduğu düşüncesindedir. Kendisine vahyi, aklı, bilgi ve hikmeti kılavuz edinmiş, duyu, düşünce ve davranışlarını bu kılavuzun şekillendirdiği kişi nefsinde yenilmeyecektir. Bu yüzden Mâverdî, "Nefsin edebi" konusunu değerlendirirken insanın, çocuklukta olduğu gibi yetişkinliğinde de terbiyeye ihtiyaç duyduğunu özellikle vurgulamaktadır. Bu bağlamda bireysel ve sosyal hayatta erdem ve faziletin tekâmülüne engel olabileceğini düşündüğü kibir, gurur, yalan haset, gazap gibi hususları belirlemiş, bunların sebeplerini ve bunlarla nasıl mücadele edileceğini de göstermiştir. Çalışmamızın ana konusunu, mütefekkirin bu mücadele ile ilgili düşünceleri oluşturmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Mâverdî, Nefis, Gazap, Yalan, Hayâ, Rekabet.

Giriş

Mâverdî (ö.450-1058), devrinin devlet, siyaset ve ahlâk üzerine yazdığı eserleriyle tanınan önemli düşünürlerinden birisidir. Çalışmamıza kaynaklık edecek olan Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn adlı eser, onun günümüze ulaşan en bilinen eserlerindedir. Mâverdî'ye göre insanın en anlamlı faaliyetlerinin başında din ve dünya işlerini ıslah etmek, geliştirmek ve düzene koymak için yaptıkları gelmektedir. Düşünür, eserinde din ve dünya açısından ideal hayatın ölçüsü ve kuralı nedir? İdeal bir din ve dünya hayatı nasıl olmalıdır? sorularına cevap olacak bir araştırma yaptığını ifade etmektedir.¹ Mâverdî, eserini hazırlarken daha kapsayıcı ve eğitici olması için, Kur'ân-ı Kerîm ve Peygamberimizin hadisleri başta olmak üzere bilgelerin sözleri ve şairlerin şiirlerinden istifade etmiştir. Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn adlı eserin beşinci bölümü makalemize konu olan "Edebü'n-Nefs" ismini taşımaktadır. Bu bölümde Mâverdî, ahlâk eğitiminde başarılı

¹ Cengiz Kallek, "Mâverdî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/180-186; Mustafa Çağrırcı, "Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/406-408; Mehmet Kuyanay, *İbnü'l-Mukaffâ Eserleri ve Arap Edebiyatındaki Yeri*, (Ankara: Otto Yayınları, 2021), 194.

olmak, faziletlerin aktif olarak davranışlara yansımaları ve erdemli bireyin inşası için takip edilmesi gereken yol ya da yollar nedir? sorusuna cevap aramaktadır. Erdemli bireyin oluşumu için ihtiyaç duyulan ve uzak durulması gereken duygu ve davranışlar nelerdir? meselesini ele almıştır.

Bilginlerin, tanımı üzerinde ittifak edemediği nefis, sözlükte “ruh, can, hayat, hayatın ilkesi, nefes, varlık, zat, insan, kişi, hevâ, heves, kan, beden, bedenden kaynaklanan süflî arzular”² gibi anlamlara gelmektedir. İlkçağ ve Ortaçağ felsefe anlayışında nefsin çok kapsamlı bir kavram olarak ele alındığı görülmektedir. Nefis, bu dönemlerde bitki ve hayvanlardaki canlılığın nedeni, insan psikolojisinin kaynağı, bedenden bağımsız manevi bir cevher³ olarak kabul edilmektedir. Filozoflar, insanın cismani bir yapıya sahip olduğunu ve bunun değiştiğini söylemektedirler. İnsanda var olan tek cismani yapının birbirinden farklı fiil ve hareketlere kaynaklık edemeyeceğini ileri sürerek, bu cismani yapının insanda var olan ve değişmeyen ben idrakinin ve iradi hareketin kaynağı olamayacağı düşüncesinden hareketle nefsin varlığına ulaşmışlardır.⁴ Platon (m.ö.427-347), nefsin ruhani bir cevher olduğunu düşünürken öğrencisi Aristoteles (m.ö.384-322), nefsi ‘potansiyel canlı olan organik cismin ilk yetkinliği’⁵ şeklinde tarif etmiştir. İslâm felsefesinde nefis teorisinin şekillenmesinde Grek felsefesinin etkisi olmuştur. Fârâbî (ö.339-950), İbn Sînâ (ö.428-1037), Gazzâlî, İbn Rüşd (ö.595-1198) ve diğer düşünürler Aristoteles’in yaptığı tanımı kullanmakla birlikte onlar nefsin ruhani bir cevher olduğu⁶ görüşündedirler. İslâm filozofları, nefis ile ruhun birbirinden farklı olduğunu kabul etmezler. Bu filozoflardan biri de Gazzâlî (ö.505/1111)’dir. O ruh ve nefsin birbirinden farklı anlamlar içerdiğini söylemekle birlikte, rabbânî ve ilâhî latifeyi ifade etmek bağlamında aynı anlama geldiklerini belirtmektedir.⁷ Ona göre Kur’an’daki “...kendisine ruhumdan üflediğim zaman”⁸ ve “Ey huzura kavuşan nefis (insan)!”⁹ ayetlerde Allah’ın Adem’e üflediği ruh ile, itminana ererek Allah’a dönen nefis aynı şeydir. Fârâbî, İbn Sînâ ve Nasîrüddîn-i Tûsî (ö.672-1274) gibi filozoflara göre nefis, bedenin belli bir olgunluk seviyesine geldikten sonra faal akıldan taşıp ona gelen akli bir cevherdir. İnsan nefsi, taşıp geldiği kaynaktan feyiz alması itibarıyla etkilenen, yönetilen bir halde iken duyulur âleme bakan yönü itibarıyla ise bedenleri yöneten durumundadır. Akıllar âleminden feyiz alması insan nefisinin nazari yönünü oluştururken, bedeni yöneterek onu yetkin hale getirmeye çalışması ise onun ameli gücünü göstermektedir. Nefsin bedenle olan bu ilişkisi yüzünden bedenle ilişkisini kesmesi mümkün görünmemektedir. Bununla birlikte insanın gerçekleri ve kendini müşahede edip hakiki ve ebedi hazlara, mutluluğa erişmesi, akıllar âlemi ile ittisaline, nefsin bedeni ilişkilerden uzak durmasına bağlıdır. Yani ameli akıl nazari aklın kurallarına uyarsa üstün ahlâk, hayvani arzulara meyil ederse kötü ahlâk ortaya çıkar.¹⁰

İnsanın ilahi emir ve yasaklardan sorumlu tutulmasının nedeni olan nefse, Kur’an-ı Kerîm’de kötülüğü emretme,¹¹ yaptığı kötülüğü kınama,¹² huzura erme¹³ gibi görevler verilmiştir. Aynı zamanda nefis kavramının hayır-şer, iyi-kötü, sevap-günah gibi birbirine zıt konuların öznesi olarak sunulması, nefsin tanımının yapılmasını zorlaştırmıştır. İnsan nefis ile bedenden müteşekkil bir varlık olup, bedene hayatiyet veren nefistir. Nefsin genellikle bölünmez bir şey olduğu kabul edilmekle birlikte, içerdiği zıt anlamlardan

² Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredat*, “nfs” md; İbn Manzur, *Lisanü’l-Arab*, “nfs” md; Râgıb el-İsfahânî, *Kur’ân Kavramları Sözlüğü Müfredat*, çev. Mustafa Yıldız, (İstanbul: Çıra Yayınları, 2023), “nfs” md., 973; el-En’âm, 6/93; Âl-i İmrân 3/28, 30; *Türkçe Sözlük*, haz. Şükrü Halûk Akalın, vd., (Ankara: Türk Dil Kurumu, 2005), 1465; Bayram Ali Çetinkaya, *İslâm Ahlâk Esasları ve Felsefesi*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2019), 15-41-67; E. Serdar Çalık, *Türk Ahlak Felsefesi İncelemeleri*, (İstanbul: Bilge Kültür-Sanat, 2023), 130.

³ Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Kâinatın Yeri*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1992), 77; Ömer Türker, “Nefis”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/529-531.

⁴ Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde Nefs, Akıl ve Ruh*, (İstanbul: 1992), 23-31; Türker, Nefis, 529.

⁵ H. Ömer Özden-Osman Elmalı, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, (İstanbul: Bilge Kültür-Sanat, 2018), 128-131, 161-163.

⁶ Türker, “Nefis”, 32/529; H. Ömer Özden, *İbn Sînâ-Descartes Metafizikî*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015), 81; H. Ömer Özden, *İslâm Felsefesi Tarihi*, (İstanbul: Bilge Kültür-Sanat, 2018), 111-115.

⁷ İmam Gazzâlî, *İhyâü Ulûmid-Dîn*, trc. Ahmed Serdaroğlu, (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1974), 3/10-11; Süleyman Uludağ, “Nefis”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/526-529; Yusuf Şevki Yavuz, “Ruh”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2018), 35/187-192; İlhan Kutluer, “Ruh”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2018), 35/193-197.

⁸ Sâd 38/72.

⁹ el-Fecr 89/27-28.

¹⁰ Hidayet Peker, *İbn Sînâ’nın Epistemolojisi*, (Bursa: y.y., 2000), 49-53; Türker, “Nefis”, 32/530; Hasan Bulut, “Tasavvufi Bir Bakış Açısıyla Nefis”, *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, (Bahar 2020/1), 170.

¹¹ Yûsuf, 12/53; Sarp Erk Ulaş, *Felsefe Sözlüğü*, (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2002), 1027.

¹² el-Kiyâmet 75/2.

¹³ el-Fecr, 89/27.

dolayı bir bedende üç, dört nefis olduğu kanaatini taşıyan düşünürler de vardır. Kur'an-ı Kerim'de genel olarak biri kendisini beğenmiş, bencil, muhteris insan tipi, diğeri de Allah'ın emirlerine saygı, yarattıklarına şefkat gösteren, yardımlaşan, paylaşımcı, merhametli insan tipolojisi vardır. Kur'an'a göre birinci tür muteber değilken, ikincisi 'imanın huzuruna kavuşmuş insan' "Nefs-i mutmainne" olup örnek türdür. Muteber insan, mutsuzluğa vesile olan iç çatışmalardan arınmış, sıkıntılarında kurtulmuş, başta yaratıcısı olmak üzere, insanlarla, kendisiyle, tabiatla barışık olan insan türünü temsil etmektedir.¹⁴ İşte bu nefse "insandaki bilen ve algılayan latife", "hakiki insan", "insanın kendisi"¹⁵ gibi anlamlar verilmektedir. İnsanın nefisten ibaret olduğunu söyleyen düşünürler, insan nedir? sorusuna verilen cevapları nefis nedir? sorusuna verilen cevaplar olarak kabul etmişlerdir.¹⁶ Mâverdî'ye göre hakiki insanın teşekkülü için nefis-beden uyumunun sağlanması gerekmektedir. Bu yüzden nefsin ıslahı önem arz etmektedir.

1. Mâverdî'de Nefsin Edebi

Mâverdî, Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn adlı eserinin birinci bölümünde "Akıl ve Nefis" başlığı altında bir değerlendirmede bulunmuş ve nefis ile hevâ kavramlarını özdeş kabul etmiştir. Ona göre hevâ, her türlü iyiliğe engeldir, akla zıttır, çirkin ahlâkın ortaya çıkmasına ve şer kapılarının açılmasına sebeptir.¹⁷ Hevâyı Allah dışında tapılan bir ilah olarak değerlendiren Mâverdî, Kur'an'da yer alan "*Hevâsını ilahı edineni gördün mü*"¹⁸ ayetini bu düşüncesine delil göstermiştir. Hadîd suresinde yer alan, "*Ancak siz kendi nefsinizi fitneye uğrattınız*"¹⁹ ayetindeki nefis ifadesine şehvet anlamı vermiştir. Düşünür, şehvete itaat etmenin manevi bir hastalık, şehvi arzulara direnmenin ise deva olduğunu²⁰ savunmaktadır. Nefisler şerre yatkındır, insan ile hakikat arasına girmektedir. En ideal tedavi yöntemi, günah işleyip tövbe etmekten ziyade günahı terk etmektir. Akli sıkı tutunulması gereken bir dost olarak değerlendiren Mâverdî, nefsi ise terk edilmesi gereken bir düşman olarak görmektedir. Çünkü nefsin helake götürmek, yanıltmak ve aldatmak gibi güçlü özellikleri yanında gizli tuzakları, vesveseleri vardır. Gaflete, yıkıcılığa karşı mücadele özelliği olan aklın insana verilmesinin temel sebeplerinden biri nefsin sahip olduğu bu özellikleridir. Mâverdî'nin, aklın iyilik ve kötülüğün meydana gelmesindeki etkisi ve önemi konusunda filozoflarla benzer düşüncede olduğu anlaşılmaktadır.

Nefsin işlenmemiş ve geliştirilmemiş huy ve ahlâk üzerine yaratıldığını söyleyen Mâverdî, bu huyların bazılarını edep kurallarına uygun bulmakla beraber geliştirilmesi ve terbiye edilmesi gerektiğini düşünmektedir. Bu erdemli huyların karşısında hevâ ve şehvetin oluşturduğu kötü huylar vardır. Kötü huylarla nasıl mücadele edilmelidir? Düşünür, mücadelenin yollarını aramış ve kendi sistemi içerisinde çözüm üretmiştir. O, bu mücadelenin mihenk taşının akıl olduğunu söylemekle beraber, çözüm için tek başına yeterli olmayacağı kanaatindedir. Çünkü edebî kazanılmasında tecrübenin ve güzel adetlerin etkisi büyüktür. Bu yüzden akıl ile birlikte bireyin eğitime, tecrübeler ve bazı zorlu şartların içinden geçmekle elde edeceği birikime de ihtiyaç vardır. Sadece akıl ile edebe ulaşamayacağını peygamberler üzerinden örneklerle açıklayan Mâverdî, onların ilahi vahye ihtiyaç duymalarını buna delil getirerek "*Ben güzel ahlâkı tamamlamak için gönderildim.*"²¹ hadisine yer vermiştir. İnsanoğlunun edebe olan ihtiyacı, yeme içmeden daha önemlidir. Çünkü akıl, edep olmadan yetkinliğe erişemez. İnsan, çocukluğunda olduğu gibi yetişkinliğinde de terbiye edilmeye ihtiyaç duymaktadır. Bu bağlamda terbiyenin iki yönünden bahsedilebilir. Bunlar, bireyin çocukluğunda anne-babası tarafından verilen terbiye ve kişinin yetişkin olmasıyla kendi kendine edindiği terbiyedir. Çocukluk ve yetişkinlik döneminde kazanılan terbiyede kişinin içinde yetiştiği toplumun yerleşik kabullerinden olan örf ve âdet gibi, eğitim ve ıslahın da çok belirleyici olduğu bilinen ve kabul edilen bir gerçektir. Mâverdî'nin örf ve âdet edebî diye tanımladığı şey, akıl sahibi

¹⁴ Kur'an Yolu Meal ve Tefsiri, Hayreddin Karaman, vd., (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008), 5/621-622.

¹⁵ Gazzâlî, 3/10-11.

¹⁶ Uludağ, "Nefis", 32/526-529.

¹⁷ Mâverdî, Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn, thk. Yasin Muhammed Sevvâs, (Dimaşk/Beyrut: Dâru İbn Kesir, 2018), 57.

¹⁸ Furkân 43; Câsiye, 23.

¹⁹ Hadîd 14.

²⁰ Mâverdî, 58.

²¹ Muvatta, Hüsnü'l-Huluk, 8; Beyhakî, Sünenü'l-Kübra, 19135.

kişiler ile edep ehlinin ittifakla benimsedikleri söz ve fiillerdir.²² Üzerinde ittifak edilen söz ve fiiller bağlayıcıdır, geçerli bir mazereti olmaksızın bu edebe aykırı davranan kişinin kınanması gerekir.

Mâverdî bir de eğitim ve ıslah terbiyesinden bahsetmektedir. Burada örf ve adet terbiyesinden farklı olarak ilim erbabının üzerinde ittifak ettiği akli ve nakli deliller söz konusudur. Allah, insanın fitratına doğruyu-yanlışı, iyiyi-kötüyü, günahı-sevabı bilme, anlama, ayırt edebilme, birini veya diğerini seçip özgürce yapabilme gücü ve imkânı vermiştir. Düşünür bu görüşlerine “*Sonra da ona (nefse), kötülük ve takvâ (duyarlılık) kabiliyetini verene ki*”²³ ayetini delil göstermektedir. Mâverdî, “*Nefsimi temize de çıkarmıyorum. Şüphesiz ki Rabbim merhamet etmemiş olsa, o nefis aşırı şekilde kötülüğü emreder. Şüphesiz ki Rabbim çok bağışlayandır, çok merhametlidir.*”²⁴ ayetinden hareketle nefse hüsnü zan edilmemesi gerektiğini tavsiye etmektedir. Çünkü şehveti emreden, doğru yola gitmeyi engelleyen nefis, hüsnü zan edildiği takdirde kötü huy ve ahlâkını gizlemiş olacaktır. Nefse hüsnü zan etmek, ahlâkın, erdemlerin zayıflayıp yok olmasına ve kontrolün kaybedilmesine sebep olacaktır. Ayetler birlikte değerlendirildiğinde insanın terbiye ve ahlâk açısından çift kutuplu bir varlık olduğu anlaşılmaktadır. İnsan iyilik ve kötülük yollarından birini seçebilecek güce ve özgürlüğe sahiptir, bu seçimi onu ya kurtulandan ya da kaybedenlerden eyleyecektir. Bu yüzden nefsin hile ve tuzaklarına karşı dikkatli olmak gerekir. Nefsini yöneten insanları da yönetir²⁵ düşüncesini taşıyan düşünürler olduğu gibi, nefse su-i zan ve hüsn-ü zan konusunda orta yolu öneren düşünürler de bulunmaktadır.²⁶ Nefsin zalimliğinden ve kötülüğü emretmesinden dolayı ona su-i zan edilmesini, öfke ile davranılmasını savunanlar, nefsi ıslah ve sindirme yolu olarak bu yöntemi seçmişlerdir.²⁷ Mâverdî, nefsin terbiyesinde eğitim ve ıslah adabının önemine dikkat çekmiş ve epistemolojik bir çözüm önermiştir. Çünkü ona göre bir kimse nefsinin neler gizlediğini ve hangi desiseleri hazırladığını idrak ederse onunla mücadelesi daha tutarlı ve başarılı olur. Zira nefsin istediği şey, aklın ve dinin reddettiği bir şey ise onu yapmaz, nefsin istemediği şey, dinin ve aklın tasvip edip emrettiği bir şey ise onu yerine getirir ve galip olur. Düşünüre göre, kurtuluş ve mutluluk için kişi kendini tanımalı ve bilgi sahibi olmalıdır. Bilgi, insanı her türlü sapkınlıktan, fiili ve fikri kaymadan korur. Bu yüzden de eğitim ve ıslah yöntemini çok önemsemektedir. Mâverdî, eğitim ve ıslahın tatbikatında uyulması gereken bazı adap ve kurallardan bahsetmektedir. Bunların altı tanesini çalışmamızın mahiyeti çerçevesinde değerlendirmeye çalışacağız.

1.1. Gurur ve Kibirden Sakınmak

Kibir, Müslüman düşünürlerin erken dönemlerden itibaren eserlerinde yer verdiği, ahlâk ve tasavvuf kitaplarının önemli konuları arasında yer almaktadır. Onlar, kibrin sebepleri, anlamı, mahiyeti, dinî, ahlâkî ve sosyal zararları üzerinde durarak konuyu değerlendirmiş, önemli tavsiye ve uyarılarda bulunmuşlardır. Sözlüklerde “büyüklük” anlamına gelen kibir, “kişinin kendini üstün görerek diğer insanları aşağılayıcı davranışlarda bulunması”²⁸ olarak tanımlanmaktadır. Kibre anlam itibariyle yakın olan bazı kavramlar vardır. Bunlar, ucb (kendini beğenme), fahr, tefâhur (övünme), tahkir (başkasını aşağılama), tecebbür (zorbalık), tuğyan (taşkınlık)’tır. Bunlar içerisinden düşünürlerin ahlâk literatürüne aldıkları kavram ise ucbdur. Kibir ile ucb birbirlerinin yerlerine kullanılsa da aralarında fark olduğu bilinmektedir. Kibir, kendini büyük, başkalarını küçük görmek olarak tanımlanırken, ucb kişinin kendisi ve yaptıklarıyla övünmesidir. Ucb’da başkalarını küçümsemek yoktur. Konuşma dilimizde kullandığımız “gurur, gururlanmak” kavramlarına da kendini beğenmek, böbürlenmek anlamı verilmektedir. Gurur, ‘kişinin geçici değerlere aldanıp onlarla avunmasıdır’²⁹ Kur’an’da kibir ifadesi terim anlamıyla “*Şüphesiz ki kendilerine gelmiş hiçbir delil olmadığı halde Allah’ın ayetleri hakkında mücadele edenler var ya, onların göğüslerinde (kalplerinde), asla ulaşamayacakları bir büyüklük hevesinden başka bir şey yoktur. Sen Allah’a sığın! Şüphesiz ki -O’dur*

²² Mâverdî, 323-324.

²³ eş-Şems, 8.

²⁴ Yûsuf, 53.

²⁵ Mâverdî, 325; Hilmi Ziya Ülken, *Aşk Ahlâkı*, (Ankara: 1971), 69-70.

²⁶ Mâverdî, 325.

²⁷ Mâverdî, 325.

²⁸ el-İsfahânî, “kbr” md; İbn Manzur, “kbr” md.

²⁹ Mustafa Çağrı, “Kibir”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/561-562.

*O- duyan; gören.*³⁰ ayetinde yer almaktadır. Bu tutumun nedeni soyluluk, zenginlik, siyasi-toplumsal statü üstünlüğü gibi etkenlerin beslediği zorbalık, barbarlık ruhudur. Bireysel ve toplumsal ilişkileri doğrudan etkileyen kibri, peygamberimiz, zalimlik belirtisi, cehennemlik insan özelliği, Allah'ın merhametinden mahrum kalma nedeni olarak tanımlamıştır.³¹

Mâverdî, gurur ve kibrin insanın yerilme ve kınanmasına vesile olmasından dolayı, nefsin edebi bahsine gurur ve kibirden sakınmak konusu ile başlamaktadır. Gurur ve kibir, insanı faziletlerden uzaklaştırıp reziletlere yaklaştırdığı için insanlar, kalplerini bunlardan muhafaza etmelidir. Düşünür, bu duyguların hâkim olduğu kalp sahiplerinin terbiye ve ıslah edilmesinin zorluğuna dikkat çekmektedir. Kibirli ve gururlu kişiler, insanlarla iletişim kurma problemi yaşamakta ve bu halleri insanların onlardan nefret etmelerine vesile olmaktadır. Mâverdî'ye göre, makam, mevki, servet, bilgi kibir sebebi olabilmektedir. İnsanların herhangi bir konuda kendilerinden daha yetkin kimseler karşısında, eksiklik ve yetersizliklerini örtmek için olduğundan farklı görünme çabası da sebeplerdendir. Düşünürün tespiti, günümüz insani ilişkileri için de geçerlidir. İnsanın olduğundan farklı görünme çabasının siyasî, ticarî, dinî, psikolojik, sosyolojik pek çok sebebi olabilir. Hâlbuki kendini beğenmek, iyilikleri örter, kötülükleri ortaya çıkarır. Peygamberin *"Ateşin odunu yok etmesi gibi kendini beğenmek de iyilikleri yok eder"*³² hadisinde dediği gibi gurur, faziletleri değersizleştiren bir tutumdur. Nefsin edebi bölümünde kibir ve gururun sahibine ve topluma verdiği zararları tarihi şahsiyetlerden örneklerle³³ anlatan Mâverdî, kibir ehlinin gerek yaşarken gerekse öldükten sonra dillere ibret olduğunu belirtmiştir. O, erdemli ve şuurdu insanın bu hastalıklı zihin halinden uzak duracağına inanmaktadır. Kibir hiçbir insana yakışmamaktadır, ancak itibarlı, toplum içinde değer verilen kişilere hiç yakışmamaktadır.

Sağlıklı insanî ilişkilerin önünde temel engel olan kibrin sebepleri üzerine değerlendirmelerde bulunan Mâverdî şu tespitlerde bulunmuştur:

- 1- Güç ve kuvveti elinde bulundurmak
- 2- Nüfuzlu olmak
- 3- Emsalleri olan kişilerle az muhatap olmak

Mâverdî'nin kibre sebep olarak gösterdiği unsurların güncelliğini koruduğu anlaşılmaktadır. Çünkü günümüz sosyal yaşamında belirtilen sebeplerden kaynaklı kibir içeren tutum ve davranışlara şahit olunmakta ve ciddi bir şikâyet konusu oluşturmaktadır. Özellikle güç, kuvvet ve nüfuz sahibi olmak kibirli davranmayı tetiklemektedir. Kalabalıkların önünde yürümek, onlara hitap etmek, halk kitlelerinin üzerinde tesir uyandırabilmek, zihinlerini ve kalplerini şekillendirebilmek kibre vesiledir. Düşünür, peygamberimizin, huzurunda heyecanlanan kişiye hitaben *"Sakin ol! Ben güneşte kurutulmuş et yiyen bir kadının oğluyum."*³⁴ ifadesine dayanarak, kibirli tutum ve davranışlara sebep olabilecek şeylerden uzak durmayı önermektedir. Mâverdî, Hz. Ömer'in halife iken geçmişte halalarının verdiği hurmalarla açlığını giderdiği günleri insanlarla paylaşıp, "nefsinin, kendine halife olması hasebiyle insanların en faziletlisi sensin, senden daha üstün biri mi var?" diyerek kibre sürüklemek istediğini ve sıkıntılı günleri hatırlayarak bu duyguyla mücadele ettiğini örnek göstermektedir.³⁵ Mâverdî'ye göre, kibri en çok tetikleyen neden, kişinin en yakınlarının övgüde aşırıya kaçıp, ölçüyü tutturamamaları, yaltaklık yapmalarıdır. Günümüz ahlâk problemleri arasında da yer alan bu insan tipolojisinin en belirgin özelliği samimiyetsizliği, faydacı bakışı ve ikiyüzlülüğüdür. Bunlar ikiyüzlülüğü adet haline getirip, kazanç vesilesi yapmaktadırlar. Bu yüzden övgüde ölçülü olup, aşırıya kaçmamak gerekir. Çünkü bir kimseyi övmek bazı bilginlerce onu kesmekle eş değer görülmüştür.³⁶ İnsanın kendinde olmayan vasıflarla övülmeye izin vermesi, kendisi ile alay edilmesine sebep olmaktadır. Peygamberimiz (s.a.v), insanların birbirini övmesini yasaklamıştır.³⁷

³⁰ Mümin, 56.

³¹ Tirmizi, Birr, 61; Buhari, Edeb, 61; Tirmizi, Birr, 71.

³² Ebû Davûd, Edeb, 44; İbn Mâce, Zühd, 22; *Hadislerle İslâm*, ed. Mehmet Emin Özafşar, vd., (İzmir: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2020), 3/569.

³³ Mâverdî, 328-329.

³⁴ İbn Mâce, 3312; Hâkim, 3661.

³⁵ Mâverdî, 330.

³⁶ Mâverdî, 331.

³⁷ Mâverdî, 331.

İnsanın kendinde olmayan özelliklerle övüldüğü halde bunu kabullenip, hoşnut olması kişinin sahte de olsa övülmekten memnun olduğunun göstergesidir. Çünkü düşünürü göre, nefis övülmekten ve övgü dolu sözler işitmekten hoşnuttur. Dalkavukların övmesine ancak cahiller aldanır. Akıllı kişi ise bu yersiz, aşırı övgüler karşısında nefisini kontrol eder ve bu tuzağa düşmez. Yapılan övgüler karşısında nefisini kontrol edemeyen, dalkavukların sahte övgülerine aldanan kişi gerçek başarıya ulaşamaz. Çünkü sahte övgüler, fazilet ve erdemlerin önünde engeldir. Akıllı kişi, bu sahteliğe aldanmayıp faziletli işlerin peşinden koşandır. Mâverdî, bu sahte övgülere itibar edildiğinde övgü sahiplerinin işi iyice abartacaklarını, önemsenip kale alınmadığında ise bu işten vazgeçileceğini ifade etmektedir. Çünkü ahlâkî zeminde çok ayıplamak, çok lanet etmek, övgüde aşırı gitmek, riyakârlık gibi konular hoş karşılanmamış, bu tutum ve davranışlardan uzak durulması tavsiye edilmiştir.³⁸

Düşünür, kişinin üç sebepten dolayı kendini övdüğünü söylemektedir. İnsanın bilgi, fazilet gibi kazanımlarının fark edilmediğini veya yeterli ilgiyi görmediğini düşünerek bunu göstermeye çalışması birinci sebeptir. Ahlâka aykırı işlerini saklayabilmek için insanlara dürüst, güvenilir insan imajı vermek, takdir edilme arzusunu karşılamak ikinci sebeptir. Son sebep ise kişinin kendi düşüncelerinin hak ve doğru olduğunu düşünerek, insanların bunu kabullenip gereğini yapma beklentisi içinde olmasıdır. Bu tür insanlar sürekli övülmekten lezzet aldıkları için övgü dolu sözleri duymadıklarında kendi kendilerini överler. Hangi sebeple olursa olsun, kişinin kendini beğenip övmesi bir cehalet göstergesi ve küçük düşürücü bir davranıştır.³⁹ Kibir ve gurur hastalığından kurtulmanın yolu gerçek ve hakikatin bilgisini elde etmekten geçer. Bu yüzden dalkavukların sahte iltifatlarının yerine gerçekleri söyleyecek sadık dostlarla birlikte olmak gerekir. Akıllı insan, hakikatleri gizleyen, menfaat ve çıkar amaçlı övgülerde bulunanların yerine iyi niyetli, temiz kalpli, iyilikleri de kötülükleri de söyleyen sadık dostlara itibar eder. Çünkü gerçek dostlar hakikati konuşur. Bunun için Mâverdî, *“Mümin müminin aynasıdır. Bir kusurunu gördüğünde onu ıslah eder.”* hadisini zikrederek gerçek dostun nasıl olması gerektiğine vurgu yapmıştır. Nefsin ıslahı için gerekli olan bir başka erdemde güzel ahlâktır.

2.Güzel Ahlâk

Mâverdî'nin nefsin edebi konusunda düşündüğü ikinci şart güzel ahlâktır. İslâm filozoflarının “rûhânî bir tabâbet”⁴⁰ olarak gördüğü ahlâkın temel vazifesi nefis hakkında bilgi vermek, nefsi erdemli tutum ve davranışlar sergileyebilecek olgunluğa gelmesi için terbiye etmektir. Çünkü insanın gayesi olan iki dünya saadeti, gerçek mutluluk ancak bu şekilde elde edilebilir. Bunun için de nefsin, düşünme, öfke ve arzu güçleri arasında dengeyi sağlaması gerekmektedir. Bu dengenin sağlanması faziletlerin doğmasına vesile olacaktır. Nefsin ıslahında faziletler önemli bir yere sahiptir. Mâverdî'nin nefsin ıslahı için gerekli gördüğü güzel ahlâk, gerek kutsal metinlerde gerekse filozofların öğretilerinde övülüp tavsiye edilirken, kötü ahlâk yerilmekte ve sakınılması önerilmektedir. Güzel ahlâk, sahibi için bir mutluluk vesilesi, çevresindeki insanlar için de bir güven nedenidir. Hastalık olarak kabul edilen kötü ahlâk ise sahibi için huzursuzluk, sıkıntı, diğer insanlar için ise bela ve musibet sebebidir.⁴¹ Mâverdî, güzel ahlâkın bireysel ve toplumsal pek çok kazanımın sebebi olduğunu söylemektedir. Ahlâkı güzel olan kimsenin dostu çok, düşmanı az olur, zor işleri kolaylıkla halledilir, öfkeli insanlar bile yumuşak davranır, memleketlerin imarı bu tipolojideki insanlarla daha sağlam ve kolay gerçekleştirilir.⁴² O, peygamberimizin cennet ehlinin vasıflarını andığı hadisine⁴³ dayanarak güzel ahlâklı insanı güler yüzlü, tatlı dilli, yumuşak huylu, uyumlu, alçakgönüllü, paylaşma ve yardımlaşmayı seven, kin ve nefretten uzak kişi olarak tanımlamıştır. Mâverdî, güzel ahlâklı insanlarda olması gereken bu niteliklere bir sınır koymayı ihmal etmemiştir. Güzel ahlâklı insan, dinin ve aklın kınayıp reddettiği zaman ve mekânlarda olmamalıdır. Ahlâkı güzel insan, şartlara göre erdemli davranmak adına arkadaş ve dostuna hayır diyebilmeli, erdemli tutum ve davranışından ödün vermemelidir. Çünkü yaltaklık yapmak, ikiyüzlü

³⁸ Mâverdî, 331.

³⁹ Mâverdî, 331-332.

⁴⁰ Mustafa Çağrı, “Ahlâk”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/10-14.

⁴¹ Mâverdî, 334.

⁴² Mâverdî, 334.

⁴³ Mâverdî, 334.

davranmak, güzel ahlâk sahibi insana yakışmaz. Bu özellikler güvensizlik nedenidir, güvenin olmadığı yerde dostluk ve güzel ahlâktan söz edilemez.⁴⁴ İkiyüzlülük asil insan özelliği olamaz.

Mâverdî, güzel ahlâklı insanların faziletlerini ifsat eden bazı hallerden bahsetmektedir. Örneğin, yetki ve makam kaybı ve bunun üzüntüsü, kötü tutum ve davranışlara sebep olabilir. Zenginlik ve fakirlik insanın ahlâkına olumlu olumsuz etki eder, zenginlik insanı şımartırken, fakirlik de insana utanma ve keder verir. Peygamberimizin bir hadisinde yer verdiği gibi fakirlik, ölüm, hastalık⁴⁵ insanoğlunun kibrini kırmaktadır. Mâverdî'ye göre üzüntü de insanın aklını giderip, kalbi meşgul eder. Bir çeşit hastalık olan üzüntü, güzel ahlâka zarar vermektedir. Sağlık ve gençlik yaşam sebebidir, bunların kaybı hem bedende hem de insanın nefsinde bazı olumsuzlukların yaşanmasına vesile olur. Bedenin yaşlılık ve hastalıklar yüzünden dinamikliğini ve aktifliğini kaybetmesi gibi insan nefsi de önceden direnip mücadele ettiği olumsuzluklara direnmekte yetersiz kalır. Bu yüzden yaşlılık gibi hastalıklar da ahlâkın bozulmasına sebep olabilmektedir.

3.Hayâ

Nefsin ıslahında önemli etkiye sahip bir başka faktör de “hayâdır”. Hayâ, insanların, kınanma endişesiyle kurallara aykırı davranmaktan kaçınması ve bunu sağlayan duygusu için kullanılan ahlâk terimidir. Sözlükte “utanma, çekinme, tövbe, vazgeçiş” gibi anlamlara gelen hayâ, ahlâk terimi olarak ise “nefsin çirkin davranışlardan rahatsız olup onları terk etmesi”, “kötü bir işin yapılmasından veya iyi bir işin terkedilmesinden dolayı insanın yüzünü kızartan sıkıntı”⁴⁶ gibi anlamlara gelmektedir. Türkçemizde hayânın eş anlamlısı olarak kullanılan ve Arapçada “kınama, yergi, onur kırıcı tutum ve davranış”⁴⁷ anlamlarına gelen “âr” kavramı vardır. Kur’ân-ı Kerîm’de hayâ kelimesinin türevleri üç yerde kullanılmaktadır. Bunlardan birinde Hz. Şuayb’ın kızının Hz. Musa ile utanarak konuştuğu⁴⁸ anlatılmaktadır. İkincisinde ise bazı Müslümanların Hz. Muhammed’i uygunsuz zamanlarda rahatsız ettikleri ve peygamberimizin hayâsından bunu dile getiremediği anlatılmaktadır.⁴⁹ Üçüncüsü ise Kur’ân-ı Kerîm’de arı, sinek, karınca gibi küçük varlıklardan bahsedilmesini eleştiren ve bu durumu fesahatle uygun görmeyen müşriklerin iddialarına cevap olarak Allah’ın gerçeği anlatmak için bu tür misaller vermektense hayâ etmeyeceğini anlatan ayettir.⁵⁰ Hayâ kavramı, Allah ve insan için kullanıldığında ayrı anlamlar ihtiva etmektedir. Son ayeti örnek gösteren âlimlere göre, hayâ kul için kullanıldığında “utanma, sıklıma” gibi anlamlar içerirken, Allah hakkında kullanıldığında ise “kötü ve çirkin bir iş yapmayı zatına layık görmeme, daima iyi olanı yapma”⁵¹ şeklinde anlaşılmalıdır. Hayâ, hadislerde de önemli ölçüde ele alınmış ve özellikle “Her dinin bir ahlâkı vardır; İslâm’ın ahlâkı da hayâdır”⁵² hadisi tarih boyunca Müslümanların ahlâk anlayışını şekillendiren temel faktörlerden olmuştur. Edebi-ahlâkî, tasavvufî ve bazı felsefî eserlerin temel konusu olan hayâ, filozoflar tarafından, insanın beden ve maddi hazlara aşırı düşkünlükten korunmasını sağlayan iffet erdeminden⁵³ doğan bir fazilet olarak değerlendirilmiştir.⁵⁴ Mâverdî, hayâ erdeminin nefsin ıslahı için zorunlu olduğu düşüncesindedir. Hayâyı hayrın, çirkin söz ve hayâsızlığı ise şerrin belirtisi olarak gören düşünürre göre, hayâ insanı faziletlere, çirkin söz ve hayâsızlık ise şerre ve reziletlere götürür. O, hayâ duygusunu kötülük ve günahların önünde en büyük engel olarak görmektedir. Çünkü hayâ duygusunu yitirmiş kişiyi kötülüklerden ve günahlardan alıkoyacak bir mani yoktur. Böyle kimseler, nefsinin hoşuna giden şeyleri rahatlıkla yapmaktan çekinmezler. “Eğer utanmıyorsan istediğini yapabilirsin”⁵⁵ hadisi de bunu anlatmaktadır. Hayâ, yaşama anlam katar, işleri hayırlı eyler, kabuğun ağacı sağlam tutması gibi insanı hayra teşvik eder. Mâverdî'ye göre hayânın yokluğu, insanı kötülüklerden koruyan en güvenli liman ve en

⁴⁴ Mâverdî, 335.

⁴⁵ Mâverdî, 337.

⁴⁶ el-İsfahânî, “hy” md.

⁴⁷ İbn Manzûr, “ayr” md.

⁴⁸ Kasas 28/25.

⁴⁹ Ahzâb 33/53.

⁵⁰ el-Bakara 2/26.

⁵¹ Mustafa Çağrırcı, “Hayâ”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/554-555.

⁵² İbn Mâce, Zühd, 17; el-Muvatta, Hüsnü'l-Hulk, 9.

⁵³ Mustafa Çağrırcı, “İffet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/506-507.

⁵⁴ Çağrırcı, “Hayâ”, 554-555.

⁵⁵ Buhârî, Enbiyâ, 54; Ebû Dâvûd, Edeb, 6.

sağlam kalkanın kaybedilmesi anlamına gelmektedir.⁵⁶ Hayâ erdemini, Allah'tan, insanlardan ve kendinden utanmak diye üç kategoriye ayıran düşünür, Allah'tan utanmanın en temel belirtisinin O'nun emir ve yasaklarına uymak olduğunu söylemiştir. İnsanın yaşamı boyunca bütün uzuvlarıyla dinî ve ahlâkî hassasiyetleri yüksek düzeyde hissetmesi, haramlardan sakınması, ölümü ve ahiret hesabını düşünerek yaşaması, dünyanın cazibesine aldanmaması Allah'tan hakkıyla utanmanın emarelerindedir. Mâverdi, hayâ duygusunun yokluğunu, insanlığın bozulmasının ana sebebi olarak görmektedir. Ona göre insanın emir ve yasaklar karşısındaki duyarlılığı, hayâ duygusunun kaviliğine bağlıdır. Hayâsı az olanın helal ve haramlar konusunda hassasiyeti de az olacağı için, Allah'ın emirlerine muhalefet etmesi sıradan bir hale gelir.⁵⁷ Hayâ duygusu, bireyin ve toplumun hayatında dengeyi, ölçüyü sağlayan etkenlerin başında gelmektedir.

Kişinin insanlardan utanması anlamında hayâ ise aleni bir şekilde çirkin iş yapmaktan ve kötü söz söylemekten sakınmasıdır. İnsanlara eziyet etmek gibi tutum ve davranışlardan uzak durmak, bireyin, aklen, dinen, zararlı ve çirkin kabul edilen iş ve eylemleri, insanların göreceği şekilde yapmaması demektir. Hayâsızlık, (kişinin diğer insanlardan utanmaması anlamında), günümüzde en çok şikâyet edilen konuların başında gelmektedir. Kişinin arkadaşları, çevresindeki insanların davranış biçimleri, vakit geçirdiği mekânlar hayâ duygusunu şekillendiren ve hayâ anlayışının nasıllığını gösteren ölçülerdir. İnsanlardan utanmayan kişide hayır yoktur⁵⁸ sözü hayânın bu kısmını anlatan en güzel ifadedir. Kişinin kendinden utanması anlamındaki hayâyâ gelince, bireyin iffetini aleni ve gizli her şartta koruması ve yalnız kaldığında bile haramlardan sakınmasıdır. Bir insanın kendi nefsinden utanıp çirkin söz ve davranışları terk etmesi, başkalarından utandığı için günahattan uzak durmasından daha erdemli bir davranıştır. Şuurlu insan, hayânın bu üç türünü de içselleştirip buna göre davranmalı ve bunun devamlılığını sağlamalıdır.

4.Yumuşak Huyluluk ve Öfke

Mâverdi'nin nefsin ıslahında etkili olduğunu düşündüğü bir başka erdem de yumuşak huyluluktur. Terim olarak "iyi huyluluk, uyumlu, geçimli ve nazik olma, yumuşak davranma" anlamlarına gelen Arapça "rıfk" kelimesi sözlüklerde ise "yumuşak ve yararlı olmak, yardım etmek"⁵⁹ diye tanımlanmaktadır. "Arkadaş, dost, nazik ve yumuşak davranan kişi" anlamına gelen "refik" ifadesi de "rıfk" kökünden türemiştir.⁶⁰ Yumuşak huyluluk, sağlıklı insan ilişkilerini inşa eden ve devamını sağlayan en temel ahlâkî ilkelerdendir. Kur'ân-ı Kerîm'de rifk ile yakın anlamlara gelen kelimelerin yer aldığı ayetler incelendiğinde, bu hasletin etkili ve ikna edici bir eğitim, irşat yöntemi olarak benimsendiği anlaşılmaktadır. "Ona yumuşak söz söyleyin; umulur ki (gerçeği) hatırlar veya saygı duyar!"⁶¹ Gerek Kur'ân-ı Kerîm'de gerekse peygamberimizin hadislerinde insanlara, hayvanlara yumuşak davranılması takdir edilip övülen bir davranış olarak ele alınmaktadır. Çünkü bu hal ilahi rahmetin bir yansıması, bir eseri olarak kabul edilirken, merhametsizlik, hoşgörüsüzlük ve kabalık ise eğitim, sosyal birlik, toplumsal dayanışma açısından zararlı bir tutum olarak kınanmıştır. Nitekim Kur'an'da yer alan ayet göstermektedir ki kaba, katı yürekli olmak insandan uzaklaşma sebebi iken, merhamet, affedici olmak sevgi ve dostluk nedenidir.⁶² Ayetler ve peygamberimizin uygulamaları gösteriyor ki yumuşak huyluluk, insanların eğitiminde ve ikna edilip kazanılmasında, birlik ve yardımlaşmanın aktif hale gelmesinde etkili olan önemli faziletlerdendir. Peygamberimiz, merhamet ve yumuşak huyluluk ile yapılan işin güzelleşeceğini, yumuşak huyluluktan uzak olanın hayırdan uzak kalacağını⁶³ ifade etmiştir. İslâm ahlâk kaynakları, kabalık, saldırganlık, zorbalık gibi hallerin cahiliye toplumu âdeti ve özelliği olduğunu anlatmaktadır. İslâmî öğretilerde ise yumuşak huyluluk, sabır, af, hilim gibi erdemler takdir edilmekte ve Müslümanı cahiliye insanından ayıran temel vasıflar olarak sunulmaktadır. Yumuşak huyluluk, en etkili problem çözme yöntemlerinden biri olarak kabul edilmektedir.

⁵⁶ Mâverdi, 341.

⁵⁷ Mâverdi, 342.

⁵⁸ Mâverdi, 343.

⁵⁹ İbn Manzur, "rifk"md.; Gazzali, 3/184-185.

⁶⁰ Mustafa Çağrı, "rifk", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/51-52.

⁶¹ Tâhâ, 44.

⁶² Âl-i İmrân, 159.

⁶³ Çağrı, "Rifk", 51-52.

Çünkü ayet ve hadislerin verdiği ortak mesaj af yolunu tutmak, iyiliği emretmek,⁶⁴ seninle ilişkisini kesenle irtibat kurmaktır.⁶⁵

Mâverdî'ye göre yumuşak huyluluk, Allah'ın ve insanların sevgisini kazandırıp, barış içinde yaşamaya katkı sağladığı gibi, bedeninin rahatını, namusunun selametini ve insanlar için övgüyü de temin etmektedir.⁶⁶ O, yumuşak davranmayı ve kişinin nefsinin kontrol altına almasını gerektiren on nedenden bahsetmektedir. Bunlar, cahillere merhamet etmek, kazanabileceğini düşünmek, küfretmekten uzak durmak, kötülük yapmayı basit görmek, cevapla karşılık vermekten utanmak, hakaret edenlere karşı erdemli davranmak, hakaretin uzamasına engel olmak amacıyla karşılık vermemek, cevap verilmesi halinde ortaya çıkacak durumdan korkmak, geçmiş günlerdeki iyiliklerin hatırına vefalı olmak, tuzak kurmak ve fırsatını kollamak düşüncesidir.⁶⁷ Düşünürün yumuşak davranmanın sebepleri diye belirlediği bu hususların ana fikri, muhatabın bilgi ve kültür düzeyini göz önünde bulundurarak affedici olmak, duygusal değil rasyonel ve mantıklı davranmak, yumuşak huylu değil de öfkeli davranıldığında ortaya çıkacak daha kötü bir durumu hesap edebilmek ve erdemli kimliğin gereğini yapmaktır. Çünkü faziletli insanın yumuşak davranması öfkesinin zirve yaptığı andadır. Zira yumuşak huyluluk, öfkenin hengâmesi altında iken nefsinin kontrol edebilmektir.

Nefsin edebinde öfkenin kontrol edilmesinin de önemli bir yeri vardır. Yukarıda da ifade edildiği gibi erdemli insan öfke anında bilinir. Zira her şeyin yolunda olduğu bir durumda insanın hilm sahibi olup olmadığı anlaşılır. Allah'a nispet edilen haberi sıfatlardan biri olan ve sözlüklerde "kızmak, öfkelenmek, kızgınlık, öfke duygusu"⁶⁸ gibi anlamlara gelen gazap, rıza ve hilmin karşılığıdır. İntikam almak ve cezalandırmak duygusunu içinde barındıran öfkenin yok edilmesinden ziyade, öfke halinde karar ve hüküm vermektен sakınılması tavsiye edilmektedir. Bir tabip ve ahlâk düşünürü olan Ebû Bekir er-Râzî de öfke halinde iken sağlıklı düşünmenin imkânsızlığına dikkat çekerek böyle bir kişi ile deli arasında fark olmadığını söylemektedir. Adaletin tam olarak yerine gelebilmesi için öfke, kibir ve acizlik gibi hallerden arınmış olmak gerekmektedir.⁶⁹ Mâverdî de genel anlayışa uygun olarak kişinin yumuşak huyluluğunun öfke anında belli olacağı düşüncesini kabul etmekle beraber yumuşak davranmak muhatabı ifsat ediyorsa bu gibi durumlarda ölçünün iyi ayarlanması gerektiğini belirtmektedir. Çünkü affetmek, hoşgörü göstermek erdemli insanların ıslahına sebep olurken, süflî şeylere düşkün, alçak insanları ise ifsat etmektedir. Sefih insanların sesinin kuvvetli çıktığı, bir cahilin, bin tane bilgeye denk olduğu bir toplum zillet içinde demektir. Yumuşak davranmanın ve öfkenin bir sınırının olması, ifrat-tefrit derecesinden uzak durulması ve dengenin sağlanması erdemli insani ilişkiler için en tutarlı ve kabul edilir yoldur. O yüzden yumuşak huyluluk ve öfke gizlenmeli, muhatap sergilediği eylemin türü ve boyutuna göre yumuşak huyluluk ya da öfke ile karşılaşabileceği duygusunu taşımalıdır.

Mâverdî, aşırı öfkenin çok hataya sebep olacağını ve bununda insanı hem Allah'tan hem de insanlardan uzaklaştıracağını söyleyerek, öfkenin kontrolü için şunları önermiştir. Öfke anında Allah'ı hatırlamak en etkili çözümlerdendir. Çünkü O'nu hatırlamak saygı ve korkuyu, korku da itaati gerektirir ve böylece kişi ilahi terbiye altına girer. Bu bilinç ile birlikte öfke ve kızgınlık kaybolup gider ve nefis kontrol edilir. Mâverdî bu çözüm önerisini Kur'ân'dan ayetlerle,⁷⁰ Tevrat'ta yer alan ifadelerle ve tarihi şahsiyetlerin görüşlerinden örneklerle⁷¹ desteklemeye çalışmaktadır. O, ölümü çokça hatırlamanın da öfke kontrolünde önemli bir paya sahip olduğu kanaatindedir. Öfke kontrolü için düşünürün ikinci çözüm önerisi ise Farisilere ait "Ayakta duran kimse öfkelenmiş otursun, oturan da ayağa kalksın"⁷² sözünün gereği olarak kişinin halini veya mekânını değiştirmesidir. Üçüncü öneri ise kişinin öfke sonunda yaşayacağı pişmanlık ve intikam yüzünden

⁶⁴ A'râf, 199.

⁶⁵ Mâverdî, 345.

⁶⁶ Mâverdî, 346.

⁶⁷ Mâverdî, 346-351.

⁶⁸ el-İsfahânî, "ğdb", md.; Mustafa Çağrı, "Gazap", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/436-437; İlyas Üzüm, "Gazap", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/434-435

⁶⁹ Ebu Bekir er-Razi, *Resail Felsefiyye*, nşr. P. Kraus, (Kahire, 1939), 55-56.

⁷⁰ Kehf, 24; A'râf, 200.

⁷¹ Mâverdî, 354-355.

⁷² Mâverdî, 355.

kınanacağını hatırlamasıdır. Öfke anında yaşanan fevri olayların insanı özür dilemek zorunda bırakacağı gerçeğinin de sakinleşmek için bir sebep olduğu söylenebilir.⁷³ Mâverdî'nin öfkenin sakinleşmesine vesile olacak diye önerdiği bir diğer husus ise uhrevi ödül ve cezanın yaptırım gücüdür. Ona göre kişi affetmenin sevabını ve ulvi bir davranış türü olduğunu düşünerek hareket etmeli ve öfkesine hâkim olmalıdır. Mâverdî, gücü yettiği halde affetmenin ve öfke anında hak dairesinin dışına çıkmamanın imanın olgunluğuna işaret olduğunu söylemiş, konuyu Kur'ân'dan ayet ve hadisler ile desteklemiştir.⁷⁴ Mâverdî, son olarak duygusal ve toplumsal yönü güçlü olan bir çözüm önermektedir. İnsan, sevmeyi, saygı duyulmayı isteyen ve bununla mutlu olan bir varlıktır. Kimse çevresinden gördüğü ilgiyi kaybetmek istemez. Düşünürü göre birey, o anda öfkesine yenilip, aşırı tavırlar sergiler ve olumsuzluklara sebep olursa, çevresinden gördüğü muhabbeti ve kendisine gösterilen sevgi-saygıyı kaybedeceğini düşünmelidir. Bu düşünce öfkeyi mağlup edecektir.⁷⁵ İntikam almak, hemen ceza vermek, öldürmek erdemli ve olgun insanların vasfı değildir. Öldürerek, ceza vererek, intikam alarak zafer elde etmek güçlü olan herkesin yapabileceği bir davranış iken, affederek zafer kazanmak erdemli ruhlara mahsus bir özelliktir.

5. Doğruluk ve Yalancılık

Doğruluk (sıdk), niyette dürüstlüğü, söz ve davranışların doğru ve gerçeğe uygunluğunu anlatan bir ahlâk terimidir. Sözlüklerde "vakıya uygun hüküm ifade eden söz, yalanın karşıtı"⁷⁶ olarak tanımlanmaktadır. Sözün hem objektif gerçeğe hem de söz sahibinin zihninde var olan bilgiye uygunluğu olarak da anlaşılan doğruluk, İslâmî kaynaklarda ise "hakikati konuşmak, gerçeğe uygun bilgi vermek, dürüst ve güvenilir olmak, verilen sözde durmak, güvenilirlik, dürüstlük"⁷⁷ olarak anlandırılmaktadır. Bazı düşünürler doğruluğu evrenin varlık sebeplerinden biri kabul eder ve doğruluğun yokluğunda sistemin çökeceğini, evrendeki düzenin yok olacağını ifade ederler.⁷⁸ Çünkü doğruluk hakikatin ifade edilmesi, bütün iyi ve güzel şeylerin temeli, peygamberliğin dayanağı, takvanın meyvesi olarak değerlendirilir.

Doğruluk ve yalancılık konusunu birlikte değerlendiren Mâverdî, doğruluğun kazanımlarından, yalancılığın ise zararlarından söz etmektedir. Düşünür, doğruluğu "bir şeyi olduğu gibi haber vermek"⁷⁹, yalanı ise "bir şeyi olduğundan farklı anlatmak"⁸⁰ olarak tanımlamaktadır. Ayet ve hadislerle doğruluğun faziletini, yalanın ise reziletini anlatmaya çalışan Mâverdî, hem yalancılığın hem de doğruluğun pek çok sebebi olduğundan söz emektedir. Yalan ve yalancılık, her türlü şerrin ve kötülüğün kaynağıdır. Mâverdî'ye göre yalancılık beraberinde laf taşımayı, laf taşımak ise buğzu getirir. Buğz ise insanlar arasında oluşan düşmanlığın en temel nedenlerindedir. Düşmanlığın olduğu yerde ise güven ve huzur olmaz. Güven ve huzurun yokluğu birliği, beraberliği, dayanışmayı, yardımlaşmayı yok eder. Toplum ayakta tutan ve terakkisini sağlayan bütün bu değerlerin olmadığı yerde maddi, manevi kalkınma ve başarıdan söz edilemez. Mâverdî, eserinde daha çok doğruluk ve yalancılığın sebepleri üzerinde durmaktadır. Ona göre doğruluğun sebepleri asli iken yalanın sebepleri arızidir. Çünkü doğruluğu akıl ve din emrederken, yalancılığı reddetmektedir. Doğruluk insanlara fayda verir ve insanlar kendilerine fayda veren hususlarda daha kolay ittifak edebilirler. Bu yüzden doğru haberin yayılarak tevatür derecesine ulaşması mümkündür. Ancak aynı şey yalan haber için geçerli değildir. Doğruluk insana huzur, yalan ise şüphe verir. Yalancılık lanetlenme nedeni⁸¹ olup bir nevi hırsızlık olarak değerlendirilmiştir. Hırsız insanın malını çalarken, yalancı da insanın aklını çalmaktadır.⁸² Doğruluk, sahibine yücelik kazandırır, yalan ise kişiyi zelil kılıp alçaklaştırır.⁸³

⁷³ Mâverdî, 355.

⁷⁴ Şûrâ, 40; Mâverdî, 356.

⁷⁵ Mâverdî, 356.

⁷⁶ İbn Manzur, "sık", md.

⁷⁷ Mustafa Çağrı, "Sık", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/98-100.

⁷⁸ Çağrı, "Sık", 98-100.

⁷⁹ Mâverdî, 359.

⁸⁰ Mâverdî, 359.

⁸¹ Âl-i İmrân, 61.

⁸² Mâverdî, 358.

⁸³ Mâverdî, 359.

Mâverdî'ye göre doğruluğun birinci sebebi akıldır. Çünkü aklın yalanı idrak etmek gibi bir özelliği vardır. Akıl güzel olan işleri teşvik ederken, zararlı ve çirkin işlere ise engel olur. Doğruluğu en temel erdem olarak kabul eden din ise doğruluğun ikinci sebebidir. Din, aklın ve vicdanın mahzurlu gördüğü, olumsuz sonuçlar doğurabilecek durumlara bile ruhsat vermemiştir. Bir diğer neden ise mürüvvet (ahlâk)tir. Mâverdî'ye göre mürüvvet, çirkinliği kesin olmayan, şüpheli durumlara bile engel olduğu için çirkinliği ve zararı açık olan işlere şiddetle mani olmakta ve doğruluğa teşvik etmektedir. Doğruluğun son nedeni ise insanların doğru bir fert olarak tanınma istek ve arzusudur. Doğruluğu bilinen bir insanın aleyhinde kimse kötü konuşmaz, genellikle hayır ile anılır. Çünkü doğruluk, müracaat edilecek en sağlam kaynak ve en iyi arkadaştır. İnsanın dilini doğru konuşmaya, hayırlı sözler söylemeye alıştırmasını insanlara tavsiye eden düşünüre göre, dil neye alışırsa onu adet edinir, onu talep eder. Hayır talebinin sonunda ödül, şer talebinin sonunda ise ceza vardır.⁸⁴

Mâverdî, yalancılığın sebeplerini ise şu şekilde tespit etmiştir. Yalancılığın en temel sebebi kişinin muhtemel bir zararı önleme ve herhangi bir işten çıkar sağlama düşüncesidir. Şer olan bir şeyden hayır ve güzellik çıkmayacağı gibi hayır olan bir şeyden de çirkinlik ve kötülük çıkmaz. Bu yüzden geçici menfaat ve çıkarlar için doğruluktan ayrılmamak ve yalana tevessül etmemek gerekir. Yalan ve yalancılık bölünmenin, bozulmanın, kargaşa ve güvensizliğin başta gelen sebepleri arasındadır.⁸⁵ Mâverdî'nin adilik olarak nitelediği ikinci sebep ise kişinin sözlerini dinleyenlere hoş gösterme ve beğendirme çabasıdır. Doğruyu söylediğinde muhatap kitle tarafından beğenilmeyeceğini düşünerek yalana başvurmak kötü bir kişilik örneğidir. Üçüncü sebep ise bireyin düşman bellediği kişiden intikam alma düşüncesidir. Kendi yaptığı kötülük ve çirkinlikleri düşmanını küçük düşürüp zelil kılmak niyetiyle ona isnat etmek düşüncesi yalan söylemeye neden olmaktadır. Düşünür, bu gerekçeyi ilk ikisinden daha ahlâksızca bulmaktadır. Çünkü burada hem iftira etmek, hem muhatabı karalamak hem de ona zarar verme düşüncesi vardır. Yalancılığın son sebebi ise sürekli yalan söyleyen kişinin yalanını desteklemek için başka yalanlara ihtiyaç duyması ve yalanın başka yalanlar doğurmasıdır. Böyle bir kişinin yalancılıktan kurtulması zor bir ihtimaldir. Çünkü yaşam tarzı haline gelen bir davranıştan vaz geçmek kolay değildir. Düşünür insanın adet ve alışkanlıklarını onun ikinci tabiatı olarak değerlendirmektedir.⁸⁶ Yalanı süte benzeten düşünürler⁸⁷, sütü tadanın onu bırakmasının zor olacağını söylemişlerdir.

Yalancı insanı tanımanın bazı işaretleri olduğundan da bahseden Mâverdî, bunları yalancıda görülen kuşkulu tavırlar, söylenen söze kendiliğinden eklemeler yaparak aktarmak ve bunu normal görmek, söylediği sözden, savunduğu düşünceden hemen vazgeçebilmek, söylediğine itiraz edilip reddedildiğinde, sözünü desteklemek için yeni yalanlara başvurmak diye sınıflandırmıştır. O, başkasını yalancılık ile suçlayan kişinin başkaları tarafından yalancılıkla suçlanmasının kaçınılmaz olduğunu ve başkasına yalancılık lekesi bulaştıran kişinin de aynı akıbetle yüzleşeceğine dikkat çekmiştir. Çünkü yalan insanlar arasında nefret duygusunun uyanmasının en büyük sebeplerindendir. Mâverdî, yalandan daha tehlikeli ve zararlı bazı doğruların varlığından bahsetmektedir. Bunlar gıybet, laf taşıma ve insanların arasını kızıştırmadır. Bunlar, dostluk kurmuş kişilerin arkadaşlığını bozan, yakın insanları uzaklaştıran, sevgi yerine kin ve nefret yerleştiren hallerdir. Mâverdî, hadislere dayanarak laf taşıyanları "insanların en şerlileri"⁸⁸, insanların arasını kızıştırmayı yani jurnalcılığı ise cennete girememe⁸⁹ nedeni olarak değerlendirmiştir. Jurnalcılık, laf taşıma gibi kötü hallerden ve bu alışkanlıkları olan insanlardan uzak durmak ahlâken olgunluk göstergesidir. Gıybet, laf taşıma ve jurnalcılık ahlâklı bir toplum inşasının önündeki en büyük engellerdendir.

6.Haset ve Rekabet İçinde Olmak

Nefsin edebi konusunda Mâverdî'nin önemseydiği ilkelerden biri de haset ve rekabettir. Başkalarının sahip olduğu imkânları kıskanma anlamında bir terim olan haset, insanın hem dini değerlerine hem de

⁸⁴ Mâverdî, 359-360.

⁸⁵ Mâverdî, 361.

⁸⁶ Mâverdî, 362.

⁸⁷ Mâverdî, 362.

⁸⁸ Mâverdî, 365.

⁸⁹ Mâverdî, 366.

kendisine zarar veren, ifsada yol açan yerilmiş huyların başında gelmektedir.⁹⁰ Haset, bir insanın, başkalarında olan maddi manevi nimetlerin kendinin olmasını istemesi veya kişinin nimetlerden mahrum kalıp, bunları kaybetmesini arzulaması ve bu niyeti taşımasıdır.⁹¹ Müslüman düşünürler, hasedin tanımı konusunda farklı anlayışlara sahiptir. İslâm ahlâkçılarının çoğu hasedi bir duygu ve temenni olarak tanımlarken, Râgıb el-İsfahânî(ö.V.-XI.), bu istek ve niyetin gerçekleşmesi için gösterilen fiili gayret ve uğraşları da hasedin tanımı içine katmaktadır.⁹² Kur’ân-ı Kerîm’de hasetle ilgili ayetlerin içeriğine bakınca kıskançlığın, birinin varlığından ve başarısından duyulan rahatsızlık gibi duygu ve niyete dayalı bir özellik olduğu anlaşılmaktadır. Örneğin haset, el-Bakara 2/109 numaralı ayette kitap ehlinin hakikate karşı kıskançlığını ifade ederken, en-Nisâ 4/54 ayetinde başkasına verilen nimet ve başarılarından duyulan rahatsızlığı anlatmaktadır. Felak suresinde yer alan “*Kıskançlık duyduğunda kıskancın şerrinden*”⁹³ ayetinde ise haset, insanın tabiatında var olan ve onu suçsuz, mazlum insanlara zarar vermesi için kötülüğe sevk eden bir duygu olarak tanımlanmıştır. Başkalarında olan nimeti görmekten rahatsızlık duymak, insanın ruhuna zarar veren bir haldir ve bu durum dinî ve dünyevî huzurun önünde engeldir.⁹⁴ İslâm ahlâk kaynaklarında başlıca kötülükler arasında gösterilen haset duygusu bir çeşit ruh hastalığı⁹⁵ olarak kabul edilmiştir. Bencilliği içinde barındıran bu duygu insanı bunalıma sürüklemektedir. Hadislerde haset ile ilgili sert açıklamalara rastlanmaktadır. “*İnsanın kalbinde, haset ve iman bir arada olamaz*”⁹⁶, “*Ateş odunu nasıl yakıp kül ederse, haset de iyilik ve hayırları yok eder*”⁹⁷ hadisleri buna örnektir. Haset kişisel huzursuzluk ile beraber toplumsal problemlere de yol açan ahlâkî bir kusurdur. Bu bağlamda “*Birbirinize haset etmeyin*”⁹⁸ uyarısı toplumsal yönü güçlü olan bir nasihattir.

Hadislerde hasedin “gıpta” manasında da kullanıldığı anlaşılmaktadır. Allah’ın verdiği ilim ve malı O’nun razı olacağı yolda ve işlerde kullanan iki sınıf insana haset (gıpta) edilebileceğini⁹⁹ söyleyen hadis bunlardan birisidir. Burada haset, “imrenme, iyilikte yarışmak” anlamında kullanılmıştır. İslâm ahlâkçıları hasedin nedenleri üzerinde araştırma yapmışlar ve bunun daha çok aralarında siyasî, içtimâî, meslekî, iktisadî, ilmî rekabetin olduğu insanlarda ortaya çıktığını gözlemlemişlerdir. İslâm ahlâkçılarına göre insanlar, başkalarının sahip olduğu maddi, manevi nimet ve faziletlere karşı üç türlü tepki vermektedirler. Birincisi haset diye tanımladığımız, başkalarının sahip olduğu maddi, manevi nimetten mahrum kalmalarını istemektir. İkincisi kötü niyet taşımadan, çekememezlik etmeden aynı nimete kendisinin de sahip olmasını istemek yani gıpta, üçüncüsü ise başkalarında var olan nimetlere kendisinin de ulaşabilmesi için gereken fiili gayreti göstermek ve olumlu bir rekabet içine girmek ki buna da “münâfese”¹⁰⁰ denilmektedir. İslâm ahlâkçıları, hasedin sosyolojik-psikolojik zararlarını değerlendirmiş ve onun uzak durulması gereken şeytani bir tutum ve huy olduğuna karar vermişlerdir. Bu duruma çözüm arayan düşünürler, öncelikle hasede sebep olan etkenlerin tespit edilmesini önermişlerdir. Hasedin cimrilik ve aşırı hırstan doğan psikolojik bir hastalık¹⁰¹ olduğunu söyleyen Ebû Bekir er-Râzî’ye göre, onu tetikleyen temel neden, cimrilik ve aşırı ihtirastır. Gazzâlî ve Mâverdî’ye göre ise düşmanlık ve kin gütme, üstünlük duygusu, kibir, böbürlenme, istenen şeylere ulaşamama korkusu, makam ve mevki tutkusu, nefsin kötülük ve çirkinliği hasedi oluşturan temel nedenlerdir.¹⁰² Bir tür ruh hastalığı olan haset, öncelikle sahibini mutsuz etmekte ve ona zarar vermektedir. Filozof Kindî(ö.252-866) de aynı kanaatte olup, hasedin, mutsuzluk ve üzüntü sebebi olduğunu ve ruhu kirlettiğini söylemektedir. Haset, başkalarının zararını istemek duygusu olduğu için bunu kötülük sevgisi olarak değerlendiren Kindî’ye göre kötülüğü seven kişinin kendisi de kötüdür.

⁹⁰ Gazali, 3/425-426.

⁹¹ Mustafa Çağrı, “Haset”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/378-380.

⁹² el-İsfahânî, “hsd”, md.

⁹³ Felak, 5

⁹⁴ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini ve Kur’ân Dili*, (İstanbul: Şura Yayınları, ts.), sad. M. Nur Çetin, vd., 9/357-358;

⁹⁵ *Kur’ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 5/722.

⁹⁶ Nesâî, Cihâd, 8.

⁹⁷ İbn Mâce, Zühhd, 22.

⁹⁸ Buhârî, Edep, 57, 58; Müslim, Birr, 24,28.

⁹⁹ Müsned 2/9, 36; Buhârî, İlim, 15.

¹⁰⁰ Gazzâlî, 3/429-430-431; Çağrı, “Haset”, 378-380.

¹⁰¹ Ebu Bekir er-Râzî, *et-Tıbbü’r-Rûhânî*, nşr. P.Kraus, Resâ’il Felsefiyye İçinde, (Kahire: 1939), 48.

¹⁰² Mâverdî, 369; Gazzâlî, 3/432-433-434-4345-436.

Dostlarının mutsuzluğunu, maddi-manevi zarara uğramasını ve kötülüğünü isteyen ve buna sevinen kişi ise insanların en kötüsüdür.¹⁰³ Râzî, hasedin insanın bedenine ve ruhuna zarar verip tahribata sebep olduğu gibi, zihni, akli ve fiili işlevleri de verimsizleştirdiğini¹⁰⁴ öne sürmektedir.

İslâm ahlâk düşünürleri haset hastalığının tedavisi var mı? varsa tedavisi nedir? gibi sorulara da cevap aramıştır. Ahlâk ile ilgili kaynaklarda hasedin tedavisi için ilim ve amel şeklinde iki ilaç önerilmiştir. İlim sayesinde kişi hastalığın sebebini, mahiyetini ve zararlarını öğrenir. Amel ise kişinin hasedi doğuran sebepleri ortadan kaldıracak, zararını önleyecek veya azalmasını sağlayacak tutum ve davranış sergilemesini sağlar. İnsan tabiatının derinliklerine kök salmış böyle bir duygunun sökülüp atılması mümkün olmadığına göre yapılması gereken şey, bu duygunun tesirinde kalmadan aklın, vicdanın ve dinin önerileri doğrultusunda hareket etmektir. Haset duygusuyla mücadele edebilmenin bir başka yöntemi de özeleştiri yapabilmektir. Kendini eleştirebilme başarısı gösterildiğinde haset duygusunun önüne büyük bir set çekilmiş olacaktır. Kişinin çeşitli zaafı sonucu ortaya çıkan kendini küçük görme düşüncesini değiştirmek için zayıf noktalarının güçlendirilmesi yoluna gidilmelidir. Bunun için gerekli eğitimler ile birey desteklenmeli ve zayıf yönleri güçlendirilmelidir. Hasetçinin şerrinden korunmak için neler yapılabilir? konusu da ahlâk düşünürleri tarafından değerlendirilmiş ve bazı önerilerde bulunulmuştur. Bunların büyük çoğunluğunun temelini Kur'ân ayetleri oluşturmaktadır. Bunlar, hasetçinin şerrinden Allah'a sığınmak, takvaya yönelmek, sabırlı olmak, hasetçiyi ve yaptıklarını düşünce dünyamızdan uzak tutmak, ikramda bulunarak ve iyilik yaparak onların hırsını minimize etmek, onunla çatışmaktan ve ceza vermekten sakınmaktır. Bu önerilere eklenmesi gereken etkili ve önemli bir başka ilke de madden-manen kıskanılacak durumda olan kişilerin davranışlarına azami özen göstermeleridir. Harcama yaparken kendilerinden daha kötü durumda olan kişilerin kıskançlık duygularını tahrik edecek tutum ve davranışlardan, gösteriş içeren hallerden uzak durmalarıdır.¹⁰⁵ Dini hassasiyeti olan, akıllı ve erdemli insana böyle davranmak yakışır.

Mâverdî, haset duygusu ile rekabet hissini aynı şey olmadığına dikkat çekerek, bazı insanların bu konuda yanlışlığı ileri sürmektedir. Rekabet, kötü niyet beslemeden ve zarar vermeden faziletli insanlara benzemektir. Hasette ise zarar verme isteği vardır. Mâverdî rekabet ile haset arasındaki farkı ortaya koyarken önemli bir ayrıma dikkat çekmektedir. Ona göre haset duygusuna sahip kimsenin amacı fazilet sahibi olmak değildir, erdemli insanların faziletlerini yok etmektir. Rekabet ise faziletli bir iştir, çünkü burada erdemli insanların örnek alınmasıyla hayırlı işlerin ortaya çıkması söz konusudur. Rekabetin gerek bireyin gerekse toplumun maddi-manevi kalkınmasına pek çok fayda getirmesi söz konusu iken, haset insanı ruhen ve bedenen hasta etmektedir. İnsanların yaşadıkları toplum içinde itibarsız hale gelmesine, nefret edilmesine ve düşman kazanmasına vesile olmaktadır. Hasedin çaresinin olmadığını ifade eden düşünür hasetten ve haset edenlerden uzak durmayı tavsiye etmektedir.

Sonuç

İnsanı diğer varlıklardan ayıran ve onu özel kılan en temel özellikleri akıl, irade ve sorumluluk sahibi olmasıdır. İnsanın yaşamı süresince temel hedefleri arasında yer alan dünya ve ahiret mutluluğunu elde etmesinde aklını, iradesini ve sorumluluğunu doğru kullanmasının çok önemli katkısı vardır. Mâverdî, bu üç temel özelliğin özellikle insanın karşılaştığı olumsuz hadiseler karşısında aktif bir şekilde devreye girmesini nefsin ıslahı için zorunlu görmektedir. Düşünürün olumsuzluklar karşısında insanın nasıl bir tavır takınması gerektiği konusundaki yöntemi zaman üstü bir özellik taşımaktadır. Ona göre insan, kötülüğe misliyle cevap verdiğinde, ya da af yolunu seçtiğinde sonrasında yaşanacak olayları düşünerek hareket etmelidir. Eğer misliyle cevap daha kötü olayların olmasına vesile olacaksa bundan vazgeçilmelidir, af yolu seçildiğinde muhatap bunu bir zayıflık alameti olarak görüyorsa buna da dikkat edilmeli ve denge sağlanmalıdır. Mâverdî, nefsin edebi meselesini detaylı bir şekilde değerlendirmiş bireysel ve toplumsal yaşama olumsuz etkileri olabilecek tutum ve davranışları tespit etmiştir. Nefsin ıslahında aklın, iradenin, bilgi ve hikmetin, vahyin kılavuzluğunun önemine ve gerekliliğine dikkat çekerek sebep merkezli bir değerlendirmede bulunmuştur. Düşünür, bireysel ve toplumsal ifsada yol açabilecek davranışların

¹⁰³ Kindî, *el-Hile li Def'il-Ahzân*, nşr. Abdurrahman Bedevî, Resâ'il Felsefiyye içinde, (Beyrut: 1983), 17-18; Mâverdî, 367-368.

¹⁰⁴ Râzî, *et-Tıbbü'r-Rûhânî*, 51-52.

¹⁰⁵ Mâverdî, 370-371-372.

sebeplerini araştırmış ve çözümü sebepleri azaltmak, mümkünse ortadan kaldırmakta (bazılarının yok edilmesini mümkün görmemektedir) bulmuştur. Nefsin aşırı arzu ve ihtirasları sonucunda kibir, gurur, yalan, haset, gazap, kabalık gibi insan yaşamını zorlaştıran, birlik, kardeşlik, yardımlaşma ve dayanışma gibi erdemleri yok eden davranışlar ortaya çıkmaktadır. Mâverdî, bireysel ve toplumsal birlikteliğe zarar veren, mutluluğun önünde engel oluşturan bu reziletlerle doğruluk, yumuşak huyluluk, hayâ, güzel ahlâk, rekabet, sabır, samimiyet, hoşgörü ve mütevazılık gibi erdemlerle mücadele edilebileceğini ifade etmektedir. Düşünürün problemi ortaya koyarken çözümünü de tespit edip yol göstermesi örnek alınacak bir başka özelliğidir. Nefsin ıslahında ve insanların zayıf yönlerinin güçlendirilmesinde eğitime yer vermesi ve sorunların çözümünde eğitime duyulan ihtiyaçtan söz etmesi de onun eğitimin merkezde olduğu bir ıslah anlayışına sahip olduğunu göstermektedir. Mâverdî'nin nefsin edebi başlığı altında incelediği problemler ve önerdiği çözüm şekilleri genel olarak her zaman ve zeminde güncelliğini koruyacak yaklaşımlardır. Dini, mezhebi, siyasi görüşü, etnik kökeni, yaşadığı coğrafyası fark etmeksizin bilinçli, vicdan ve akıl sahibi her birey yalan, haset, öfke, kıskançlık, iftira, insanların arasını bozmak, kibir gibi alışkanlık ve davranışların bireye ve topluma fayda getirmeyeceği kanaatini taşımaktadır. Doğruluk, kibarlık, erdeme dayalı rekabet duygusu, merhamet ve hoş görü ise toplumsal ve evrensel mutluluğun inşasında etkili ilkeler arasındadır.

Kaynakça | References

- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992, 1-6.
- Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn. *es-Sünenü'l-Kübra*, Beyrut: 1355, 1-11.
- Buharî, Muhammed b. İsmail. *es-Sahih*, İstanbul: Çağrı Yayınevi, 1992, 1-8.
- Bulut, Hasan. "Tasavvufî Bir Bakış Açısıyla Nefis", *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, Bahar 2020/1, 165-188.
- Çağrı, Mustafa. "Edebü'd-Dünyâ ved-Dîn", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1994, 10/406-408.
- Çağrı, Mustafa. "Haset", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1997, 16/378-380.
- Çağrı, Mustafa. "Sıdk", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2009, 37/98-100.
- Çağrı, Mustafa. "Gazap", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1996, 13/436-437.
- Çağrı, Mustafa. "rıfk", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2008, 35/51-52.
- Çağrı, Mustafa. "İffet", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2000, 21/506-507.
- Çağrı, Mustafa. "Hayâ", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1997, 16/554-555.
- Çağrı, Mustafa. "Kibir", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 2022, 25/561-562.
- Çağrı, Mustafa. "Ahlâk", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1989, 2/10-14.
- Çalık, E. Serdar. *Türk Ahlak Felsefesi İncelemeleri*, İstanbul: Bilge Kültür-Sanat, 2023.
- Çetinkaya, Bayram Ali. *İslâm Ahlâk Esasları ve Felsefesi*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2019.
- Durusoy, Ali *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Kâinattaki Yeri*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1992.
- Durusoy, Ali. *İbn Sînâ Felsefesinde Nefs, Akıl ve Ruh*, İstanbul: 1992.
- Ebû Davud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistanî. *es-Sünen*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992, 1-4.
- el-İsfahânî, Râgıb. *el-Müfredâtü Elfâzi'l-Kurân*, nşr. Safvân Adnân Dâvudî, Dımaşk/Beyrut: y.y. 1992.
- el-İsfahânî, Râgıb. *Kur'ân Kavramları Sözlüğü Müfredat*, çev. Mustafa Yıldız, İstanbul: Çıra Yayınları, 2023.
- el-Mâverdî, *Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn*, thk. Yasin Muhammed Sevvas, Dımaşk/Beyrut: Dâru İbn Kesir, 2018.
- er-Razi, Ebu Bekir. *Resail Felsefiyye*, nşr. P. Kraus, Kahire, 1939.
- er-Râzî, Ebu Bekir. *et-Tıbbü'r-Rûhânî*, nşr. P.Kraus, Resâ'il Felsefiyye İçinde, Kahire: 1939.
- Hadislerle İslâm*, ed. Mehmet Emin Özafşar, vd., İzmir: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2020.
- Hâkim, en-Nisâbü'rî. *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'i İlmiyye, 1990, 1-4.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezid, *es-Sünen*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992. 1-2.
- İmam Gazzâlî, *İhyâu Ulûmid-Dîn*, trc. Ahmed Serdaroğlu, İstanbul: Bedir Yayınevi, 1974. 1-4.
- İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut: Dâru's-Sadr, 1990.
- Kallek, Cengiz. "Mâverdî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 2003, 28/180-186.
- Kindî, *el-Hîle li Def'il-Ahzân*, nşr. Abdurrahman Bedevî, Resâ'il Felsefiyye içinde, Beyrut: 1983.
- Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, Hayreddin Karaman, vd., Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008, 1-5.
- Kutluer, İlhan. "Ruh", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 2018, 35/193-197.
- Kuyanay, Mehmet. , *İbnü'l-Mukaffâ Eserleri ve Arap Edebiyatındaki Yeri*, Ankara: Otto Yayınları, 2021.
- Malik b. Enes. *el-Muvatta*, İstanbul: Çağrı Yayınevi, 1992, 1-2.
- Müslim, Müslim b. Haccac el Kuşeyrî. *es-Sahih*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992, 1-3.
- Nesâî, Ahmed b. Şuayb. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992, 1-8.
- Özden, H. Ömer-Elmalı Osman. *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, İstanbul: Bilge Kültür-Sanat, 2018.
- Özden, H. Ömer. *İslâm Felsefesi Tarihi*, İstanbul: Bilge Kültür-Sanat, 2018.
- Özden, H. Ömer. *İbn Sînâ-Descartes Metafizigi*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015), 81.
- Peker, Hidayet. *İbn Sînâ'nın Epistemolojisi*, Bursa: y.y., 2000.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992, 1-5.
- Türkçe Sözlük*, haz. Şükrü Halûk Akalın, vd., Ankara: Türk Dil Kurumu, 2005.
- Türker, Ömer. "Nefis", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2006, 32/529-531.
- Uludağ, Süleyman. "Nefis", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2006, 32/526-529.

Ulaş, Sarp Erk. *Felsefe Sözlüğü*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2002.

Ülken, Hilmi Ziya. *Aşk Ahlâkı*, Ankara: 1971.

Üzüm, İlyas. "Gazap", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1996, 13/434-435.

Yavuz, Yusuf Şevki "Ruh", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 2018, 35/187-192.

Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dîni ve Kur'ân Dili*, sad. M. Nur Çetin, vd., İstanbul: Şura Yayınları, ts., 1-9.