



T.C.

TOKAT GAZİOSMANPAŞA ÜNİVERSİTESİ

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

FELSEFE ve DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

İBN HAZM'IN AHLÂK ANLAYIŞI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Fatma Zehra ÇİMEN

Doç. Dr. Ali YILDIRIM

TOKAT-2024

ETİK SÖZLEŞME

Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü tez yazım kılavuzuna göre, Doç. Dr. Ali YILDIRIM danışmanlığında hazırlamış olduğum “İbn Hazm’ın Ahlâk Anlayışı” adlı Yüksek Lisans Tezinin, bilimsel etik değerlere ve kurallara uygun, özgün bir çalışma olduğunu, aksinin tespit edilmesi halinde her türlü yasal yaptırımını kabul edeceğimi beyan ederim.

04.10.2024

Fatma Zehra ÇİMEN



JÜRİ KABUL VE ONAY

ÖNSÖZ

Ahlak, bireylerin davranışlarını şekillendiren ve toplumsal ilişkilerin temelini oluşturan bir yapıdır. İnsanlık tarihi boyunca ahlaki değerlerin varlığı, toplumların sağlıklı bir şekilde devam edebilmesi için kritik bir rol oynamıştır. Ahlâk; felsefe, sosyoloji, psikoloji gibi birçok disiplin tarafından ele alınıp incelenmiştir.

Antik Yunan'dan günümüze Hristiyan dünyadan İslâm dünyasına hemen hemen tüm geleneklerde ahlâka dair eser veren filozoflara rastlamak mümkündür. İslâm düşünce tarihinde ahlâka dair eserleri ile bilinen düşünürlerden biri de İbn Hazm'dır. İbn Hazm İslâm düşünce tarihinde Endülüs düşünürleri arasında dikkat çeken isimlerden biridir ve düşünceleriyle birçok filozof ve fakihi etkilemiştir. Bu çalışmada, İbn Hazm'ın ahlâk anlayışı, diğer ahlâk sistemleri içerisindeki yeri ve ahlâk felsefesini inşa ederken benimsediği yaklaşımlar incelenmiştir. Onun, insanın ahlâkî sorumluluğu, erdemler, ahlâkî değerler ve eylemler üzerine inşa eden düşünceleri çalışma çerçevesinde ele alınmıştır.

Tez konusunun belirlenmesi ve hazırlanması sürecinde, yol gösteren ve destek veren, her aşamada bana rehberlik eden, eleştiri ve değerlendirmeleriyle yön veren danışman hocam Doç. Dr. Ali YILDIRIM'a ve tez konusunun çerçevesinin oluşturulmasında önemli tavsiyeleriyle katkıda bulunan değerli dostum Sümeyra ÇİMEN'e teşekkürlerimi sunarım. Çalışmalarım sürerken maruz kaldıkları yoğun çalışma tempoma gösterdikleri sabır ve destek için de aileme teşekkür ediyorum.

Fatma Zehra ÇİMEN

ÖZET

İBN HAZM'IN AHLÂK ANLAYIŞI

ÇİMEN, Fatma Zehra

Yüksek Lisans, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Ali YILDIRIM

Ekim 2024, viii + 122 sayfa

Bu tez, Endülüs'ün önde gelen düşünürlerinden İbn Hazm'ın ahlâk anlayışını ve İslâm düşüncesindeki yerini kapsamlı bir şekilde incelemektedir. İbn Hazm'ın ahlâka dair görüşleri, "*Ahlâk ve Davranış Tarzları Nefislerdeki Ahlâkî Hastalıkların Tedavisi*" adlı eserinden faydalanılarak tahlil edilmeye çalışılmıştır. Zahirî yönetime sıkı sıkıya bağlı olan İbn Hazm, ahlâkı hem aklî hem de naklî temellere dayandırmıştır. İbn Hazm, Kur'an, sünnet, adalet, akıl ve rasyonel düşünceyi ahlâk sisteminin merkezine yerleştirmiştir. Aynı zamanda bu çalışma İbn Hazm'ın ahlâk felsefesini, İslâm hukuku ile rasyonel düşünceyi nasıl entegre ederek yapılandırıldığını ve bu bağlamda ahlâkî prensiplerin bireyin vicdan ve akıl süzgecinden geçmesi gerektiğini savunduğunu analiz etmektedir. Ve nihayet bu çalışma İbn Hazm'ın ahlâk anlayışını, tarihsel ve felsefî bir perspektifle değerlendirerek, onun düşünsel mirasına dair derinlemesine bir bakış sunmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: İbn Hazm, Ahlâk, Adalet, Akıl, İlâhî Emirler.

ABSTRACT

IBN HAZM'S UNDERSTANDING OF ETHICS

ÇİMEN, Fatma Zehra

Master's Thesis, Philosophy and Religion Sciences

Advisor: Assoc. Dr. Ali YILDIRIM

October 2024, viii + 122 pages

This thesis comprehensively examines the moral understanding of Ibn Hazm, one of the leading thinkers of Andalusia, and its place in Islamic thought. Ibn Hazm's views on morality are analyzed by utilizing his work titled "Morals and Behavior Styles: Treatment of Moral Diseases in the Souls". Ibn Hazm, who was strictly committed to the esoteric method, based morality on both rational and religious foundations. Ibn Hazm placed the Quran, the Sunnah, justice, reason and rational thought at the center of his moral system. At the same time, this study analyzes how Ibn Hazm structured his moral philosophy by integrating Islamic law with rational thought and in this context, he argued that moral principles should pass through the filter of the individual's conscience and reason. And finally, this study aims to evaluate Ibn Hazm's understanding of ethics from a historical and philosophical perspective and to provide an in-depth look at his intellectual legacy.

Keywords: Ibn Hazm, Morality, Justice, Rational, Divine Commands.

İÇİNDEKİLER

ETİK SÖZLEŞME	i
JÜRİ KABUL VE ONAY	ii
ÖNSÖZ.....	iii
ÖZET.....	iv
ABSTRACT.....	v
İÇİNDEKİLER	vi
KISALTMALAR.....	viii
GİRİŞ	1
1. TEZİN KONUSU VE SINIRLARI	1
2. TEZİN AMACI, YÖNTEMİ VE KAYNAKLARI	2
BÖLÜM 1: ANTİK YUNAN'DAN GÜNÜMÜZE AHLÂK FELSEFESİ	4
1.1. ANTİK YUNAN DÜŞÜNCESİNDE AHLÂK.....	12
1.1.1. Sofistler	13
1.1.2. Sokrates.....	14
1.1.3. Platon.....	15
1.1.4. Aristoteles	17
1.1.5. Epiküros	18
1.1.6. Stoa Okulu	19
1.2. HRİSTİYAN DÜŞÜNCESİNDE AHLÂK	21
1.2.1. Aziz Augustinus	23
1.2.2. Thomas Aquinas.....	24
1.3. İSLÂM DÜŞÜNCESİNDE AHLÂK	27
1.3.1. İslâm Ahlâkının Kaynakları	28
1.3.2. Kindî'nin Ahlâk Anlayışı.....	29
1.3.3. İhvân-ı Safâ'nın Ahlâk Anlayışı.....	31
1.3.4. Farabî'nin Ahlâk Anlayışı	34
1.3.5. İbn Sîna'nın Ahlâk Anlayışı	37
1.3.6. İbn Miskeveyh'in Ahlâk Anlayışı	41

1.3.7. <i>Gazâlî'nin Ahlâk Anlayışı</i>	43
1.3.8. <i>Nasîrüddin Tûsî'nin Ahlâk Anlayışı</i>	46
BÖLÜM 2: İBN HAZM VE AHLÂK ANLAYIŞI	49
2.1. İBN HAZM'IN HAYATI	49
2.1.1. <i>Siyasi ve Kültürel Durum</i>	49
2.1.2. <i>Hayatı ve İlmî Kişiliği</i>	51
2.1.3. <i>Hocaları, Öğrencileri ve Eserleri</i>	54
2.1.4. <i>Zahirilik Mezhebindeki Yeri</i>	59
2.1.5. <i>İbn Hazm'ın Felsefeye ve Mantığa Bakışı</i>	61
2.2. İBN HAZM'IN AHLÂK ANLAYIŞI.....	62
2.2.1. <i>Yöntemi</i>	64
2.2.2. <i>Akıl, Erdemli Eylem İlişkisi</i>	69
2.2.3. <i>İbn Hazm'da Temel Faziletler (Erdemler) ve Reziletler (Erdemsizlikler)</i> . 73	
2.2.4. <i>Sevgi ve Türleri</i>	105
2.2.5. <i>Ahlâkın İyileştirilmesi</i>	108
2.2.6. <i>Ahlâk Eğitimi</i>	110
DEĞERLENDİRME VE SONUÇ	113
KAYNAKÇA	117
ÖZGEÇMİŞ	122

KISALTMALAR

Bkz. : Bakınız

b.y. : Basım yeri

C. : Cilt

çev. : Çeviren

ed. : Editör

Haz. : Hazırlayan

mad. : Maddesi

Mat. : Matbaası

m.ö. : Milattan önce

Neşr. : Neşreden

Ö. : Ölüm tarihi

s. : Sayfa

TDV : Türkiye Diyanet Vakfı

TC : Türkiye Cumhuriyeti

vb. : Ve benzeri

vd. : Ve diğerleri

Yay. : Yayınları

GİRİŞ

1. Tezin Konusu ve Sınırları

Zâhirî mezhebinin önemli temsilcilerinden, usulcü, fakih, muhaddis, tarihçi ve edip olan, İbn Hazm (ö.456/1064), tıp da dâhil olmak üzere pek çok alanda eserleri bulunan Endülüs'ün seçkin âlimlerinden biridir.¹ Tezin konusu birçok alanda eser vermiş olan filozofun yalnız ahlâk anlayışı ile sınırlandırılmış olup söz konusu kavrama ilişkin görüşleri büyük oranda *Ahlâk ve Davranış Tarzları Nefislerdeki Ahlâkî Hastalıkların Tedavisi* adlı eserinden istifade edilerek ortaya konmaya çalışılmıştır. İbn Hazm'ın ahlâk anlayışının onun ahlâk ile ilgili yazmış olduğu adı geçen eserinden hareketle, kapsamlı bir şekilde ele alınması bu tezin konusunu oluşturmaktadır. O, ahlâk felsefesini Kur'an ve Sünnet ışığında temellendirmiştir. Onun ahlâk anlayışı, İslâm'ın temel kaynakları olan Kur'an ve Sünnete dayandığı için, bu kaynaklarda belirtilen ahlâkî kurallar ve ilkeler onun ahlâk sisteminin de temelini oluşturur. Bu nedenle, İbn Hazm'ın ahlâk anlayışı normatif etik teorilerinden deontolojik etiğin bir türü olarak dinî etik çerçevesinde değerlendirilecektir. Deontolojik etiğin bir türü olan dinî etik, belirli dinî buyrukların ve yasakların, ahlâkî kuralların kaynağı olduğunu vurgular.² İbn Hazm'ın ahlâkla ilgili görüşlerinin yapı taşları da ahlâkî değerlerin ve kuralların kaynağı, ilâhî vahiy ve Hz. Muhammed'in sünnetidir.

Bu bağlamda, araştırmanın başlıca soruları şu şekildedir: İbn Hazm'ın ahlâk düşüncesinin temelleri nelerdir? İbn Hazm'dan önceki ahlâkî bakış açısı nasıl şekillenmiş ve hangi temellere dayanmıştır? Zahirî yöntem nedir ve bu yöntemin temel ilkeleri nelerdir? İbn Hazm, ahlâkî (ya da felsefî) düşüncesinde zahirî yöntemi ne ölçüde benimsemiştir? Bu sorular, İbn Hazm'ın ahlâka olan katkılarını ve erdemlere dair yaptığı ayrıntılı sınıflamaları anlamamıza yardımcı olacaktır.

İbn Hazm'ın ahlâk anlayışı üzerine odaklanan bu çalışmada İbn Hazm'ın düşünceleri, yalnızca İslâm geleneğinin bir parçası olarak değil, aynı zamanda genel ahlâk felsefesi bağlamında da değerlendirilecektir. Bu tez, onun ahlâkla ilgili düşüncelerinin zamanında nasıl yankı bulduğu ve günümüzde ahlâk deyince İbn Hazm'ın nasıl değerlendirildiği bağlamında yapılmış bir çalışmadır. Ancak burada antik

¹ H. Yunus Apaydın, "İbn Hazm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 20/39-52.

² Ahmet Cevizci, *Etik Ahlâk Felsefesi* (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 91.

Yunan'dan kendi dönemine kadar süregelen felsefi zemini göz ardı etmemek gerekmektedir. İbn Hazm'ın, ahlâk kavramına dair düşüncelere sahip bazı Antik Yunan, Orta Çağ Hristiyan ve İslâm filozoflarından etkilendiği ve dolayısıyla kendinden sonra gelen filozofları etkilediği de söylenebilir. Bu bağlamda bu çalışmada ele alınacak olan filozoflar sınırlı olacaktır. Antik Yunan'da Sokrates, Platon, Aristoteles, Epiküros ve Stoa okulu ele alınırken, Orta Çağ'da St. Augustine, Thomas Aquinas gibi filozoflar ve İslâm felsefesinde İhvan-ı Safa, Kindî, Farabi, İbn Miskeveyh, İbn Sina, Gazzâlî, Nasiruddin Tusi, gibi filozoflar ele alınacaktır.

Bu tezde, konu bütünlüğünün sağlanması ve sınırlandırılması açısından sadece İbn Hazm'ın ahlâka dair düşünceleri detaylandırılacaktır. Antik Yunan'dan, Orta Çağ Hristiyan ve İslâm filozoflarından sadece yukarda adı geçen filozoflar ele alınacaktır. Tezin bu sınırlar içerisinde kalması, konunun daha sistemli ve odaklı bir şekilde işlenmesine olanak sağlayacaktır.

2. Tezin Amacı, Yöntemi ve Kaynakları

Tezin amacı, İbn Hazm'ın ahlâk ile ilgili düşüncelerinin anlaşılır ve net bir şekilde ortaya konmasıdır. İbn Hazm'ın ahlâkla ilgili düşüncelerinin temelini ve gelişiminin daha iyi anlaşılabilmesi için onun yaşadığı dönemin sosyal, kültürel ve siyasi durumuna kısaca değinilecektir. Bu onun fikirlerinin nasıl oluştuğunun ve geliştiğinin anlaşılmasına olanak sağlayacaktır. Dolayısıyla onun eserlerinin yanı sıra, ahlâk felsefesinde önemli görülen ve yukarıda adı zikredilen bazı belli başlı dönem filozoflarının görüşleri de ele anılacaktır.

Araştırma oluşturulurken hem filozofların eserlerine dayalı bir inceleme hem de kavramsal analiz yöntemi kullanılacaktır. Bu yöntemdeki amaç, objektif bir şekilde hem İbn Hazm'ın hem de diğer filozofların ahlâk ile ilgili düşüncelerinin ortaya konulmasıdır. İbn Hazm'ın ahlâkî düşüncelerinde kritik öneme sahip olan kavramlar sistematik bir çerçevede detaylı bir şekilde incelenip, tanımlanacaktır. Öncelikle belli başlı bazı Antik Yunan, Orta Çağ Hristiyan ve İslâm felsefesindeki filozofların ahlâkî düşünce sistemleri işlenip, ahlâk felsefesine bütüncül bir bakış açısı sağlanması hedeflenmektedir. Bu yöntemle, onun ahlâk anlayışının benzersiz yönlerinin ve diğer düşünce sistemleriyle olan ilişkilerinin de ortaya konulması sağlanacaktır. Böylece İbn Hazm'ın ahlâka dair düşüncelerinin daha net bir şekilde anlaşılması sağlanmış olacaktır.

Bu tezde temel kaynaklardan biri İbn Hazm'ın *Ahlâk ve Davranış Tarzları Nefislerdeki Ahlâkî Hastalıkların Tedavisi* adlı eseridir. Bunun yanında konunun daha kapsamlı bir izahını elde edebilmek için yeri geldiğinde İbn Hazm'ın diğer eserlerine de başvurulacaktır. Ayrıca Türkiye Diyanet vakfının ahlâk klasiklerinden de istifade edilmiştir. Literatürde Ahlâk felsefesi ve İslâm ahlâk düşüncesine dair bol sayıda eser bulunmakla birlikte bu çalışmada, Ahmet Cevizci'nin *Etik-Ahlâk Felsefesi*, Macid Fahri'nin *İslâm Ahlâk Teorileri*, İbn Miskeveyh'in *Tehzibu'l-Ahlâk* adlı eserlerine sıklıkla başvurulacaktır.

Dünyada ve Türkiye'de İbn Hazm'la ilgili yapılmış pek çok akademik çalışma bulunmaktadır. Ancak İbn Hazm'ın ahlâka dair görüşleri ile ilgili müstakil yapılan çalışmalar sınırlıdır. Konuyla doğrudan veya dolaylı olarak yapılan çalışmalara baktığımızda, Mustafa Yıldız'ın, *İbn Hazm'ın Güzellik Anlayışı* isimli makalesi ile birlikte Merdan Hanyev'in İbn Hazm ile Fransız filozofu Levinas'ın, ahlâkî sorunları ele alış biçimlerini mukayese ettiği *İbn Hazm ve Levinas'ta "Benlik" ve Benlikten Kaynaklanan Ahlâkî Sorunlar*; Melek Havuz'un, İbn Hazm'ın insan algısını incelediği *Pozitif Psikoloji ve Tasavvuf Psikolojisi Çerçevesinde İbn Hazm'da Erdemli ve Mutlu İnsan*; Elif Yüksel'in, İbn Hazm'ın düşüncesinde erdemli bir yaşam ile ölüm sonrası hayatın nasıl olduğu ve onun bu ikisi arasında nasıl bir ilişki kurduğunu araştırdığı *İbn Hazm'da Erdem Teorisi ve Ölüm Sonrası Hayat* isimli yüksek lisans çalışmalarını görmekteyiz.

BÖLÜM 1: ANTİK YUNAN'DAN GÜNÜMÜZE AHLÂK FELSEFESİ

Ahlâk, insanın varoluşundan günümüze ve günümüzden de geleceğe varlığını sürdürecektir. Ahlâk, insan topluluklarının sosyal yapısını, bireylerin davranış kurallarını ve toplumsal adalet anlayışını şekillendirir.³ Ahlâk felsefesi zaman zaman felsefi düşüncelerin, toplumsal değişimlerin ve kültürel etkileşimlerin etkisinde kalarak değişimini, gelişimini ve dönüşümünü, içinde bulunduğu topluma da bağlı olarak sürdürmüştür. Bu kısımda, Antik Yunan felsefesinden başlayarak, Orta Çağ İslâm ve Hristiyan düşüncesine kadar ahlâkî düşüncenin tarihsel dönüşümünün incelenmesi hedeflenmektedir. Antik Yunan düşünce geleneğinde önemli düşünürler, ahlâk felsefesinin temel konularını ele almışlardır. Aslında ahlâk meseleleri insanın var oluşundan itibaren insanla var olan bir konu olmakla birlikte konu ile ilgili sistematik olarak yazılı kaynaklara büyük ölçüde bu dönemden ulaşabildiğimiz için konunun başlangıcı olarak Antik Yunan'ı ele almış bulunmaktayız. Zira aslına bakılırsa Orhun Yazıtlarından, Dede Korkut Hikâyelerinden Homeros'un destanlarından ve Doğu medeniyetlerinin her birinden ahlâk içerikli uygulama ve öğretilere rastlamak mümkündür. Antik Yunan'a baktığımızda bilgi eksikliğinin ahlâkî sorunlara yol açtığı ve erdemlerin bilgiyle kazanılması gerektiği gibi temel düşünceler, bu dönemin düşünce yapısını şekillendirmiştir.

Orta Çağda Hristiyan düşüncede ve İslâm düşünce geleneğinde ahlâkî ilkelerin evrenselliği ve ahlâkî yaşamın dinî öğretilerle nasıl uyum içinde olduğu üzerine derin tartışmalar yapılmıştır. İslâm dünyasında da önemli bir düşünür olan İbn Hazm, kaygıdan kurtulmak, ahiret kurtuluşu için çalışmak, şecâat, dostluk, nasihat ve benzeri ahlâkî sorumluluklara dair konuları ele alarak kendi benzersiz perspektifini geliştirmiştir.⁴ İbn Hazm, ahlâkî konuları İslâm öğretileriyle ilişkilendirerek anlatır ve bu şekilde ahlâkî düşüncenin İslâm kültüründe nasıl yer edindiğini gösterir. Bu çalışmada, Antik Yunan'dan başlayarak Orta Çağ İslâm ve Hristiyan düşüncesine uzanan bir perspektif sunularak bu dönemdeki düşünürlerin katkıları anlatılacak ve ahlâkî düşüncenin günümüze nasıl evrildiği ele alınacaktır.

³ Ejder Okumuş, "Modern Toplumda Ahlâk ve Gençlik", *Gençlik Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2017), 80.

⁴ İbn Hazm, *Ahlâk ve Davranış Tarzları Nefislerdeki Ahlâkî Hastalıkların Tedavisi*, trc. Mustafa Çağrı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019), 33.

Ahlâk; lügat anlamı itibariyle seciye, tabiat, huy⁵, insanın ruhî ve bâtinî yaratılışı⁶ anlamlarına gelen “hulk” kelimesinin çoğuludur. Terim anlamı olarak ahlâk, genel olarak bireylerin veya toplumların doğru veya yanlış olarak nitelendirdiği davranışların fikri bir zorlama olmaksızın kendiliğinden ortaya çıkan melekeler bütünü diye tanımlanır.⁷ Ahlâk; insanların etik değerler, normlar, inançlar, sorumluluklar ve eylemler üzerindeki düşünce ve değerlendirmelerini kapsayan geniş bir kavramdır. Hem bireysel hem de toplumsal bir kurum olarak tanımlanabilir. Toplumsal bazda düşünüldüğünde kişinin, iyi, kötü, doğru, yanlış gibi salt ahlâkla ilgili olan tüm bu değerleri içinde bulunduğu toplumla ters düşmemek adına olduğu şekliyle aldığını görürüz. Bu perspektiften bakıldığı zaman ahlâk ve ahlâklılık tarihsel ve kültürel bağlamlarda yaşanarak tecrübe edilen bir fenomendir.⁸

Ahlâk, insanın Allah tarafından kendisine verilen rolü yerine getirmesinde kritik bir rol oynar. Çünkü ahlâkî değerlere sahip olunmaksızın insanî erdemler gelişemez. İnsanları diğer canlılardan ayıran en belirgin özellik olarak akıl gösterilebilir; ancak ahlâkla eğitilmemiş bir akıl, insanlık için büyük felaketlere yol açabilir. Tarih boyunca yaşanan pek çok acının temel sebeplerinden biri, ahlâkî değerlere sahip bir aklın geliştirilememiş olmasıdır.⁹

Etik ise “ahlâk, ahlâk bilgisi, ahlâk bilimi ve ahlâk felsefesi”¹⁰ olarak karşımıza çıkar. Etik kelimesi köken olarak Yunanca “ethos” sözcüğünden gelmektedir. Aynı zamanda ahlâkî bilinç, inanç, davranış ve tutumlar gibi insan ilişkilerinin temelini oluşturan değer, norm ve davranışlara ilişkin doğru ya da yanlış ölçütlerini belirleyen bir disiplindir.¹¹

Gerek Platon, Aristoteles, Fârâbî, İbn Sina ve Kant gibi geçmişte yaşamış sistem filozofları, gerekse modern dönemde ahlâka dair görüşler öne süren birçok filozof ve teolog, ahlâkî iyi ve kötüyü tayin eden şeyi açıklığa kavuşturmak için belirli ilkeler

⁵ Mustafa Çağrı, “Ahlâk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), 2/1-9.

⁶ Adudüddin el-İcî, *Ahlâku Adudüddin*, trc. İlyas Çelebi (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015), 16.

⁷ İcî, *Ahlâku Adudüddin*, 16.

⁸ Cevizci, *Etik Ahlâk Felsefesi*, 18.

⁹ Melih Taştan, *Mehmet Akif Ersoy’un Dine Dayalı Ahlâk Anlayışı* (Tokat: Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 11.

¹⁰ D. Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), 354.

¹¹ Cevizci, *Etik Ahlâk Felsefesi*, 11.

ortaya koymuş ve ahlâk teorileri geliştirmişlerdir. Bu şekilde ortaya çıkan ve ahlâkın felsefî tarzda ele alınışını ifade eden etik, birtakım ahlâkî ilkeler koyarak bir yaşam biçimi oluşturmaya çalışır. Ahlâkın normatif tarzda ele alınışını ifade eden bu yaklaşımda sadece neyin iyi ve doğru olduğu değil aynı zamanda nasıl iyi bir insan olunacağı da gösterilmeye çalışılır.¹²

Etik, felsefenin bir dalı olarak kabul edilmesinin yanı sıra ahlâkî mesele ve ahlâkî dilemmalar hakkında felsefî düşünme şeklidir.¹³ Felsefî disiplin olarak etiğin görevi, herhangi türde bir “moral” (ahlâk) yetiştirmek ve bu ahlâka uyulmasını nasihat etmek değil; aksine, ahlâksal ilişkilerin niteliği üzerine genel bir perspektif kazandırmaktır.¹⁴ Etik ve ahlâk kavramları, ahlâk, töre, gelenek, görenek, alışkanlık, karakter, huy ve mizaç gibi aynı kökten türemiş olsalar dahi “etik” deyince anlaşılan ahlâkî konuların felsefe ve filozofların bakış açısıyla incelenmesi ve değerlendirilmesi olarak anlam kazanır. Bu bağlamda, etik, ahlâkî sorunları teorik bir düzlemde ele alarak derinlemesine anlama ve yorumlama sürecidir.¹⁵

Etiğin tarihi ana hatlarıyla klasik etik, analitik etik ve eleştirel etikte vücut bulmuştur diyebiliriz. Teleolojik, deontolojik ve erdem etik teorilerin klasik etik içerisinde, Moore, Rose ve Schillick gibi ahlâk felsefecilerinin ahlâka dair kavram ve teoriler üzerine yaptıkları analizlerinin analitik etikte ve son olarak Hegel, Schopenhauer, Nietzsche ve Marx gibi düşünürlerin ahlâka yönelik eleştirilerinin de eleştirel etikte konu edildiğini söylemek mümkündür.

Klasik etik, ahlâkî değerleri belirlemeye ve ahlâkî kararlar için normatif prensipler geliştirmeye odaklanır. Yani, doğru ve yanlış arasındaki farkı belirlemeye çalışır ve ahlâkî eylem teorileri üretir. Klasik etik, betimleyici ve normatif olmak üzere iki şekilde incelenir. Betimleyici etik, insanların ahlâkî kararlarını nasıl aldıklarını ve ahlâkî değerleri nasıl algıladıklarını anlamaya çalışır. Yani, ahlâkî davranışları ve kararları açıklamak ve betimlemek için psikolojik, sosyolojik ve antropolojik yöntemler kullanır. Başka bir ifadeyle, betimleyici etik kural koymak yerine sadece insanların

¹² Ali Yıldırım, *İlahi Buyruk Teorisi* (Ankara: Elis Yayınları, 2019), 13-14.

¹³ William Frankena, *Etik*, trc. Azmi Aydın (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2007), 20.

¹⁴ Feys Heinemann, *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, trc. Doğan Özlem (İstanbul: Ara Yay., 1990), 314.

¹⁵ Cevizci, *Etik Ahlâk Felsefesi*, 12.

eylemlerini gözlemleyip bu eylemlerin sonuçlarını betimleyen etik türünü ifade eder.¹⁶

Normatif etik, genel anlamda ahlâkî değerlendirmelerde kullanılan kurallar, prensipler ve değerler üzerine odaklanan bir felsefi disiplindir. Bu alandaki temel amaç, doğru veya yanlışın nasıl belirleneceği, neyin iyi neyin kötü olduğu, ahlâkî değerlerin nasıl formüle edileceği ve bireylerin belirli durumlarda ne tür eylemler ortaya koyması gerektiğini söyleyen etik disiplindir.¹⁷ Normatif etik, eylemlerin ahlâkî değerini belirlemede üç ana yaklaşım veya teori sunar. İbn Hazm'ın ahlâk anlayışını anlayabilmek ve anlatabilmek adına normatif etik türlerini kısaca inceleyip daha sonra İbn Hazm'ın ahlâk anlayışına derinlemesine giriş yapılmalıdır. Normatif etikte üç teori olduğundan bahsedilmişti. Bunlar: teleolojik etik, deontolojik etik ve erdem etiğidir.¹⁸

İlk olarak teleolojik etik, bir eylemin ahlâkî değerinin, o eylemin sonuçlarına veya amaçlarına göre belirlenmesi gerektiğini savunan etik teorisidir. Bu etik anlayışında, ahlâkî doğruluk ve yanlışlık, eylemin sonucunda ortaya çıkan iyilik veya zarar ile ölçülür. Teleolojik etik, Yunanca "telos" (amaç, son) kelimesinden türetilmiştir ve bu nedenle amaç odaklı veya sonuç odaklı etik olarak da bilinir.

Teleolojik etiğin en bilinen türü Sokratçı okulların hazcı, faydacı ve yarar etiğidir.¹⁹ Faydacılık, bir eylemin doğruluğunu veya yanlışlığını, o eylemin toplam mutluluğu veya refahı artırıp artırmadığına göre değerlendirir. Bu bağlamda, en fazla iyiliği veya en az zararı sağlayan eylemler ahlâkî olarak doğru kabul edilir.

Erdem etiği ise ahlâkî kararların ve eylemlerin bireyin karakteri ve erdemleri üzerinden değerlendirilmesine odaklanır.²⁰ Erdem etiğinin temel öncülü karakter odaklı olması ve bireyin iyi bir hayat sürmesine ve toplum içinde iyi bir insan olmasına yardımcı olan, kişisel özellikleri ve erdemlerinin vurgulanmasıdır. Etik düşüncenin tarihinde, erdem kavramını ve erdem etiği teorisini enine boyuna tartışan filozoflar olmuştur bu filozofların başında Sokrates, Platon ve Aristoteles gelmektedir.²¹

¹⁶ Cevizci, *Etik Ahlâk Felsefesi*, 39.

¹⁷ Frankena, *Etik*, 34.

¹⁸ Cevizci, *Etik Ahlâk Felsefesi*, 44.

¹⁹ Cevizci, *Etik Ahlâk Felsefesi*, 46.

²⁰ Cevizci, *Etik Ahlâk Felsefesi*, 134.

²¹ Ahmet Cevizci, "Etik", *Felsefe Ansiklopedisi* 5 (Ankara: Ebabil Yayınları, 2007), 856.

Erdem etiğinin teorisyenlerinden olan Sokrates, sokratik eudaimonizm (mutluluk) de ahlâklılığın amacı, insanın yaşamı boyunca gerçek hedefinin bir bütün olarak ne olduğunu bilmesi, sorgulaması ve bunun sonucunda eudaimoniaya varmasıdır.

Erdem etiğinin bir diğer filozofu ve teorisyeni ise Platon'un kendini gerçekleştirme etiğidir. Platon'un kendini gerçekleştirme etiği, bireyin erdemleri geliştirerek potansiyelini en üst düzeye çıkarması üzerine kuruludur.²² Platon'a göre, benlik üç kısımdan oluşur: akıl, ruh ve iştah. Gerçek kendini gerçekleştirme, aklın diğer iki kısmı yönetmesiyle, uyumlu ve adil bir ruh yaratılmasıyla sağlanır. Bu denge, bireyin gerçek doğasına uygun hareket etmesini ve en yüksek iyiliğe ulaşmasını sağlar. Kendini gerçekleştirme, kişinin topluma ve evrenin büyük düzenine uygun yaşaması, kişisel arzularını daha büyük iyilikle uyumlu hale getirmesi ve erdemli bir hayat sürmesidir.²³ Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* adlı eseri, erdemli yaşamın nasıl elde edileceğini ve erdemlerin bireysel mutluluk ile toplumsal uyum üzerindeki etkilerini inceler.

Deontolojik etik, bir eylemin ahlâkî değerini belirlerken sonuçlarından ziyade eylemin kendisine ve bu eylemin doğru eylem olup olmadığına odaklanır.²⁴ Bunu yaparken de bu eylemlerin ahlâkî yükümlülükler veya evrensel kurallara dayandığını ve bunlar tarafından belirlendiğini ifade eder. Bu felsefi disiplin içinde önemli bir yer tutan deontolojik etik ve dinî etik, ahlâkî davranışların temelini ve dayanaklarını farklı perspektiflerden ele alır. Deontolojik etiğin önde gelen temsilcilerinden olan Immanuel Kant ve onun ödev etiği teorisi, bu alanda en etkili ve tartışılan yaklaşımlardan biridir.²⁵

Deontolojik etik kapsamında ele alınan dinî etik, bireylerin ve toplumların ahlâkî kurallarının ilâhî bir kaynaktan türediğini ve bu kuralların Tanrı'nın buyrukları doğrultusunda belirlendiğini kabul eder. Dinî etik, genellikle Tanrı'nın emirlerine dayalıdır ve ahlâkî yasalar kutsal metinlerde tanrı tarafından belirlenmiştir. Dinî etik, insanların dinî inançlarına göre ahlâkî sorumluluklarını ve görevlerini anlamalarına ve yerine getirmelerine katkıda bulunur. Bu anlayışta ahlâk, Tanrı'nın emirlerine uymakla tanımlanır. Örneğin, Hristiyanlıkta ahlâk, büyük ölçüde İncil'in öğretilerine ve Tanrı'nın buyruklarına dayanır.

²² Cevizci, *Etik Ahlâk Felsefesi*, 148.

²³ Cevizci, *Etik Ahlâk Felsefesi*, 153-154.

²⁴ Ahmet Cevizci, "Deontolojik Etik", *Felsefe Ansiklopedisi 4* (Ankara: Ebabil Yayınları, 2006), 176.

²⁵ Cevizci, *Etik Ahlâk Felsefesi*, 90, 115.

Dinî etiğin anlaşılabilmesi için önemli örneklerinden biri olan Hristiyan Ahlâkı ilerleyen bölümlerde anlatılarak konuya daha detaylı bir bakış açısı getirilecektir. Diğer taraftan Immanuel Kant'ın ödev etiği dinî etik veya diğer adıyla deontolojik etiğin en önemli örneklerinden biridir. Kant'ın etik anlayışı, “ödev” kavramına dayanır ve ahlâkî davranışların evrensel olarak geçerli kurallara uyma zorunluluğunu vurgular. Kant'a göre, ahlâkî yasa, herkes için geçerli olan evrensel bir yasadır ve bu yasa, bireylerin rasyonel düşünme yetileriyle uyumlu olmalıdır. Kant'ın en bilinen ilkesi olan “kategorik imperatif”, her bireyin eylemlerinin evrensel bir yasa olmasını isteyip istemeyeceğini sorgulamasını önerir. Örneğin, yalan söylemenin yanlış olduğunu savunan Kant, zor bir durumda yalan söylemenin ahlâkî olarak kabul edilebilir olup olmadığını inceler. Bu noktada temel soru şudur: “Kendimi kurtarmak için yalan söyleyebilir miyim ve bu eylem evrensel bir yasa olursa toplumsal düzende nasıl bir sonuç doğurur?” Eğer herkesin benzer durumlarda yalan söylemesi evrensel bir kural haline gelirse, güven temelli ilişkiler ve toplumsal düzen ciddi anlamda zedelenir. Dolayısıyla, yalan söylemek bireysel düzeyde mantıklı gibi görünse de evrensel bir yasaya dönüştüğünde çelişkiye yol açar ve ahlâkî olarak sürdürülemez bir hale gelir. Bu nedenle, Kant'a göre, evrensel ahlâk yasası perspektifinden bakıldığında, yalan söylemek doğru bir eylem değildir. Bu yüzden, yalan söylemek her koşulda yanlıştır.²⁶ Kant'ın Ödev etiğinin dinî etiğe benzerliği sadece ikisinin de bir kaideye uyma çabasıdır. Dinî etikte Tanrı'nın emirleriyle ahlâkî eylem uyumlu olmalıyken Kant'ta bu eylemler yasalara uygun şekilde olmalıdır. Kant, ahlâkî eylemlerin Tanrı'nın emirlerinden bağımsız olarak, bireyin kendi akıl ve iradesiyle belirlenmesi gerektiğini savunur. Bu yaklaşım, dinî etiğin seküler bir formu olarak değerlendirilebilir. Kant'a göre, bireylerin doğru olanı yapmaları, Tanrı'nın emirlerine uydukları için değil, kendi bilinçli tercihleriyle gerçekleşmelidir.²⁷ Kant'ın ödev etiği “idealist bir teori” olarak değerlendirilebilir ve pratikte uygulanması zor görünmektedir.²⁸

Kant'ın etiğinde ahlâkî yasalar insan aklından, türetilir, oysa dinî etikte bu yasalar Tanrı tarafından ortaya konulmuştur ve Tanrı kaynaklıdır. Kant, ahlâkî olan her eylemin insanın özgür iradesiyle yapması gerektiğini vurgular fakat dinî etik ise

²⁶ Ali Yıldırım, “Ödev Etiğinin Dinî Etik Açısından Değerlendirilmesi”, *İBAD Sosyal Bilimler Dergisi Özel Sayı* (2019), 512.

²⁷ Cevizci, *Etik Ahlâk Felsefesi*, 115.

²⁸ Yıldırım, “Ödev Etiğinin Dinî Etik Açısından Değerlendirilmesi” 518.

Tanrı'ya itaat etmeyi vurgular.²⁹ Kant, ahlâkî yasaların kaynağı olarak Tanrı'yı değil, akıllı ve bireysel iradeyi vurgulasa da dinî etik ile ödev etiği arasında birçok ortak nokta bulunmaktadır.

Sonuç olarak, Kant'ın ödev etiği, bireylerin akıl ve özgür iradelerine dayanan ahlâkî eylemler gerçekleştirmelerini savunan bir etik teorisidir.³⁰ Dinî etik ile benzerlikler taşısa da ödev etiği, bireylerin ahlâkî yükümlülüklerini kendi içsel motivasyonları ve rasyonel düşünceleri doğrultusunda yerine getirmelerini ön plana çıkarır.³¹

Dinî etikte, ahlâk yasalarının kaynağı olarak Tanrı'nın emirleri veya evrensel ahlâk yasası kabul edilir. Bu durum hem Hristiyan hem de İslâm ahlâkında felsefi bir problem oluşturur. Bu sorun, ilk kez Platon'un *Euthyphron* adlı diyalogunda gündeme getirdiği ve Euthyphron ikilemi olarak bilinen meseledir. Bu ikilem, ahlâkın Tanrı'nın emirlerine dayandığını ve ahlâklı olmanın Tanrı'nın emir ve yasaklarına itaat etmek anlamına geldiğini kabul eden bir inananı iki alternatiften birini seçmeye zorlar: Tanrı, emrettiği eylemi ahlâken iyi olduğu için mi emreder? Yoksa Tanrı emrettiği için mi o eylem ahlâkî olarak doğru olur?³²

İlk seçenek, Tanrı'nın emrettiği eylemi ahlâken doğru olduğu için emrettiğini varsayar ve bu durumda ahlâk, Tanrı'dan bağımsız hale gelir. Bu, ahlâkın ve ahlâkî değerlerin Tanrı'nın emirlerinden bağımsız olarak var olduğunu kabul etmektir. Tanrı, her ne kadar ahlâkî kurallar konusunda insanlara güvenilir bilgi sağlasa da, ahlâkı ve ahlâkî kuralları Tanrı'dan bağımsız olarak tanımlamak mümkündür. Bu durum, dinî ahlâkın Tanrı'dan bağımsızlaşması anlamına gelir. İkinci seçenek ise dinî ahlâka bağlı olanlar için daha zorlu bir durum yaratır. Eğer Tanrı doğru ve yanlışı yalnızca kendi emirleri veya onayıyla belirliyorsa, ahlâkî kurallar keyfi bir hal alır. Bu durumda, Tanrı yalan söylememeyi değil de yalan söylemeyi emredebilirdi.³³ İslâm dünyasında bu iki alternatif okuma biçimini kelimelerde görmek mümkündür.

Kelam okullarından biri olan Mu'tezile, ikilemin ilk seçeneğini benimser. Mu'tezile düşünürleri, dinî metinlerin akla aykırı olmadığını ve akıl ile dinî metinler

²⁹ Cevizci, *Etik Ahlâk Felsefesi*, 115.

³⁰ Alexis Bertrand, *Ahlâk Felsefesi*, trc. Salih Zeki (Ankara: Akçağ Yayınları, 2001), 26.

³¹ Yıldırım, "Ödev Etiğinin Dinî Etik Açısından Değerlendirilmesi", 518.

³² Cevizci, *Etik Ahlâk Felsefesi*, 105.

³³ Cevizci, *Etik Ahlâk Felsefesi*, 106.

arasında bir çelişki olduğunda dinî metinlerin akla uygun şekilde yorumlanması gerektiğini savunur.³⁴ Mu'tezile'ye göre, iyi ve kötü, Tanrı'nın emirlerinden bağımsız olarak insan aklı tarafından bilinebilir. İnsan da eylemlerinde özgür ve sorumludur. Bu anlayış, adil olan Tanrı'dan kötülük çıkmayacağını savunur ve ahirette herkesin adil bir şekilde yargılanacağını bildirir. Mu'tezile, ahlâkî değerlerin ve niteliklerin Tanrı'nın emirlerinden bağımsız olarak özsel bir doğaya sahip olduğunu öne sürer. İnsan aklı, vahiy gelmeden önce de ahlâkî iyiyi ve kötüyü bilme yeteneğine sahiptir. Vahyin asıl amacı, insanları iyiliğe teşvik etmek ve kötülükten uzaklaştırmaktır. Tanrı'nın mutlak iradesi karşısında insanın özgürlüğü ve sorumluluğu hem metafizik hem de ahlâkî açıdan ele alınır.³⁵ Eş'ari okulu ise ikilemin ikinci seçeneğini savunur. Eş'ariler aklın tek başına hiçbir zaman mutlak anlamda hakikate ulaşamayacağını;³⁶ vahye tabi olması gerektiğini savunur, ahlâkî iyilik ve kötülük konusunda iradeci bir yaklaşım benimserler.³⁷ Eş'ariliğe göre ahlâkî eylemler kendilerinde iyi veya kötü değildir; iyilik ve kötülüklerini Tanrı'dan alırlar. İnsan aklı, ahlâkî iyiyi ve kötüyü bilemez; bunlar sadece Tanrı'nın vahiy yoluyla gelen emirleri sayesinde bilinebilir. Eş'arilere göre, insanın ahlâkî yükümlülüğü yalnızca vahiy ile belirlenir. Tanrı'nın mutlak iradesi karşısında, insana özgürlük tanımak Tanrı'ya eş koşmak olur. Eş'arilik perspektifinden bakıldığında, insanın görünüşte sahip olduğu özgürlük, aslında Allah'ın mutlak bilgisi ve iradesi tarafından belirlenmiş bir zorunluluk içinde gerçekleşir.³⁸ Maturidi'ye göre ise, Tanrı'nın emrettiği eylemler ahlâken doğru kabul edilmelidir, çünkü bu emirler ilâhî hikmet ve insanın sınanması bağlamında anlam kazanır. Dolayısıyla, eylemlerin doğruluğu veya yanlışlığı, Tanrı'nın emriyle doğrudan ilişkilidir, ancak bu emirler aynı zamanda Tanrı'nın adaletine, hikmetine ve insanın ahlâkî olgunlaşmasına hizmet eder. Bu yaklaşım, Maturidi'nin ahlâkî eylemlerin doğasını Tanrı'nın emirleriyle sıkı bir şekilde ilişkilendirdiğini, ancak bu emirlerin hikmet ve adaletle de temellendirildiğini gösterir. Bu da Tanrı'nın emirlerinin salt iradeye dayalı değil, aynı zamanda ahlâkî ve metafiziksel bir bütünlük içinde anlaşılması gerektiğini ortaya koyar. Maturidi'nin yaklaşımında, kötülüklerin varlığı, Tanrı'nın mutlak iyiliği ve kudreti ile çelişmez.

³⁴ Süleyman Hayri Bolay, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1990), 181.

³⁵ Cevizci, *Etik Ahlâk Felsefesi*, 106.

³⁶ Bolay, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, 81.

³⁷ Macid Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri*, çev. Muammer İskenderoğlu - Atilla Arkan (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), 77.

³⁸ Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri*, 77.

Aksine, bu kötülükler, insanın sınanması ve eğitilmesi için var olan bir dünya düzeninin kaçınılmaz bir parçasıdır. Maturidi, kötülüklerin dünyadaki yerini ve amacını anlayabilmek için olaylara sadece yüzeysel değil, derinlemesine ve kapsamlı bir perspektiften bakılması gerektiğini vurgular. Bu bağlamda, kötülüklerin yalnızca geçici ve sınırlı bir bakış açısıyla kötü olarak görüldüğünü, oysa daha geniş bir perspektiften değerlendirildiğinde onların hikmetle ilişkili olduğu sonucuna varılabileceğini belirtir.³⁹ Bu iki yaklaşım, İslâm ve Hristiyanlığın temel felsefi sorunlarından biri olan Euthyphron ikilemine farklı çözümler sunar.

Sonuç olarak, ahlâk felsefesi, insanın varoluşundan itibaren toplumsal yapının şekillenmesinde önemli bir rol oynamıştır. Bireysel ve toplumsal düzlemde ahlâk, insana rehberlik eden, toplumsal düzeni koruyan ve insanlık tarihindeki büyük sorulara yanıt arayan bir yapı taşı olarak kabul edilmiştir. Antik Yunan'dan Orta Çağ İslâm ve Hristiyan düşüncelerine kadar uzanan bu geniş yolculuk, ahlâkî değerlerin farklı kültürel ve felsefi zeminlerde nasıl şekillendiğini ve dönüştüğünü göstermektedir. Dolayısıyla, ahlâk felsefesinin tarihsel gelişimini daha yakından inceleyebilmek için, bu geniş çerçeveyi Antik Yunan felsefesinin temel prensipleri ve belli başlı filozoflar ışığında ele almak gerekmektedir.

1.1. Antik Yunan Düşüncesinde Ahlâk

Yunan dilindeki (ethika) sözcüğü, ahlâkî değerlerin ve normatif değerlerin incelenmesine işaret eder. Sokrates Platon ve Aristoteles gibi filozoflar, adalet, erdemlilik, iyilik ve benzeri kavramları derinlemesine incelemişlerdir. Örneğin, Platon'un (dikaia) olarak adlandırdığı adalet kavramının günümüzde tam olarak karşılığı yoktur. Bu durum, farklı toplumsal yaşam şekillerinin ve dillerin ahlâkî kavramlara nasıl yön verdiğini göstermektedir. Antik Yunan'da ahlâk anlayışı bireyin topluma katkısını ve kişisel erdemlerini vurgulayan çeşitli felsefi düşüncelerle şekillenmiştir. Bu dönemde ahlâkî değerler ve erdemler hem bireyin hem de toplumun iyiliğini gözetten bir yaşam biçimini teşvik ediyordu. Antik Yunan'da ahlâk anlayışını

³⁹ Ebu Mansur el- Maturidî, *Tevîlatu'l Kuran Tercümesi 2*, çev. Bekir Topaloglu – Kemal Sandıkçı (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 66, 147, 173, 567.

etkileyen başlıca akım ve düşünürler sırasıyla Sofistler, Sokrates ve öğrencileri (Platon ve Aristoteles), ve Helenistik filozoflar (Stoacılar, Epiküroscular ve Septikler) dir.⁴⁰

Antik Yunan'da ahlâk anlayışı, toplumsal hayatla şekillenmişti. Filozoflar, bu kavramların zamanla nasıl değiştiğini ve nasıl farklı toplumlarda farklı roller üstlendiğini anlamak için dil ve toplumsal yapılar arasındaki ilişkiyi dikkate almışlardır. Bu çerçevede ahlâk felsefesinin tarihi, Platon'un İdealar kuramından Hobbes'un sosyal sözleşme teorisine kadar uzanan geniş bir yelpazeye sahiptir. Her biri, zamanlarının toplumsal ve entelektüel bağlamına göre şekillenmiş özgün bakış açıları sunmuşlardır.⁴¹ Aşağıda sırasıyla belli başlı antik Yunan filozoflarına ve akımlarına değinilecektir:

1.1.1. Sofistler

MÖ 5.yüzyılın başlarında ortaya çıkan Sofistler ahlâk anlayışlarını relativist bir temele oturtmuşlardır. Protagoras'ın (m.ö. 482-411) “İnsan her şeyin ölçüsüdür” sözü, bu anlayışın temelini oluşturur.⁴² Bu ifade, ahlâkî doğruların kişiye ve duruma göre değiştiğini belirtir. Dolayısıyla, her bireyin anlama ve algılama durumları farklı olduğundan, doğru ve yanlış kavramları da görecelidir. Sofistler için bilgi ve ahlâk, teorik bir merakı gidermekten ziyade, pratik yaşamın gereksinimlerini karşılamalıdır. Bilgi ve ahlâk, yararlı ve pratik olmalıdır. Bu nedenle, bir görüş doğru olmasa bile, daha yararlı olduğu sürece kabul edilebilir. Sofistler, ahlâkî değerleri de yararlılık temelinde değerlendirmişlerdir.⁴³

Sofistlerin ahlâkî değerlerin değişkenliğini ve göreceliğini savunmaları, onların eleştirilmesine neden olmuştur. Onlara göre koşulsuz iyilik veya koşulsuz kötülükten bahsetmek anlamsız ve boştur; çünkü her toplumun “iyi” ve “kötü” değer yargıları birbirinden farklıdır. Bu değer yargılarının ölçülmesini sağlayacak mevcut bir kıtas da bulunmamaktadır.⁴⁴

Sofistlerde ahlâkın amacı, bireyleri toplum içinde başarılı ve yararlı bir vatandaş haline getirmektir. Bu nedenle, ahlâkî değerler ve erdemler (arete), sosyal yarar ve

⁴⁰ Alasdair MacIntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi*, çev. Hakkı Hünler - Solmaz Zelyüt Hünler (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001), 6-7.

⁴¹ MacIntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi*, 6.

⁴² Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010), 292.

⁴³ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 42.

⁴⁴ Özgür Uçak, “Felsefi Farklılaşma Sorulardan Değil Cevaplardan Doğar: Sofistler ve Platon”, *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* /1 (Haziran 2006), 69-76.

bireysel başarının bir aracı olarak görülür. Protagoras, her insanın doğadan hak ve adalet duygusu taşıdığını ve bu duyguların eğitimle geliştirilmesi gerektiğini savunur. Eğitim, bireylerin topluma faydalı ve erdemli bireyler olarak yetişmelerini sağlar.⁴⁵

Sofistlerin bir diğer temsilcisi olan Gorgias'ta ise ahlâkî doğruluk nesnel bir normdan ziyade, bireysel çıkarların gerçekleştirilmesi için kullanılan bir araçtır. Bu, bireylerin toplumsal yaşamda başarılı olabilmeleri için diğerlerini ikna etmeleri gerektiği anlamına gelir. Gorgias, bilgi ve bilgelikten çok, diğerlerini inandırma ve ikna etme yeteneğini önemli görür. Ahlâkî erdemler, bireysel ve öznel pratik hedeflere hizmet eden birer araç olarak değerlendirilir. Diğer Sofistler de benzer bir yaklaşımı benimsemiştir. Onlar, evrensel ahlâk yasalarının varlığını reddederek, ahlâkî değerlerin bireysel ve göreceli olduğunu savunmuşlardır. Sofistler, ahlâkın, bireylerin toplumsal yaşamda kendi çıkarlarını gerçekleştirmek için kullandıkları bir araç olarak görülmesi gerektiğini öne sürmüşlerdir. Bu görüş, ahlâkî evrensel ve zorunlu normlardan ziyade, bireysel ve pratik ihtiyaçlar doğrultusunda şekillenen bir olgu olarak kabul eder.

1.1.2. Sokrates

Sokrates (m.ö. 469-399) çoğu düşüncesinde sofistlere karşı olmasına rağmen, bazı yönlerden onlarla benzerlik gösterir. O da gelenek ve törelerin oluşturduğu ölçüler üzerinde düşünmeyi ilke edinmiştir. Ancak Sokrates, Sofistlerin aksine, ahlâkî doğruların relativist olmadığını, tümel ve evrensel doğruların bulunabileceğini savunur.⁴⁶ Sokrates'in ahlâk anlayışının temelinde, erdemin bilgiyle özdeş olduğu görüşü yatar. Ona göre, doğru bilgi, doğru eylem yol açar ve kimse bile bile kötülük yapmaz; kötülük, bilgisizlikten kaynaklanır. Bu nedenle, ahlâkî erdemler de öğretilbilir ve öğrenilebilir niteliktedir. Sokrates, "Hiç kimse bile bile kötülük işlemez, kötülük bilginin eksikliğinden ileri gelir" derken, ahlâklı olmanın bilgiye dayandığını vurgular.⁴⁷

Sokrates, ahlâkî erdemle mutluluk (eudaimonia) arasında sıkı bir ilişki olduğunu düşünür. Ona göre, bilginin sağladığı doğru eylem, insanı mutlu ve huzurlu kılar. Bu anlayış, Sokrates'in ahlâk öğretisinin temelini oluşturur. Ahlâkî erdem, bilginin ışığında gerçekleşir ve bu bilgi, insanın mutluluğunu sağlar. Sokrates, bilgiye ulaşmanın en iyi yolunun diyalog yöntemi olduğunu savunur. Konuşmalarında, doğruyu birlikte arama

⁴⁵ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 40.

⁴⁶ Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş* (Ankara: Adres Yayınları, 2009), 149.

⁴⁷ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 46.

ve kavramsal olarak belirleme çabasıdır. Bu süreçte, ruhun derinliklerinde saklı olan doğruların ortaya çıkarılması gerektiğine inanır. Bu yaklaşımı, "doğurtma sanatı" (maieutike) olarak adlandırır ve ebelik mesleğine benzetir. Sokrates'in amacı, bireyleri düşünmeye teşvik ederek, içsel bilgilerini ortaya çıkarmaktır.⁴⁸

Sokrates, bilgi ve ahlâk arasında ayrılmaz bir bağ görür. Ona göre, ahlâkî doğrular, bilgiyle elde edilir ve bu bilgi, bireyin doğru ve erdemli bir yaşam sürmesini sağlar. Bilgi, ahlâkî eylemin temelidir ve ancak doğru bilgiye sahip olan birey, ahlâkî olarak doğru eylemlerde bulunabilir. Sokrates, ahlâkî kuralların evrensel ve herkes için geçerli olduğuna inanır. Bu kuralların, bireylerin üzerinde objektif bir değeri ve doğruluğu vardır. Sokrates'in akla ve düşüncenin objektif değerine olan sarsılmaz inancı, onu sofistlerden kesin olarak ayıran özelliktir. O, bireylerin üstünde bir ahlâkî kurallar bütününe inanır ve bu kuralların, akıl yoluyla keşfedilebileceğini savunur.⁴⁹

Sonuç olarak Sokrates'in ahlâk anlayışı, bilgiye dayalı erdem ve mutluluk arasındaki ilişkiyi vurgular. Ahlâkî doğruların evrenselliğine ve bilginin ahlâkî eylemin temelini oluşturduğuna inanır. Sokrates, diyalog ve tümevarım yöntemleriyle bireyleri düşünmeye teşvik eder ve içsel bilgilerini ortaya çıkarmalarını sağlar. Bu yaklaşımla, Sokrates ahlâkî erdemin bilgiyle elde edileceğini ve bu bilginin insanları mutlu ve huzurlu kılacağını savunur.⁵⁰

1.1.3. Platon

Platon (m.ö. 427-347), Sokrates'in öğrencisi olarak onun düşüncelerinden büyük ölçüde etkilenmiştir. Sokrates'in erdemin bilgiye dayandığı ve doğru bilginin doğru eylemi getirdiği inancı, Platon'un ahlâk anlayışının temelini oluşturmuştur. Platon ahlâkî, İdealar Dünyası'ndaki mükemmel biçim olarak ele almıştır. Platon'a göre, adalet, cesaret, bilgelik ve ölçülülük gibi erdemler, İdealar Dünyası'nda en saf halleriyle bulunur ve insanlar bu ideallere yaklaşarak erdemli olabilirler. Bilgelik, yöneticilere; cesaret, koruyuculara; ölçülülük ve adalet ise, tüm vatandaşlara ait erdemlerdir. Bu

⁴⁸Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi - Sofistlerden Platon'a* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2014), 2:108.

⁴⁹Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi - Sofistlerden Platon'a*, 130-131.

⁵⁰Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 46-47.

erdemler, ideal devletin düzenini ve bireylerin mutluluğunu sağlar.⁵¹ Platon'un *Devlet* adlı eserinde, bu erdemler ideal bir toplumun temel taşları olarak sunulmuştur.⁵²

Platon *Devlet* diyalogunda, adalet kavramını ele alır ve ideal devleti tarif eder. Ona göre, bir bireyin ahlâklı olması, ruhunun üç parçası olan akıl, irade ve iştah arasında doğru bir denge kurmasıyla mümkündür. Akıl, en yüksek ve yönlendirici parça olarak, bilgiye ve ideaların dünyasına erişmeye çalışmalıdır. İrade, aklın emirlerine uyarak cesaret ve kararlılıkla hareket etmeli, iştah ise temel bedensel arzuların ve isteklerin kontrol altında tutulduğu bir denge içinde olmalıdır. Bu üç parçanın uyumlu bir şekilde işleyişi, bireyin hem kendi içinde hem de toplumda adaletli bir yaşam sürmesini sağlar.⁵³

Platon'un ahlâkî görüşleri, onun İdea öğretisiyle sıkı bir ilişki içindedir. Platon'a göre, fiziksel dünyadaki her şey, değişmez ve evrensel olan İdealar dünyasının bir yansımasıdır. Bu dünyada yer alan ahlâkî gerçeklikler, bilgiyi arayan ve bu bilgiye ulaşan bireyler tarafından kavranabilir. Ahlâk, bu evrensel doğruların bilgisine ulaşmak ve bu doğrulara göre yaşamaktır. Platon, erdemlin bilgiye dayalı olduğunu ve bilginin ahlâkî davranışları yönlendirdiğini savunur. Ona göre, insan doğru bilgiye sahip olduğunda, doğal olarak doğru ve erdemli eylemlerde bulunur. Bu, Platon'un ahlâk anlayışının merkezinde yer alan bir ilkedir. Platon'un düşüncesinde mutluluk, erdemli bir yaşam sürmekle elde edilir. Gerçek mutluluk, İdealar dünyasındaki ahlâkî doğrulara dayanan bilgiye ulaşıldığında ve bu bilgiye göre yaşandığında mümkündür.⁵⁴ Platon, bireyin ahlâkî gelişiminin ideal bir devlette en iyi şekilde gerçekleşeceğini düşünür. Devletin görevi, vatandaşını erdemli ve mutlu bireyler haline getirmektir. Platon'a göre, devletin başında filozoflar yer almalıdır; çünkü yalnızca filozoflar, İdealar dünyasındaki doğruları bilir ve bu doğrulara göre devleti yönetebilir.⁵⁵

Sonuç olarak Platon'un ahlâk anlayışı, Sokrates'in bilgi ve erdem ilişkisine dayanan düşüncelerinden beslenir ve İdea öğretisiyle desteklenir. Ahlâk, evrensel doğruların bilgisine ulaşmak ve bu doğrulara göre yaşamaktan ibarettir. Platon, bireyin

⁵¹ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi - Sofistlerden Platon'a*, 249.

⁵² Platon, *Devlet*, çev. Veysel Atayman - Cenk Saraçoğlu (İstanbul: Bordo Siyah Yayınları, 2013), 43.

⁵³ Hüsameddin Erdem, *İlkçağ Felsefe Tarihi* (Konya: Hü-er Yayınları, 2010), 206.

⁵⁴ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi - Sofistlerden Platon'a*, 249.

⁵⁵ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 63.

mutluluğu ve erdemli yaşamını, bilgiye dayanan bir anlayışla şekillendirir ve ideal devletin bu süreci desteklediğine inanır.

1.1.4. Aristoteles

Aristoteles'e (m.ö.384-322) göre, her eylem ve çaba bir iyiyi hedeflemektedir. Bu iyi, insanın nihai amacı olan mutluluk veya eudaimonia'dır. Orta Çağ skolastik düşünürlerinden bazıları, Aristoteles'in 'iyi' ve 'mutluluk' kavramlarını, yaşamın en yüksek amacı olarak tanımlamış ve her şeyin bu amaca ulaşmak için var olduğunu öne sürmüştür. Ancak Aristoteles'te böyle bir çıkarım yoktur. Aristoteles'in amacı burada en yüksek iyyinin yöntemlerini ve usulünü incelemek ve ona nasıl ulaşılabileceğini yorumlamaktır.⁵⁶

Aristoteles, iyiyi, “kendine yetebilme” durumu olarak tanımlar ve şu örneği verir, bir ayakkabıcı iyi bir ayakkabı ustasıysa ve işini tam anlamıyla yapabiliyorsa bu o insan için türüne özgü iyi'yi elde etmesi demektir. Bu durumda Aristoteles iyiyi, şeyin ya da bir kimsenin kendisine doğru yöneldiği hedef olarak tanımlar. Bir şeyi iyi olarak adlandırmak, onun belirli koşullar altında arzu edilen veya amaçlanan bir şey olduğunu belirtir. İyi, insanların genellikle aradığı şeydir ve bu, insanın doğasında vardır. İyi olma kavramı, arzu edilen bir nesne olma kavramıyla içsel bir bağlantıya sahiptir.⁵⁷

Aristoteles, erdemli bir yaşamın mutluluğun temelini oluşturduğunu söyler. Erdem tanım itibarıyla doğru seçimler yapma kapasitesi ve bu seçimlerde ölçülü olma yeteneğidir. İyi insanın erdemli eylemlerle mutluluğa ulaşacağından bahseder ve bu erdemlerin, ruhun akıl ve duygu arasındaki uyumunu temsil ettiğini düşünür. Aristoteles, erdemleri iki ana kategoriye ayırır: entelektüel erdemler ve ahlâkî erdemler. Entelektüel erdemler, akıl ve bilgiye dayanırken, ahlâkî erdemler alışkanlık ve doğru eylemlerle geliştirilir. Örneğin, bilgelik ve adalet entelektüel erdemlerdir; cesaret ve ölçülülük ise ahlâkî erdemlerdir.⁵⁸ Aristoteles'in ahlâk anlayışında orta yollu olmak önemli bir yer tutar. Erdem, aşırılık ve eksiklik arasında bir denge kurabilmektir. Cesaret, korkaklık ve deli doluluk arasındaki dengedir; cömertlik, cimrilik ve savurganlık arasındaki dengedir. Bu denge, her durumda doğru ve uygun olanı yapmayı

⁵⁶ David Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2014), 298.

⁵⁷ Ross, *Aristoteles*, 300.

⁵⁸ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2014), 41-43.

içerir. Ölçülü olmak, aşırılıklardan kaçınmak anlamını taşır; bu da herhangi bir davranışta eksiklik ve fazlalıktan uzak durmayı ifade eder. Örneğin, cesaret kavramı ele alınacak olursa korkaklık ve gözü karalık gibi iki aşırı uç arasında yüreklilik yer alır. Yüreklilik, aklın yönlendirdiği bir cesaret olup hem korkaklığın hem de gözü karalığın doğurabileceği olumsuz sonuçlardan kaçınmayı sağlar. Bu nedenle yüreklilik bir erdem olarak kabul edilirken, korkaklık ve gözü karalık erdem olarak görülmez. Akıl dışı bir cesaret veya gözü karalık, insanı gereksiz risklere sokarak erdemli olmaktan uzaklaştırır. Aynı şekilde, akıl dışı bir korkaklık da bireyin fırsatları değerlendirmesini engeller ve kişiye olumlu bir katkı sağlamaz.⁵⁹

Aristoteles'e göre, bireyin mutluluğu ve erdemli yaşamı, ideal bir toplumda en iyi şekilde gerçekleşir. Devletin amacı, vatandaşını erdemli kılmak ve onlara iyi bir yaşam sunmaktır. Aristoteles de Platon gibi devletin başında filozofların olması gerektiğini savunur, çünkü yalnızca onları ideal iyiyi bilebileceğini ve bu bilgiye göre devleti yönetebileceğini belirtir. Aristoteles'in ahlâk anlayışı, mutluluk ve erdemin ayrılmaz bir şekilde bağlantılı olduğu bir yaşam felsefesine dayanır. Mutluluk, erdemli bir yaşam sürmekle elde edilir ve bu hem bireysel hem de toplumsal düzeyde gerçekleşir. Erdem, doğru seçimler yapma ve bu seçimlerde ölçülü olma yeteneğidir. Aristoteles'in ahlâk anlayışı, insana hem teorik bilgi hem de pratik bilgelik kazandırarak, onu en yüksek iyiye, yani mutluluğa ulaştırmayı amaçlar.⁶⁰

1.1.5. Epiküros

Epiküros'un (m.ö. 341-270) ahlâk felsefesinin de temelinde mutluluğa ulaşmak vardır ve bu hedonizm temelinde kurulmuştur, ancak bu hedonizm genellikle yanlış anlaşılır. Epiküros'a göre, yaşamın genel amacı mutluluktur ve mutluluk, hazların en yüksek mertebeye çıkarılması ve acıların en aza indirilmesi ile elde edilir. Ancak, Epiküros'un haz anlayışı, anlık ve yoğun hazzardan ziyade, uzun vadeli ve kalıcı mutluluğu hedefler. Bu nedenle, akıllı bir şekilde haz peşinde koşmayı savunur. Ona göre iyilik ve kötülüğün ölçütü fayda ve acıdır. Bir eylem fayda sağlıyorsa iyidir, acı

⁵⁹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 49.

⁶⁰ MacIntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi*, 81, 82.

veriyorsa kötüdür. Epiküros, zihinsel hazları bedensel hazlardan üstün görür çünkü zihinsel hazların daha çok kalıcılık sağladığını savunur.⁶¹

Epiküros, mutluluğun elde edilmesinde üç ana faktörün önemli olduğunu belirtir: dostluk, özgürlük ve düşünce. Dostluk, insanların birbirlerine destek olmaları ve hayatın zorluklarını paylaşmaları için gereklidir ve karşılıklı fayda sağlama temeline dayanır. Özgürlük, kişinin kendi hayatını kontrol edebilme yeteneğini ifade eder. Düşünce ise, kişinin korkulardan ve yanlış inançlardan arınmış bir şekilde yaşamını sürdürmesini sağlamaktadır. Özellikle, ölüm ve tanrılar korkusu, insanların mutluluğunu engelleyen iki büyük faktördür. Epiküros, ölümün sadece bir yok oluş olduğunu ve korkulacak bir şey olmadığını, tanrıların ise insan hayatına müdahale etmediğini ifade etmektedir.

Epiküros, ahlâkî yaşamın temelini basitlik ve ölçülülük olduğunu vurgular. Gereksiz arzuların ve aşırılıkların, insanların huzurunu bozacağını ve onları mutsuz kılacağını söyler. Bu nedenle, Epiküros, ihtiyaçların basit ve kolayca karşılanabilir olması gerektiğini savunur. Bu basit yaşam tarzı, ruhsal huzuru ve dengeli bir hayatı da beraberinde getirir. Epiküros'un ahlâk anlayışı, içsel huzuru ve dinginliği hedefler. Bu da insanların korkularından sıyrıldıkları ve doğayla uyum içinde yaşadıkları bir yaşam tarzıyla mümkün olur. Epiküros'un ahlâk felsefesi, bilgece bir yaşam sürerek düzenli ve kalıcı bir mutluluk arayışını içermektedir.⁶²

1.1.6. Stoa Okulu

Stoa okulu Milattan önce 3.yüzyılın başlarında Kıbrıslı Zenon (m.ö. 334) ile başlayıp üç ana dönem olarak devam etmiştir. Stoa okulunun üç ana dönemi sırasıyla; Erken dönem Stoa okulu (Zenon, Kleanthes, Khrysippos) Orta dönem Stoa okulu (Panaitios, Poseidonios) ve geç dönem Stoa okulu (Seneca, Epiktetos, Marcus Aurelius) olarak sınıflandırılmaktadır. Stoa okulu hemen hemen her döneminde ahlâkın değişimini, ahlâkın kaynağını, ahlâkın kazanılması gibi konuları ele almışlardır.⁶³

⁶¹ Gunnar Skirbekk- Nils Gilje, *Antik Yunandan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, çev. Emrah Akbaş – Şule Mutlu (İstanbul: Kesit Yayınları, 2013), 127.

⁶² Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 91.

⁶³ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi Helenistik Dönem Felsefesi: Epikürosçular, Stoacılar, Septikler* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008) 4/166.

Stoacı ahlâk felsefesi, insanın doğasına ve evrensel düzene uygun yaşama ilkesine dayanan bir sistemdir. Stoacılar, erdemin insan hayatındaki en yüksek değer olduğunu savunmuşlar ve ahlâklı yaşamın, akıl ile tutkular arasındaki çatışmanın çözümüyle mümkün olduğunu öne sürmüşlerdir. Bu felsefenin merkezinde, insanın doğayla uyumlu hareket etmesi gerektiği, yani doğa yasalarına uygun yaşamının aslında ahlâk yasalarına uygun yaşamak olduğu fikri yer alır. Stoacı filozoflar doğa yasalarından bahsederken bunu ahlâkın kaynağı olan evrensel bir düzen, ilâhî akıl ve ya Zeus olarak değerlendirmişlerdir. Onlara göre bu evrensel düzen, insan aklına yansıyan bir gerçekliktir ve insanın mutluluğa ulaşması, bu ilâhî düzenle uyumlu bir yaşam sürmesiyle mümkündür. Stoacılar, ahlâkın kazanılmasında aklın rolünü vurgulamış ve insanın erdemli bir yaşam sürebilmesi için aklını doğru bir şekilde kullanması gerektiğini belirtmişlerdir. Erdem, bu bağlamda aklın kılavuzluğunda hareket etmek ve yanlış yargılardan, dolayısıyla da tutkuların getirdiği zararlı duygulardan kurtulmakla elde edilir.⁶⁴

Stoacı filozoflar doğaya uygun yaşamayı ve bu doğrultuda erdemli olmayı öncelemektedirler. Stoacılar, insanın doğasında var olan kendini koruma içgüdüsünün, akıl ve doğa arasındaki uyumla birleşerek doğru yargılar geliştirmesine olanak tanıdığını savunur. Erdem, bu uyumun bir ifadesi olup hem amaç hem de bu amaca ulaşmak için gerekli araçtır. Tutkular ise, insanın yanlış yargılardan kaynaklanan ve doğaya aykırı olan devinimleridir. Bilgelik, insanın bu tutkulardan arınarak akıl ve erdemle yaşamını şekillendirmesi, dolayısıyla doğa ile tam bir uyum içinde yaşamasıdır. Stoa okulunun önemli filozofu Seneca bu konuyu şöyle açıklar; Felsefe, insanı erdeme yönlendiren bir rehberdir; erdem ise akılla elde edilen ve bilgenin yaşamını şekillendiren üstün bir bilgidir. Erdem en yüce iyilik olup, ahlâkî doğruluğun ve değişmez bir düzenin ifadesidir. Bilgelik, erdemleri hayatında somutlaştıran kişinin özelliğidir ve bu kişi, hakiki mutluluğa ulaşır. Bilge kişi, dünya nimetlerine bağımlı olmadan, sadece erdemlerinden güç alarak yaşar ve bu sayede her zaman huzur ve neşe içinde olur, çünkü yaşamdaki en değerli zenginlik, kişinin kendi karakteridir.⁶⁵

Felsefenin gelişim sürecinde, özellikle Erken Stoa'dan Orta ve Geç Stoa'ya geçişte bazı değişimler ve dönüşümler yaşanmıştır. Erken Stoa döneminde akıl ve tutku

⁶⁴ Jean Brun, *Stoa Felsefesi*, çev. Medar Atıcı (İstanbul: İletişim Yayınları, 2003), 89-95.

⁶⁵ Seneca, *Ahlâk Mektupları*, çev. Tükan Uzel (İstanbul: Jaguar Kitap, 2018), 25.

arasındaki çatışma, tutkunun tamamen kontrol altına alınması ve ahlâkî gelişimin bu yolla sağlanması gerektiği vurgulanırken, Orta Stoa'da bu düşünce biraz daha esnek hale gelmiştir. Orta Stoacı filozoflar, özellikle Platon'un etkisiyle, insan doğasında yer alan bazı duyguların ve tutkuların akıl tarafından yönetilmesi gerektiğini, ancak tamamen yok edilmesinin mümkün olmadığını savunmuşlardır. Bu dönemde ayrıca, erdemin mutlak bir bilgi olarak ele alınması yerine, erdeme doğru bir yolculuk olarak anlaşılabileceği görüşü benimsenmiştir. Geç Stoa'da ise Erken Stoa'nın sert ahlâkî görüşlerine geri dönüş görülmektedir. Örneğin, Seneca, Epiktetos ve Marcus Aurelius gibi filozoflar, erdemin yeniden akılla sıkı bir bağ içinde tanımlanması gerektiğini savunmuşlar, ancak ahlâkın kazanılması konusunda eğitmenlik, alışkanlık ve rol-modellerin önemi gibi yeni yaklaşımlar eklemişlerdir. Ayrıca, ahlâkî yaptırım meselesinde, mutlu olmanın ahlâkî davranışın en önemli sonucu olduğunu belirtmişler, bunun yanı sıra vicdan ve diğer dünya görüşlerini de bu düşünceye dâhil etmişlerdir.⁶⁶

Sonuç olarak, Stoacı ahlâk felsefesi, bireyin doğaya uygun bir yaşam sürmesi gerektiğini, erdemin bilgi ve akılla elde edildiğini ve ahlâklı olmanın nihai sonucunun mutluluk olduğunu savunan bir sistemdir. Felsefenin tarihi boyunca, Stoacı filozoflar arasında bazı görüş farklılıkları ve gelişmeler yaşanmış olsa da temel ilkelerde büyük bir tutarlılık gözlemlenir. Bu tutarlılık, Stoacılığın hem antik çağda hem de modern düşüncede kalıcı bir etki yaratmasını sağlamıştır.

1.2. Hristiyan Düşüncesinde Ahlâk

Hristiyan ahlâk anlayışı, teolojik ve felsefî temelleri derinlemesine ele alarak, bireyin Tanrı'nın iradesine uygun bir yaşam sürmesini ve bu doğrultuda ahlâkî erdemler geliştirmesini hedeflemektedir. Bu ahlâk anlayışının kökeni, İncil'in öğretilerine dayanmaktadır. Hristiyan teolojisinin önemli düşünürleri olan Augustinus ve Thomas Aquinas, Hristiyan ahlâkının sistematik bir çerçevede incelenmesine ve anlaşılmasına katkıda bulunmuşlardır. Aquinas'a göre, özgür olan, akla dayanan düşüncelerden doğan eylemler iyidir. Eylem, Tanrı tarafından yaratılmış olan nesnelerin değer düzenine uygunsa iyidir. Erdemler, iyi'yi gerçekleştirme bakımından kazanılmış olan eğilimlerdir. Aquinas, Yunan felsefesinin dört ana erdemini (yiğitlik, ölçülülük, bilgelik ve adalet) benimser ve bunlara şu üç Hristiyan erdemini de ekler: İnanç, sevgi ve umut. İnsanın en

⁶⁶ Brun, *Stoa Felsefesi*, 89-120.

son amacı olan sonsuz mutluluğa ulaşabilmesi, ancak Tanrı'nın inayeti ile mümkündür. Bu inayet, Tanrının insana elini uzatmasıyla ve İsa Mesih'in kurmuş olduğu Kilise'nin yönettiği kutsal eylemlerle (sakrament) gerçek kılınabilir. İnayet, Tanrısal öze bir katılmadır. Hristiyan ahlâkında en yüksek değer sevgi (caritas) olarak kabul edilir ve bu sevgi, Tanrı'ya ve komşuya yönelik olmalıdır. Aquinas, ahlâkî eylemlerin amacının insanı erdemli bir yaşama yönlendirmek ve nihayetinde Tanrı ile birleşmeyi sağlamak olduğunu belirtir. Bu süreçte, ahlâkî eylemler aklın rehberliğinde ve Tanrı'nın belirlediği düzenle uyumlu olmalıdır.⁶⁷ Aquinas'ın ahlâk anlayışı, Hristiyan erdemlerini ve akılcılığı bir araya getirerek, insanın doğasına uygun bir ahlâkî yaşamın nasıl olması gerektiğini detaylandırır. Bu bakış açısı, Orta Çağ Hristiyan felsefesinin temel taşlarından biri olmuştur ve Aquinas'ın ahlâk anlayışı, onun düşünce sisteminin önemli bir parçasını oluşturur.

Hristiyan ahlâkı, Tanrı'nın iradesine uygun bir yaşam sürmeyi, sevgi, merhamet ve adalet gibi erdemleri geliştirmeyi, günahkârlıktan kaçınmayı ve doğal hukuka uygun davranmayı içeren kapsamlı bir etik sistemdir. Augustinus'un bireysel tövbe ve içsel dönüşüm üzerine yoğunlaşan yaklaşımı ile Aquinas'ın evrensel ahlâk yasaları ve doğal hukuku merkeze alan sistematik yaklaşımı, Hristiyan ahlâkının derinlemesine anlaşılmasını sağlar. Bu ahlâk anlayışı hem bireysel hem de toplumsal düzeyde Hristiyanların yaşamını düzenleyen temel ilkeleri ortaya koyar ve Tanrı ile olan ilişkiyi ahlâkî bir çerçevede şekillendirir.

Orta Çağ Hristiyan felsefesinde ahlâk, Tanrı'nın emirlerine ve Kutsal Kitap'ın öğretilerine dayanmaktadır. İlâhî yasa, insanın günahkâr doğasını aşarak Tanrı'ya yaklaşmasını amaçlar. İnsan doğası, İlk Günah ile bozulmuş olarak kabul edilir ve bu, insanın iyilik potansiyelini sınırlar. İnsanların özgür iradeye sahip olmalarına rağmen, bu irade İlk Günah nedeniyle kusurludur ve Tanrı'nın inayeti olmadan erdem ve ahlâkî iyiliğe ulaşmaları mümkün değildir. Orta Çağ düşüncesi, insan yaşamını, iyi ve kötü arasındaki sürekli bir mücadele olarak görür. Orta Çağ Hristiyan inancında Kurtuluş ve ahiret hayatı, ahlâkî yaşamın son hedefidir. İyi bir Hristiyan olarak yaşamak, ölümden sonra Tanrı'nın krallığında layık bir yer edinmeyi hedefler. Ahlâkî eylemler ve Tanrı'ya olan bağlılık, bu kurtuluş yolunda esastır. Böylece, Orta Çağ Hristiyan felsefesinde ahlâk hem bireysel hem de toplumsal düzenin bir parçası olarak ele alınır ve insan

⁶⁷ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 151-154.

hayatının merkezine konumlandırılır.⁶⁸ Orta Çağ Hristiyan felsefesinde birçok filozof bulunmaktadır, fakat burada konunun amacını ve önemini anlayabilmek açısından en önemli iki filozofu ve tanrıbilimcisi Augustinus ve Thomas Aquinas'tan bahsedilecektir.

1.2.1. Aziz Augustinus

Hristiyan düşüncesine ve Kilisesi'ne büyük katkıları olan Augustinus (ö.354), önemli bir düşünür ve teolog olarak kabul edilir.⁶⁹ Augustinus, Hristiyan düşüncesinin sistematik bir biçimde geliştirilmesinde ve Hristiyan inancının bilimsel bir çerçeveye oturtulmasında önemli bir rol oynamıştır. Augustinus'un bu etkisi, Hristiyanlığın sadece bir inanç sistemi olmanın ötesine geçip, bir düşünce sistemi olarak da güçlenmesini sağlamıştır. Bu durum, Hristiyan Kilisesi'nin Orta Çağ boyunca hem dinî hem de entelektüel otorite olarak yükselmesine katkıda bulunmuştur.⁷⁰ Augustinus'un çalışmaları, sadece teolojik tartışmaları değil, aynı zamanda felsefî konuları da kapsayarak, Orta Çağ felsefesinin şekillenmesinde kritik bir rol oynamıştır. Onun öğretileri, Hristiyanlık inancını rasyonel ve kavramsal bir temele oturtmaya çalışmış, inanç ve akıl arasındaki ilişkiyi derinlemesine tahlil etmiştir. Augustinus'un düşünceleri, Hristiyan dogmasının gelişiminde kilit bir noktayı temsil ederken, aynı zamanda Hristiyan felsefesinin Orta Çağ boyunca gelişimini de belirlemiştir. Bu nedenle, Augustinus'un çalışmaları, Orta Çağ Hristiyan Felsefesinin hem başlangıcı hem de ana referans noktası olarak değerlendirilebilir.⁷¹

Augustinus'un ahlâk anlayışı, Hristiyanlık inancı ve dogmalarına sıkı sıkıya bağlıdır. Onun ahlâk felsefesi, insan doğası, özgür irade, günah ve inayet gibi kavramlar etrafında şekillenir. Augustinus'a göre, insan doğası, İlk Günah nedeniyle bozulmuş ve bu bozulma insan iradesini zayıflatmıştır. İnsanlar kendi iradeleriyle iyilik yapma kapasitesine sahip değillerdir ve ancak Tanrı'nın inayeti sayesinde doğru ve iyi olanı yapabilirler. İlk Günah, Âdem'in itaatsizliği sonucu tüm insanlığa miras kalmıştır. Bu günah, insanın özgürlüğünü kötüye kullanması sonucu ortaya çıkmıştır ve bu durum, insanın doğasını bozmuş, onu günah işlemeye meyilli hale getirmiştir. Bu günah,

⁶⁸ Cevizci, *Etik Ahlâk Felsefesi*, 92.

⁶⁹ Ali Kurnaz, "Augustinus'un Tanrı Devleti Adlı Eserinde Devlet Düşüncesi", *Bozok Sosyal Bilimler Dergisi*, 1/2 (Kasım 2023), 23.

⁷⁰ Skirbekk vd., *Antik Yunandan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, 157.

⁷¹ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 129.

insanın Tanrı'dan kopmasına ve düşmesine neden olmuştur. Bu düşüşle birlikte günah, insan doğasının bir parçası haline gelmiş ve bunun sonucu olarak insan artık günah işlememe yeteneğini kaybetmiştir. Bu durumdan insanı kurtaracak olan yine Tanrı'nın inayetidir.⁷²

Augustinus'un *Confessions* adlı eseri, Hristiyan ahlâkının bireysel düzeyde nasıl uygulanması gerektiğine dair bilgiler sunmaktadır. Augustinus, insan doğasının günahkâr olduğunu, ancak Tanrı'nın lütfuyla kurtuluşun mümkün olduğunu savunur. Ona göre, insan, Tanrı'nın iradesine uygun yaşamak ve O'na olan sevgisini göstermek zorundadır. Bu bağlamda, günah kavramı ve affedilme, Augustinus'un ahlâk anlayışında önemli bir rol oynar. O, insanın Tanrı'ya dönerek tövbe etmesi ve bu yolla ahlâkî olarak arınması gerektiğini vurgular. Bu süreç, bireyin içsel bir dönüşüm geçirmesini ve Tanrı ile yeniden bir bağ kurmasını sağlar. Augustinus'un ahlâk anlayışı, bu nedenle, insanın Tanrı karşısındaki durumunu ve kurtuluş sürecini merkeze alır.⁷³

Özetle; Augustinus'un ahlâk anlayışı, Tanrı ile insan ruhu arasındaki ilişkiyi vurgular ve bu ilişkinin merkezinde sevgi, inayet ve özgür irade yer alır. İnsanın ahlâkî yaşamı, Tanrı'ya olan sevgisi ve itaatine bağlıdır ve gerçek mutluluk, Tanrı'da huzur bulmakla mümkündür. Tanrı'nın inyeti olmadan, insanın ahlâkî olarak doğru ve iyi olanı yapabilmesi imkânsızdır.

1.2.2. Thomas Aquinas

Thomas Aquinas (ö.1274), Skolastik dönemin en önemli düşünürlerinden biridir ve özellikle ahlâk anlayışıyla dikkat çeker. Onun öğretisi bugün de Katolik Kilisesi'nin resmi felsefesi olarak kabul edilmektedir.⁷⁴ Aquinas'ın ahlâk öğretisi, akılcı bir temele dayanır. Ona göre, ruh yetilerinin sıralamasında en üstte akıl ve irade bulunur. Akıl, değerleri bilmesi ve amaçlar koymasıyla iradeye yön verir. Ancak, irade kendi bakımından özgürdür ve zorunlu olarak belirlenmiş değildir. Bu özgür irade yeteneği, Aquinas'ın "liberum arbitrium" olarak adlandırdığı seçim özgürlüğüdür ve her türlü ahlâkın ön koşuludur. Aquinas'a göre, ahlâk eylemlerinin temeli insan aklıdır ve bu eylemler, aklın belirlediği değerlere göre şekillenir. Ruhun en üst yetileri olan akıl ve istenç, ahlâkî eylemlerin merkezindedir. İstenç, aklın belirlediği değerlere uygun olarak

⁷² Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2015), 146.

⁷³ Saint Augustinus, *İtirafılar*, çev. Dominik Pamir (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999), 156-159.

⁷⁴ Vikipedi, *Özgür Ansiklopedi*, Thomas Aquinas, https://tr.wikipedia.org/wiki/Thomas_Aquinas

özgürce seçim yapar ve bu seçimler ahlâkî eylemleri oluşturur. Aquinas'ın ahlâk anlayışı, aynı zamanda insanın doğasını ve toplumsal yaşamını da kapsamlı bir şekilde ele alır. Aquinas, insanın doğasını anlamak için Aristoteles'in felsefesini Hristiyan inancıyla birleştirir. Ona göre, insan aklıyla Tanrı'nın yasasını anlayabilir ve bu yasalara uygun bir şekilde yaşamaya çalışabilir. Bu bağlamda, doğal yasa (lex naturalis), insanın aklıyla kavrayabileceği ve Tanrı'nın ebedi yasasının bir parçası olarak gördüğü evrensel bir ahlâk yasasıdır. Doğal yasa, insanın doğruyu ve yanlış ayırt etmesini sağlar ve ahlâkî eylemlerini yönlendirir.⁷⁵ Aquinas, ahlâkî eylemlerin, Tanrı tarafından yaratılmış nesnelerin değer düzenine uygun olması gerektiğini savunur. Aquinas, ayrıca ahlâkî eylemler ve bu eylemlerin sonuçları üzerine de yoğun bir şekilde düşünmüştür. Ahlâkî eylemler, insanın özgür iradesiyle yapılan seçimlerden doğar ve bu seçimlerin temelinde akıl yatar.

Aquinas'a göre, bir eylemin ahlâkî değeri, niyet, eylemin kendisi ve koşullar dikkate alınarak belirlenir. Bir eylemin ahlâkî olup olmadığını anlamak için bu üç unsurun bir arada değerlendirilmesi gerekir. Aquinas'a göre kötülük, kişinin kendisini doğru bir niyetten uzak tutmasıdır. Bu anlamda kötülük, sadece bir arzudan kaynaklanmaz; aksine, bu arzuya eklenen bir eksiklikten kaynaklanır. Aquinas, farklı niyetlere sahip iki karşıt fiilin, sonuçları aynı olsa bile ahlâkî olarak farklı değerlendirilebileceğini vurgular. Aquinas, fiillerdeki kusurların ya da eksikliklerin varlığın kendisindeki bir eksiklikten kaynaklandığını düşünür. Ancak bu eksiklik, özgür iradeye dayalı bir durumdur. Özgür irade, kişinin kurallara uyup uymamasına bağlı olarak, kötülüğün ortaya çıkmasına neden olabilir. Bu bağlamda, ahlâkî kötülüğün metafiziksel kaynağının ne olduğu sorusu gündeme gelir.⁷⁶ Aquinas'a göre, kötülük, kurallara uymamaktan kaynaklanır. Kurallar akıl ve ilâhî yasalar tarafından belirlenir. İnsan doğası gereği akıllı bir varlık olduğu için, bu kuralları belirleme ve onlara uyma kapasitesine sahiptir. Aquinas, ahlâkî iyiyi ve erdemi, doğamızla uyumlu olan şeyler olarak tanımlar. Aquinas'a göre, insan fiillerinin iyiliği, bu kurallara uyulmasına bağlıdır. Eğer bir mühendis, binayı kurallara uygun olarak inşa ederse, bina sağlam olur; ama eğer kurallara uymazsa, bina depreme dayanıklı olmaz. Benzer şekilde, insanın fiilleri de akıl ve ilâhî yasaların kurallarına uygun olmalıdır. Eğer bu kurallara

⁷⁵ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 152-153.

⁷⁶ Yaşar Türkben, *İbn Sînâ ve Thomas Aquinas'ta Kötülük Problemi* (Ankara: Elis Yayınları, 2012), 133-135.

uyulmazsa, ahlâkî kötülük ortaya çıkar. Bu durumda, kötülük, iradenin yanlış kullanımıyla ortaya çıkar ve sorumluluk tamamen iradeyi yanlış kullanan kişiye aittir. Sonuç olarak, Aquinas, ahlâkî kötülüğü insanın özgür iradesine bağlar. Bu durumda, kötülük, insanın Tanrı'nın ve aklın kurallarına uymama özgürlüğünden kaynaklanır. Aquinas, özgür iradeyi, ahlâkî kötülüğün temel nedeni olarak görür ve bu nedenle kötülüğün Tanrı'ya atfedilemeyeceğini savunur.⁷⁷

Aquinas'ın ahlâk anlayışında erdemlerin önemli bir yeri vardır. Erdemler, insanın doğuştan sahip olduğu yeteneklerin ve eğilimlerin gelişmiş halleri olarak tanımlanır. Bu erdemler, insanın Tanrı'ya ve diğer insanlara karşı görevlerini yerine getirmesinde rehberlik eder. Aquinas, dört erdemi (bilgelik, adalet, yiğitlik, ölçülülük) benimserken, bunlara iman, umut ve sevgiyi ekler. İman, Tanrı'nın varlığına ve onun buyruklarına inancı ifade eder. Umut, insanın Tanrı'nın lütfuna güvenmesi ve sonsuz mutluluğa ulaşma arzusudur. Sevgi (caritas), en yüce erdem olarak kabul edilir ve Tanrı'ya ve komşuya duyulan derin sevgiyi ifade eder.

Aquinas'a göre, varlıklar öz (essentia) ve varoluş (existentia) bileşenlerinden oluşur. Ancak Tanrı'da öz ve varoluş birbirinden ayıramazken, sonlu varlıklarda bu ikisi ayrıdır. Aquinas, Tanrı'nın varlığını kozmolojik delille kanıtlar; hareketin varlığı, ilk hareket ettiriciye, göreceli iyinin varlığı, mutlak iyiye işaret eder. Bu kanıtlama yöntemi Aristoteles'e dayanır ve klasik formülünü Aquinas'ta bulur.⁷⁸

Sonuç olarak, Aquinas'ın ahlâk anlayışı, akıl, özgür irade, erdemler ve Tanrı'nın inayeti üzerine kuruludur. İnsanın doğasını ve toplumsal yaşamını bütüncül bir yaklaşımla ele alan Aquinas, ahlâkî eylemleri ve devletin rolünü de bu çerçevede değerlendirir. Onun düşünceleri, Orta Çağ Hristiyan felsefesinin temel taşlarından biridir ve Skolastik felsefenin doruk noktasını temsil eder. Skolastiğin son döneminde ise onun izinden giden düşünürler, Aquinas'ın öğretilerini geliştirmeye devam etmişlerdir. Aquinas'ın bu kapsamlı ahlâk anlayışı, Hristiyan teolojisi ve felsefesi üzerinde derin bir etki bırakmıştır ve günümüzde de önemini korumaktadır.⁷⁹

⁷⁷ Türkben, *İbn Sînâ ve Thomas Aquinas'ta Kötülük Problemi*, 135-142.

⁷⁸ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 152.

⁷⁹ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 151-154.

1.3. İslâm Düşüncesinde Ahlâk

İslâm Ahlâkı ilk olarak Hz. Muhammed'e indirilen Kur'an'ın öğretileri ve Hz. Muhammed'in örnek yaşamıyla şekillenmiştir. Allah, Kur'an-ı Kerim'de; adalet, merhamet, dürüstlük ve sorumluluk gibi prensipleri vurgulayarak Müslümanların temel ahlâkî ilkelerini belirlemiştir. İslâm'ın erken döneminde bu prensipler bireysel davranışları, yönetimi ve sosyal etkileşimleri yönlendiren bir ahlâkî çerçeve oluşturmuştur. Bu prensipler Hz. Peygamber vasıtasıyla Kur'an'ın ayetleri okunduğu andan itibaren Müslümanlarca hemen uygulamaya geçirilmiştir. Bu açıdan İslâmî ahlâk, teorik felsefi ahlâktan ziyade pratik felsefeye ve onu yaşanması gereken bir hal olarak gören tasavvufa daha yakındır.⁸⁰ Orta Çağ İslâm ahlâk felsefesi zamansal olarak, entelektüel çalışmaların zirve yaptığı bir dönemi yaşamıştır. Bu dönemde birçok İslâm filozu (Farabi, İbn Sina ve İbn Rüşd gibi), İslâm etiğinin felsefi açılımını önemli ölçüde genişletmişlerdir. Erdem etiği, etik, muhakeme ve akıl ile vahiy arasındaki ilişki gibi olguları inceleyerek İslâm ahlâkının teolojik çerçevesine büyük katkıda bulunmuşlardır. Bu dönemde, Grek felsefesi ve İslâm ahlâkının sentezine yönelik felsefi çabalar sergilenmiştir. İslâm ahlâk anlayışı, ahlâkın tarihsel dönüşümüyle birlikte ele alındığında, İslâm'ın etik düşünceye ve ahlâkî uygulamalara olan katkılarını açıkça ortaya koyar. Kur'an'ın ilkelerinden başlayarak, Hz. Peygamberin yaşamı ile devam eden erken dönemdeki oluşumları, Orta Çağ filozofları tarafından geliştirilen felsefi açılımları ve modern çağın zorluklarına uyum sağlama çabalarını içeren bu gelişim süreci, İslâm etiğinin devamını ve sürekliliğini sergilemektedir. Müslümanlar, günümüzde karşılaştıkları ahlâkî sorunlar karşısında, İslâm ahlâkının dinî inanç, akıl ve toplumsal sorumlulukları birleştiren güçlü bir çerçeve sunduğunu görmektedirler. Bu gelişimin anlaşılması, tarihsel dönemler ve kültürel bağlamlar içinde ahlâkî düşünce sistemlerinin dinamik etkileşimini derinleştirmektedir.

İslâm ahlâkının gelişim sürecini anlamak için, dayandığı temel kaynakları incelemek büyük önem taşımaktadır. Kur'an, Sünnet, İslâm âlimlerinin yorumları ve İslâm felsefesi, İslâm ahlâkının şekillenmesinde kritik bir rol oynar. Bu kaynaklar, İslâm ahlâkının nasıl oluştuğunu, nasıl uygulandığını ve günümüze kadar nasıl aktarıldığını anlamak için vazgeçilmezdir. Bu nedenle, İslâm ahlâkının kaynaklarından bahsetmek, ahlâk anlayışının temellerini incelemek açısından önem arz etmektedir.

⁸⁰ İci, *Ahlâku Adudüddin*, 18.

1.3.1. İslâm Ahlâkının Kaynakları

İslâm etik anlayışında da süreç Hristiyan etik anlayışıyla benzer dönemlerden geçmiş ve tıpkı Hristiyan etiğinde olduğu gibi zaman içinde şekillenmiş ve gelişmiştir.⁸¹ İslâm, inananlar için sadece dinî bir inanç değil, aynı zamanda yaşam tarzı ve ahlâkî bir rehberlik sunar. İslâm ahlâkı, bu inanç sisteminin temel taşlarından biridir ve Müslümanların hayatlarını nasıl yönlendirmeleri gerektiğini belirler. İslâm ahlâkının kaynakları, bu ahlâkî prensiplerin nasıl oluştuğunu ve İslâm toplumunda nasıl uygulandığının anlaşılmasına yardımcı olur.⁸²

İslâm ahlâkı, Allah tarafından Hz. Muhammed'e vahiy yoluyla indirilmiş kitap ve onun yaşamında somutlaşmış olan Kur'an-ı Kerim'in insanlığa sunduğu bir yaşam biçimi ve bu yaşam biçiminin arkasındaki düşünce dünyasıdır. Hz. Peygamber bu yaşam tarzını ve düşünce dünyasını bizzat uygulayarak insanlara örnek olmuş, onların nasıl yaşamaları gerektiğini ve huzurlu, mutlu bir yaşam sürdürmeleri için gerekenleri göstermiştir. Kur'an-ı Kerim'de Hz. Peygamber, Müslümanlar için "örnek" olarak gösterilir ve ona itaatin Allah'a itaat olduğu belirtilir.⁸³ Bu nedenle Müslümanların İslâm ahlâkına uygun bir hayat sürdürmeleri, dinî bir görev olarak kabul edilmektedir. İslâm ahlâkında ana kaynaklar Kur'an ve Sünnettir. Buna karşın İslâm ahlâkı, ana kaynakların yanı sıra felsefeyi, örf, anane adetleri de içinde barındırır. Bu kaynakların hem nakli hem de akli yönleri vardır. Kur'an-ı Kerim başta olmak üzere tüm nakli bilgilerin, insan ve toplum hayatında etkili olabilmeleri için anlaşılmaları gerekir. Anlaşılmaları ise akli bir faaliyettir. Bu nedenle nakil, akıl olmadan etkili olamaz.⁸⁴ Akıl tarafından anlaşılan nakil, hayatiyet ve işlevsellik kazanır, genişler ve gelişir. Dolayısıyla aklın kaynak olması bağımsız ahlâkî ilke ve kurallar ortaya koymaktan ziyade ayet ve hadislerin anlaşılması ile ilgilidir. Aklın temel rolü, ahlâkı bir ilim haline getirerek ortaya çıkan meseleleri çözmektir. Tezin ilerleyen bölümlerinde de bahsedilecek olan ünlü İslâm filozofu Gazâlî, akıl ve nâkilin birlikte çalışarak hayatımıza ve kararlarımıza yön verebileceğini dile getirir. Gazâlî, nakil ile akıl arasındaki ilişkiyi bina ile temel, göz ile ışık arasındaki ilişkiye benzeterek şöyle açıklar: "Akıl ancak din ile doğru yolu

⁸¹ Cevizci, *Etik Ahlâk Felsefesi*, 102.

⁸² Burhanettin Tatar vd., *İslâm Ahlâk Esasları ve Felsefesi*, Ed. Müfit Selim Saruhan (Ankara: Grafiker Yayınları, 2013), 51.

⁸³ Âl-i İmrân 3/32; Nisa 4/13; Nur 24/54.

⁸⁴ Maşallah Turan, "Din Dilini Yorumlama Çabaları ve Bu Bağlamda Akıl-Nakil Dengesinin Önemi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2008), 169.

bulabilir, din de ancak akıl ile açıklık kazanır. Akıl temeldir, din ise binadır. Bina olmadıkça temelin bir manası kalmaz, temel olmadıkça da bina ayakta duramaz. Akıl göz ise din görmeyi temin eden ışıktır. Akıl kandil ise din de bu kandilin yağıdır. Bunların hiçbirisi bir diğeri olmadıkça değer kazanmaz. Din akli kaybederse ondan hiçbir şey zuhur etmez ve gözün nurunun kaybolmasıyla ışığın kaybolması gibi din de kaybolur. Eğer aksi olursa gözün ışıksızlıktan dolayı görememesi gibi akıl pek çok şeyleri görmekten aciz kalır". Din, iyi ahlâkî özelliklere sahip olmayı ve kötü ahlâkî özelliklerden arınmayı teşvik eder. Hemen her dinin bir ahlâkî boyutu vardır ve ahlâkî öğretiler dinlerin, özellikle de semavi dinlerin merkezindedir. Ahlâkı içermeyen ve ahlâklı davranış ile dine bağlanmayı bir arada değerlendirmeyen bir din yoktur.⁸⁵

1.3.2. Kindî'nin Ahlâk Anlayışı

İlk İslâm filozofu ve Meşşâî okulunu temsil eden Yakup b. İshak el-Kindî'nin (ö.252-866) pek çok alanda eseri bulunmaktadır. Bu tezin konusuyla bağlantılı olması hasebiyle özellikle ahlâk alanında kaleme aldığı eseri *Üzüntüden Kurtulma Yolları* 'ndan yola çıkarak onun ahlâk ile ilgili görüşleri ele alınacaktır. Kindî insanda var olan üzüntünün sevilenlerin kaybı veya isteklerin gerçekleşmemesinden kaynaklanan bir psikolojik rahatsızlık olduğunu savunmaktadır. Ona göre, üzüntüyü tedavi edebilmek için önce nedenlerini anlamak gerekmektedir. Hiç kimsenin tüm isteklerini gerçekleştiremeyeceğini ve sevdiği her şeyi sonsuza kadar elde tutamayacağını vurgulayan Kindî, içinde yaşanılan dünyanın sürekli değişen ve bozulan bir yer olduğunu belirtir. Ona göre ancak akıl âleminde değişmezlik ve süreklilik söz konusu olabilir. Bu nedenle kişi sevdiğini yitirmemek ve isteklerine ulaşmak istiyorsa akıl âlemine yönelmelidir. Akıl âleminde edinilen değerlere kimse el koyamaz, bu değerler tehlikeye maruz kalmazlar. Akli kavramlar, birbirleriyle bağlantılı olup, değişmeden sabit kalan ve ortadan kalkmayan şeylerdir.⁸⁶ Kindî, üzüntünün doğasını açıklarken, üzüntünün nedenlerine de değinmektedir. Bu bağlamda, üzüntünün mahiyetine dair yaptığı tanımlamadan yola çıkarak, Kindî, tüm taleplerin karşılanamayacağını ve her şeye sahip olunamayacağını vurgulamaktadır.⁸⁷

⁸⁵ Tatar vd., *İslâm Ahlâk Esasları ve Felsefesi*, 39-41.

⁸⁶ Yakup b. İshak el-Kindî, *Üzüntüden Kurtulma Yolları*, trc. Mustafa Çağrı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 51-53.

⁸⁷ Mustafa Salih Edis, "Kindî'nin Üzüntüyü Giderme Yönteminin Tasavvufî İdealler Açısından Kritiği", *Danışname Beşerî ve Sosyal Bilimler Dergisi* 1/1 (2020), 139.

Kindî'nin yaklaşımları, kederin ve üzüntünün akıl yoluyla aşılabileceği yönündedir. Kindî, insanların dünyevi istek ve arzularını kontrol ederek ve akıl âlemi üzerinde yoğunlaşarak kederden kurtulabileceklerini savunmaktadır. Bu yaklaşım, daha çok felsefi bir temele dayanır ve bireyin zihinsel süreçlerine vurgu yapar. Kindî'ye göre, üzüntüden kurtulmanın yolu, dünyevi isteklerden uzaklaşıp akıl yoluyla huzura ermektir.⁸⁸ Mutlu olabilmek için insanın kendi yapısına uygun olanı istemesi ve duysal varlıkların peşinden koşmaması gerektiğini belirtir. Aklın uygun gördüğü şeylerden yararlanmalı ve hayatın gidişatında kişinin kendi varlığını sürdürebilmesi için gerekli olan miktarı en güzel şekilde kullanılmalıdır. Sahip olunan şeylerin hayaliyle avunmamalı ve elden çıktıktan sonra üzülmemelidir. Ona göre bu, bilgece ve krallara yakışır bir ahlâk anlayışıdır. Açgözlü ve hırslı olmak üzüntüye yol açmaktadır. Elde edemediklerine ve var olmayan şeylere üzülmemek gerektiğini savunan Kindî, hayatın her aşamasında bir şeyleri yitirmenin ve arzularını gerçekleştirememenin insanı sürekli üzüntü içinde bırakacağını dile getirir. O'nun düşüncesinde üzüntü ve sevinç ortak bir ruh hali içinde bir arada bulunamaz bu yüzden sevinçli olmak için güzel alışkanlıklar edinmek ve her durumu gönül hoşnutluğuyla karşılamak gerekmektedir. Kindî'nin ahlâk anlayışı, geniş ve derin bir felsefi temel üzerine kuruludur. Ahlâkın merkezinde akıl yer alır ve akıl, insanın hem kendini hem de çevresini anlamasında en önemli araçtır. Kindî'ye göre, insanın nihai amacı mutluluğa ulaşmaktır ve bu mutluluk, ancak aklın rehberliğinde gerçekleştirilebilir.

Kindî, ahlâkı üç temel ilke etrafında açıklar: bilgelik, cesaret ve ölçülülük. Bilgelik, insanın akli kullanarak doğruyu yanlıştan ayırt etmesini sağlar. Cesaret, kişinin korkulardan ve yanlış arzulardan uzak durmasını mümkün kılar. Ölçülülük ise, insanın arzularını ve isteklerini dengede tutarak aşırılıklardan kaçınmasını ifade eder. Bu üç erdemin bir araya gelmesiyle, adalet ortaya çıkar. Kindî'nin ahlâk felsefesinde, insanın kendi iç dünyasında bir düzen kurması ve bu düzeni dış dünyaya yansıtması esastır. İnsanın ruhu, akıl (düşünme gücü), öfke (hiddet) ve arzu (şehvet) olmak üzere üç kısımdan oluşur. Bu üç güç, aklın rehberliğinde dengelenmelidir. Aklın kontrolü altında olmayan öfke ve arzu, insanı yanlış yollara sürükleyebilir, dolayısıyla bu güçlerin dengede tutulması gerekir.⁸⁹

⁸⁸ Kindî, *Üzüntüden Kurtulma Yolları*, 32.

⁸⁹ Kindî, *Üzüntüden Kurtulma Yolları*, 95-100.

Kindi, mutluluğun geçici dünya nimetlerinde değil, ruhî olgunlukta bulunduğunu savunur. Ruhî olgunluk, bilginin ve erdemin peşinden gitmekle elde edilir. İnsanın ruhu, maddi dünyanın etkilerinden arınmış ve bilgelik yolunda ilerlemişse, bu insan gerçek mutluluğa ulaşabilir. Bu süreç, bireyin iç dünyasında dengesini bulmasını ve dış dünyaya bu dengeyi yansıtmasını sağlar. Kindi'nin ahlâk anlayışı, aynı zamanda bireyin toplumsal sorumluluklarına da odaklanır. Bireyin erdemli davranışları, toplumun genel iyiliğine hizmet eder. Ahlâk, sadece bireyin iç dengesini sağlamakla kalmaz, aynı zamanda toplumsal düzeni ve adaleti de temin eder. Bu bağlamda, Kindi, ahlâkı bireyin topluma karşı sorumluluğu olarak da görür ve bireylerin erdemli davranışlarının toplumun genel refahını artıracaklarını savunur.⁹⁰

1.3.3. İhvân-ı Safâ'nın Ahlâk Anlayışı

İhvân-ı Safâ, Abbâsîler döneminin sonlarına doğru Basra'da ortaya çıktığı düşünülen gizli bir felsefi düşünce ekolüdür. Bu ekolün ana temaları; birlik, dayanışma, kardeşlik, yardımlaşma ve beraberlik gibi kavramlardır. İhvân-ı Safâ, İslâm toplumunun entelektüel olarak yeniden yükselişe geçmesini ve bireylerin akademik ve düşünsel olgunluğa erişmesini hedeflemiştir. Topluluğun kurucularının kimler olduğu, ne zaman ve nerede ortaya çıktıkları, faaliyetlerini nerelerde ve hangi zaman diliminde sürdürdükleri ve İslâm toplumunun hangi kesiminden geldikleri yüzyıllar boyunca tartışma konusu olmuştur. İhvân-ı Safâ'nın risalelerinde topluluk üyelerinin isimlerinin anılmaması, bu topluluğun kimler tarafından oluşturulduğu ve bu risalelerin hangi yazarlar tarafından kaleme alındığı konusunda pek çok tartışmaya yol açmıştır. Genel kanaat, bu risalelerin Makdisî tarafından yazıldığı ve topluluğun beş üyeden oluştuğu yönündedir. Makdisî dışındaki dört üyenin rolü, risalelerin istinsah edilmesi ve farklı bölgelere ulaştırılması, risalelerin yazımı için bilgi toplanması ve topluluğun kendine özgü faaliyetlerinin yürütülmesi gibi görevlerden oluşmaktadır. İhvân-ı Safâ, ahlâkla ilgili tüm görüşlerini bu risalelerde işlemektedir.⁹¹

Bu risalelerde İhvân-ı Safâ, ahlâkı dört temel unsur çerçevesinde değerlendirmektedir. Bunlar sonradan kazanılmış ahlâk, eğitimle edinilmiş bilgiler, inanç haline gelmiş görüşler ve irade ile kazanılmış amellerdir. İhvân-ı Safâ'nın ahlâk

⁹⁰ Kindî, *Üzüntüden Kurtulma Yolları*, 100-103.

⁹¹ Enver Uysal, "İhvân-ı Safâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 22/ 1-6.

anlayışı, insanın doğuştan sahip olduğu eğilimler ile sonradan kazandığı ahlâkî nitelikler arasında denge kurmaya dayalı bir sistemdir. Bu sistemde, bireylerin farklı ahlâkî eğilimlere sahip olduğu kabul edilir; bu eğilimler, kişinin mizacından, çevresel faktörlerden ve hatta doğum anındaki yıldızların konumundan bile etkilenir. Ancak, İhvân-ı Safâ'ya göre, bu doğuştan gelen eğilimler, tek başına insanın ahlâkî yapısını belirlemez; birey, yaşamı boyunca edindiği tecrübeler ve aldığı eğitimle bu eğilimleri geliştirebilir ve dengeleyebilir. Bu düşünceye göre, her insanın içinde barındırdığı farklı ahlâkî eğilimler, onun yaşamını ve davranışlarını şekillendirir. Örneğin, bir kişinin doğuştan cesur veya cömert olması, onun mizacının ve bedensel yapısının bir yansımasıdır. Ancak, ideal ahlâkî yapıya ulaşmak, bu eğilimlerin dengeli bir şekilde yönetilmesi ile mümkündür. İhvân-ı Safâ'nın ahlâk anlayışında önemli olan, bireyin bu doğal eğilimlerini fark ederek, onları bilinçli bir şekilde yönetmesi ve geliştirmesidir. Bu, kişinin kendini tanıması, zayıf yönlerini güçlendirmesi ve güçlü yönlerini de dengeli bir şekilde kullanması anlamına gelir.⁹²

Sonradan kazanılmış ahlâk ise çevresel etkiler, eğitim ve alışkanlıklarla oluşur. İhvân-ı Safâ, insanların çevrelerinden, ebeveynlerinden, öğretmenlerinden ve toplumdan öğrendikleri değerlerin ahlâkî gelişimlerinde önemli bir rol oynadığını belirtir. İnsan, çevresiyle etkileşimde bulunarak, gözlem yaparak ve deneyim kazanarak ahlâkını şekillendirir. Bu, zamanla kişide bir alışkanlık haline gelir ve karakterinin bir parçası olur. İhvân-ı Safâ'ya göre, ahlâk eğitiminde model almak ve çevredeki örneklerden etkilenmek önemlidir. Çocukluk döneminde kazanılan değerler ve davranışlar, insanın yaşamı boyunca süren ahlâkî tutumlarını belirler. Bu nedenle, kişinin iyi bir ahlâk geliştirebilmesi için doğru örneklerle büyümesi ve olumlu çevresel etkilere maruz kalması gerekmektedir. Ayrıca, İhvân-ı Safâ, ahlâkın sadece bireysel bir nitelik olmadığını, aynı zamanda toplumsal bir boyutunun da bulunduğunu vurgular. Bireyin ahlâkı, toplumu etkiler ve aynı şekilde toplumun ahlâkî yapısı da bireyin gelişimini etkiler. Bu nedenle, ahlâkın toplumsal bir sorumluluk olduğunu vurgular. İhvân-ı Safâ'nın ahlâk anlayışında önemli bir diğer nokta da insanın ahlâkî gelişimi için sürekli bir çaba ve eğitim gerektiğidir. Kişinin doğuştan gelen eğilimlerini kontrol

⁹² İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, çev. Ali Durusoy vd. (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012) 1/ 204-209.

altında tutarak, çevresel etkilerle kazanılmış ahlâkî değerleri bilinçli bir şekilde geliştirmesi, ahlâkî mükemmelliğe ulaşmada esastır.⁹³

İhvân-ı Safâ, nefislerin farklı eğilimlerinin, insanın doğuştan gelen özellikleriyle şekillendiğini belirtir. Örneğin, bazı insanlar bilim ve sanata, bazıları ticarete, bazıları ise hikmet ve marifet arayışına daha yatkın olabilir. Bu eğilimler, insanın tabiatına yerleştirilmiş olup, kişinin hangi yolda daha kolay ilerleyeceğini belirler. İhvân-ı Safâ, bu farklılıkların ilâhî düzenin parçası olduğunu vurgular ve her bireyin kendi doğasına uygun bir yolda ilerleyerek ahlâkî olgunluğa erişebileceğini savunur. Nefsin en yüksek seviyelerinden biri olan nefs-i natika (düşünen nefis) ise İhvân-ı Safâ'nın ahlâk anlayışında önemli bir yere sahiptir. Bu seviye, insanın hikmet ve marifet arayışına yönlendirilmesi ile karakterize edilir. İnsan, düşünme ve tefekkür yoluyla hakikati anlamaya çalışır ve bu anlayışını ahlâkî davranışlarına yansıtır. Bu süreçte, insanın ahlâkî olgunluğu, onun hikmet ve marifette ne kadar derinleştiği ile doğru orantılıdır. İhvân-ı Safâ, insanın bu yolda ilerleyerek nefsinin arındırması ve manevi olgunluğa ulaşması gerektiğini savunur.⁹⁴

İhvân-ı Safâ'ya göre, insanın ahlâkî yapısı, meleklerle özgü erdemli niteliklerden (ahlâk-ı mahmûde) ve şeytana ait kötü özelliklerden (ahlâk-ı mezmûme) oluşur. Bu iki ahlâk arasında ayırım yapmak ve insanın bu erdemli özellikleri benimseyip şeytanî hasletlerden uzaklaşması gerektiği vurgulanır. Ahlâkın, kişinin ruhu üzerinde kalıcı etkileri olduğu belirtilir; beden ölümünden sonra bile ruh, bu ahlâkî özelliklerle şekillenir ve ahirette de bu niteliklere göre karşılık bulur. İblis'in kibri, Âdem'in hırsı ve Kâbil'in kıskançlığı gibi şeytanî hasletlerin, tüm kötülüklerin kaynağı olduğu kabul edilir. İhvân-ı Safâ, bu özelliklerin, kibir, hırs ve kıskançlık gibi davranışlar aracılığıyla kendini gösterdiğini belirtir. Bu hasletler, insanların ruhunu karartır ve onları ahlâkî erdemlerden uzaklaştırır. Öte yandan, İhvân-ı Safâ'ya göre, kibirli bir insan, hakikati reddeder ve itaatten uzaklaşır. Kibir, adaletin ve tevazunun karşıtı olarak tanımlanır ve Allah'a karşı kibirlenenlerin cezasının ağır olacağı vurgulanır. İnsanların, Allah'ın emirlerine ve yasaklarına itaat etmeleri, tevazu göstermeleri ve hakikati kabul etmeleri gerektiği ifade edilir. Hırs, insanın maddi varlıklarını koruma ve gelecekteki ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla kazanılması gereken bir erdem olarak kabul edilirken,

⁹³ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 209-215.

⁹⁴ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 215-225.

bu erdemin aşırıya kaçması kınanır. İhvân-ı Safâ, hırsın insan tabiatına yerleştirilmiş bir özellik olduğunu kabul eder, ancak bu hırsın doğru şekilde yönetilmesi ve dengelenmesi gerektiğini savunur. Haset ise, insanın, başkalarının sahip olduğu nimetlere göz dikmesi olarak tanımlanır. İhvân-ı Safâ, bu hasletin insanın ruhuna zarar verdiğini ve kişiyi Allah'ın nimetlerine karşı düşman haline getirdiğini belirtir. İnsanların, başkalarının sahip olduğu nimetlere haset etmek yerine, Allah'a şükretmeleri ve kendi sahip oldukları nimetlerin kıymetini bilmeleri gerektiği vurgulanır.⁹⁵

İhvân-ı Safâ, ahlâkın temelini insanın ilâhî bir düzen içindeki rolü ve bu düzenle olan ilişkisi üzerine inşa eder. Bu anlayışta, insanın ahlâkî gelişimi, Allah'a yakınlaşma süreciyle paralel olarak şekillenir. İnsan, Allah'ın rızasını kazanmak ve ahiretteki saadete ulaşmak için ahlâkî erdemleri benimsemeli, kötü huylardan ve dünyevi arzuların esaretinden kurtulmalıdır. Bu süreçte, Allah'a itaat, dünya hayatının geçiciliği ve ahiretin kalıcılığı üzerinde durulur. İhvân-ı Safâ, insanın ahlâkî gelişimini sağlamanın yollarını, dilin sürekli Allah'ın zikriyle meşgul olması, kalbin Allah'ın azameti karşısında titremesi ve bedeninin Allah'a hizmet ile meşgul olması şeklinde ifade eder. Bu öğütler, ahlâkın hem bireysel hem de toplumsal düzlemdeki önemine vurgu yapar. İnsanın dünya ve ahiret arasındaki dengeyi kurması, onun ahlâkî yapısını belirleyen temel unsurdur. Dünya hayatına aşırı bağlılık ve ahiret düşüncesinden uzaklaşma, İhvân-ı Safâ tarafından ahlâkî bir zaaf olarak değerlendirilir. Bu zaaf, insanın manevi yolculuğunda gerilemesine, Allah'tan uzaklaşmasına ve nihayetinde ahiret saadetinden mahrum kalmasına yol açar. Ahlâkî erdemler ise insanı bu tehlikeden korur ve ona Allah'a yakınlaşma imkânı sunar. Bu bağlamda, İhvân-ı Safâ'nın ahlâk anlayışı, dünyevi arzuları kontrol altında tutmayı, Allah'a yönelmeyi ve bu dünya ile ahiret arasındaki dengeyi kurmayı hedeflemektedir.⁹⁶

1.3.4. Farabi'nin Ahlâk Anlayışı

Farabi (ö. 339-950), İslâm felsefesinde ahlâk konusuna sistematik bir yaklaşım getirmiş öncü filozoflardan biridir. Eserlerinde, özellikle *et-Tenbih ala sebili's-sa'ade*, *Tahsilü's-sa'ade* gibi çalışmalarında ahlâk ve siyaset felsefesini bir arada ele alır. Farabi için ahlâk, ilimler hiyerarşisinde siyaset, fıkıh ve kelam ile birlikte devlet felsefesinin

⁹⁵ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 239-247.

⁹⁶ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 262-266.

önemli bir parçasını oluşturur. Onun ahlâk anlayışı, aklın ve fikirlerin gelişimine büyük bir önem vermektedir.⁹⁷

Farabi'nin ahlâk felsefesi, mutluluğu hem bireysel hem de toplumsal bir amaç olarak görmektedir. Ona göre, mutluluk; sadece duygusal ve bedensel ihtiyaçları karşılayan geçici bir memnuniyet değil, aklın en yüksek bilgi ve erdemle aydınlanması sonucu elde edilen derin bir ruhsal yetkinliktir. Farabi, ahlâkî erdemleri teorik (nazari), düşünsel (fikrî), iradî (ahlâkî) ve pratik (amelî) olarak sınıflandırır ve bu erdemlerin geliştirilmesinin insanın mutluluğa ulaşmasında kritik olduğunu vurgular. Farabi, ahlâkî erdemlerin doğuştan gelmediğini, ancak insanların bu erdemlere yönelik doğal bir yatkınlığa sahip olabileceğini belirtir. Ahlâk eğitimi ve alışkanlıklar, bu yatkınlıkları erdemlere dönüştürmede esastır. Farabi, haz ve elem kavramlarını da ele alır ve bunları hem anlık hem de uzun vadeli sonuçlar açısından inceler. Ona göre, gerçek ahlâkî eylemler, anında haz vermek yerine, uzun vadede zihinsel tatmin sağlar.⁹⁸ Farabi'nin felsefesi, insanın ve toplumun daha yüksek bir bilinç ve erdem düzeyine ulaşması için zihinsel ve ahlâkî gelişimi merkeze almıştır. Bu gelişim, yalnızca bireysel mutluluğu değil, aynı zamanda toplum hayatına uyumu ve ilerlemeyi de hedeflemektedir.

Farabi'nin ahlâk anlayışında ahlâk, insanın nihai mutluluğa ulaşmasında en önemli faktörlerden biridir. Bu mutluluk, sadece bireysel değil, toplumsal düzeyde de geçerlidir ve erdemlerin doğru bir şekilde anlaşılması ve uygulanmasıyla elde edilebilir. Erdemler, insanın teorik bilgiyi nasıl pratiğe döktüğünü belirleyen rehberlerdir. Ancak, bu rehberlik sadece soyut kavramlarla sınırlı kalmaz; bilakis, günlük yaşamda somut eylemler olarak tezahür etmelidir. Bu anlamda, teorik bilgi, erdemlerin hayata geçirilmesi için zorunlu bir temel oluşturur. Teorik bilginin, sadece kavramsal düzeyde kalmaması, aynı zamanda pratik hale gelmesi gerekir. Bilginin pratikte uygulanabilir olması, erdemlerin doğrudan insan davranışlarına yansımaları sağlar. Bu bağlamda, erdemlerin doğru bir şekilde işlevsel hale gelebilmesi için, bireyin sahip olduğu ahlâkî erdemlerle desteklenmesi önemlidir. Ahlâkî erdemlerin gücü, bireyin ve toplumun karşılaştığı sorunlara en uygun çözümleri üretme kapasitesini artırır. Ancak bu süreçte, karar vericinin erdemli ve adil bir yapıya sahip olması, üretilen çözümlerin gerçekten faydalı ve erdemli olmasını garanti eder. Erdemlerin pratiğe dökülmesi, bireyin bilinçli

⁹⁷ Tatar vd., *İslâm Ahlâk Esasları ve Felsefesi*, 176.

⁹⁸ Tatar vd., *İslâm Ahlâk Esasları ve Felsefesi*, 176-179.

tercihlerine bağlıdır. Bilinçli tercihler, belirli koşullara, zamanlara ve mekânlara göre değişiklik gösterebilir. Bu nedenle, ahlâkî eylemler, duruma ve koşullara göre esneklik gösterir. Bu esneklik, erdemlerin zaman ve mekân bağlamında farklı şekillerde ortaya çıkmasını sağlar. Ancak, ahlâkî eylemlerin sürekliliği ve tutarlılığı, bu erdemlerin doğru bir şekilde içselleştirilmesine bağlıdır. Bu içselleştirme, bireyin ahlâkî eğilimlerini ve pratiklerini şekillendiren temel bir süreçtir.⁹⁹

Farabi'ye göre, insanın sahip olduğu fikri erdemler, yani doğru düşünme ve karar verme yetenekleri, ahlâkî erdemlerle desteklenmedikçe eksik kalır. Fikri erdemler, bireyin ve toplumun karşılaştığı sorunlara en uygun çözümlerin bulunmasını sağlar. Ancak bu çözümlerin gerçekten erdemli ve faydalı olabilmesi için, karar vericinin ahlâkî erdemlerle donatılmış olması gerekir. Aksi halde, bir kişi ne kadar zeki ve yetkin olursa olsun, ahlâkî erdemlere sahip değilse, bu erdemlerden yoksun kararlar kaçınılmaz olarak eksik veya yanlış olacaktır.¹⁰⁰

Farabi'de toplumun liderleri ve yöneticileri, ahlâkî erdemlerin en üst düzeyde temsilcileri olarak görülmelidir. Liderler, sadece teorik bilgilere değil, aynı zamanda bu bilgileri doğru ve adil bir şekilde uygulayabilmek için gerekli olan ahlâkî erdemlere de sahip olmalıdır. Bir liderin kararlarında ve yönetim tarzında sergilediği ahlâkî erdemler, toplumun genel refahını ve mutluluğunu doğrudan etkiler. Bu bağlamda, bir liderin ahlâkî yetkinliği, onun teorik bilgisi kadar, hatta daha fazla önem arz eder. Bu yetkinlik, toplumun genel huzuru ve düzeni için kritik bir rol oynar. Farabi ahlâkî erdemlerin geliştirilmesinin, eğitim yoluyla sağlanabileceğini belirtir. Eğitim hem bireylerin hem de toplumun erdemli davranışları alışkanlık haline getirmesini ve bu davranışları günlük hayatta uygulamalarını sağlar. Eğitim süreci, bireylere doğru ahlâkî değerlerin kazandırılması ve bu değerlerin toplum genelinde yaygınlaştırılması amacı taşır. Bu değerlerin içselleştirilmesi, toplumun genel ahlâk yapısını güçlendirir ve bireylerin erdemli davranışları sürdürebilmesine olanak sağlar.¹⁰¹

Özetle Farabi'nin ahlâk anlayışında, bireyin ve toplumun mutluluğa ulaşması için teorik bilginin, fikri erdemlerin ve ahlâkî erdemlerin bir arada bulunmasını gerekmektedir. Bu erdemler, yalnızca bireysel düzeyde değil, aynı zamanda toplumsal

⁹⁹ Farabi, *Mutluluğun Kazanılması*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018), 17-19.

¹⁰⁰ Farabi, *Mutluluğun Kazanılması*, 21-25.

¹⁰¹ Farabi, *Mutluluğun Kazanılması*, 27-31.

düzeyde de önemlidir. Toplumun liderlerinin bu erdemlere sahip olması, toplumun genel refahı için elzemdir. Ahlâk anlayışı hem bireysel hem de toplumsal düzeyde, insanları en yüksek mutluluğa yönlendiren bir rehber niteliğindedir.

1.3.5. İbn Sîna'nın Ahlâk Anlayışı

İbn Sînâ'nın (ö.428-1037) ahlâka dair müstakil bir eseri mevcut değildir ama İslâm âlemindeki geleneğe uyarak (aynı zamanda pratik felsefenin konusu olması dolayısıyla) felsefesinin müstakil bölümlerinde ahlâka yer ayırmıştır.¹⁰² Bununla beraber onun ahlâk klasiklerinden “*Mutluluk ve insan nefsinin cevher olduğuna ilişkin on delil*” isimli eseri ve “*Risale fi'l Birr ve'l-İsm*” isimli risalesi ahlâk anlayışına dair ifadeler sunmaktadır. İbn Sînâ, ahlâkî felsefî bir disiplin olarak ele alırken, insanın doğası ve yeteneklerine dayandırır. Ona göre, her insan belirli doğal yeteneklerle donatılmıştır ve bu yetenekler, bireyin ahlâkî davranışlarını şekillendirir. Bu yetenekler hem teorik akıl (düşünme, öğrenme) hem de pratik akıl (günlük yaşamda doğruyu yanlıştan ayırt etme) ile ilişkilidir. İnsan, bu iki akıl türünü dengeleyerek ahlâkî açıdan olgunlaşır. İbn Sînâ, insan doğasının hem iyiliğe hem de kötülüğe meyilli olduğunu kabul eder, ancak doğru eğitim ve rehberlikle bireyin ahlâkî erdemlere ulaşabileceğini düşünmektedir. İbn Sînâ ahlâk anlayışında, eski Yunan filozoflarının özellikle de Aristoteles'in düşüncelerinden etkilenmiş, ancak bu düşünceleri İslâmî ilkelerle harmanlamıştır. Aristoteles'ten gelen orta yol kavramı, İbn Sînâ'nın ahlâk sisteminde önemli bir yer tutmaktadır. Ancak İbn Sînâ, bu kavramı İslâm'ın ahlâkî değerleriyle bütünleştirir. Örneğin, İslâm'daki ifrat ve tefritten kaçınma öğretisi, İbn Sînâ'nın denge vurgusunu güçlendirir. İnsanın ahlâkî yapısının merkezinde denge ve ölçülülük kavramları yer almaktadır. Ona göre, iyi ahlâk, bireyin eylemlerinde aşırılıklardan kaçınarak dengeyi sağlamasıyla elde edilir. Bu denge, sadece zihinsel ve bedensel yapının uyumundan ibaret değildir; aynı zamanda, ahlâkî davranışların da denge içinde olmasını gerektirir. Ahlâkî denge, aşırı uçlardan uzak durarak orta yolu bulmakla mümkündür. Örneğin, cesaretin fazlası pervasızlık, azı ise korkaklık olur. Gerçek erdem, bu iki uç arasında, dengeli bir cesaret gösterisidir.¹⁰³

İbn Sînâ'nın ahlâk anlayışında nefis hem iyiliğe hem de kötülüğe meyilli bir yapıdadır ve bu nedenle sürekli olarak denetlenmesi ve eğitilmesi gerekir. Nefis, eğer

¹⁰² Osman Pazarlı, *İslâm'da Ahlâk* (İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, 1972), 157.

¹⁰³ Gürbüz Deniz, “İbn Sînâ'nın Ahlâka Ait Risalesi”, *Diyanet İlmî Dergi* 50/1 (Mart 2014), 229-244.

kontrol altına alınmazsa, bireyi aşırılıklara sürükleyebilir ve bu da ahlâkî dengesizliklere yol açar. İbn Sînâ, nefsin hastalıklarını ahlâkî bozuklukların temel nedeni olarak görür. Bu hastalıklar, bireyin ahlâkî yapısını zedeler ve onun mutlu bir yaşam sürmesine engel olur. Bu nedenle, nefsin hastalıklarının tedavi edilmesi, ahlâkî yaşam için oldukça önemlidir. İbn Sînâ, bu tedavinin, bireyin ahlâkî erdemlere ulaşmasında ve saadete erişmesinde şart olduğunu savunur. Nefsin hastalıklarının tedavisi, bireyin ahlâkî dengesini yeniden kazanmasıyla mümkündür. Bu süreçte, bireyin aşırılıklardan kaçınarak orta yolu bulması, yani ifrat ve tefritten uzak durması esastır. İbn Sînâ, ahlâkî dengede orta yolu bulmanın, bireyin ruh ve beden sağlığını koruyarak, onu nihai mutluluğa (saadet) ulaştıracağını belirtir. Bu dengenin sağlanması ise nefsin kontrol altına alınmasıyla mümkündür.¹⁰⁴

İbn Sina'nın felsefesinde yukarıda bahsi geçen kötülük genel olarak bir yoksunluk durumu olarak görülür. Aynı bakış açısı ahlâkî kötülük için de geçerlidir. Ahlâkî kötülükler ve bu kötülüklerin temelini oluşturan kötü karakter özellikleri, ontolojik bir varlığa sahip değildir; daha çok, mevcut bir şeyin eksikliği olarak tanımlanır. Bu bağlamda, elem ve üzüntü gibi duygular her ne kadar birer varlık gibi görünseler de aslında yokluk ve eksikliklere bağlıdırlar. Örneğin, zinanın kötü olması, dinî düzende bulunması gereken bir şeyin eksikliğinden kaynaklanır. Benzer şekilde, kötü huylar da nefsin sahip olması gereken yetkinliklerin eksikliği sonucu ortaya çıkar. İbn Sina'nın ahlâkî kötülük hakkındaki düşüncelerini doğru bir şekilde idrak edebilmek için onun nefis teorisinin ele alınması zorunludur. İbn Sina, nefsi üç farklı türe ayırır: nebatî nefis, hayvanî nefis ve insanî nefis. Bu türlerin her birinin kendine özgü güçleri vardır. Nebatî nefis, beslenme, büyüme ve üreme gibi işlevlerden sorumludur. Beslenme gücü, bedenin ihtiyaç duyduğu besinleri alıp işlemesi, büyüme gücü ise bu besinleri bedenin gerekli bölgelerine dengeli bir şekilde dağıtmasıdır. Üreme gücü ise, canlının kendi türünü yeniden üretme yetisidir.¹⁰⁵

Hayvanî nefis, iki ana kuvvete sahiptir: hareket ve algılama kuvvetleri. Hareket kuvveti, kaslar ve sinirler aracılığıyla organların iradeye bağlı olarak hareket etmesini sağlar. Algılama kuvveti ise, dış dünyadan gelen bilgileri beş duyuyuyla alır ve içsel olarak hissi müşterek, hayal, vehim, tahayyül ve hafıza gibi duyuusal yetilerle işler. İbn

¹⁰⁴ Deniz, “İbn Sînâ’nın Ahlâka Ait Risalesi”, 229-244.

¹⁰⁵ Türkben, *İbn Sînâ ve Thomas Aquinas'ta Kötülük Problemi*, 88-90.

Sina, hayvanî nefiste bulunan bu güçlerin, zararlı olan şeyleri uzaklaştırmak ve faydalı olanları elde etmek için gerekli olduğunu savunur. İbn Sina, hayvanî nefsin algılama yetisinin sınırlı olduğunu, bu yetinin kendi fiilini ya da kendini algılayamayacağını belirtir. Bu yeti, güçlü bir etkiden sonra zayıf olanları algılayamaz ve beden zayıflamasıyla birlikte bu yetiler de zayıflar. Bu nedenle hayvani nefsin güçleri, cismani (bedensel) güçler olarak kabul edilir ve varlıkları, bedensel organların hareketine bağlıdır. Son olarak, insanî nefis, metafizik ve fizikî âlemlerle bağlantılı olan aklı güçleri içerir. İbn Sina, insan nefsinin düşünme ve bilme yetileriyle ahlâkî ve entelektüel gelişim sağladığını belirtir. Aklı güçler, nefsin bedenle ve metafizik dünyayla olan ilişkisini düzenler ve bu sayede ahlâk ve bilim gibi alanlar ortaya çıkar.¹⁰⁶

İbn Sînâ'da ahlâkın dayandığı görüşler şunlardır: Allah vacib-ül-vücut ve ilk cevherdir. Bu durumda iyilik ve kötülükte dâhil her şey ondan çıkar. Ama lütuf ve inayetin sonsuz olmasından dolayı kötülük ve şer Allah'tan değil, eşyadan gelir.¹⁰⁷ Şer üç şekilde ortaya çıkar. İlki, fiziksel olarak ortaya çıkan şerdir; İbn Sînâ'nın noksanlık olarak tanımladığı, olayların tam potansiyeline ulaşamamasından kaynaklanan bir eksiklik şeklindedir. İkincisi ruhta ortaya çıkan şerdir; acı ve üzüntü olarak tecrübe edilen bir durumdur. Üçüncüsü metafizik olarak ortaya çıkan şerdir; günah ve kötülük olarak nitelendirilir. Kötülük ve şer her zaman mümkün olan dünya içindedir, bireylerde ve türlerde değildir.¹⁰⁸ İnsan günah işlediğinde veya acı çektiğinde, bu maddenin eksikliği nedeniyledir. Ancak bu görüş, İbn Sînâ'nın felsefî bakış açılarıyla çelişir ve bu yüzden bu durumu 'Allah'ın sonsuz lütfü düşüncesiyle uyumlu hale getirmeye çalışır ve şöyle der: “Allah maddenin yaratıcısı olduğu için şer de Allah'ın inayetine bağlı bir ihtiyaçtır ve kemale erişme sürecinde ortaya çıkar.” İbn Sînâ'ya göre saadet, akılcı bir kavramdır. Bu yaklaşımı onu Sokrates ve Platon'a yaklaştırsa da onun saadet anlayışında Platon'a daha yakın olduğu söylenebilir. Onun için saadet, ruhun arındığı ve faal akla yönelik bir eylem ve pratikten ibarettir. Böylece saadete erişen insan, İbn Sînâ'nın “ruhunun temizlenmesi” dediği bir nevi tasavvufî yol olarak değerlendirilmeye açık bir metodu

¹⁰⁶ Türkben, *İbn Sînâ ve Thomas Aquinas'ta Kötülük Problemi*, 90-93.

¹⁰⁷ İbn-i Sina, *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil*, çev. Fatih Toktaş, 2.Baskı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015), 31-35.

¹⁰⁸ Ömer Mahir Alper, *İbn Sînâ*, 2. Basım (İstanbul: İSAM Yayınları.2010), 103.

takip eder. İbn Sînâ'yı mutasavvıflardan ayıran nokta, onun hayır işleme sürecinde iyilik bilgisine verdiği önemdir.¹⁰⁹

İbn Sînâ'ya göre, teorik ve pratik olarak ikiye ayrılan akıl, bilgiye ulaşma ve faaliyette bulunma yeteneği sağlamaktadır. Pratik ahlâk; ekonomi, hukuk ve insan ilişkilerini düzenler. Teorik ahlâk ise insanın Allah ile ilişkilerini inceler. İbn Sînâ'nın ahlâk anlayışı, mekanik determinizm yerine idealist bir determinizmi benimser ve insan ilişkilerinin düzenlenmesinde şeriatın rehberlik ettiği toplumsal bir sorumluluğu öne çıkarır. İbn Sînâ, insanın sahip olduğu ahlâkî niteliklerin, faal akıl ile insan aklının birleşmesinden doğduğunu belirtir. İyi ve kötü arasında denge kuran ruh, adalet gibi faziletlerin temelini oluşturur. İbn Sînâ'ya göre, ahlâkî mükemmellik ve mutluluk, insanın akıl seviyesine ve bilgiye ulaşmasıyla doğru orantılıdır. İnsanın mutluluğu, Allah'a ne kadar yaklaştığı ile ölçülür. Arif insanlar, mutlu ve güler yüzlüdürler, herkese karşı alçak gönüllüdürler ve dostlarının sırlarını saklarlar.¹¹⁰

İbn Sînâ, insanın mizacı, vücut yapısı, kanının niteliği ve yaşadığı sosyal çevrenin, sahip olduğu ahlâkî nitelikler üzerinde etkili olduğunu savunur. Bu faktörlerin insanın karakter gelişiminde ve ahlâkî durumunda önemli bir rol oynadığını belirtir. İbn Sînâ'ya göre toplum, insanların temel ihtiyaçlarını karşılayabilmek için ortaya çıkar. Bireylerin tek başlarına yaşayamayacaklarını ve birbirlerine ihtiyaç duyduklarını vurgular. Toplum içindeki düzenin sağlıklı işleyebilmesi için adalet gereklidir. Adaleti korumak ve sağlamak için ise şeriata ihtiyaç vardır. Şariat, toplumda düzeni ve adaleti sağlamak amacıyla kullanılır ve yöneticiler tarafından uygulanır. Yöneticiler, şeriata uygun olarak hareket etmekle yükümlüdürler ve halk da bu kurallara itaat etmelidir. İbn Sînâ, toplumda insanları "havas" (entelektüeller) ve "avam" (halk) olarak ikiye ayırır. Havas, sözlü emirlere, avam ise fiili emirlere uyar. Avam genellikle yasaları çiğneme eğilimindedir ve istediklerini anında elde etmeye çalışırlar. Bu nedenle yasaların sık sık tekrar edilmesi ve onlara uymaları için motivasyon sağlanması gereklidir. Devlet yönetiminde İbn Sînâ'ya göre önemli olan, Kur'an-ı Kerim'de belirtilen ilkeleri ve hukuk sistemini takip etmektir. Yöneticiler, meşru yollarla ve adaletle göreve gelmelidirler.

¹⁰⁹ Pazarlı, *İslâm'da Ahlâk*, 158.

¹¹⁰ Adil Çağlar, "İbn Sina Felsefesinde Ahlâk", *Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi* 6 (1994): 29-38.

Eğer yönetici meşru olmayan yollarla gelmişse, halkın ona karşı gelmesi ve onu devirmesi dinî bir görevdir.¹¹¹

Sonuç olarak, İbn Sînâ'nın ahlâk anlayışı üç aşamadan oluşmaktadır: İlk olarak, insanın doğal özellikleri, onların zihinsel ve biyolojik yapılarıyla bağlantılı olarak, teorik ve pratik aklın gereksinimlerine göre şekillenir. İkinci olarak, ahlâkî yaşam, aşırılıklardan ve ölçüsüzlükten uzak, dengeli ve orta yolu benimseyen bir yaklaşım üzerine kuruludur. Son olarak, ahlâkî davranışların arkasında bir niyet ve amaç bulunmalıdır. Bu amaç, ebedi mutluluğa ulaşmak olmalıdır.

1.3.6. İbn Miskeveyh'in Ahlâk Anlayışı

İbn Miskeveyh (ö. 421-1030), İslâm ahlâk felsefesinin önemli düşünürlerinden biri olup İslâm ahlâk filozofu olarak tanınan ve ahlâk üzerine yaptığı çalışmalarla İslâm felsefesinde ahlâkî sistemleştirerek önemli yer tutmuş bir şahsiyettir.¹¹² İbn Miskeveyh Aristoteles başta olmak üzere Farabi ve İbn Sina'dan esinlenmiştir hatta Farabi ve İbn Sina ile çağdaş olduğu için aralarında çoğu konuda bilgi alışverişi de olmuştur.¹¹³ İbn Miskeveyh'in ahlâk anlayışı bireysel erdemler ve mutluluk kavramları etrafında şekillenmiştir. İbn Miskeveyh, *Tehzibü'l-Ahlâk (Ahlâkın Arındırılması ve Temizlenmesi)* adlı eserinde, ahlâkî erdemleri ve bunların bireyin hayatındaki önemini detaylandırarak anlatmıştır.

İbn Miskeveyh'e göre, insanın asıl amacı mutluluğa ulaşmaktır ve bu mutluluk, ruhun en yüksek derecede tatminidir. Ruhun tatmini, insanın iyi ve erdemli bir yaşam sürmesiyle mümkündür. İbn Miskeveyh, ruhun üç temel yeteneğe sahip olduğunu belirtir. Bunlar; akıl (nefs-i natıka), öfke (nefs-i sebbuiyye) ve arzu (nefs-i şehevîyye). Bu yeteneklerin dengelenmesi, bireyin erdemli bir yaşam sürmesini sağlamaktadır.¹¹⁴ Akıl (nefs-i natıka): Bilgi ve hikmet arayışı ile ilgili bu yetenek, olayları karakterize edebilme ve akıl yürütme gücü olan ruhun en yüksek ve en soylu parçasıdır. Öfke (nefs-i sebbuiyye): Kötülüğe karşı durmayı sağlayan cesaret ve savunma gücü ile ilgili

¹¹¹ Çağlar, "İbn Sina Felsefesinde Ahlâk", 29-38.

¹¹² Tatar vd., *İslâm Ahlâk Esasları ve Felsefesi*, 179.

¹¹³ İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlâk*, çev. Abdulkadir Şener - İsmet Kayaoğlu - Cihat Tunç (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2013), 10-11.

¹¹⁴ Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlâk*, 32.

yetenektir. Arzu (nefs-i şehviyye): İnsanın temel ihtiyaç ve arzularıyla ilgili her çeşit zevk veren basit şeyleri isteme gücü. Ölçülülük ile kontrol edilmelidir.¹¹⁵

İbn Miskeveyh'in Ahlâk anlayışında erdem, dengeli ve orta yolu bulmaya çalışmak üzerine kurulmuştur. Ona göre erdem, aşırılıkların ortasında yer alır ve bu dengeyi sağlamak ve oldukça zordur. Ancak, bu dengeyi arama çabası, insanın ahlâkî bilincini sürekli canlı tutmaktadır. Erdemler farklı derecelere sahiptir. İlk aşamada, insanın iradesi duysal dünyanın yararlarına ve nefsin bedensel ihtiyaçlarına yönelir. İkinci aşamada ise insan, irade ve eylemlerini nefis ve beden için en yararlı olana doğru yöneltir ve bu aşamada kişi, duysal zevklere sadece zorunlu hallerde yönelir. En yüksek aşamada ise ilâhî erdemlere ulaşmak hedeflenir. Bu aşamada insan, fiillerini herhangi bir menfaat beklentisi olmadan, yalnızca erdem ve iyilik için gerçekleştirir. Bu düzeyde yapılan fiiller, tamamen içtenlikle yapılır. Böylece, erdemli olma durumu, insanın doğasıyla uyumlu bir şekilde ortaya çıkar ve ahlâkî olgunluğun en yüksek seviyesini temsil eder.

İbn Miskeveyh ahlâkî erdemleri dört ana kategoride toplar ve bu erdemlerin, insanın yeteneklerinin dengelenmesiyle elde edileceğini savunur. Bu erdemler hikmet, yiğitlik, iffet ve adalettir. Hikmet: Akıl yeteneğinin erdemidir ve doğru bilgiye ulaşma, doğruyu yanlıştan ayırt etme ve hikmeti arama kapasitesini ifade etmektedir. Yiğitlik: Öfkeyle ilgili nefsin erdemidir ve tehlikelerle yüzleşme, zorluklara karşı durma ve hakikati savunma gücüdür. İffet: Arzu yeteneğinin erdemidir ve duyguların ve arzuların akıl tarafından kontrol edilmesi, aşırılıklardan kaçınılması anlamına gelir. Adalet: Bu üç yeteneğin dengeli bir şekilde birleşmesiyle elde edilen en yüksek erdemdir. Bu erdem, diğer erdemlerin dengeli bir şekilde bir araya gelmesiyle ortaya çıkar. Adalet, insanın nefsinin güçleri arasında bir düzen ve uyum oluşturmakla kalmaz, aynı zamanda bu uyumu eylemlerine de yansıtması gerektiğini ifade eder. Adaletli bir insan, haksızlık yapmaktan kaçınır ve başkalarına karşı da hakkaniyetli davranır. Bu kişi, ne kazanç peşinde haksızlığa başvurur ne de başkalarının haksızlıklarına boyun eğer; her durumda adil olmayı başarır.¹¹⁶

İbn Miskeveyh Ahlâkî eğitime de çok önem vermiştir. Onun Ahlâkî eğitim düşüncesi bireyin yeteneklerinin dengelenmesi ve erdemli davranışlarının

¹¹⁵ Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlâk*, 32.

¹¹⁶ Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlâk*, 34.

işelleştirilmesi sürecidir. Bu süreçte ise doğru bilgiye ulaşmak ve bu bilgiyi uygulamak, ahlâkî eğitiminin temelini oluşturur. O'na göre erdemli davranışlar, eğitim yoluyla alışkanlık haline gelmeli ve günlük yaşamın bir parçası olmalıdır.¹¹⁷ İbn Miskeveyh, bireysel erdemlerin toplumun genel ahlâkını şekillendirdiğini düşünür. Erdemli bireyler, erdemli bir toplumun temelini oluşturur ve toplumsal huzur, adalet ve refah, bireylerin ahlâkî davranışlarına bağlıdır. Bu nedenle, bireysel ahlâk ve toplumsal ahlâk birbirinden ayrılmaz bir bütün olarak değerlendirilmelidir. Bireysel erdemler, toplumun genel ahlâkını şekillendirir. İbn Miskeveyh'in ahlâk anlayışında insan mutluluğa ulaşmanın yolunu, akıl, öfke ve arzu yeteneklerinin dengelenmesiyle elde edilecek erdemli bir yaşamda bulur. Bilgelik, cesaret, ölçülülük ve adalet, bireyin ahlâkî yaşamını düzenleyen temel erdemlerdir. Ahlâkî eğitim, bireyin erdemli bir yaşam sürmesinde oldukça önemlidir.

1.3.7. Gazâlî'nin Ahlâk Anlayışı

İslâm ahlâk felsefesinde önemli bir yer tutan Gazâlî (ö.505-1111), İslâm düşüncesinde tasavvufi bir yaklaşımı benimsemiş ve etik konularını derinlemesine işlemiştir. Gazâlî'nin ahlâk anlayışı, dinî ve tasavvufî bir temele dayanır ve onun ahlâk ile ilgili görüşlerinin büyük bir bölümü dört ciltten oluşan eseri *İhya-u Ulum-id-Din*'de ve bunun özeti niteliğindeki *Kimyâ-yı Saâdet*'de işlenmiştir.¹¹⁸ Gazâlî, ahlâk anlayışını oluştururken hem dinî hem de felsefî kaynaklardan yararlanmış ve bunları tasavvufî bir perspektifle bir araya getirmiştir. Gazâlî'nin etik teorisi, insanın ahlâkî gelişimini ve nihai amacını irdeler ve insan olmanın ilâhî merhametten ortaya çıkan ilhamı almaya hazır hale gelmek olduğunu savunur. Ona göre, bu amaca ulaşmanın yolu, nefsin arındırılması ve saf hale getirilmesidir. Gazâlî'nin etik anlayışı, ahiret hayatında kurtuluşu temin edecek erdemli eylemler ve karakter özelliklerine dayanır. Gazâlî bu erdemleri İbn Miskeveyh ve İsfahani'den de yararlanarak dört temel ilke altında toplamıştır, bunlar; Hikmet (bilgelik), Şecaat (cesaret), İffet (erdem) ve Adalettir.¹¹⁹

Bu dört temel ilkedен ilki olan Hikmet, insanın ihtiyari eylemlerinde doğruyu yanlıştan ayırabilme yeteneğini ifade eder. Adalet ise nefsin öfke ve şehvet gibi güçlerini kontrol altında tutabilme ve bu güçleri hikmet doğrultusunda kullanabilme

¹¹⁷ Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlâk*, 49.

¹¹⁸ Mustafa Çağrı, "İhyâü Ulûmî'd-Dîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 22/10-13.

¹¹⁹ Cevizci, *Etik Ahlâk Felsefesi*, 112.

kabiliyetidir. Şecaat, öfkenin akla boyun eğmesi ve doğru yönlendirilmesi anlamına gelirken, iffet ise şehvetin akıl ve şeriat ile terbiye edilmesini sağlamaktadır. Gazzâlî'ye göre, bu dört ilkenin dengeli bir şekilde uygulanması, güzel ahlâkın temelini oluşturur. Hikmetin dengeli kullanımı, işlerin yönetimi, derin kavrayış, doğru görüş ve olayların inceliklerini anlama yeteneğiyle sonuçlanır. Ancak hikmetin yanlış kullanımı aldatma, hile ve sahtekârlık gibi olumsuz davranışlara, eksik kullanımı ise ahmaklık veya bilgisizlik gibi durumlara yol açabilir. Şecaat; iyilik, cömertlik, kıvrak zekâ, sabır gibi erdemleri ortaya çıkarırken, aşırı kullanımı kibir, hiddetlenme veya kendi beğenisine kapılma gibi olumsuz özellikleri beraberinde getirebilir. İffet ise cömertlik, hayâ ve sabır gibi erdemleri ortaya koyarken, aşırı veya eksik kullanımı hırs, cimrilik, riyakârlık gibi kötü huyların ortaya çıkmasına sebep olabilir.¹²⁰ Gazzâlî'ye göre, bu dört ahlâkî ilkenin kendisinde bulunduğu en mükemmel örnek, Hz. Peygamberdir. Onun dışındaki insanlar, bu mükemmelliğe farklı derecelerde yaklaşabilir veya uzaklaşabilirler. Bu prensipleri en iyi şekilde yaşayan biri, toplum içinde liderlik eden ve örnek alınan bir kişi haline gelirken; bu prensiplerden uzaklaşanlar ise toplumdan dışlanabilirler.¹²¹ Gazzâlî'nin düşünceleri, İslâm ahlâkının teorik ve pratik boyutlarını birleştirerek, insanın Allah ile ilişkisini güçlendirmeyi ve ahlâkî eylemlerini bilinçli bir şekilde yerine getirmesini teşvik eder. Onun ahlâk felsefesi, tasavvufi, felsefî ve geleneksel İslâm düşüncesini sentezleyerek derinlemesine bir ahlâk anlayışı sunmaktadır.

Gazzâlî, ahlâkın doğuştan değişmez bir nitelik olduğunu düşünmemektedir. Ona göre ahlâk, nefis terbiyesi, eğitim ve riyazetle değiştirilebilir. Gazzâlî'ye göre, kötü ahlâkından sıyrılmak isteyen kimse, nefsinin arzu ve isteklerine muhalefet etmelidir. Şehvet ve öfke gibi kuvvetler terbiye edilerek dengede tutulabilir ve böylece güzel ahlâk ortaya çıkar. Ancak, Gazzâlî'ye göre insanlar, ahlâklarını değiştirme kapasiteleri ve bu değişim sürecindeki eğilimlerine göre farklı kategorilere ayrılır. Bu kategoriler şunlardır:¹²²

Ham ve İşlenmemiş İnsanlar: Bu kişiler iyiyi kötünden ayırt edemezler; ancak kötülüğe düşmemişlerdir ve terbiyeye açık durumdadırlar. Bu tür kimselerin ıslah edilmesi kolaydır.

¹²⁰ Gazzâlî, *Nefs Terbiyesi ve Ahlâkî Güzelleştirme*, çev. Ersan Urcan (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2021), 34.

¹²¹ Gazzâlî, *Nefs Terbiyesi ve Ahlâkî Güzelleştirme*, 35.

¹²² Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, trc. Mehmet Ali Özkan (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2020), 3/23.

Ahlâkını Şehvet ve Öfkeye Bağlamış İnsanlar: Bu kişiler kötü davranışlarının farkındadırlar ve düzeltmek için çaba gösterebilirler. Islahları zor olsa da mümkündür.

Kötü Ahlâkı Benimsemiş İnsanlar: Bu kişiler kötülüğü doğru olarak kabul eder ve kötü alışkanlıklarını sürdürürler. Bu tür kimselerin düzeltilmesi nadiren gerçekleşir.

Kötülüğüyle Övünen İnsanlar: Bu kişiler yaptıkları kötülüklerle övünürler ve bu davranışlarından pişmanlık duymazlar. Islahları çok zordur ve neredeyse imkânsızdır.¹²³

Gazâlî'ye göre kötü ahlâkın tedavisi, nefsin arzu ve isteklerine muhalefet ederek kötü huylardan arınmakla mümkündür. Örneğin, cimrilikten kurtulmak isteyen bir kimse, malını infak etmeli; kibirli olan biri ise tevazu göstermelidir. Her kötü huyun tedavisi, o huyun zıddı olan davranışın benimsenmesiyle mümkündür.

Güzel ahlâkın gerçek anlamda kazanılması ise, kişinin kendi iradesini şeriatın emir ve yasaklarına uygun bir şekilde kullanması ve bu kurallara uymanın nefesine kolay gelmesiyle olur. Gazâlî, güzel ahlâka kavuşmanın çeşitli yolları olduğunu belirtir ve bu sürecin zorlu ama mümkün olduğunu vurgular. Ona göre, nefis terbiyesi ve riyazet, yani kişinin kendi nefesine karşı mücadele etmesi, güzel ahlâka ulaşmanın temel yollarından biridir. Gazali, insanın kötü huylardan arınarak güzel ahlâkı kazanabilmesi için hem bedeni hem de ruhu eğitmesi gerektiğini ifade eder. Güzel ahlâka ulaşmanın üç temel yolu vardır:

İlk yol, insanın fitrî olarak güzel ahlâklı olmasıdır. Bazı kişiler doğuştan cömert, adil veya mütevazı olabilir. Bu tür kişiler, Allah'ın lütfu ve fazlı sayesinde doğal olarak güzel ahlâklıdırlar. Ancak, bu durum her zaman böyle olmayabilir ve herkes bu şekilde yaratılmaz. Dolayısıyla, fitrî güzellik, tüm insanlar için geçerli bir yöntem değildir.

İkinci yol, kişinin güzel işleri tekellüfle yani zorlamayla yaparak bu işleri bir alışkanlık haline getirmesidir. Zamanla bu davranışlar, kişinin tabiatının bir parçası haline gelir ve zorla yapılan eylemler, doğal ve içten gelen davranışlara dönüşür. Örneğin, cömertlik zorla bile olsa tekrarlandığında, zamanla insanın karakterinin bir parçası haline gelir.

¹²³ Gazâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, 3/24.

Üçüncü yol ise iyi kimselerle arkadaşlık yapmak ve onların güzel ahlâkından etkilenmektir. İnsanlar, çevrelerindeki kişilerin ahlâkî tutum ve davranışlarından etkilenir ve onları taklit etme eğilimindedirler. Bu nedenle, iyi insanlarla vakit geçirmek, onlarla yakınlık kurmak ve onların güzel ahlâkını örnek almak, kişinin ahlâkını geliştirmesine yardımcı olur.¹²⁴

Gazâlî'ye göre bu yollar, kişinin kötü huylardan arınarak güzel ahlâka ulaşması için rehber niteliğindedir. Ahlâk terbiyesi sürecinde sabır, azim ve kararlılık gereklidir; zira insan, güzel ahlâk kazanmak için sürekli olarak kendi nefesine karşı mücadele etmelidir. Gazali'ye göre, bu süreç hem dünya hem de ahiret saadetinin anahtarıdır.

Gazâlî kişinin ahlâkının kemale ermesinin, ancak nefsinin şeriatın eline bırakması ve şeriat hükümlerine tam olarak teslim olmasıyla mümkün olduğunu belirtir. Bu da itidal çizgisinde kalmak ve her türlü aşırılıktan kaçınmak anlamına gelir. Gazali'nin ahlâk anlayışı, nefis terbiyesi ve riyazet yoluyla insanın kendini manevi olarak geliştirmesi ve arındırması üzerine odaklanır. Güzel ahlâkın kazanılması ve kötü huylardan arınma süreci, sabır, azim ve kararlılık gerektirir. İnsan, ahirette yüksek derecelere ulaşmak ve Allah'a yakın olmak istiyorsa, nefsinin kontrol altında tutulmalı ve güzel ahlâk tabiat haline getirmelidir. Gazali'ye göre bu süreç, insanın hem dünya hem de ahiret saadetini kazanmasını sağlayacak temel bir yoldur.

1.3.8. Nasîrüddin Tûsî'nin Ahlâk Anlayışı

Ansiklopedist bir düşünür olan Nasîrüddin Tûsî (ö. 627-1274), felsefî ahlâk alanında kendisinden sonraki dönemi derinden etkilemiştir. Mantık, kelam, metafizik ve ahlâk gibi birçok alanda eseri bulunan Tûsî'nin ahlâkla ilgili en önemli eseri *Ahlâk-ı Nâsırî*'dir. Bu eserin ardından yazdığı ve tasavvufî kavramların açıklandığı *Evsâfû'l-Eşrâf* ile daha önceki yüzyıllarda oldukça yaygın olan hikmetli eserlerin devamı niteliğindeki *Ahlâk-ı Muhteşemî* de önemli çalışmalarındandır. *Ahlâk-ı Nâsırî*'nin İbn Miskeveyh'in *Tehzîbü'l-ahlâk* isimli eserinin bir çevirisi olduğu iddiası doğru olmamakla birlikte, Tûsî bu eserinde İbn Miskeveyh, İbn Sina, Farabi, Aristoteles ve Platon gibi düşünürlerden etkilenmiştir. *Ahlâk-ı Nâsırî*, ahlâk düşüncesinin en önemli klasiklerinden biri olarak kabul edilir ve sonraki dönemlerde yazılmış olan *Ahlâk-ı Celâlî* ve *Ahlâk-ı Alâî* gibi birçok felsefî ahlâk çalışmasının önemli bir kaynağı

¹²⁴Gazâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, 3/31-39.

olmuştur. İbn Miskeveyh ve Farabi'nin ahlâk ve siyasetle ilgili düşünceleri, birçok ahlâk düşünürü tarafından Tûsî'nin aracılığıyla tanınmıştır.¹²⁵

Tûsî'nin ahlâk anlayışı, insanın erdemler yoluyla en yüce varlığa dönüşmesini hedefleyen kapsamlı bir ahlâkî sistem üzerine kuruludur. Tûsî, ahlâkî insanın doğasındaki yetenekleri geliştirme süreci olarak görür ve bu süreçte her bir erdemin, insanın yetkinleşmesinde kritik bir rol oynadığını savunur. Tûsî'ye göre, ahlâkî erdemler çoğu İslâm ahlâk filozofunda olduğu gibi dört ana kategoride incelenir: hikmet (bilgelik), şecaat (cesaret), iffet (nefsin kontrolü) ve adalet. Bu erdemler, insanın akıl ve nefis gibi farklı yetilerini dengeli bir şekilde kullanmasını sağlar. Hikmet, insanın aklını doğru bir şekilde kullanarak hakikate ulaşmasını sağlar. Şecaat, cesaretle birleşen ölçülü bir güç kullanımını içerir ve korku karşısında dengeli davranmayı öğretir. İffet, nefsin arzularını kontrol altına alarak, insanı aşırılıklardan korur. Adalet ise bu üç erdemi bir arada tutan ve onları dengede tutan üst bir erdemdir. Tûsî'nin ahlâk anlayışında, her erdemin ifrat (aşırılık) ve tefrit (yetersizlik) olarak adlandırılan iki zıt ucu bulunur. Erdemler bu zıt uçların ortasında, dengede durarak gerçek anlamda var olur. Örneğin, cesaretin aşırıya kaçması delilik, yetersiz kalması ise korkaklık olarak değerlendirilir. Aynı şekilde, bilgelik aşırıya kaçtığında gereksiz detaya boğulmak, yetersiz kaldığında ise cehaletle sonuçlanır. Bu nedenle, Tûsî'nin ahlâk felsefesi, orta yolun korunmasını ve erdemlerin dengeli bir şekilde uygulanmasını önerir.¹²⁶

Tûsî ayrıca, sahte erdemler konusunda uyarıda bulunur. Yani, bir davranış dışarıdan erdemli gibi görünebilir, ancak arkasındaki niyet erdemin gerçek olup olmadığını belirler. Gerçek erdem, bilinç ve hikmetle desteklenmelidir; aksi takdirde, sadece dış görünüşte kalan bir erdemsizlik olabilir. Adalet ise, diğer tüm erdemlerin uygulanmasında gerekli olan dengeyi sağlar. Bu denge olmadan ne cesaret ne de bilgelik tam anlamıyla yerleşebilir. Adalet, bu nedenle, erdemli bir yaşamın temel taşıdır ve tüm diğer erdemlerin doğru bir şekilde uygulanmasını sağlar.¹²⁷

Tûsî, İbn Miskeveyh'i örnek alarak ahlâkın amacını en yüksek mutluluk olarak kabul etmektedir. Platon'un üçlü ruh anlayışından kaynaklanan hikmet, cesaret, itidal ve adalet erdemleri Tûsî'nin ahlâkında da önemli bir yer tutmuştur. Hikmet erdemi, teorik

¹²⁵ Tatar vd., *İslâm Ahlâk Esasları ve Felsefesi*, 184-185.

¹²⁶ Nasîreddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, çev. Vahap Taştan- Hâbil Nazlıgöl (Ankara: Fecr Yayınları, 2005), 123-133.

¹²⁷ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 130.

gücün geliştirilmesiyle, cesaret erdemi, gazap gücünün arındırılmasıyla, iffet erdemi ise şehvet gücünün kontrol altına alınmasıyla kazanılmaktadır. Adalet erdemi ise pratik akıldan kaynaklanır. İslâm düşünürleri Aristoteles'ten yola çıkarak, erdemin aşırılığını ister fazlalık ister eksiklik yönünden olsun, ahlâkî bir hastalık olarak düşünürlerken, Tûsî bunu nefsin dengeden sapması olarak açıklamaktadır. Bu sapma, niceliksel bir sapma olmasının yanı sıra niteliksel bir sapmadır. Ahlâkî hastalıkların ortaya çıkma sebepleri; fazlalık, eksiklik, aklın, öfkenin veya şehvetin sapmasından dolayıdır.¹²⁸

Tûsî'ye göre ahlâkî yaşamın doğal ortamı toplumdur. İnsan doğuştan sosyal bir varlıktır ve olgunluğunu diğer insanlara karşı bu sosyal özellikleri ile gösterir. Sevgi ve dostluk, Tûsî'nin ahlâk teorisinin temel ilkelerindendir. Dünyadan elini eteğini çeken bir zahidin hayatına bu teoride yer yoktur. *Evsâfî'l-Eşrâf* isimli eserinde ise nefsin isteklerini kırmanın tasavvufî hayatın bir mesnedi olduğunu ifade eder. Tûsî, iyilik ve kötülüğün bu dünyada bir arada bulunduğunu, iyiliğin Allah'tan geldiğini ve Allah'ın iyiliği istediğini belirtir. Kötülüğün ise yanlış kararlar almaktan ve bireysel iradenin kötü kullanılmasından doğduğunu söyler. Allah'ın genel olarak iyiliği isteyeceğini, ancak duyular, hayal, kuruntu ve tereddüt perdelerinin gözlerimizin önünü kapattığını ve sağduyunun kötülüğün sonuçlarını önceden göremeyeceğini ifade eder. İyiliğin, toprağa ekilen ve sulanan bir buğday tanesi gibi gelişip bol ürün vereceğini, kötülüğün ise su üzerinde görünen köpüğe benzediğini anlatır. Kötülük hakkındaki düşüncesinin göreceli olduğunu dile getirir. Kötülüğün başka bir şeye nispetle kötülük olduğunu, örneğin ateş bir kişinin evini yaktığında veya sel bir köyü yıktığında kötülüğün ateş ve selde olduğuna hükmedilir. Ancak aslında ateş ve suda kötülük yoktur. Gerçekte kötülük, bir şeyin yokluğudur. Gündüzün yokluğunun gece, zenginliğin yokluğunun fakirlik olduğu gibi, iyiliğin yokluğu da kötülüktür.¹²⁹

¹²⁸ Tatar vd., *İslâm Ahlâk Esasları ve Felsefesi*, 185.

¹²⁹ Tatar vd., *İslâm Ahlâk Esasları ve Felsefesi*, 185.

BÖLÜM 2: İBN HAZM VE AHLÂK ANLAYIŞI

2.1. İbn Hazm'ın Hayatı

Adı Ali, künyesi Muhammed, tam adı ise Ebu Muhammed Ali bin Ahmed bin Said bin Hazm'dır, miladi 994 yılında günümüz İspanya'sında bulunan Endülüs Emevi Devleti'nin bir parçası olan Kurtuba'da doğmuş olup 1064 yılında vefat etmiştir.¹³⁰

Babası Ahmed b. Saîd b. Hazm'ın devletin önde gelen isimlerinden olması nedeniyle, İbn Hazm zengin ve entelektüel bir çevrede büyümüştür. Kurtuba'da saray ortamında edebiyat, şiir, tarih, mantık, kelam ve felsefe alanlarında eğitim almış, ayrıca hadis ve fıkıh dersleri görmüştür. İbn Hazm, gerçek fazilet ve asaleti saray yaşamında değil, ilim, irfan ve zühd hayatında bulmuştur. Kendi ifadesiyle, küçük yaşta Kur'an, şiir ve yazı yazmayı öğrenmiş, bu bilgileri kendisine öğreten mürebbiyelerini daima minnetle anmıştır. Gençlik yıllarında, zühdü ile tanınan hocalarından aldığı ahlâk ve terbiye sayesinde birçok fitneden korunduğunu belirtmiştir.¹³¹

İbn Hazm, ailesinden kalan miras sayesinde geçimini sağlamış ve kendini tamamen ilme adamıştır. Endülüs'te yaygın olan Malikî mezhebini öğrenmiş, ardından Şafiî fıkıhına ilgi duymuş ve nihayetinde Zahirî mezhebini benimsemiştir. Belirli bir fıkıh mezhebine sıkı sıkıya bağlı kalmak, İbn Hazm'ın doğasına aykırıydı. Ancak, zaman içerisinde Dâvud b. Ali ez-Zâhirî'nin coşkulu bir savunucusu ve en tanınmış temsilcisi olmuş, kendi bağımsız içtihatlarıyla ün kazanmıştır. Ehl-i hadîsin fıkıh ilmindeki temsilcileri arasında yer alan İbn Hazm, nasların lafız ve zahirine bağlı kalmayı bir yöntem olarak benimsemiş ve Zahirî düşüncesine sistematik bir yapı kazandırmıştır.¹³²

2.1.1. Siyasi ve Kültürel Durum

İbn Hazm'ın yaşadığı dönemin Endülüs'ünün sosyal yapısı, çeşitli etnik grupların yaşadığı farklı toplumsal sınıflarının olduğu bir döneme tekabül etmektedir. Yerel halk İberler, Romalılar ve Vizigotlar'dan oluşan İspanyollardı. Bunun yanı sıra Araplar, Berberiler, Slavlar ve Afrikalılar gibi farklı kökenlere sahip insanlar bir arada

¹³⁰ Zekeriya Güler, "Endülüs'te Bir Hadis ve Fıkıh Âlimi: İbn Hazm", *İstem*, 7/14 (2009), 155.

¹³¹ Güler, "Endülüs'te Bir Hadis ve Fıkıh Âlimi: İbn Hazm", 157.

¹³² Güler, "Endülüs'te Bir Hadis ve Fıkıh Âlimi: İbn Hazm", 157.

yaşıyorlardı. Endülüs zengin, kültürel ve entelektüel bir ortamın yanı sıra zaman zaman iç çatışmalara da sahne olmuştur. Endülüs'te toplumsal yapı, üç ana sınıfa bölünmüştür: üst sınıf, zengin ve yönetici ailelerin yaşadığı saygın mahallelerde konumlanmışken, orta sınıf, esnaf ve memurların yer aldığı mahallelerde oturmakta, alt sınıf ise işçiler ve yazıcılar gibi daha düşük gelirli grupların olduğu mahallelerde yaşamaktaydı. Kültürel olarak, Endülüs farklı etnik grupların katkılarıyla önemli bir entelektüel merkez olmuş, camiler, medreseler ve hamamlar gibi yapılarla donatılmış şehirleriyle dikkat çekmiştir. Ancak siyasi istikrarsızlık dönemlerinde, iç bölünmeler ve yönetimdeki zayıflıklar huzursuzluğa ve devletin zayıflamasına yol açmıştır.¹³³

İbn Hazm, ise Endülüs'te hürmet gören ve köklü bir aileye mensuptur. Etnik kökeni ve ailesinin İslâm'ı kabul etme zamanı konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Babasının yüksek devlet görevlisi olması, İbn Hazm'ın çocukluk ve gençlik yıllarını soylu ve kültürlü bir çevrede geçirmesine olanak sağlamıştır. Ancak, Endülüs Emevi devletinin halefi Abdülmelik el-Muzaffer'in ölümünden sonra artan taht kavgaları ve bu kargaşanın getirdiği zorluklar, ailesinin zor zamanlar yaşamasına sebep olmuştur. Emevî hilâfetinin çöküşü ve ardından mülûkü't-tavâif olarak adlandırılan bağımsız küçük beyliklerin ortaya çıkışı döneminde, İbn Hazm henüz on beş yaşındaydı. Bu dönemde Kurtuba, Emevî hilâfetini yeniden kurma çabalarının merkezi konumundaydı. İbn Hazm da bu faaliyetlere aktif olarak katılmıştır. 16-17 yaşlarında iken önce ağabeyinin, ardından babasının ölümüyle sarsılan İbn Hazm, yaşadığı üzüntü ve karmaşaya rağmen Kurtuba'da kalmayı tercih etmiştir. Ancak Berberîler'in şehri ele geçirip evlerini talan etmelerinin üzerine Meriye'ye göç etmek zorunda kalmıştır. Bu olay, hayatının hapse atılmalar ve yüksek devlet görevleri arasında geçen karmaşık bir dönemin başlangıcı olmuştur.¹³⁴

İbn Hazm'ı Emevî hânedanlığını yeniden diriltme çabaları içinde olduğunu düşündüğü için Meriye valisi hapse attı ve birkaç ay gözaltında tuttu. Daha sonra Hısnulkaşr'a (Aznalcazar) sürgün edildi. Burada kısa bir süre kaldıktan sonra, bölgenin hâkimi Ebü'l-Kasım Abdullah et-Tücîbî tarafından ilgi gördü. Ardından Belensiye'ye (Valencia) giderek iktidarı ele geçiren Abdurrahman el-Murtazâ'yı (IV. Abdurrahman)

¹³³ İbn Hazm, *El-Fasl Fil-Milel Ve'l-Ehvâ' Ve'n-Nihal Dinler ve Mezhepler Tarihi*, çev. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Bilnet Matbaacılık ve Yayıncılık, 2017), 31-32.

¹³⁴ H. Yunus Apaydın, "İbn Hazm", *İslâm Düşünce Atlası*, Erişim 25 Haziran 2024. <https://islamdusunceatlasi.org/ibn-hazm/4053>

destekledi ve bu destek karşılığında vezirlik göreviyle ödüllendirildi. El-Murtazâ'nın öldürülmesiyle yeniden baskılarla karşılaşan İbn Hazm, tekrar hapse atıldı. Kasım b. Hammûd'un hilâfeti sırasında Kurtuba'ya dönmüştü ve burada üç dört yıl kadar kaldı. V. Abdurrahman el-Müstazhir b. Hişâm'a (Müstazhir-Billâh) da vezirlik yaptı, ancak onun katledilmesinden sonra tahta geçen III. Muhammed el-Müstekfi-Billâh tarafından tekrar tutuklandı. Bu tutukluluk, Endülüs'ün son Emevî halifesi olan III. Hişâm el-Mu'ted-Billâh'ın halifeliğine kadar sürdü ve İbn Hazm, III. Hişâm döneminde kısa bir süre daha vezirlik yaptı. Berberîler'in Kasım b. Hammûd'a karşı ayaklanması üzerine Kurtuba'dan kaçarak Şâtibe'ye (Javita) geçti ve sevgi ve aşka dair otobiyografik nitelikteki *Tavku'l-Hamâme* (Güvercin Gerdanlığı) adlı eserini burada yazdı.¹³⁵

Bu tarihten sonra büyük ölçüde siyasetten çekilerek kitap yazmaya yoğunlaştı. *Tavku'l-Hamâme*'den sonra *el-Ahlâk ve's-Siyer* adlı kitabını kaleme aldı. Âlimleri koruyup gözetken bir emirin daveti üzerine Şâtibe yakınlarındaki Bunt (Alpuente) Kalesi'ne giderek *Risâle fî fazli Endelüs* eserini yazdı. Akabinde Vali Ahmed b. Reşîk'in davetiyle Mayurka (Majorka) adasına gitti ve burada düşüncelerini serbestçe anlatabilme olanağı buldu. Mayurka'da önde gelen Mâlikî âlim Ebü'l-Velîd el-Bâcî ile tanışma fırsatı olmuş ve burada aralarında ilmî tartışmalar geçtiği söylenmiştir. Bu tartışma sonrası yenildiğinden ya da başka sebeplerden dolayı ertesi yıl Mayurka'dan ayrılarak İşbiliye'ye (Sevilla) geçti. Abbâsî Hükümdarı Mu'tazîd-Billâh Abbâd b. Muhammed tarafından kitaplarının yakılması üzerine içinde bu hükümdar hakkında da bazı bölümlerin yer aldığı *Naktu'l-Arûs* adlı eserini yazdı.¹³⁶

İbn Hazm, aradığı rahatı ve mutluluğu İşbiliye'de bulamayınca ecdadının memleketi olan Leble'ye (Niebla) dönerek vefatına kadar burada dünyaya karşı ilgisiz, sakin bir hayat sürdü. Sâid el-Endelüsî, İbn Hazm'ın oğlu tarafından yazılmış bir nottan onun 456 yılı Şâban ayının sonunda (Ağustos 1064) vefat ettiğini belirtmektedir.¹³⁷

2.1.2. Hayatı ve İlmî Kişiliği

İbn Hazm, Hicrî beşinci yüzyılda Endülüs ve İslâm dünyasının önde gelen âlimlerinden biriydi. Onun ilmî çalışmaları ve önemi, dönemin siyasi ve toplumsal ortamını anlamadan doğru şekilde takdir edilemezdi. Bu sebeple onun yaşadığı dönemin

¹³⁵ Apaydın, "İbn Hazm", Erişim 25 Haziran 2024.

¹³⁶ Apaydın, "İbn Hazm", Erişim 25 Haziran 2024.

¹³⁷ Apaydın, "İbn Hazm", Erişim 25 Haziran 2024.

siyasi ve kültürel durumu bir önceki sayfada ele alınmıştır. Endülüs'te yaşadığı zamanın genel manzarasını anlamak, İbn Hazm'ın hayatını ve ilmî kişiliğini değerlendirmek için önemlidir. Endülüs, Müslüman İber Yarımadası'nda bulunan bir bölge olarak, Hicrî beşinci yüzyılda siyasi açıdan karmaşık bir dönemi yaşamaktaydı. Bu dönemde farklı Müslüman hükümetleri ve emirlikleri bulunuyor, zaman zaman iç çatışmalar ve siyasi istikrarsızlıklar gözlemleniyordu. Buna karşın Endülüs, bilim, felsefe, edebiyat gibi alanlarda önemli gelişmelerin yaşandığı entelektüel bir merkezdi. İbn Hazm, bu dinamik sosyal ve siyasi ortamın içinde yetişmiş bir âlim olarak öne çıkmaktadır. Özellikle İslâm ahlâkı, İslâm hukuku ve fıkıh konularında derin bilgisiyle tanınan İbn Hazm, eserlerinde İslâm mezhepleri tarihine ve dinler tarihine dair değerli bilgiler de sunmuştur.¹³⁸

İbn Hazm'ın ilmî kişiliğini ve ahlâka bakış tarzını anlayabilmek adına yaşadığı dönem ve coğrafyanın ilmî, dinî ve mezhebî yapısına bu kısımda da değinmek gerekmektedir. Çünkü İbn Hazm'ın yazdığı eserlerinin tamamında bu toplumun dinî anlayışının etkisi görülmektedir. Başlangıçta belirtilmesi gereken önemli bir nokta, Müslümanların sekiz asır boyunca Endülüs'te hüküm sürdükleri ve burada önemli bir İslâm medeniyeti geliştirdikleridir. İslâm'ın özgürlükçü yapısından kaynaklanan bir anlayışla, Endülüs'te dinî özgürlüklerin sağlandığı ve herkesin müsamahayla karşılandığı bilinmektedir. Bu durum, özellikle ilk yıllarda İspanyol halkı arasında hızlı bir İslamlaşma sürecine yol açmıştır. Arapça ise yaygın bir kültür dili haline gelmiş ve Müslüman olmayan İspanyollar dahi bu dili öğrenmek için çaba göstermişlerdir.¹³⁹

Endülüs toplumunda, gayrimüslimler (Hıristiyanlar ve Yahudiler) ile Müslümanlar arasında büyük bir hoşgörü ve iş birliği ortamı bulunmaktaydı. Özellikle Yahudi kökenli kişilerin vezir olarak atanarak gayrimüslimlerin üst düzey devlet pozisyonlarına yükselebildiği görülmüştü. Mezhebi açıdan bakıldığında, Endülüs'ün fethinden sonra Evzaî mezhebi yaygın olarak benimsenmiş, ancak zamanla Mâlikî mezhebinin etkisi artmıştır. Mâlikî mezhebi, özellikle İmam Mâlik'in öğrencileri aracılığıyla Endülüs'e yayılarak, yargı sistemi ve fetvalarda önemli bir rol oynamış ve

¹³⁸ İbn Hazm, *El-Fasl Fi'l-Milel Ve'l-Ehvâ' Ve'n-Nihal Dinler ve Mezhepler Tarihi*, 37.

¹³⁹ İbn Hazm, *El-Fasl Fi'l-Milel Ve'l-Ehvâ' Ve'n-Nihal Dinler ve Mezhepler Tarihi*, 37-38.

nihayetinde devletin resmi mezhebi haline gelmiştir. Bu süreç, Endülüs'te mezhebi ve sosyal yapıyı şekillendirmede önemli bir dönüm noktası olmuştur.¹⁴⁰

İbn Hazm'ın yaşadığı IV. ve V. asır İslâm dünyasında, özellikle Endülüs'te, farklı bölgeler arasında yoğun bir bilimsel etkileşim ve iletişimin olduğu bilinmektedir. Bu dönemde, mesafelerin uzunluğu, sınırlı ulaşım imkânları ve siyasi çekişmeler gibi engellerin varlığına rağmen, Endülüslü ulema, ilim tahsili için Endülüs'ün farklı şehirlerine seyahat etmiş ve aynı şekilde Mağrib, Mısır, Şam, Hicaz ve Bağdat gibi İslâm dünyasının diğer önemli başkentlerine bilgi transferi yapmışlardır. Doğulu âlimler de bu süreçte Kurtuba'ya gelerek dersler vermiş, eserler yazmış ve bilgi paylaşımında bulunmuşlardır. Emevi halifeliğinin sona ermesi ve Mülûkû't-Tavâif döneminin başlamasıyla birlikte, Endülüs'te siyasi, ekonomik ve askerî açıdan zorlu bir süreç yaşanmış, buna rağmen bu dönem ilmî ve edebî açıdan büyük bir rekabet ortamına sahne olmuştur. Bu rekabet, dönemin siyasi erk sahiplerini, ilim ve edebiyat alanından birçok âlimi saraylarına çekmeye teşvik etmiştir. Edebî meclisler bu dönemde yaygınlaşmış, şairler edebî konuları tartışmış ve eserlerini icra etmiştir. Bu süreç, İbn Hazm'ın da içinde bulunduğu Endülüs'te ilmî ve edebî hayatın canlanmasına, zengin kütüphanelerin oluşmasına ve kültürel birikimin artmasına katkıda bulunmuştur.¹⁴¹

İbn Hazm'ı döneminin diğer âlimlerinden farklı kılan özelliklerden biri, eserlerinde ve ilmî tartışmalarda yaptığı sert eleştirilerdir. İbn Hayyân'ın ifadesine göre, İbn Hazm, muhalifleriyle doğal bir tarzda çekinmeden tartışmış ve bütün gücünü ortaya koymuştur. Tartışmalarında hiçbir taviz vermemiş, en keskin gerçekleri dile getirmiş ve kimi zaman karşı tarafı etkisiz hale getirecek kadar sert ifadeler kullanmıştır. Bu durum, onun zamanının âlimleri arasında hem hayranlık uyandırmış hem de ciddi eleştirilere maruz kalmasına yol açmıştır. İbn Hazm'ın sert eleştirilerine hedef olan diğer âlimler, genellikle ona karşı bir adavet beslemişlerdir. Onun tartışmalarındaki sertliği ve kararlılığı, muhaliflerinin görüşlerini reddetmelerine, hatta onu sapkınlıkla suçlamalarına neden olmuştur. Bu durum da İbn Hazm'ın çeşitli baskılar ve sürgünlere maruz kalmasına yol açmıştır. O dönemde İbn Hazm, cesur ve sivri dilli tutumu,

¹⁴⁰ İbn Hazm, *El-Fasl Fi'l-Milel Ve'l-Ehvâ' Ve'n-Nihal Dinler ve Mezhepler Tarihi*, 38-39.

¹⁴¹ İbn Hazm, *El-Fasl Fi'l-Milel Ve'l-Ehvâ' Ve'n-Nihal Dinler ve Mezhepler Tarihi*, 41-42.

kendine özgü düşünce tarzı ve açık sözlülüğü nedeniyle diğer âlimler arasında tartışmalı bir kişi olarak kabul edilmiştir.¹⁴²

İbn Hazm'a karşı dönemin âlimlerinin tutumunun nedenleri net olarak bilinmemekle birlikte, onun delilleri karşısında başarısız olmaları, ona karşı bir tür kıskançlık beslemeleri veya kendi mezheplerini savunma isteği gibi sebepler öne çıkmaktadır. Ayrıca, İbn Hazm'ın Zâhiriyye mezhebini öne çıkarması ve Mâlikî mezhebine muhalefet etmesi de kendisine karşı sergilenen muhalif tavırların bir diğer nedeni olabilir. Tüm bu faktörler, İbn Hazm'ın dönemindeki âlimler arasında neden tartışmalı bir kişi olarak görüldüğünü ve eleştirilere maruz kaldığını açıklamaktadır.¹⁴³

Sonuç olarak İbn Hazm, döneminin üst sınıf mensubu bir ailesinde dünyaya gelmesi ve erken yaşlarda kendisine özel hocalar tutulmasıyla, iyi bir eğitim hayatına sahip olmuştur. Onun ilmî kişiliğinin oluşmasında sadece aldığı eğitimler değil çok küçük yaşlarda babasıyla birlikte ilmî sohbetlere ve muhabbetlere katılmasının da payı büyüktür. İbn Hazm, tüm bunlarla beraber ilmî birikimi geniş ve çok yönlü bir âlimdir. Sadece dinî ilimlerde değil, birçok farklı alanda derin bilgiye sahip olan bu büyük düşünür, İslâm ilimlerine önemli katkılarda bulunmuştur. Fıkıh ve Usûlüddin sahasında bir otorite olmasının yanı sıra, hadis ve tefsir alanlarında da derinleşmiştir. Kıraat, Kelam ve Akâid ilimlerinde uzmanlaşmış; tarih, siyer, dinler tarihi ve mezhepler tarihi konularında da dikkate değer çalışmalar yapmıştır. Bunun yanı sıra, soybilim, Arap Dili filolojisi ve Arap Edebiyatı gibi alanlarda da etkin olmuş; İslâm ahlâkı, felsefe ve mantık konularında eserler vermiştir. İbn Hazm'ın bu alanlarda kaleme aldığı eserler, onun çok yönlü ilmî kişiliğini açıkça ortaya koymaktadır.¹⁴⁴

2.1.3. Hocaları, Öğrencileri ve Eserleri

İbn Hazm varlıklı bir ailede büyümesine rağmen, bütün çabasını ilim tahsiline ve hakikati aramaya adanmış bilinmektedir. İbn Hazm, kendi yetişme ortamını ve çocukluğunda kimlerden ders aldığını çeşitli eserlerinde, özellikle de *Tavku'l-Hamâme* (Güvercin Gerdanlığı) adlı eserinde detaylı bir şekilde anlatmaktadır.

¹⁴² İbn Hazm, *El-Fasl Fi'l-Milel Ve'l-Ehvâ' Ve'n-Nihal Dinler ve Mezhepler Tarihi*, 65-66.

¹⁴³ İbn Hazm, *El-Fasl Fi'l-Milel Ve'l-Ehvâ' Ve'n-Nihal Dinler ve Mezhepler Tarihi*, 66.

¹⁴⁴ Murat Serdar, *İbn Hazm'ın Kelami Görüşleri* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 38.

İbn Hazm'ın yaşadığı dönemde, bir âlim aynı anda birçok ilim dalında uzmanlaşabiliyordu. İbn Hazm, Kur'ân'ı hatmettikten sonra dil ve şiir dersleri almış ve dini ilimlere ilk olarak hadis dersleriyle başlamıştır. Hadis hocalarından ilki Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed b. el-Cesûr'dur. Diğer hadis hocaları arasında Abdurrahman b. Abdullah b. Hâlid el-Hemezânî, Abdullah el-Ezdî, Yahyâ b. Abdurrahman b. Mes'ûd b. Vechî'l-Cenne ve Ebû Muhammed b. Benûş el-Kâdî bulunmaktadır. Arapça gramer, sözcük ve edebiyat derslerini ise Ebû Abede Hassân b. Mâlik b. Ebû Abdullah el-Kâdî en-Nahvî'den almıştır. Ebu's-Said el-Fetâ el-Ca'ferî'den manzume ve literatür dersleri almıştır. İbn Hazm, cedel, kelâm ve hadis derslerini İbnü'l-Faradî olarak bilinen Ebu'l-Velîd Abdullah b. Muhammed b. Yûsuf el-Kurtubî el-Ezdî'den öğrenmiştir. Mantık derslerini ise İbnü'l-Kettânî olarak bilinen Muhammed b. Hasen el-Mezhacî ve Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed b. Abdu'l-Vâris'ten almıştır. Ahbâr ve tarih derslerini Kâdî Ebu'l-Velîd Abdullah b. Muhammed b. Yûsuf el-Kurtubî'den ve babası Ahmed b. Sa'îd'den almıştır.¹⁴⁵

İbn Hazm'ın öğrenci kitlesi genellikle sınırlı olmasına rağmen, en çok rivayette bulunanlar oğulları Ebû Rafî el-Fadl ve Ebû Abdullah el-Humeydî'dir. Diğer oğulları Ebû Üsâme Ya'kûb ve Ebû Süleymân el-Mus'ab da babalarından rivayette bulunmuşlardır. İbn Hazm'a yakın bir ilişki içinde olan ve onunla uzun süre eserlerini inceleyip tartışmalar yapan Vezîr Ebû Muhammed b. el-Arabî, öğrencileri arasında dikkat çekmektedir. Ayrıca Muhammed b. el-Velîd b. Muhammed el-Fehrî et-Tartûshi ve Abdulbâkî b. Muhammed b. Sa'îd el-Ensârî de İbn Hazm'ın önemli öğrencilerindendir. İbn Hazm'dan icâzet alarak rivayette bulan Ebu'l-Hasen Şüreyh b. Muhammed el-Mukri' de öğrencileri arasında yer alır. İbn Hazm'ın bilgi birikimi ve eserlerinin çeşitliliği göz önüne alındığında, öğrenci yetiştirme konusundaki sınırlılığı, yaşadığı zorlu koşullar ve dönemindeki siyasi belirsizliklerle ilişkilendirilebilir. Ancak bu durum, onun kararlılıkla ilim yolunda ilerlemesine ve geniş kültürel birikimi ile derin ilmî bilgisiyle tanınmasına engel olmamıştır.¹⁴⁶

İbn Hazm'ın eserlerine gelindiğinde onun fıkıh, dinler ve mezhepler tarihi, ahlâk, zahirî mezhebine bakış açısı gibi birçok alanda eseri olduğu bilinmektedir. Burada onun eserlerinin sadece bazılarına kısaca değinmek gerekmektedir.

¹⁴⁵ İbn Hazm, *El-Fasl Fi'l-Milel Ve'l-Ehvâ' Ve'n-Nihal Dinler ve Mezhepler Tarihi*, 50.

¹⁴⁶ İbn Hazm, *El-Fasl Fi'l-Milel Ve'l-Ehvâ' Ve'n-Nihal Dinler ve Mezhepler Tarihi*, 52.

1) *el-İhkâm*: İbn Hazm'ın "*el-İhkâm fî usûli'l-aḥkâm*" adlı eseri, Zâhirî mezhebinin metodolojisini sistematik bir şekilde ele alan ve bu alanda günümüze ulaşan ilk eserlerden biri olarak kabul edilmektedir. Bu eser, fıkıh usulü alanında önemli bir çalışma olup, şeriatın "usul" ve "fürû" olarak ayırlamayacağı, aksine tüm şer'î hükümlerin tek bir metodolojiyle incelenebileceği görüşünü savunur. İbn Hazm, bu eserinde, kendi metodolojisini oluşturmanın yanı sıra, o döneme kadar ortaya çıkmış olan diğer usulcü yaklaşımları da kapsamlı bir şekilde eleştirmiştir.

Eserin içeriği, fıkıh usulünün temel prensiplerini tartışırken, aynı zamanda önceki dönemlere ait sahâbe, tâbiîn ve mezhep imamlarının görüşlerini de kapsamlı bir şekilde ele alır ve bu görüşleri Zâhirî mezhebinin perspektifinden değerlendirir. İbn Hazm, özellikle zannî delillerden ziyade kat'î delillerin önemini vurgular ve bu yaklaşımı, eserin genelinde belirgin bir şekilde öne çıkar. Eserdeki tartışmalar, mantık, dil, lafız-mâna ilişkisi gibi konuları kapsayan kırk bölümde ele alınır. Her bölüm, konuyu derinlemesine irdeleyerek, İbn Hazm'ın fıkıh ve usulü konusundaki bilgi birikimini ve diğer aklî ve dinî ilimlere olan hâkimiyetini yansıtır. Bu eserin, fıkıh usulü literatüründe hem eleştirel yaklaşımı hem de kapsamlı içeriğiyle özel bir yeri bulunmaktadır.¹⁴⁷

2) *el-Muhallâ*: İbn Hazm'ın *el-Muhallâ* adlı eseri, onun fıkıh literatüründeki son kitabı olarak bilinir. Kendisi bu eseri İslâm dünyasında uzun yıllar boyunca kuran sünnet ve icmâ'ya dair biriken her şeyi birleştirmek üzere yazdığını ifade etmektedir. İbn Hazm, öğrencilere ve ulemaya yönelik bir rehber niteliğindeki *el-Muhallâ*'yı hazırlarken, yaşamının son yıllarında şeriat hükümleri hakkındaki önemli rivayetleri ve görüşleri değerlendirip, kendi fikirlerini savunmaya çalışmıştır. Fakat *el-Muhallâ* adını verdiği bu eseri tamamlayamadan vefat etmiştir. Büyük oğlu Ebû Râfi ise yaptığı özetleriyle 285 mesele ekleyerek bir ikmal çalışması yapmış, ancak 479'daki Zellâka Savaşı'nda şehit olduğu için bu çalışmasını tamamlayamamıştır. Günümüze ulaşan *el-Muhallâ* nüshaları, İbn Hazm'ın yazdığı metnin yanı sıra Ebû Râfi'in eklediği ikmal çalışmasını da içermektedir. Eserde, kelâm ve fıkıh usulü konularının özetlenmesiyle başlayan ve fıkıh literatüründeki yaygın tasnife uygun bir bölüm sıralamasını izleyen kısımlar bulunmaktadır. Bölümler, ana başlıklara sahip olmakla birlikte iç tasnife sahip

¹⁴⁷ H. Yunus Apaydın, "*el-İhkâm*", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 21/532-534.

değildir ve konular genellikle meseleler halinde ele alınmıştır. İbn Hazm, her mesele başlığından sonra kendi görüşlerini Kur'an, sünnet, sahâbe icmaı ve delillerle desteklemiş, ardından farklı görüşleri ve özellikle hadisten getirilen delilleri tartışmıştır.¹⁴⁸

3) *el-Fasl*: Tam adı *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihâl* olan dinler ve mezhepler tarihine dair ayrıntılı bir inceleme sunmaktadır. Tamamı dört bölümden oluşmaktadır. Eser, Allah'ın varlığının kanıtlanması ve evrenin yaratılmasıyla başlayıp, Yahudilerin Tevrat'ına, Hristiyanların İncil'ine ve çeşitli İslâmî mezheplerin temel inanç konularına dair görüşlerinin eleştirel bir bakış açısıyla ele alınmasını kapsamaktadır. Birinci bölümde, hakikatin bilgisine ulaştıran mantıksal yöntemleri, Allah'ın varlığını, âlemin yaratılışını ve birden fazla yaratıcı iddialarını ele almıştır. İkinci bölümde, Yahudilerin kutsal kitabı Tevrat ve Hristiyanların İncil'inde belirgin çelişkiler olduğunu belirtilerek, bu metinlerin değiştirildiği sonucuna varmaktadır. Üçüncü bölümde ise İnciller üzerinde detaylı bir şekilde durmaktadır. Burada, İnciller ile Tevrat arasındaki çelişkileri inceler ve bu çelişkileri, İnciller'in Hristiyan azizler tarafından yazıldığını gösteren deliller arasında varsayar. Aynı bölümde, Hristiyanların İslâm'a yönelik yaptıkları eleştirileri ve bu eleştirilere verilen cevapları ele almıştır. Dördüncü bölümde ise İslâmî itikadi mezhepleri ayrıntılı bir şekilde incelemiştir. Burada, Ehl-i sünnet, Eş'ariyye, Mu'tezile, Mürcie, Şîa ve Havâric gibi İslâmî mezhepler arasında Ehl-i sünnet'in doğruluğu delillerle desteklenirken diğer mezheplerin görüşleri eleştirilmektedir. İbn Hazm, kelami meselelerden başlayarak Allah'ın sıfatları, peygamberlik, kader, iman-küfür gibi konuları derinlemesine inceleyerek Ehl-i sünnet'e karşı olan muhalif görüşleri reddetmektedir.¹⁴⁹

4) *Tavkul Hamâme*: *Güvercin Gerdanlığı*, olarak Türkçeye çevirilen bu eseri Endülüs düşüncesi ve edebiyatı hakkında önemli bilgiler sunmaktadır. İbn Hazm'ın, psikolojik gözlemleri ve anılarını değerlendirilmesi açısından dikkat çeken bu eser, aynı zamanda İslâm dünyasının bir parçası olan Endülüs medeniyetinin ilgi alanları hakkında da önemli ipuçları vermektedir. Eser, Endülüs'ün yükseliş ve düşüş sebeplerini anlamak için de bir çıkış noktası sunmaktadır. Eserin adı, güvercinlerin boynunda bulunan ve

¹⁴⁸ H. Yunus Apaydın, "el-Muhallâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 30/403-404.

¹⁴⁹ Yusuf Şevki Yavuz, "el-Fasl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 12/215-216.

klasik İslâm edebiyatında aşkın sembolü olarak kullanılan halka biçimindeki tüylerden gelmektedir. İbn Hazm, bu sembolü kullanarak aşkın kalıcılığını ve derinliğini vurgulamıştır. "*Güvercin Gerdanlığı*," İbn Hazm'ın kişisel deneyimlerini ve gözlemlerini yansıtarak, okurlara özgün ve canlı bir anlatım sunmaktadır. Kitap, geçmişin ünlü aşk hikâyelerinden ziyade, yazarın bizzat tanıdığı ve görüştüğü kişilerin aşk hikâyelerini işlemektedir. İbn Hazm'ın bu eseri, onun yaşadığı dönemdeki sosyal ve kültürel yaşam hakkında da bilgi verir. Kitapta yer alan şiirlerin çoğu İbn Hazm'a ait olup, eser hem düzyazılarındaki psikolojik değerlendirmeler hem de başarılı öykü seçimleriyle dikkat çekmektedir. *Güvercin Gerdanlığı*, İbn Hazm'ın gözlemlerinin ve kişisel deneyimlerinin bir yansıması olarak, Endülüs'ün özel yaşamını ve kültürünü anlamamıza yardımcı olur. Bu yönüyle eser, sadece edebî bir çalışma değil, aynı zamanda tarihi ve kültürel bir belge niteliği taşımaktadır.¹⁵⁰

5) *Müdâvâtü'n-Nüfûs*: *el-Ahlâk ve's-siyer fî müdâvâtü'n-nüfûs* olarak isimlendirilen eseri ise bu tezin çıkış noktası olmaktadır. İbn Hazm'ın bu eseri insanın ruhsal yapısını derinlemesine inceleyen bir çalışma olarak öne çıkmaktadır. İbn Hazm, eserinde insan davranışlarının temelinde yatan ruhsal hastalıkların etkilerini, kökenlerini ve tedavi yöntemlerini detaylı bir şekilde ele almaktadır. Eserin adı olan "*Müdâvâtü'n-nüfûs*", "nefislerin hastalıkları" anlamına gelmekte ve kitabın odak noktalarından birini teşkil etmektedir. İbn Hazm, insan davranışlarının altında yatan ruhsal hastalıkların düzeltilmesinin, ahlâkî gelişim için kritik öneme sahip olduğunu savunmaktadır. Ona göre, ahlâkî erdemlerin kazanılması ve korunması, ruh sağlığının bir parçasıdır. Eserin diğer bir adı ise "*el-Ahlâk ve's-siyer*" şeklindedir. Bu ifade, ahlâkî erdemlerin yanı sıra toplumsal ilişkileri ve davranışları da kapsayan bir başlık altında ele alındığını göstermektedir. İbn Hazm, bireyin ahlâkî gelişiminin yanı sıra toplumsal etkileşimlerin de önemli olduğunu savunur ve erdemli bir yaşamın hem bireysel hem de toplumsal düzeyde etkili olacağını söylemektedir. Eserde akıl, bilgi, erdem huzur gibi kavramlar derinlemesine incelenmiştir.¹⁵¹ İbn Hazm, ahlâkı sadece dinî ölçütlerle değil, aynı zamanda felsefi bakış açıları ve tarihsel örneklerle de desteklemiştir. Bu sayede, eser hem İslâm ahlâk felsefesine hem de genel ahlâk tartışmalarına önemli katkılarda bulunmaktadır. İbn Hazm, eserinde ahlâkî gelişim ve kişisel erdemlerin yanı sıra

¹⁵⁰ İbn Hazm, *Güvercin Gerdanlığı*, çev. Mahmut Kanık (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 58-59.

¹⁵¹ İlhan Kutluer, "Müdâvâtü'n-Nüfûs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 31/460-462.

toplumsal ilişkilerdeki erdemlerin de önemine vurgu yapmaktadır. Ayrıca, ahlâkî olgunluk yolunda ilerleyen kişinin, kusurlu davranışlarını düzeltmek için sürekli çaba göstermesi gerektiğini ve bu çabanın Allah'a yönelişle daha anlamlı hale geleceğini ifade eder.¹⁵² Özetle İbn Hazm'ın "*Müdâvâtü'n-nüfûs ve ıslâhu'l-ahlâk*" adlı eseri ahlâkın temellerini ve ahlâkî erdemlerin kazanılması için gerekli olan bilgi ve yöntemleri derinlemesine inceleyen önemli bir İslâm ahlâk eseri olmaktadır.

2.1.4. Zahirilik Mezhebindeki Yeri

Zahirilik, İslâm düşünce tarihinde önemli bir fıkıh yöntembilim olarak ortaya çıkmış ve özellikle İbn Hazm'ın çalışmalarıyla belirginlik kazanmıştır. Bu yaklaşım, dinî metinlerin açık anlamına sıkı sıkıya bağlı kalmayı ve herhangi bir alegorik yorumdan kaçınmayı savunmaktadır. İbn Hazm, zahirilikle birlikte Kur'an ve hadislerdeki metinlerin literal anlamını korumanın önemini vurgulamış, böylece dinî hükümleri doğrudan bu metinlerden çıkarma çabasına girişmiştir. Onun perspektifinde, zahirilik sadece bir metodoloji değil, aynı zamanda İslâm hukukunu ve teolojisini saf ve doğrudan anlama ve uygulama çabası olarak değerlendirilebilir.¹⁵³

Zahirî düşüncesini ele alan ilk kişi, Ebu Davud el-Zahirî olarak bilinen Davud bin Ali el-İsfahani'dir. O, Kitap ve Sünnet'i temel kaynak olarak kabul edip diğer görüş ve kıyasları reddeder. Zahirî düşünce, akıl yürütme ve tevilde aşırılığa karşı bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Bu, fıkıh metodunu düzeltmek ve onu o dönemdeki pragmatik eğilimlerden arındırmak için önemli bir husustu. Zahirî düşünce, fikhî aslı yoluna döndürmek ve sadece Kitap, Sünnet ve sahabe icmasına bağlı kalmakla doğru yolun bulunabileceğini savunuyordu.¹⁵⁴ Aynı zamanda, bu yöntem, Yahudi ve Hristiyanların dine saldırılarına karşı koymak amacıyla da geliştirilmişti. İbn Hazm'ın İslâmî çalışmalara olan ilgisi ve bu ilgisinin müçtehit kişiliğini ortaya çıkarmasıyla zahirî mezhebine yöneldiği söylenebilir. İbn Hazm, fıkıh çalışmalarını tamamladıktan sonra, Zahirî ekolünü benimsemeye başlamıştır. İbn Hazm, Zahirî metodunun ve kıyas ile illetin reddinin en güçlü savunucularından biridir. Kendini dinî düşüncede bir yenilikçi ve sosyal bir reformcu olarak kabul etmiş ve yanlış olduğunu düşündüğü her şeye karşı

¹⁵² Kutluer, "Müdâvâtü'n-Nüfûs". 462.

¹⁵³ Yusuf Balta, "Kitap Tanıtımı - İbn Hazm Zâhirilik Düşüncesinin Teorisi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*/36, 2021, 163-173.

¹⁵⁴ Muharrem Kılıç, "Hukuk Teorisinde Literalist/Lafızcı Yorum Geleneği: İbn Hazm Zâhiriliği", *Milel ve Nihal* 6/3 (Eylül-Aralık 2009), 31.

çıkıştır. İbn Hazm, Zahirî metodunun ikinci kurucusu olarak kabul edilir çünkü onun kitapları, Zahirî mezhebinin görüşlerini öğrenmek isteyenler için temel kaynak olmuştur. İbn Hazm, bu mezhebi sadece taklit eden biri olmaktan öteye geçmiştir. Onun katkıları, Zâhiriliğe sistematik ve mantıklı bir yapı kazandırmış, mezhebi belirgin bir biçimde geliştirmiştir.¹⁵⁵

İbn Hazm'a göre Kur'an ve Sünnet'in metinleri kendi kendine yeterlidir ve bunların anlamlarının doğru bir şekilde anlaşılması gerekmektedir.¹⁵⁶ İbn Hazm, dinî metinlerin yorumlanmasında dilin kurallarına ve zahirî anlamlara sıkı sıkıya bağlı kalmayı savunmuştur. Ona göre, dil, kendi anlamlarını bizzat kendi yapısı içinde barındırır ve bu nedenle, dinî metinlerin doğru anlaşılabilmesi için dilin zahirî anlamları esas alınmalıdır. Bu bağlamda, Allah'ın Kur'an'da neyi kastettiği, açık bir Arapça ile ifade edilmiştir ve ayetler, dilin kuralları çerçevesinde doğrudan anlamlarıyla yorumlanmalıdır. İbn Hazm'ın yöntemi, dinî metinlerin yorumunda gizli anlamlar, semboller veya sırlar aramaktan kaçınmayı içerir. Onun yaklaşımı, dinin özüne sadık kalma ve metinleri orijinal anlamlarıyla ele alma üzerine kuruludur. Bu anlayış, hem inanç konularında (Akâid) hem de İslâm hukuku (Fıkıh) alanında onun temel ilkesi olmuştur.¹⁵⁷ Ona göre metnin zahirinden sapmak ve vahyin kelimelerinin delalet etmediği anlamlar aramak, Allah'a iftira atmaktır. Kelimenin dildeki anlamını başka bir anlama çevirmenin sadece başka bir metin veya icma ile mümkün olabileceğini kelimeyi dildeki anlamına göre yorumlamanın farz olduğunu ve bu yorumun sadece metin veya icma ile aşılabileceğini savunmaktadır. Bir kelimenin dildeki anlamını başka bir metin veya icma olmaksızın değiştirmenin, akıl sahiplerinin yapacağı bir şey olmadığını söyler.¹⁵⁸ İbn Hazm'ın Zahirî metodunun amacı, akıllı ve nakli birlikte kurtarmak, bilimi şeriata eklenen görüşlerden ve tevillerden arındırmak, akıllı feda eden ve nakli sonsuz çıkmazlara sokan görüşlerden uzaklaştırmaktır. İbn Hazm, İslâm şeriatının saf ve eklemelerden, yanlış anlamalardan ve tahriflerden arındırılmış olduğunu düşünmektedir. Din, İbn Hazm'a göre, yalnızca vahiy yoluyla bilinebilir ve

¹⁵⁵ Kılıç, "Hukuk Teorisinde Literalist/Lafızcı Yorum Geleneği: İbn Hazm Zâhiriliği", 39.

¹⁵⁶ İbn Hazm'ın Kur'an'ı yorumlaması ve üslûbu ile ilgili olarak bkz: Mehmet Yaşar, *İbn Hazm'ın Kur'an'ı Yorumlama Metodolojisi*, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, İstanbul, 2020.

¹⁵⁷ Muhammed Âbid Câbirî, *Arap Akılının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1997), 432.

¹⁵⁸ Galip Türçan, "İbn Hazm'a Göre Ehl-i Sünnet Kavramının İçeriği", *Milel ve Nihal* 6/3 (Eylül-Aralık 2009), 82-83.

insanlar, Allah'ın mesajını ve Peygamber'in öğretilerini olduğu gibi anlamakla yükümlüdür. Dinin hüküm koyucusu Allah'tır ve bu hükümlerin insan müdahalesi olmadan, doğrudan anlaşılması gerekir. İbn Hazm, bu nedenle, dinî metinlerin yorumunda zahirî anlamların dışına çıkılmasını, dinî özü zedeleyici bir yaklaşım olarak değerlendirir.¹⁵⁹

İbn Hazm'ın Zâhirilik anlayışı, dinî metinleri zahirî anlamlarıyla ele alarak, dinin özünü koruma amacını taşır. Bu yöntem hem İslâm hukukunda hem de inanç sisteminde onun düşüncelerinin temelini oluşturur ve subjektif yorumlardan kaçınarak, dinî metinlerin açık ve doğrudan anlamlarına sadık kalmayı hedefler.

2.1.5. İbn Hazm'ın Felsefeye ve Mantığa Bakışı

İbn Hazm'ın felsefe ve mantık ilimlerine bakışı, İslâm düşünce tarihindeki önemini vurgular niteliktedir. Özellikle İslâm dünyasında, felsefe ve mantık ilimlerine karşı olumsuz bir tutum sergilendiği bir dönemde, İbn Hazm bu tutumdan farklı bir yaklaşım benimsemiştir. Bu ilimlere yönelik olumlu yaklaşımı, İmam Gazâlî'den önce ortaya koyması, düşünce tarihinde dikkat çeken bir noktadır. Gazâlî'nin mantığı İslâmî ilimlere dâhil etmesi ve felsefî tartışmaları kelim alanına taşımaya başlaması, kelim tarihinde bir dönüm noktası olarak kabul edilir. Ancak İbn Hazm, bu yaklaşımı Gazâlî'den önce benimsemiş ve bu alanda önemli eserler vermiştir. İbn Hazm, Endülüs'te doğup büyümüş ve İslâm dünyasının merkezi olarak kabul edilen doğu topraklarıyla doğrudan bir teması olmamıştır. Bu durum, onun görüşlerinin Doğu İslâm dünyasında yeterince tanınmamasına ve dolayısıyla hak ettiği övgüyü alamamasına neden olmuştur. Endülüs Emevî Devleti'nin, Doğu'daki hilafete bağlı olmadan bağımsız bir devlet olarak varlığını sürdürmesi de bu soyutlanmışlığın bir diğer sebebidir.¹⁶⁰ İbn Hazm'ın sert ve sivri dilli eleştirileri, özellikle Mu'tezilî ve Ehl-i Sünnet mütekellimlerine karşı olan tutumu, onu sevilmeyen biri haline getirmiştir. Ayrıca Zâhirilik mezhebine bağlılığı, İslâm dünyasında genel kabul gören dört mezhepten biri olmaması nedeniyle, İbn Hazm'a karşı önyargıların oluşmasına yol açmıştır.

İbn Hazm'ın felsefe hakkındaki görüşleri, bu ilmin insanı dünya ve ahiret hayatında erdemli bir yaşama yönlendirdiği kabulünü içerir. Ona göre felsefenin amacı,

¹⁵⁹ Serdar, *İbn Hazm'ın Kelami Görüşleri*, 49-51.

¹⁶⁰ Serdar, *İbn Hazm'ın Kelami Görüşleri*, 98-99.

insanı ahirette kurtuluşa erdirecek ve dünyada erdemli kılacak bir yaşama yönlendirmektir. Bu yaklaşım, felsefeye karşı cesur ve olumlu bir tavır sergilediğini gösterir.¹⁶¹ Bununla birlikte, İbn Hazm, felsefe ile dinin alanlarının karıştırılmasına karşıdır. Din vahye dayalıdır, felsefe ise akıl ve burhan üzerine kuruludur. Bu sebeple, dinin konularında aklın ve hissin belirleyici olamayacağını savunur. İbn Hazm, din ve felsefe arasındaki bu ayrımı savunurken, Kindi gibi filozofları da eleştirmiştir. Kindi'yi, felsefe ve dinî birbirine karıştırmakla suçlar ve Allah'ı mahlûkâta kıyas etmeye çalışmasını büyük bir hata olarak değerlendirir. Ona göre felsefe ve dinin usul ve prensipleri birbirinden ayrı tutulmalı ve karıştırılmamalıdır. İbn Hazm'ın felsefeye olan bu yaklaşımı, Aristoteles mantığını literal bir şekilde anlamaya ve uygulamaya dayanır. Aristoteles'ten sonra gelen filozofların onun görüşlerini kendi yorumlarıyla değiştirdiklerini ve bu yüzden de kaynaktan sapıldığını savunur. Bu yanlışlık ancak Aristoteles'e dönmek ve onun eserlerini literal olarak anlamakla düzeltilebilir. İbn Hazm, mantık ve felsefeye karşı olanları eleştirir ve bu ilimlerin şeriata aykırı olmadığını savunur. Mantığın, düşünme işlemi düzenlemek ve disipline etmek için gerekli olduğunu, bu nedenle dinî ve akli ilimlerin öğrenilmesinde zorunlu olduğunu belirtir. Mantık bilmeyen bir kişinin doğru bir şekilde fetva veremeyeceğini söyler. İbn Hazm'ın bu konudaki çabaları, Aristoteles mantığını zâhiri bir bakış açısıyla yeniden ele alma isteği olarak değerlendirilebilir.¹⁶²

Sonuç olarak, İbn Hazm'ın felsefe ve mantık alanındaki çalışmaları ve çabaları, İslâm düşünce tarihinde önemli bir yer tutmaktadır. Ona göre felsefe yapmanın asıl amacı erdemlerin niteliklerini öğrenip nefsi bu doğrultuda iyileştirerek dünya ve ahiret mutluluğuna erişebilmesine olanak sağlamaktır.

2.2. İbn Hazm'ın Ahlâk Anlayışı

İbn Hazm'ın ahlâkî düşüncesi, yaşadığı çeşitli zorluklar ve deneyimlerin yoğun etkisi altında şekillenmiştir. Gençlik yıllarında yaşadığı hastalıklar, ailevi kayıplar ve siyasi çalkantılar, onun sabırlı ve dirençli bir karakter geliştirmesine katkıda bulunmuştur. Bu deneyimler, İbn Hazm'ın ahlâk anlayışında sabrın ve tahammülün önemini vurgulamasına yol açmıştır. Onun ahlâkî duruşu, doğruluğu ve yalandan kaçınmayı esas almaktadır. Hakikati savunma konusundaki kararlılığı, ahlâkî ilkelerinin

¹⁶¹ İbn Hazm, *El-Ahlâk ve 'Siyer fî Müdavâtî'n-Nüfûs*, 20.

¹⁶² Serdar, *İbn Hazm'ın Kelami Görüşleri*, 100-103.

temel taşlarından biridir. İbn Hazm için doğruluk, ahlâkî bir zorunluluktur ve bu değeri korurken herhangi bir çekingenlik gösterilemez. Bu da onun ahlâkî duruşunda dürüstlük ve samimiyetin merkezde yer tuttuğunu göstermektedir.¹⁶³

İbn Hazm, ahlâkî kusurlarını kabul edip bu konularda kendini düzeltme yolunda çaba gösteren bir tutum sergilemiştir. İnsanın önce kendi nefsinden sorumlu olduğunu ve nefsinin kusurlarını tedavi etmenin tamamen kendi iradesi ve istemesiyle olabileceğini belirtmiştir. Hz. Peygamberin sözleri ve sünneti onun için rehber niteliğindedir ve bu sebeple nefis terbiyesinde uzman kişilerin önerilerine kulak vermiştir. İbn Hazm'ın ahlâkî düşüncesi, sürekli iç dünyasını arındırmaya çalışması ve kişisel gelişim çabalarının önemli bir parçası olarak öne çıkmaktadır. Dostları ve yakınlarıyla olan ilişkilerinde vefalı bir tutum sergileyen İbn Hazm, bağlılık ve sadakati ilişkilerinin temelinde tutmuştur. Onun için vefa, ahlâkî bir erdem olarak özellikle önemlidir ve bu tutum, onun güvenilir ve sadık bir kişi olarak tanınmasını sağlamıştır.¹⁶⁴

İbn Hazm'ın kendisi ve başkaları hakkında eleştirel bir yaklaşımı vardır. Kendi kusurlarını açıkça itiraf etmiş ve bunları düzeltmek için çaba göstermiştir. Aynı zamanda, başkalarını eleştirirken de genelde sert ve doğrudan bir üslup kullanmıştır. Bu onun ahlâkî düşüncesinde dürüstlüğün, eleştiriye açıklığın ve gerektiğinde özeleştiri yapabilmenin önemini vurgulamaktadır.

İbn Hazm'ın hastalıklara ve zorluklara karşı gösterdiği sabır ve tahammül, onun ahlâk anlayışının şekillenmesinde önemli bir unsur olmuştur. Yaşadığı sıkıntılara rağmen, doğru bildiği yoldan sapmaması ve inandığı değerlere bağlı kalması, ahlâkî düşüncesinde direnç ve sebatın değerini ortaya koymaktadır. İbn Hazm, ahlâkî meselelerde akli ve nakli birlikte kullanır ve bunun önemli olduğunu belirtir. Kur'an ve sünneti esas alarak, ahlâkî doğrularını bu iki kaynağa dayandırır. Bu, İbn Hazm'ın ahlâk düşüncesinde dinî öğretilerin yanı sıra akıl yürütmenin de önemli bir rol oynadığını göstermektedir.¹⁶⁵

Sonuç olarak İbn Hazm'ın ahlâk düşüncesi, yaşamının zorlukları ve deneyimleriyle şekillenmiş, doğruluk, samimiyet, sabır, vefa, eleştiri ve akıl ile nakle

¹⁶³ İbn Hazm, *El-Fasl Fi'l-Milel Ve'l-Ehvâ' Ve'n-Nihal Dinler ve Mezhepler Tarihi*, 59.

¹⁶⁴ İbn Hazm, *El-Fasl Fi'l-Milel Ve'l-Ehvâ' Ve'n-Nihal Dinler ve Mezhepler Tarihi*, 60.

¹⁶⁵ İbn Hazm, *El-Fasl Fi'l-Milel Ve'l-Ehvâ' Ve'n-Nihal Dinler ve Mezhepler Tarihi*, 63.

dayalı bir sistem üzerine inşa edilmiştir. Onun ahlâkî duruşu, bu erdemleri hayatında uygulayarak, insanlara ve topluma karşı sorumluluklarını yerine getirmeye çalışmak üzerine kurulmuştur.

2.2.1. Yöntemi

İslâm düşüncesinde ahlâk kavramının önemli bir yer tuttuğu daha önce belirtilmişti. İbn Hazm'ın bu alana önemli katkıları olmuştur. Onun Ahlâkî düşünceleri, özellikle *Ahlâk ve's-Siyer fî Müdâvâtî'n-Nüfûs* adlı eserinde detaylandırılmıştır. Bu eser, onun ahlâk anlayışının temel kaynağıdır ve burada iyilik ve kötülük kavramlarını, erdem ve kusur türlerini belirtmiştir. Yunan felsefesinden ve kendi gözlemlerinden faydalanan ahlâkî ilkeler geliştirmiştir. İbn Hazm, zahirî yöntemi kullanarak ahlâkî konuları ele almış ve bu yöntemi kullanarak insanın ahlâktaki rolünü ve gerçek hayattaki davranışlarını, aklın ahlâktaki önemini ve ruhun ahlâkî niteliklerin taşıyıcısı olarak rolünü açıklamıştır.

İbn Hazm, ilimleri aklî ve naklî olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Aklî ilimlerde bilgiye ulaşmanın yolunun, aklın belirgin yargıları ve duyuların net verileri üzerinden olduğunu savunmaktadır. Bu açık ve tartışmasız bilgileri "ilmü'n-nefs" olarak adlandırır ve doğru bir çıkarım için bu tür bilgilere dayanılması gerektiğini belirtir. Naklî ilimlerde ise, bilginin kaynağını Kur'an, Sünnet ve icma gibi metinlerin oluşturduğunu ve bu metinlerin doğru anlaşılması için harfî harfine açıklanıp anlaşılması gerektiğini savunur. İbn Hazm, doğru düşünmenin temelinde aklın hiçbir delile ihtiyaç duymadan kendiliğinden doğruluğunu kabul ettiği bilgilere bağlı kalmanın yattığını, düşüncelerdeki farklılıkların ise bu temel bilgilere uzaklaşmadan kaynaklandığını ifade etmektedir.¹⁶⁶ Ona göre, düşüncede hataların nedeni, yeterince düşünmemek veya istek ve bağnazlığın etkisiyle yanılmaktır. Varlıkta Allah'ın belirlediği değişmez bir düzen ve sabit hakikatler olduğuna inanır ve eşyaların bu düzen içinde sabit niteliklere sahip olduğunu savunur. Sofistlerin eşyanın gerçekliğini reddettiğini, ancak kendisinin tümevarım yöntemiyle bu düzeni anlamaya çalıştığını belirtir. İbn Hazm, Allah'ın varlığı, peygamberlerin ilâhî mesajları iletmesi ve bu mesajların doğruluğu gibi konularda aklî argümanları kullanmanın önemli olduğunu düşünmektedir. Kelamcıların ise mantık ve felsefeyi bilmedikleri için itikadî konularda yetersiz kaldıklarını ve

¹⁶⁶ İbn Hazm, *El-Ahlâk ve's-Siyer fî Müdâvâtî'n-Nüfûs*, çev. Cemalettin Erdemci - Hasan Hüseyin Bircan (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021), 18.

yöntem hataları yaptıklarını dile getirir. Mantık ve felsefe bilgisinin İslâm âlimleri için vazgeçilmez olduğunu vurgular ve Aristotelesçi bir yaklaşımla mantık konularını işler.¹⁶⁷ İbn Hazm, insanın irade sahibi olduğunu ve fiillerini kendi iradesiyle seçtiğini belirtir. Ona göre, irade insanın doğal bir özelliği olup, bu irade olmaksızın insanın sorumluluk taşıması mümkün olmamaktadır. İbn Hazm, iradeyi bir şeye meyletmek ve iki şey arasında tercih yapmak olarak tanımlar. Bu bağlamda, insanın iradesi mecazi değil, gerçek bir iradedir; çünkü insan kendi seçimleri doğrultusunda hareket eder ve bu seçimlerinde özgürdür. Bu irade, yaratılmış olup Allah tarafından insana verilmiştir, ancak bu durum insanın zorunlu olarak belli fiilleri gerçekleştirdiği anlamına gelmez; insan, fiillerini seçme ve yapma ya da yapmama konusunda serbesttir. İbn Hazm, irade kavramının hem insanlar hem de Allah için kullanıldığını vurgular, ancak bu ortak kullanımın insan iradesi ile Allah'ın iradesinin aynı olduğu anlamına gelmediğini belirtir. Allah'ın iradesi, insanın iradesinden tamamen farklıdır; çünkü Allah, hiçbir şekilde yaratılmışlara benzemez. Bu yüzden, Allah'ın irade etmesi, insanın irade etmesinden farklı bir mahiyete sahiptir.¹⁶⁸

İbn Hazm ahlâk eserini yazma amacının, okuyuculara kötü alışkanlıklarını düzeltmeleri ve nefsin hastalıklarını iyileştirmeleri konusunda rehberlik etmek olduğunu belirtir. İbn Hazm, bu hedefleri gerçekleştirmek için düşüncelerini ve metodunu etkili bir biçimde birleştirmiştir. Deneyimlerini ve gözlemlerini sistemli bir şekilde aktarırken, aynı zamanda önceden yazılmış ahlâk kitaplarının ilkelerini de temel almıştır. Bazen örnek hikâyeler anlatırken, bazen kendi ulaştığı sonuçları özlü bir dille ifade etmektedir. Bazı durumlarda ise, psikolojik ikna yöntemlerini kullanarak okuyucusunun ilgisini çekmeye çalışmıştır. İkna olmayanlar veya kendi akıl ve istençlerini yetersiz görenler için ise Allah'ın emirlerine ve Hz. Peygamberin tavsiyelerine uymayı önerir ve bu emirlerin her türlü doğruyu içerdiğine inanır. İbn Hazm, ahlâk konularını ele aldığı bu eserinde, insanların hepsinin ortak bir amacının olduğuna vurgu yapar ve bunun korku ve kaygıyı ortadan kaldırmak olduğunu belirtir. Bu amacın, tüm insan davranışlarının temel motivasyonu olduğunu öne sürer. İbn Hazm'a göre, insanlar yalnızca iyilik ve isteklerini gerçekleştirmek amacıyla değil, aynı zamanda kaygı ve üzüntülerini gidermek için de hareket ederler. Herkesin kaygı ve üzüntülerden kurtulma çabası

¹⁶⁷ Hafız Zakariya, "İbn Hazm's Views on Islamic Ethics with Special Reference to Kitab al-Akhlaq wa-al-Siyar", *Asian Research Journal of Arts & Social Sciences* 11/1 (2020), 72-81.

¹⁶⁸ Serdar, *İbn Hazm'ın Kelami Görüşleri*, 225.

içinde olduğunu ve hiçbir insanın bu duygulardan tamamen uzak kalmayı başaramadığını belirtir.¹⁶⁹

İbn Hazm, insanların belirli hazlardan kaçınabileceğini, ancak kaygı ve üzüntüden kurtulmayı istemeyen tek bir insanın bile olmadığını ifade eder. Bunu tüm insanlığın üzerinde mutabık kaldığı tek amaç olarak görür. Ona göre diğer tüm konularda farklı görüşler olabilir. Örneğin, zenginlik peşinde koşanlar fakirlik korkusuyla; şan ve şöhret arayanlar itibar kaybetme endişesiyle; hazları arayanlar bu hazları kaybetme korkusuyla ve bilgi peşinde olanlar ise cehalet endişesiyle hareket ederler. Bu kaygılar, insanların kendi arzularını tatmin etme çabalarının bir yansıması olarak değerlendirilir.¹⁷⁰

İbn Hazm'ın ahlâk anlayışının temeli kaygı, üzüntü ve sıkıntılardan kurtulmaktır. Bu düşünce, ilk olarak Epiküros ve onun takipçileri tarafından ortaya atılmış olsa da İslâm dünyasında Kindî, Ebu Bekr Zekeriya er-Razi ve İbn Miskeveyh gibi düşünürler tarafından da incelenmiştir. Ancak, İbn Hazm'ın görüşleri bu düşünürlerin görüşlerinin aynısı değildir. Epikürosculuğun kaygısızlık ideali, kaygıyı uzaklaştırmanın olumsuz bir yönünü vurgularken, İbn Hazm, insan davranışlarının ana motivasyonunu "kaygıdan uzaklaşmak veya kaygıdan kurtulmak" olarak kabul eder ve bu düşünceyi daha ileriye taşır. O, sadece olumsuz bir motivasyonla yetinmeyip, nefsin olumlu unsurlarını da dikkate almaktadır. Erdemler ve ibadetler arasında nefsin sevgi ve nefret ilişkisi vardır. Ona göre mesut kişi, nefsini faziletlerle ve kulluk etmeye alıştıran bunları sevdiren, şerlerden ve günahlardan uzaklaştırıp bunlardan nefret ettiren kişidir. Mutsuz kişi ise, nefsinin şerlere ve günahlara alıştıran bunları sevdiren, erdemlerden ve ibadetlerden uzaklaştırıp bunlardan nefret ettiren kişidir. Ona göre kaygıdan kurtulmanın yolu Allah'ın rızasını kazanmak için çalışıp çabalamaktır.¹⁷¹

İbn Hazm, insanların kaygı, üzüntü ve sıkıntılardan kurtulmanın en önemli yolunun ahirete odaklanmak ve Allah'a yönelmek olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre, dünya işlerine aşırı bağlanmak ve dünya nimetlerine aşırı düşkünlük, insanın iç huzurunu ve mutluluğunu bozan temel unsurlardandır. Bu dünya işleri insanı sürekli rekabet korkusu, kıskançlık, eleştirilme ve suçluluk duyguları içine sokar, dolayısıyla

¹⁶⁹ İbn Hazm, *El-Ahlâk ve 'Siyer fi Müdavâti 'n-Nüfûs*, 21-22.

¹⁷⁰ İbn Hazm, *El-Ahlâk ve 'Siyer fi Müdavâti 'n-Nüfûs*, 22.

¹⁷¹ İbn Hazm, *El-Ahlâk ve 'Siyer fi Müdavâti 'n-Nüfûs*, 23.

asla tam anlamıyla rahatlamasını sağlayamaz. İbn Hazm'a göre, insanların bu tür kaygılarından kurtulabilmesi için dünyevi arzuların geçici ve anlamsız olduğunu anlaması gerekmektedir. O, insanın gerçek değerinin sadece anlık bir an içinde var olduğunu, geçmişin ve geleceğin ise birer yanılsama olduğunu öne sürer. Bu nedenle, dünya nimetleri için ahireti feda eden kişilerin büyük bir hata yaptığını düşünmektedir.¹⁷²

İbn Hazm, insanların sıklıkla dünya işlerinde başarı elde etmek, güvence sağlamak veya toplumda saygı görmek için çeşitli yollar aradıklarını ifade eder. Mal biriktirmek, ün kazanmak veya insanların hoşuna gidecek şeyler söylemek gibi çabalar, bu amaçla başvurulmuş yaygın yöntemler arasındadır. Ancak, İbn Hazm'a göre bu tür davranışlar gerçek anlamda akıl kullanımı değildir. O akıllı bir insanın temel görevinin, kendi hatalarını ve eksikliklerini araştırmak olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre kendi kusurlarını fark edebilen ve bu konuda dikkatli olan kişi, gerçekten akıllıdır. Ancak, kendi hatalarını göremeyen biri cahil ve akılsızdır. Bu tür bir cehalet ve kibir, insanın kaygılarını ve endişelerini artırmaktan başka bir işe yaramaz. Örneğin, aklıyla övünen bir kişi, yanlış, eksik düşüncelerini fark edip aklının yetersiz kaldığını kabul eder ya da yaptığı hayırlı işlerle övünen biri hatalarını hatırladığında ise, övgüye yaraşır olmadığını anlar. İlmiyle gurur duyan birisi ise, ilminin kendisine Allah tarafından bir lütuf olduğunu ve bu lütfu Allah dilediğinde kaybedebileceğini bilir.¹⁷³

İbn Hazm'a göre, insanların sahip oldukları soy, sosyal statü, cesaret veya fiziksel görünüm gibi özellikler, ancak akıl ve erdemle anlam kazanır. O, bu özelliklerin insanı gerçek mutluluğa ulaştırmada veya iç huzuru sağlamada yeterli olmadığını savunmaktadır. İnsanların kendini beğenmişliklerinin ise sağlam bir temeli olmadığını vurgular. Bu durumlar, ilâhî bir lütfun sonucu bile olsalar, insanın devamlı olarak saadetini sağlayamazlar ve genellikle kişinin kaygılarını fazlalaştırmaktadırlar. Bu tür olumsuzluklardan kurtulmanın yolu ise övünme alışkanlığından vazgeçmektir. İnsan, övündüğü konularda gerçekte başkalarının düşündüğü kadar değerli olmadığını fark ettiğinde, bu övünme duygusunu yenebilir. Bunun yerine, alçakgönüllü olmak ve gururdan arınmak daha faydalıdır. İbn Hazm eserinde, klasik ahlâk anlayışlarını ele alırken, ruhsal hastalıkların sebepleri ve tedavi yöntemleri üzerinde de durmuştur. Onun

¹⁷² İbn Hazm, *El-Ahlâk ve 'Siyer fî Müdavâtî 'n-Nüfûs*, 24.

¹⁷³ İbn Hazm, *El-Ahlâk ve 'Siyer fî Müdavâtî 'n-Nüfûs*, 25.

eserinin ana teması, "nefsin tedavisi"dir. İyi ve kötünün doğasını, sonradan edinilen alışkanlıkları ve temel ahlâkî sorunları ele alırken, insanın doğuştan getirdiği veya farklı unsurların birleşiminden oluşan özelliklerin, Allah'ın bir lütfu olduğunu vurgular. Kişi, sahip olduğu iyi özelliklerin ve huyların kaynağının kendisi değil, ilâhî bir bağış olduğunu bilmelidir ve bu tür özelliklerin başkasına da verilebileceğini düşünmelidir. Nefsinin sorumluluğundaki şeylerin ise, Allah'ın lütfu olduğunu unutmamalıdır.¹⁷⁴

İbn Hazm'a göre, insanın doğası, Allah tarafından belirlenmiş olup çeşitli yeteneklerle donatılmış durumdadır. İnsanın özgür iradesi, iyilik ve kötülük arasındaki seçimlerinde rol oynar ancak bu irade, doğru kullanıldığında insana fayda sağlamaktadır. İbn Hazm, akıl ve erdemlerin önemini vurgulayarak, insanın akıl ile doğruyu yanlıştan ayırması gerektiğini savunur ve erdemlerin ahlâkî mükemmelliğe ulaşmada kılavuz rolü üstlendiğini belirtir. İnsanın nefsini tanıması, kötü alışkanlıklardan kaçınması ve ruh sağlığını koruması, onun ahlâkî düşüncesinin temel vurgularındandır. İbn Hazm'ın sıkça vurguladığı konu olan nefislerin tedavisinden bahsedilmişti. İnsanın iç dünyasını keşfetmesi ve ruh sağlığına dikkat etmesi, onun için hayati önem taşımaktadır. Nefsin arzularına kapılmak yerine, akıl ve şeriatın rehberliğinde hareket etmek, insanı huzura ve mutluluğa götüren yol olarak öne çıkmaktadır. İbn Hazm'ın ahlâk anlayışı, İslâm'ın temel öğretileri etrafında şekillenmiştir. Adalet, dürüstlük, alçakgönüllülük ve sabır gibi erdemler, onun düşüncesinin temelini oluşturmaktadır. İnsanların birbirleriyle olan ilişkilerinde bu değerlere bağlı kalmaları, sağlıklı ve dengeli bir toplum yapısının oluşmasına katkı sağlar.

Sonuç olarak İbn Hazm'ın ahlâk anlayışındaki yöntemi, aklî ve naklî ilimlerin ayırımına dayanır. Aklî ilimlerde, aklın belirgin yargılarına ve duyuların net verilerine dayanarak bilgiye ulaşmayı savunur, bu bilgileri ise "ilmü'n-nefs" olarak adlandırır. Naklî ilimlerde ise, Kur'an, Sünnet ve icma gibi kaynakların harfî harfine anlaşılmasını önemser. İnsanın iradesi, ona göre, gerçek ve özgür olup, Allah tarafından verilmiştir. Ancak, insan bu iradesiyle doğruyu seçme sorumluluğunu taşır. İbn Hazm, kaygı, üzüntü ve sıkıntılardan kurtulmanın yolunun, Allah'ın rızasını kazanmak ve ahirete odaklanmak olduğunu vurgular. Bu yaklaşımında, insanın akıl ve şeriat rehberliğinde

¹⁷⁴ İbn Hazm, *El-Ahlâk ve 'Siyer fî Müdavâti 'n-Nüfûs*, 26.

hareket ederek, erdemlere ulaşmasını hedefler. Onun yönteminde, ahlâkî mükemmellik, nefsin arzularından uzaklaşmakla sağlanır.

2.2.2. Akıl, Erdemli Eylem İlişkisi

İbn Hazm'da akıl, seçici bir güç olarak, duyuşal verileri anlamada ve niteliklerini kavramada önemli bir yer tutar. Aklın özel bir sınırı vardır ve bu sınır, Allah'tan gelen mesajlarla ilişkilidir. İbn Hazm'a göre, bu aklın en yüksek derecesi, Allah'tan gelen değerleri anlamak ve bu sayede tam mutluluğu elde etmektir. Buna göre, akıl ahlâkın temelidir ve akıl sahibinin bilgi ile donatılması gerekmektedir.¹⁷⁵ Bu nedenle, erdemli akıl, ayırt edici akıl (akl-ı mufârik) ile bağlantılıdır ve yararı, itaatleri yerine getirmek ve günahlar ile kötülüklerden kaçınmaktır.¹⁷⁶ Kurân-ı Kerim'in birçok ayetinde aklın önemine vurgu vardır. Bu, aklın, ilimlerin anlaşılmasında, işlerin mükemmelliği ve doğruluğunda şart olduğunu göstermektedir. Bu yüzden, akıl sağlığı, yükümlülüğün şartıdır. Aklın olmadığı durumlar eksiklikler ve akla aykırı sözler batıl sayılmalıdır. Akıl, Allah'ın kullarına karşı merhametinin büyük göstergesidir. İbn Hazm'ın sisteminde akıl, şeriatın sınırlarını aşmaz. "Ayırt etme gücü olan, bilgisi geniş ve ameli güzel olan kişi bundan memnun olmalı çünkü bu konularda onu yalnızca melekler ve en iyi insanlar geçer".¹⁷⁷ Bu nedenle, ahlâkî tanımda iki tür akıl birbiriyle bütünleşmektedir. Erdemli aklın insan davranışları üzerindeki kontrolü, ayırt edici aklın (akl-ı mufârik) tüm yeteneklerini kullanmasına bağlıdır. Ayırt edici aklın yetenekleri arttıkça, erdemli aklın kontrolü de artar. Bu artış, bilgiyle ve ayırt edici aklın bilimlerden faydalanmasıyla olur. Ancak, din, insan faaliyetlerini düzenleyen genel çerçevedir çünkü Kur'an tüm erdemleri içermektedir. İbn Hazm'da insanın ahlâkî yaşamı yalnızca iki yolla gerçekleşir bunlar akıl ve dindir.¹⁷⁸ İbn Hazm, bir kimse erdemleri bilmiyorsa, Allah ve Resulü'nün emrettiklerine uymalıdır çünkü bu tüm erdemleri içerir der.¹⁷⁹ Bu ölçüte göre akıl, kişinin erdemleri ve kötülükleri ayırt etmede dinî ve dünyevi işlerini düzene koymada yol göstericidir. Özellikle olgunluk ve mükemmellik halinde, yeni bilgileri keşfetmede ehildir ve bu durum, akli her türlü kusurdan arındırır. İbn Hazm bu konuda şöyle söyler; "Derin bilimler, güçlü bedenleri

¹⁷⁵ İbn Hazm, *Ahlâk ve Davranış Tarzları Nefislerdeki Ahlâkî Hastalıkların Tedavisi*, 27.

¹⁷⁶ İbn Hazm, *El-Ahlâk ve 'Siyer fi Müdavâti 'n-Nüfûs*, 48.

¹⁷⁷ İbn Hazm, *Ahlâk ve Davranış Tarzları Nefislerdeki Ahlâkî Hastalıkların Tedavisi*, 47.

¹⁷⁸ İbn Hazm, *Ahlâk ve Davranış Tarzları Nefislerdeki Ahlâkî Hastalıkların Tedavisi*, 39.

¹⁷⁹ İbn Hazm, *El-Ahlâk ve 'Siyer fi Müdavâti 'n-Nüfûs*, 140.

iyileştiren güçlü ilaçlar gibidir, zayıf bedenleri ise yok eder. Aynı şekilde, derin bilimler güçlü aklı olanların aklını güçlendirir ve her türlü kusurdan arındırır, zayıf akılları ise deliliğe sürükler. Eğer o akıl sahibi, akıl üzerine derinlemesine düşünseydi, Hasan el-Basri, Eflatun ve İbn Hişam'dan daha bilge olurdu."¹⁸⁰ İbn Hazm, aklı, ayırt etme, anlama, idrak etme ve erdem ile ilişkili bir manevi güç olarak görür ve aklı iki tür olarak tanımlar. Birincisi, ayırt edici akıldır ve iki sınırı vardır: İlki, duyuşsal verileri ayırt etme işlevine sahip olup, duyularla algılanan şeyleri ayırt etmek ve onların sadece oldukları gibi olan (görünür) niteliklerini bilmektir. Bunlar İnsan hayatı, gözlemleri, sebepler ve sonuçlar olarak sıralanabilir. İkinci sınır ise Allah'ı anlama ile ilgilidir ve bu, peygamberlere gönderilen mesajlarla ilgili özel bir sınırdır, dinin hükümlerini ve değerlerini bilmeyi içerir, çünkü bu değerler kalıcıdır ve bunların kaynağı insan aklının ötesindedir.¹⁸¹ Bu nedenle, aklın değerleri bilmesi, onun içsel özelliğine dayanır ve bu, dinî öğretilerdeki ahlâkî değerlerle uyumlu hale gelir. Bu özellik, aklın çelişmezlik ve doğruluk üzerine kurulmasından kaynaklanmaktadır. Akıl değerleri analiz eder ve onları kabul etmeyi veya reddetmeyi önerir. İbn Hazm aklın imkânsız kıldığı şeyin ise dünyada imkânsız olduğunu ve ona ulaşmanın bir yolunun olmadığını belirtir.

İkincisi, erdemli akıldır ve ayırt edici akılla ilişkilidir, İbn Hazm ona sadece akıl der, bu itaatleri ve erdemleri kullanmayı içerir. Bu sınırlama günahlardan ve kötülüklerden kaçınmayı barındırmaktadır. Ayırt etmeden farklıdır, çünkü insanı erdemli kılan şeyleri kullanmak demektir. Her ayırt edici akıl sahibi akıllıdır, ama her akıl sahibi ayırt edici değildir.¹⁸² Buna göre, iki tür akıl ahlâkî tanımında bütünleşir: Ayırt etme, tüm insanların kazanabileceği bir yön olabilir, ancak erdemli akıl sadece bazılarınin sahip olduğu bir akıldır, çünkü erdemli akıl, aklın ayırt edici ve erdemli yönlerini birlikte kullanmayı öğrenmiştir.

İbn Hazm'ın ahlâk felsefesine başvurmasının nedeni akla büyük ölçüde önem vermesi ve doğruyu aramasından kaynaklanır. Felsefenin gerçek anlamı ve amacını onun dünyada erdemleri uygulamak, ahirette güvenliği sağlamak, evde ve toplumda iyi yönetimi sağlamak dışında bir şey olmadığını söyler. Ve bu ona göre şeriatin de asıl amacıdır. Ayrıca erdemleri kötülüklerden ayıran ve doğru ile yanlış ayıran delilleri

¹⁸⁰ İbn Hazm, *Ahlâk ve Davranış Tarzları Nefislerdeki Ahlâkî Hastalıkların Tedavisi*, 59.

¹⁸¹ İbn Hazm, *Ahlâk ve Davranış Tarzları Nefislerdeki Ahlâkî Hastalıkların Tedavisi*, 61.

¹⁸² İbn Hazm, *Ahlâk ve Davranış Tarzları Nefislerdeki Ahlâkî Hastalıkların Tedavisi*, 43.

gösteren şeyin de akıl olduğunu belirtir.¹⁸³ Anlaşılabacağı gibi, insan ahlâkî yaşamı sadece akıl ve din ile başarabilir. Buradan, İbn Hazm'ın akla üç büyük işlev atfettiği anlaşılmaktadır, Birincisi erdemleri kötülüklerden ayırt etmek, erdemleri kullanmak ve kötülüklerden kaçınmak. İkincisi, ebedi hayatta iyi bir sonuca götüren şeylere bağlı kalmak, Üçüncüsü ise dünya hayatında gerekli olan iyi yönetimi sağlamaktır. Bu şekilde, İbn Hazm akılcılığı hem teorik ve hem de pratik düzeyde önemli olarak konumlandırmıştır.

Ahlâkî değer, ahlâkî davranışın temel dayanağıysa, erdem ahlâkî ideallerin gerçekleşmesidir. Ancak, bu idealler filozoflar arasında tartışma konusu olmuştur. Örneğin, Sokrates erdemin bilgi olduğunu savunur; çünkü insan doğası gereği mutluluğu arar ve ona ancak doğasını ve onu nasıl elde edeceğini bilmediği için ulaşamaz. Aristoteles ise erdemin, kişinin kendisine göre doğru olanı en iyi şekilde yapmasını sağlayan bir ahlâkî alışkanlık olduğunu düşünür. Müslüman filozoflar, genellikle Sokrates ve Aristoteles'in izinden gitmişlerdir. Bu filozoflar arasında İbn Hazm, Yunan filozoflarının düşüncelerini Kur'an öğretileriyle harmanlamıştır. İbn Hazm'ın erdem teorisi, Aristoteles'in anladığı gibi, aşırılık ve eksiklik arasında bir orta yol olarak tanımlanır ve bu iki uç nokta kınanmaktadır. Erdem ise bu ikisi arasında olduğu sürece övülmektedir. Ayrıca, erdem alışkanlıkla kazanılan bir davranış olup, yinelenen eylemler sonucu oluşmaktadır. Alışkanlık, azim ve devamlılık anlamına gelir ve kimse onun değişimini inkâr etmez, aksine onun mümkün olduğunu bilir. Dolayısıyla, erdem, tekrar ile elde edilen bir nitelik olup, akılcı nefsin şehvet ve öfke nefsi üzerinde kontrol sağlamanın bir sonucudur. Erdemin dengesi, akıl ve şehvet güçlerinin dengelenmesinden kaynaklanmaktadır. Eğer akıl hâkim olursa, insan zahid olur; şehvet hâkim olursa, insan insanî değerlerden yoksun olur. İbn Hazm, erdemli eylemin gerçekleşmesinde aklın önemini vurgular ve her durumda aranan şeyin akıl olduğunu belirtir.¹⁸⁴ İbn Hazm'a göre erdemli eylem üç yolla gerçekleşir: Bilgi, iman ve ilâhî terbiye.

Bilgi: İbn Hazm'a göre, insanın bilgisi arttıkça erdemi de artar. Bilim öğrenmeyen kimsenin erdemleri gerçekleştiremeyeceğini bilimin erdemlerin güzelliğini öğrettiğini ve bunları nadiren de olsa gerçekleştirdiğini dile getirir. Kötü alışkanlıkların

¹⁸³ İbn Hazm, *El-Ahlâk ve 'Siyer fî Müdavâtî 'n-Nüfûs*, 38-41.

¹⁸⁴ İbn Hazm, *El-Ahlâk ve 'Siyer fî Müdavâtî 'n-Nüfûs*, 112, 131, 138.

çirkinliğini anlatır ve bunlardan kaçınılması gerektiğini öğütler. Bilimin her erdemde pay sahibi olduğunu cehaletin ise her kötü alışkanlıkta pay sahibi olduğunu özellikle vurgular. Bu durumda bilgi, erdemli eylem için gerekli bir şarttır, ancak yeterli bir şart değildir.¹⁸⁵ Bu görüş, Sokrates'in görüşüyle de örtüşmektedir. Ona göre de bilgi, insanları erdemli kılar çünkü ona neyi seçmesi gerektiğini gösterir ve onu özgür bir varlık yapar. Kötü alışkanlıklar ise cehaletten kaynaklanır, çünkü cehalet insanı belirli bir şeye zorlamakla birlikte bu zorunluluğun kaynağıdır.

İman: Allah'a iman, sağlam bir tutamaktır, çünkü Müslümandan iman olmazsa hiçbir amel kabul edilmemektedir. Allah'ı Teâlâ şöyle buyurmaktadır; *"Kim imanı inkâr ederse, onun ameli boşa gitmiştir ve o, ahirette hüsrana uğrayanlardandır."*¹⁸⁶ Ayrıca yine şöyle buyurmaktadır; *"Erkek veya kadın olsun, mümin olarak kim salih amel işlerse, işte onlar cennete girerler ve zerre kadar haksızlığa uğratılmazlar."*¹⁸⁷ Dolayısıyla iman, "inanış, söz ve eylem"dir. Herhangi bir iyi amel, Allah'a iman şartını sağlamadıkça ahiret açısından bir değer taşımamaktadır. Herhangi bir erdemli amelin Allah'a iman şartı eksikse o amel bir değere sahip değildir. Gerçekten kaygıyı gidermenin yolu, Allah'a yönelmek ve ahiret için çalışmaktır. Allah için yapılan amel, doğru yoldur ve İbn Hazm bunu şöyle ifade etmektedir. "Ahiret için çalışan, bu yolda bir musibetle sınansa bile kaygılanmaz, aksine sevinir, çünkü bu amelin sonucunu bekler ve istediği şeye ulaşmak için bir yardımcı olarak görür."¹⁸⁸

Dolayısıyla insan, kendisinden daha yüce bir şey için çaba sarf etmelidir ve bu da Allah'ın rızası ve hakka çağrı olmalıdır. Ahiretin hayrını, dünyanın hikmetini ve adaletini, tüm güzel ahlâkları ve erdemleri kazanmayı isteyen, Hz. Peygamberi örnek almalı ve onun ahlâkını ve yaşam tarzını mümkün olduğunca uygulamalıdır. Allah'a iman, ahirette kurtuluşu amaçlayan erdemli ve hayırlı bir eylemin gerekli bir şartıdır. O, insanlara görme, işitme, duyma yetilerini ve daha başka üstün duyuları bahşeden, konuşma ve akıl yetenekleriyle insanı muhatap olmaya layık gören ve göklerde ve yerdeki her şeyi insan için yaratan yüce Allah'a şükretmek, bir farz ve zorunluluktur.

İlâhî Terbiye: Bu, peygamberler ve bazı zâhid âlimler ile seçkin hikmet sahiplerinin sahip olduğu özel erdemlerdir. İlâhî terbiye kavramı, İslâm düşüncesinde

¹⁸⁵ İbn Hazm, *Ahlâk ve Davranış Tarzları Nefislerdeki Ahlâkî Hastalıkların Tedavisi*, 55.

¹⁸⁶ Maide 5/5.

¹⁸⁷ Nisa 4/124.

¹⁸⁸ İbn Hazm, *Ahlâk ve Davranış Tarzları Nefislerdeki Ahlâkî Hastalıkların Tedavisi*, 37.

önemli bir yer tutmuştur ve genellikle peygamberler ve zâhid âlimler gibi seçkin kişilerin özel erdemleriyle ilişkilendirilmiştir. Peygamberler, ilâhî terbiyenin en güzel örnekleridir.¹⁸⁹ Zâhid âlimler ve hikmet sahipleri ise, Allah'ın iradesini anlama ve uygulama konusunda derin bir anlayışa sahip olan kimselerdir.

Bu bağlamda, ilâhî terbiye kavramı, Allah'ın her şeyi mükemmel yarattığı gerçeğiyle birlikte, insanların manevi ve ahlâkî gelişimlerine katkıda bulunan özel bir eğitim ve rehberlik sürecini anlatır. İlâhî terbiye, insanın Allah'ın iradesine uygun yaşamını şekillendirme çabası olarak anlaşılır ve İslâm düşüncesinde önemli bir yer tutar.

Özetle; İbn Hazm, akıllı, ahlâkî yaşamın ve erdemin temel dayanağı olarak görür. Ona göre, akıl iki türdür: Ayırt edici akıl, duyuşal verileri anlama ve Allah'ın mesajlarını kavrama yeteneğine sahiptir; erdemli akıl ise bu bilgileri kullanarak doğru ve erdemli davranışlarda bulunmayı sağlar. İbn Hazm, akıllı şeriatın sınırları içinde değerlendirir ve ahlâkî ideallerin ancak akıl ve dinin rehberliğinde gerçekleştirilebileceğini savunur. Erdemli akıl, bilgi, iman ve ilâhî terbiye ile beslenir ve bu sayede insan hem dünya hem de ahiret hayatında doğru ve erdemli bir yaşam sürdürebilir. Ahlâk felsefesi hem teorik hem de pratik düzeyde aklın rolüne büyük önem verir ve erdemlerin, alışkanlık ve bilgiyle kazanıldığını vurgular.

2.2.3. İbn Hazm'da Temel Faziletler (Erdemler) ve Reziletler (Erdemsizlikler)

Bu kısımda İbn Hazm'ın ahlâka dair düşünceleri ve erdem (fazilet) anlayışı ele alınmaktadır. İbn Hazm, fazileti anlatırken o faziletin aşırılığı, eksikliği ya da zıddı hakkında açıklamalarda bulunarak rezileti (erlemsizlik) tanımlar. Bu tanımlama biçimi İslâm ahlâk felsefesini sistemleştiren filozof İbn Miskeveyh'e dek devam eder. İbn Miskeveyh de temel ve tali erdemler ayrımı yapar ve bu erdemleri anlatırken mutlaka zıtlarından bahseder. Örneğin iffet, insanın arzularına karşı geliştirdiği bir erdemdir. Bu erdem, hayvanî nefisin aklın rehberliğinde kontrol altına alınması ve dengeli davranışlar sergilemesiyle ortaya çıkar. Dolayısıyla iffet, açgözlülük ve tembellik arasında bir denge kurar. Açgözlülük, zevklerin peşinden düşüncesizce gitmek, tembellik ise

¹⁸⁹ İbn Hazm, *El-Ahlâk ve 'Siyer fî Müdavâtî'n-Nüfûs*, 58.

bedenin temel ihtiyaçlarına bile duyarsız kalmaktır. Bu iki uç arasında dengeli bir duruş sergileyen kişi, iffet erdemine sahip olur.¹⁹⁰

İbn Hazm, reziletlerin kendi başına kötü olmadığını, ancak akılcı nefise galip geldiğinde kötü olduğunu düşünmektedir. Bu nedenle faziletlerin takdir edilip teşvik edilmesini, kötü alışkanlıkların ise kınanıp küçümsenmesi gerektiğini söyler.

İbn Hazm'ın erdem anlayışı, Platon'un nefsin tanımı ve bilinen üç gücü (akıl, öfke ve şehvet) içermesi ilkesinden esinlenir. Her bir nefis kendi görevini yaptığında ve diğerine müdahale etmediğinde adalet erdemi ortaya çıkmaktadır. İbn Hazm, Platon'un bu teorisinden faydalanarak kendi erdem teorisini oluşturmuştur. İbn Hazm'a göre akıl, Platon'un hikmetiyle eşdeğerdir ve adaletle aynıdır. Cesaret ve cömertlik, yiğitlik ile eşdeğerdir.¹⁹¹ İbn Hazm, birçok fazileti bu dört temel erdeme dayandırmaktadır. Mesela vefa; adalet, cömertlik ve cesaretin birleşimidir. Çünkü vefalı kişi, kendisine güvenen ya da kendisine iyilik yapan birine karşı cömertliğiyle ona adalet eder ve vefasızlıktan doğacak zarardan vazgeçer ve bu yüzden cömerttir.¹⁹²

Ancak İbn Hazm, bu temel erdemlerin eksik olduğunu, takva ve iman ile tamamlanması gerektiğini savunur. Aynı zamanda erdemden bahsederken bilgiyi, imanı ve ilâhî terbiyeyi vurgular. İbn Hazm, kötülüklerin temelini nefsin güçlerinin sapması sonucu ortaya çıkan eylemler olarak dört temel karşıt erdeme dayandırır. Bunlar; zulüm, cehalet, korkaklık ve cimriliktir. Örneğin, öfke gücü erdeminden saparsa, bu durum tehlikeye ve korkaklığa yol açar. Şehvet gücü iffetten saparsa, açgözlülük ya da hakka riayet etmeme durumuna yol açar. Dolayısıyla kötülükler, nefsin sapmalarından kaynaklanır. İbn Hazm, bu kötülüklerin kökenlerini analiz ederken, örneğin hırsın kötülüklerini şöyle açıklamaktadır; Hırs, açgözlülüğten doğar, açgözlülük ise hasetten doğar. Haset, istekten doğar; istek ise zulüm, cimrilik ve cehaletten doğar. İbn Hazm, hırsın büyük kötülükler doğurduğunu ve bu kötülüklerin arasında aşağılık, hırsızlık, öfke, zina, cinayet, aşk ve fakirlik korkusunu sayar.¹⁹³

Sonuç olarak, toplumda bilinen tüm erdemli değerlerin dört temel erdemden doğduğunu ve onlara tabi olduğunu, benzer şekilde diğer kötülük türlerinin de bu temel

¹⁹⁰ Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlâk*, 22-24.

¹⁹¹ İbn Hazm, *El-Ahlâk ve 'Siyer fi Müdavâti'n-Nüfûs*, 27.

¹⁹² İbn Hazm, *El-Ahlâk ve 'Siyer fi Müdavâti'n-Nüfûs*, 42-43.

¹⁹³ İbn Hazm, *El-Ahlâk ve 'Siyer fi Müdavâti'n-Nüfûs*, 28.

erdemlerin zıddına dayandığı söylenebilir. Erdemlerin birbiriyle iç içe geçmiş olması, aralarındaki ilişkinin kuvvetini gösterir. Bu, kötülükler için de geçerlidir. İbn Hazm, bilgiyi sınıflandırırken aralarındaki ilişkiyi de vurgular. Adalet olmadan bilgi ve anlayış olmaz, cömertlik olmadan adalet olmaz, cesaret olmadan cömertlik olmaz. Dolayısıyla, bir temel erdeme sahip olan kişi, diğer üç temel erdeme de sahip olmak durumundadır.

İbn Hazm, ahlâka dair görüşlerini kaleme alırken deneyimlerini, kendisinde ve çevresinde gördüğü kusurları anlattığı ve tavsiyeler vererek devam ettiği için sık sık konuları değiştirmiş, bir yerde bahsettiği erdeme başka bir yerde farklı bir konuyla ilinti kurarak tekrar değinmiştir.¹⁹⁴ Bu sebeple onun ahlâk anlayışını daha kapsamlı anlayabilmek adına ilk olarak bahsettiği dört ana erdem ve bu erdemlerin zıtları olan erdemsizliklerden bahsetmek gerekmektedir. Akabinde bu temel erdemler ve erdemsizlikler dışındaki diğer erdem ve erdemsizliklerden sırasıyla bahsedilecektir. Böylece erdemler ve erdemsizlikler sınıflandırılarak anlatılmış olacak ve daha anlaşılabilir olması sağlanacaktır.

Akıl: İbn Hazm için bilgiye ulaşmanın ve doğruyu yanlıştan ayırt etmenin temel aracıdır. Akıl, insana düşünme ve karar verme süreçlerinde rehberlik eden bu yeteneği ile insanın hayvanlardan ayrılmasını sağlayan en önemli özelliğidir. Akıl, bireyin Allah'ın verdiği bu yeteneği kullanarak mutlu olmasını sağlar. Akıl yürütme ve mantık, İbn Hazm'ın ahlâk anlayışında önemli bir yer tutar. Akıl, insanın doğruyu bulmasında ve ahlâkî kararlar alırken rehberlik etmesinde kritik bir rol oynar. İbn Hazm'a göre, insanın aklı, onu diğer canlılardan ayıran temel bir özelliğidir. Akıl, insana Allah tarafından verilmiş bir nimettir ve bu özellik, insanın, hayvanlar ve cansız varlıklarla aynı seviyede olmadığını gösterir.¹⁹⁵ Akıllı bir insan, kendi düşünme ve değerlendirme yeteneklerini geliştirerek erdemli bir yaşam sürebilir ve gerçek mutluluğu bu sayede bulabilir. İnsan, aklını kullanarak kötü arzularını ve öfkesini kontrol altına alabilir. Bu, onun hayvandan farklı olmasını sağlar. Nefsin isteklerine boyun eğmeyen, aklını ve erdemlerini geliştiren kişi hem bu dünyada hem de ahirette huzur bulur. Bu, huzur insanın akıl ve erdemlerini kullanarak ulaşabileceği en yüksek mertebelerden biridir.¹⁹⁶

¹⁹⁴ Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri*, 234.

¹⁹⁵ İbn Hazm, *El-Ahlâk ve 'Siyer fî Müdavâtî 'n-Nüfûs*, 29.

¹⁹⁶ İbn Hazm, *El-Ahlâk ve 'Siyer fî Müdavâtî 'n-Nüfûs*, 48-49.

Cesaret: Cesaret, zorluklar karşısında yılmadan durabilme ve doğruyu savunma yeteneğidir. İbn Hazm, cesareti önemli bir erdem olarak görür ve cesaretin zıttı olan korkaklığı eleştirir. Cesaret, kişinin korkularını yenerek hakkını koruma ve doğruyu savunma kapasitesidir. Cesaret, sadece fiziksel cesaret değil, aynı zamanda ahlâkî cesaret olarak da değerlendirilir. Kişinin inandığı değerler uğruna mücadele etmesi, doğruyu savunması ve haksızlık karşısında sessiz kalmaması, cesaretin önemli unsurlarındandır.¹⁹⁷ Cesaret fedakârlık gerektirir ve korkaklık ile tehlike arasında bir orta yoldur. İbn Hazm bunu şöyle açıklamaktadır; “Cesaret, dinî, namusu, komşuyu ve mazlumu savunmak için canını vermektir. Hakkı savunmak için cesaretle kendini feda etmektir.”¹⁹⁸ İbn Hazm, cesaretin iki uç noktasını belirler: yerinde olmayan aşırı fedakârlık tehlike, savunması gereken yerde kendini koruma ise korkaklıktır. İbn Hazm'a göre korkak, kendisini, namusunu ve malını savunmayan kişidir. Bu ise eksiklik ve zayıflıktır.

Cömertlik: Cömertlik, kişinin sahip olduğu fazla malı ve kaynakları başkalarıyla paylaşmasıdır. İbn Hazm, cömertliğin sadece maddi varlıklarla sınırlı olmadığını, aynı zamanda iyilik yapmayı ve başkalarına yardım etmeyi de içerdiğini vurgular. Cömertliğin zıttı olan cimrilik, sahip olunan şeyleri paylaşmaktan kaçınmaktır. Cömertlik, insan ilişkilerinde sevgi ve saygının temelini oluşturur. Kişinin başkalarına yardım etmesi, onların ihtiyaçlarını gidermesi ve toplum içinde dayanışmayı teşvik etmesi, cömertliğin önemli boyutlarıdır.¹⁹⁹ İbn Hazm, cömertliği temel erdemlerden biri olarak görür ve bunu, tüm fazlalığın hayır yollarında harcanması olarak tanımlar. Cömertliğin en yüksek derecesi, başkasını kendine tercih etmektir; ihtiyaç duyduğun halde başkasına öncelik vermektir. Cömertliğin zıddı, cimrilik olup, en yüksek derecesi kişinin kendisini ve ailesini ihtiyaçlarından mahrum bırakmasıdır. Bu, İbn Hazm'a göre "pislik, rezillik ve günah"tır.²⁰⁰ İbn Hazm, bu erdemi gösteriş ve karşılık beklentisinden arındırmaya özen gösterir ve şöyle der: "Fazla malını ve itibarını, senden isteyen veya istemeyen, sana ihtiyaç duyan herkese, sana yönelmese bile fayda sağla ve karşılığında Allah'tan başka kimseden bir şey bekleme."²⁰¹

¹⁹⁷ İbn Hazm, *El-Ahlâk ve 'Siyer fi Müdavâti 'n-Nüfûs*, 28-29.

¹⁹⁸ İbn Hazm, *Ahlâk ve Davranış Tarzları Nefislerdeki Ahlâkî Hastalıkların Tedavisi*, 87.

¹⁹⁹ İbn Hazm, *El-Ahlâk ve 'Siyer fi Müdavâti 'n-Nüfûs*, 28-29.

²⁰⁰ İbn Hazm, *Ahlâk ve Davranış Tarzları Nefislerdeki Ahlâkî Hastalıkların Tedavisi*, 85.

²⁰¹ İbn Hazm, *Ahlâk ve Davranış Tarzları Nefislerdeki Ahlâkî Hastalıkların Tedavisi*, 83-85

Adalet: Diğer dört temel erdemi de içeren adalet, İbn Hazm'a göre, kişinin kendi haklarını bilerek alması ve başkalarının haklarına saygı göstermesidir. Adalet, toplumsal düzenin ve barışın temel taşıdır. Adaletin zıddı olan zulüm ise, başkalarının haklarını çiğnemek ve haksızlık yapmaktır. Zulüm, bireyler ve toplumlar arasındaki ilişkileri bozar ve adaletsizlik yaratır. Adalet, sadece hukuki bir kavram olarak değil, aynı zamanda ahlâkî bir ilke olarak da önemlidir. Her bireyin haklarının korunması ve adil muamele görmesi, İbn Hazm'ın ahlâk anlayışında önem arz etmektedir.²⁰²

İbn Hazm'a göre adalet, diğer erdemler arasında en büyük öneme sahiptir ve bu, nefsin farklı işlevlerinin uyumunu ifade eden adaletin doğası ile ilgilidir. Adaletten yoksun bir kişinin nefsinin düzeltilmesinin mümkün olmadığını düşünmektedir. Allah'ın kuluna en büyük nimetlerinden biri, onu adalet ve adaleti sevmeye, hakkı ve hakkı tercih etmeye yöneltmesidir. Ona göre Adaleti küçümseyen ve zulmü hafife alan biri, nefsinin düzeltilmeyi veya doğasını değiştirmeyi umut etmemelidir bu kişi ne dinde ne de övülen ahlâkta başarılı olamayacaktır. Adaletin toplumsal bir önemi de vardır; insan, kendine olan özeni ve kendi iyiliği için çabası nedeniyle farklı hak ve görevleri olan bir toplumda yaşamaktadır. İbn Hazm'ın ifadesiyle: "Adaletin sınırı, kendine olan borcunu verip, onu almaktır,"²⁰³ bu ikisinden birinin ihlali zulüm olarak kabul edilir. İbn Hazm, adaletin kendi içinde değerine dikkat çeker ve adaleti, her korkanın sığındığı bir kale olarak tanımlar çünkü zulmeden ve zulmetmeyen herkes, kendisine zulmedileceğinde adalete sığınır, zulmü reddeder ve kınar ama kimse adaleti kınamaz. Doğasında adalet olan kişi ise bu sağlam kalede sakinliğini korumaktadır.²⁰⁴

Ayrıca İbn Hazm, bu temel erdemler listesine, adalet ve cömertliğin türü olarak saydığı “**iffet**”i de ekler.²⁰⁵ İbn Hazm, adalet ve cömertlik gibi temel erdemlerin yanında iffet erdemine de büyük önem vermektedir. İffet, kişinin onurunu ve malını koruma çabasıdır ve haram olan şeylerden uzak durmayı gerektirir. Bu erdem, kişinin ahlâkî bir dengeyi temsil etmesini ve aşırılıklardan kaçınmasını sağlar. İbn Hazm'a göre iffetli olmak, kişinin ahlâkî bütünlüğünü koruması ve erdemli bir yaşam sürmesi için elzemdir. İffet, kişinin kendini kontrol etmesi ve nefsinin tanınması anlamına gelir; nefsinin

²⁰² İbn Hazm, *El-Ahlâk ve 'Siyer fî Müdavâti 'n-Nüfûs*, 29.

²⁰³ İbn Hazm, *Ahlâk ve Davranış Tarzları Nefislerdeki Ahlâkî Hastalıkların Tedavisi*, 89.

²⁰⁴ İbn Hazm, *Ahlâk ve Davranış Tarzları Nefislerdeki Ahlâkî Hastalıkların Tedavisi*, 89-171.

²⁰⁵ Enver Uysal, “İbn Hazm'ın Ahlâka Dair Görüşleri”, *Diyanet İlmî Dergi* 50/4 (2014), 63.

kontrol edemeyen insanlar ahlâkî zaaflara daha açık hale gelirler.²⁰⁶ İbn Hazm, iffeti, kişinin özünü ve tüm organlarını helal olmayan nesnelerden koruma gayreti olarak tanımlar. Bu tanımda iffet, kişinin kendini ahlâkî ve dinî değerlere uygun şekilde korumasını ifade eder. İffetin karşısı olan hayâsızlık, kişinin kendini kontrol edememesi ve ahlâkî sınırları aşması olarak görülür. İffetli olmak, kişinin kendini disipline etmesi ve helal sınırlar içinde kalması anlamına gelirken, iffetli olmayı başaramamak zayıflık ve acizlik olarak değerlendirilir. İbn Hazm'a göre iffetli bir yaşam sürmek, ahlâkî bütünlüğü korumanın ve manevi değerleri yaşatmanın bir göstergesidir.²⁰⁷

İbn Hazm, yukarıda açıklanan dört temel erdemden sonra bu erdemlerin zıddı olan dört temel erdemsizlikten bahseder ve diğer tüm erdemsizliklerin bunlardan kaynaklandığını belirtir. Bu yüzden bu kısımda bahsi geçen erdemsizlikler anlatılacaktır. Bunlar zulüm, cehalet, korkaklık ve cimriliktir.

Zulüm: Adaletin zıddı olup, başkalarına haksızlık yapmak ve onların haklarını çiğnemektir.²⁰⁸ İbn Hazm, adaleti hakkaniyetli olmak ve herkesin hakkını vermek olarak tanımlar. Zulüm ise, adaletin tam zıddı olarak, başkasının hakkını almak veya haksızlık yapmak anlamına gelir. Adalet, kişinin üzerine düşeni yapması ve hakkını almasıdır. Zulüm ise, hakkı olmayı almak veya borcunu ödememek gibi davranışları içerir. İbn Hazm'a göre, adalet erdemi, kişinin kendi hakkını alırken başkalarının haklarına saygı göstermesi ve başkalarına karşı adil davranmasıdır. Zulüm ise, kişinin başkalarının haklarını ihlal etmesi ve adaletsizlik yapmasıdır. Bu nedenle, adalet erdemi, toplumsal ve bireysel ilişkilerde dengeli ve hakkaniyetli bir tutumu gerektirirken, zulüm bu dengeyi bozar ve toplumsal huzursuzluklara yol açar.²⁰⁹

Cehalet: Akıl ve bilginin zıddı olup, cahillik ve bilgi eksikliğidir. İbn Hazm'a göre, akıl, insanın en değerli yetisidir ve doğruyu yanlıştan ayırt edebilme yeteneği sağlar. Aklın zıddı olan cehalet ise, bilgi eksikliği ve doğruyu yanlıştan ayırt edememe durumudur. Cehalet, insanın hem kendine hem de çevresine zarar vermesine yol açar, çünkü cehalet içinde olan bir kişi, davranışlarının sonuçlarını doğru bir şekilde değerlendiremez. Cehalet, kişinin doğruyu yanlıştan ayırt etme yeteneğini köreltir ve bu durum insanın ahlâkî ve manevi yaşamını olumsuz etkiler. Bilgisiz bir kişi, çevresindeki

²⁰⁶ İbn Hazm, *El-Ahlâk ve 'Siyer fî Müdavâtî 'n-Nüfûs*, 29.

²⁰⁷ İbn Hazm, *Ahlâk ve Davranış Tarzları Nefislerdeki Ahlâkî Hastalıkların Tedavisi*, 89.

²⁰⁸ İbn Hazm, *El-Ahlâk ve 'Siyer fî Müdavâtî 'n-Nüfûs*, 29.

²⁰⁹ İbn Hazm, *Ahlâk ve Davranış Tarzları Nefislerdeki Ahlâkî Hastalıkların Tedavisi*, 89.

olayları ve insanları yanlış değerlendirir, bu da yanlış kararlar almasına ve hatalı davranışlar sergilemesine neden olur. Bu durum hem bireyin hem de toplumun huzurunu bozar. Cehalet, insanın ahlâkî zaafırlara daha açık hale gelmesine de neden olur. Bilgisiz bir kişi, nefisini kontrol edemez ve kolayca hatalara düşer. İbn Hazm, insanların ahlâkî ve manevi yönden gelişebilmesi için bilgili ve bilinçli olmaları gerektiğini savunur. Cehalet, insanın dengesini bozar ve onu yanlış yollara sürükler.²¹⁰

Korkaklık: Cesaretin zıddı olup zorluklar karşısında yılma eğilimidir.²¹¹ Cesaret, kişinin tehlike ve zorluklarla yüzleşme kapasitesini ve kararlılığını ifade ederken, korkaklık bu tür durumlarda geri çekilme ve kaçınma davranışını ifade eder. İbn Hazm'a göre, korkaklık, kişinin doğru olanı yapmaktan, haklı olduğunu bildiği bir durumu savunmaktan veya gerekli bir mücadeleyi vermekten kaçınmasına neden olur. Bu tür bir tutum, bireyin hem kendisine hem de topluma zarar verebilecek sonuçlar doğurabilir. Korkaklık, kişinin hem manevi hem de fiziksel olarak zayıf kalmasına yol açar ve bu da ahlâkî bütünlüğünü zedeler. İbn Hazm, cesaretin erdemli bir yaşamın vazgeçilmez bir parçası olduğunu ısrarla vurgular. Cesaret, kişinin doğruyu savunma, adaleti koruma ve haklı olduğu durumlarda geri adım atmama kapasitesini içerir. Korkaklık ise bu erdemlerin zıddı olarak, bireyin adalet ve doğruluk yolunda geri durmasına ve zayıflık göstermesine neden olur. Bu bağlamda, İbn Hazm, cesareti teşvik ederken, korkaklığın üstesinden gelinmesi gerektiğini ve bunun ahlâkî gelişim için elzem olduğunu belirtir.²¹²

Cimrilik: Cömertliğin zıttı olup, malı ve kaynakları paylaşmaktan kaçınma davranışdır.²¹³ İbn Hazm, kişinin ihtiyacından fazlasını başkalarıyla paylaşmasının bir erdem olduğunu savunur. Cimrilik, kişinin sahip olduğu malı gereksiz yere biriktirmesi ve ihtiyacı olanlara yardım etmemesi olarak tanımlanır. Cimri kişi, toplumun genel refahına katkıda bulunmaz ve sadece kendi çıkarlarını düşünür. İbn Hazm'a göre, gerçek erdem, kişinin fazlasını paylaşarak ailesi ve topluma katkıda bulunmasıdır. Bu, sadece maddi malların paylaşılması değil, aynı zamanda bilgi ve diğer kaynakların da başkalarıyla paylaşılması anlamına gelir. Cimrilik, kişinin manevi gelişimine de engel

²¹⁰ İbn Hazm, *El-Ahlâk ve 'Siyer fî Müdavâti 'n-Nüfûs*, 117.

²¹¹ İbn Hazm, *El-Ahlâk ve 'Siyer fî Müdavâti 'n-Nüfûs*, 29.

²¹² İbn Hazm, *Ahlâk ve Davranış Tarzları Nefislerdeki Ahlâkî Hastalıkların Tedavisi*, 87.

²¹³ İbn Hazm, *El-Ahlâk ve 'Siyer fî Müdavâti 'n-Nüfûs*, 29.

olan bir tutumdur ve toplumda adalet ve yardımlaşma duygularını zayıflatır. Bu nedenle, İbn Hazm, cimriliğin aşılması gereken nefsin hastalığı olarak vurgular.²¹⁴

Sonuç olarak İbn Hazm, ahlâkî erdemlerin aşırılıklardan uzak durarak orta yolu bulma ile elde edilebileceğini savunmuştur. Bu denge, kişinin hem kendi ihtiyaçlarını hem de başkalarının ihtiyaçlarını gözetmesini sağlar. İbn Hazm, insanın hem bu dünyada hem de ahirette huzur bulmasını sağlayacak bir ahlâk anlayışı sunar. İbn Hazm'ın erdem sınıflandırması, ahlâkın değişe bilirliliğini kabul eder ve insanın doğru bilgi ve dualarla ahlâkî zaaflarını düzeltebileceğine inanır. Bu erdemler hem bireysel hem de toplumsal yaşamında kişiye rehberlik eder ve daha iyi bir yaşam şekli benimsemesini sağlar. Erdemli bir yaşam, kişinin sahip olduklarını başkalarıyla paylaşması, onları desteklemesi ve Allah'ın rızasını kazanma amacı gütmesiyle mümkün olmaktadır.

2.2.3.1.Erdemler ve Tasnifi Hakkında Genel Bilgi

Fazilet, lügat anlamı itibarıyla mastar olarak "artmak, üstün olmak" gibi anlamları ifade ederken, isim olarak "eksikliğin zıddı olarak fazlalık, ihsan" gibi anlamlara gelmektedir. Râgıb el-İsfahânî, felsefi etkilerle bu terimi, insanın diğerlerinden üstün ve imtiyazlı olmasını sağlayan, onu mutluluğa ulaştıran bir durum olarak tanımlamış; bu durumun zıttının ise rezîlet olduğunu belirtmiştir. Erken dönem İslâmî kaynaklarda, fazilet kelimesi ahlâkî erdem anlamında nadiren kullanılmıştır. Bu kaynaklarda ahlâkî erdemleri topluca ifade etmek için genellikle "mehâsin" ve "mekârim", rezîletler için ise "mesâvî" ve "mesâlib" terimleri tercih edilmiştir. Ayrıca, geniş kapsamlı edep ve âdâb kavramları içerisinde faziletler de yer almaktadır. İslâm kültürüne ait ahlâkî nitelikteki eserlerde, erdemler ve karşıtı olan kötülükler genellikle belirli bir sınıflandırma yapılmaksızın sıralanmış olup aynı zamanda düzenli bir tasnifleri de bulunmamaktadır. Erdemler ve kötülüklerin sayısı farklılık gösterse de genellikle konu ve yöntem açısından büyük ölçüde benzerlikler bulunmuştur.²¹⁵

Fazilet terimi, özellikle ahlâkî erdemleri ifade etmek için kullanılan bir kavram olarak, felsefî düşünceyle birlikte sistematik bir hale gelmiştir. İslâm felsefesinin ilk temsilcilerinden Kindî, fazilet kavramını "insana özgü değerli huy" olarak tanımlar.

²¹⁴ İbn Hazm, *Ahlâk ve Davranış Tarzları Nefislerdeki Ahlâkî Hastalıkların Tedavisi*, 83.

²¹⁵ Mustafa Çağrı, "Fazilet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 12/268.

Eski filozofların felsefe tanımlarını sıralarken felsefenin insanı tam anlamıyla erdemli kılan bir disiplin olduğunu vurgular ve tutkuların yok edilmesinin faziletin bir yolu olduğunu ifade eder. Bu yaklaşımlar, İslâmî literatürde faziletin Latince "virtus" teriminin karşılığı olarak kullanılmasının ilk örneklerindendir. Kindî, insana özgü gerçek faziletleri iki kategoriye ayırır: nefsin olumlu huyları ve bu huyların ahlâkî niteliklerine göre ortaya çıkan adaletli davranışlar. Ayrıca, Eflâtun'dan gelen geleneğe uygun olarak, ruha ait dört temel faziletin varlığını kabul eder ve yine Aristoteles'in de ahlâk anlayışına dayanarak fazileti ifrat ve tefrit arasındaki denge noktası olarak tanımlar. Fazilet, bir dengeyi temsil ederken, aşırılıklar ister fazlalık ister eksiklik olsun rezilet olarak kabul edilir. Kindî'ye göre, eylemler adaletsizlik ve zulüm içeriyorsa, bu durum rezilet olarak değerlendirilir. Bu bağlamda, rezilet hem ruhun olumsuz niteliklerini hem de bu niteliklerden kaynaklanan haksız eylemleri ifade etmektedir.²¹⁶

Fârâbî, fazileti en yüksek mutluluğa ulaşmanın bir aracı olarak görür ve bu kavramı Kindî'den oldukça farklı bir yaklaşımla ele alır. *Tahsîlû's-sa'âde* adlı eserinde, mutluluğa ulaşmanın yollarını dört ana başlık altında toplamaktadır. Bunlar; teorik faziletler, entelektüel faziletler, ahlâkî faziletler ve pratik becerilerdir. Diğer yandan, Kindî'nin fazilet ve rezilet anlayışı İbn Sînâ ve İbn Miskeveyh gibi sonraki düşünürler tarafından büyük ölçüde kabul edilmiştir. İbn Sînâ, faziletleri ve reziletleri detaylandığı kısa risalesi *İlmü'l-ahlâk*'ta dört temel fazilete (hikmet, şecaat, iffet, adalet) ve bu faziletlerin aşırılık ve yetersizlik arasında bir denge oluşturduğuna vurgu yapar. Ayrıca, ikincil faziletler ve reziletlerle ilgili detaylı bilgiler sunar. İbn Miskeveyh, İbn Sînâ'dan biraz farklı bir yaklaşım benimseyerek hikmet, iffet ve şecaate bağlı faziletleri, ayrıca adalet erdeminin altında yer alan yaklaşık yirmi tali fazileti listelemiştir. Ayrıca, yaygın görüşlerin aksine, hikmet, iffet, şecaat ve adalet gibi temel faziletlerin karşıtlarının da olduğunu belirtir ve bu karşıtları "cehalet, aşırı arzu, korkaklık ve zulüm" olarak sıralar. Bu yaklaşımıyla, Stoa ahlâkında olduğu gibi, faziletlerin ancak zıtlarıyla tanımlanabileceğini hatırlatmakla birlikte, faziletleri daha detaylı bir şekilde ele alarak her faziletin aşırılık ve yetersizlik arasında bir denge olarak konumlandığı anlayışına geri döner. Sonraki dönemlerde yazılan ahlâk kitaplarında ise, Fârâbî ve İbn Miskeveyh'in felsefî fazilet ve rezilet anlayışları Gazâlî'nin tasavvufî görüşleri ile birleştirilerek ahlâk kitaplarında sunulmuştur. Ancak, Nasîrüddîn-i Tûsî,

²¹⁶ Çağrı, "Fazilet", 12/268-271.

faziletin sapmalarının hem nicelik hem de nitelik açısından değerlendirilebileceğini öne sürerek klasik anlayıştan farklı bir bakış açısı geliştirmiştir. Klasik yaklaşımda, fazlalık ve eksiklik şeklindeki sapmalar ahlâkî olarak yanlış kabul edilse de doğaya uygun olabilir. Aynı uzlaştırmacılığı sürdüren Nasîrüddîn Tûsî faziletten biri nicelik, diğeri nitelik bakımından olmak üzere iki türlü ayrılmanın olabileceğini söylemektedir. Klasik anlayıştaki ifrat ve tefrit veya fazlalık ve eksiklik nicelik bakımından ayrılmaktadır. Bu anlamdaki rezîlet ahlâka uygun değilse de doğaya uygundur.²¹⁷

Kindî'den itibaren Grek kaynaklı dört temel fazilet fikri sık sık görülmeye başlamış, ancak bu faziletler bazen farklı terimlerle ifade edilmiştir. En çok kullanılan kavramlar hikmet, şecaat, iffet ve adalettir. Fakat bu dört temel fazilet, örneğin Kindî'de hikmet, necdet, iffet ve itidal; İbn Hazm'da ise fehm, necdet, cûd ve adalet olarak sıralanmıştır. İbn Miskeveyh ise cûd ve hilmi de temel faziletler arasında saymıştır. İbn Miskeveyh'in bu tercihlerinde Kur'an ve Sünnet ahlâkının etkisi açıkça görülmektedir. Benzer şekilde, İbn Hazm bir yerde "Fazilet, ifrat ve tefritin ortasıdır" diyerek yaygın anlayışa uygun bir görüş ortaya koyarken, başka bir yerde faziletleri sadece zıt kavramlar üzerinden ele almış ve bunları cevr, cehl, cübn ve şuh olarak sıralamıştır.²¹⁸

Belli başlı ahlâk kitaplarında dört temel fazilet altında başka faziletler de sıralanmış ve bu doğrultuda bir tasnif yolu izlenmiştir. Ancak bu tasniflerde gerek faziletlerin sayısı gerekse adlandırılması konusunda bir uyum sağlanamamıştır. Bu durum, fazilet ve rezîletleri sınırlamanın ve belli kategoriler altında toplamanın zorluğundan kaynaklanmaktadır.

Özetlenecek olursa; İslâm ahlâkında erdemler, tıpkı Aristoteles'in etik anlayışında olduğu gibi, aşırılıklardan uzak durarak dengeli bir tutum sergilemekle elde edilir. İslâm'da erdemler, insanın iradesine ve sorumluluğuna dayanır; bireyler eylemlerinde özgürdür ve bu eylemlerinden sorumlu tutulurlar. İslâm filozofları, erdemleri tanımlarken Yunan filozoflarının düşüncelerinden esinlenmiş ancak kendi özgün anlayışlarını da oluşturmuşlardır. Örneğin; İslâm düşüncesi, hikmet, adalet, cesaret gibi erdemleri, Kur'an'da vurgulanan sabır, şükür, tevekkül gibi kavramlarla harmanlamıştır. Bu erdemlerin, Yunan felsefesinde tam anlamıyla karşılık bulmadığı da

²¹⁷ Çağrı, "Fazilet", 12/268-271.

²¹⁸ İbn Hazm, *Ahlâk ve Davranış Tarzları Nefislerdeki Ahlâkî Hastalıkların Tedavisi*, 59.

görülmektedir.²¹⁹ Erdemlerin tasnifi, İslâm ahlâk düşüncesinde oldukça karmaşık bir meseledir. Bu zorluğun temelinde, erdemlerin sayısı, tanımı ve sınıflandırılmasındaki farklılıklar yatmaktadır. Kindî'den başlayarak, İslâm düşüncesinde erdemler genellikle hikmet, şecaat, iffet ve adalet olarak dört temel başlık altında incelenmiştir. Ancak bu temel erdemlerin isimlendirilmesinde ve içeriklerinde farklılıklar ortaya çıkmıştır. Örneğin, Kindî, erdemleri hikmet, necdet, iffet ve itidal olarak sıralarken, İbn Hazm: akıl, adalet, cesaret ve cömertlik olarak sıralamıştır. Bu çeşitlilik, erdemlerin tek bir sınıflandırma altında toplanmasını bir hayli zorlaştırmıştır.

Erdemlerin tanımlanmasında karşılaşılan bir diğer zorluk, bu erdemlerin zıt kavramlarla olan ilişkileridir. İbn Miskeveyh İslâm ahlâk felsefesini sistematik bir zemine oturatarak, erdemlerin zıtlarının da tanımlanması gerektiğini savunmuş ve her erdemi aşırılık ve yetersizlik arasında bir denge olarak ele almıştır. Bu dengeyi korumanın, erdemli olmanın temel şartı olduğunu ileri sürmüştür. Ancak, erdemlerin bu şekilde bir denge kavramı üzerinden tasnif edilmesi, her bir erdemin ayrı bir kategoride değerlendirilmesi gerekliliğini doğurmuş ve bu da sınıflandırmayı daha karmaşık hale getirmiştir.

2.2.3.2. Faziletler

İslâm düşüncesinde felsefi kültürün gelişmesi ile birlikte özellikle ahlâkî erdemleri ifade etmek üzere fazilet kelimesinin kullanıldığını, İbn Hazm'ın da ahlâkî erdemleri ve erdemsizlikleri ifade etmek üzere fazilet ve reziletleri taksim ettiği anlaşılmaktadır. İbn Hazm, dört temel erdem ve bunların zıtları olan erdemsizliklerden ortaya çıkan yirmi kadar fazilet ve bir o kadar da rezileti tanımlayarak bu erdem/erdemsizliklerin insan yaşamındaki kimi hususiyetlerini tartışmaya açmaktadır. Bu bölümde Temel faziletlerle ilintili olan yirmi küsur fazilet detaylandırılacaktır.

İlim: İlim, insanın bilgi ve anlayış düzeyini artıran hem bu dünyada hem de ahirette sayısız yarar sunan temel bir değerdir. İlim edinimi, bireyi cehaletin olumsuzluklarından korur, zihni gereksiz endişelerden, boş hayallerden ve sıkıcı düşüncelerden arındırır. Bu yönüyle ilim, kişinin huzurunu ve içsel barışını sağlamada hayati bir rol oynar. İlim sahibi olmak, insanı cehaletin getirdiği kötü etkilerden korur

²¹⁹ Cafer Sadık Yaran vd., *İslâm Ahlâkı Temel Konular Güncel Yorumlar* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), 114.

ve hem dünyevi hem de uhrevi hayata etki edecek doğru ve faydalı kararlar almasına yardımcı olur. İlimle meşguliyet, insanı gereksiz endişelerden ve boş hayallerden uzak tutar.²²⁰ Bilgi sahibi olan birey, faziletlerin önemini bilir ve bu faziletleri uygulama eğilimindedir; erdemsizliğin zararlarını bildiği için onlardan kaçınır. Bu durum, toplumun genel ahlâkî seviyesini yükseltir. Ancak, ehil olmayan bireylerin yanında ilmî konuları tartışmak, onları düzeltmek yerine daha da kötüleştirebilir. Bu nedenle, bilgi sahibi kişilerin doğru bilgi ve davranışları örnek olarak sunmaları önemlidir. İlim, dünyevi değersizlikleri anlamayı ve dünyaya karşı zâhidâne bir tutum sergilemeyi sağlar. Mal ve şöhret gibi dünyevi değerlerin önemsizliği, ilimle daha iyi anlaşılır.²²¹ İlim, insanlara faziletli bir yaşamın kapılarını da açmaktadır. Bilgi sahibi bireyler, dostluk, iyilik, doğruluk, uyumluluk, sabır, vefa, güvenilirlik, ağırbaşlılık ve vicdan temizliği gibi faziletlerle donanır. İlim, bireyin ahlâkî gelişimini destekler. Bilgin kişiler, faziletlerin önemini bilir ve bu faziletleri uygulamaya çalışır; kötülüklerin zararlarını bildiği için onlardan kaçınır.²²² Sonuç olarak; ilim, sadece bireysel gelişimi değil, aynı zamanda toplumsal kaliteyi de arttıran bir işlev görür. İlim edinimi, bireyin zihinsel huzurunu, toplumsal saygınlığını ve ahlâkî değerlerini güçlendirir. Bu nedenle, ilim tahsili, insan hayatında vazgeçilmez bir öneme sahiptir.

Vakar: İbn Hazm'a göre kişinin söz ve davranışlarında dengeyi koruması, gerektiğinde yerinde ve uygun ifadeler kullanması, geçimini temin ederken orta yolu tercih etmesi ve başkalarıyla ilişkilerini güven temelli bir şekilde sürdürmesi anlamına gelir. Vakâr, bu bağlamda, kişinin ağırbaşlı, ölçülü ve itidalli bir tutum sergilemesi olarak tanımlanır ve genellikle aptallığın karşısı olarak değerlendirilir. Bu özellik, bireyin hem sosyal ilişkilerinde hem de kişisel yaşamında dengeyi gözeterek davranışlarını şekillendirmesini ifade eder. İbn Hazm, vakar kavramını insanın akıl ve hikmetle hareket etmesi, düşüncelerini ve sözlerini dikkatle tartması olarak ele alır. Bu tutum, kişinin kendine ve çevresine karşı sorumlu, bilinçli ve adil bir yaklaşım sergilemesini sağlar.²²³

Vefa: Vefa, adalet, cömertlik ve cesaret erdemlerinin birleşiminden oluşur. Vefalı kişi adaletlidir çünkü hakkını aldığı anda borcunu verir ve vefasızlık etmenin

²²⁰ İbn Hazm, *Ahlâk ve Davranış Tarzları Nefislerdeki Ahlâkî Hastalıkların Tedavisi*, 53.

²²¹ İbn Hazm, *Ahlâk ve Davranış Tarzları Nefislerdeki Ahlâkî Hastalıkların Tedavisi*, 55.

²²² İbn Hazm, *Ahlâk ve Davranış Tarzları Nefislerdeki Ahlâkî Hastalıkların Tedavisi*, 61.

²²³ İbn Hazm, *El-Ahlâk ve 'Siyer fî Müdavâti'n-Nüfûs*, 113.

adaletsizlik olduğunu bilir. Vefanın önemi, kişinin başkalarının sırlarını ifşa etmeme veya haklarını ve emanetlerini koruma konusundaki özeninde ortaya çıkar, özellikle de ilişki değiştiğinde. İbn Hazm'a göre vefanın üç düzeyi vardır: birincisi, kişinin kendisine vefa gösterene vefa göstermesi; ikincisi, kendisine ihanet edene vefa göstermesi ki bu cesaret gerektirir; üçüncüsü, ölüm ve ani ölüm durumunda bile vefa göstermesidir.²²⁴ Bir diğer önemli özellik, nimeti verene karşı vefa göstermektir. Vefa, sadece iyiliği yapan kişiye değil, onunla bağlantılı olan herkese karşı da sorumluluk hissetmeyi içerir. Bu, teşekkürün sürekliliğini ve derinliğini gösterir. Vefalı bir kişi, iyilik edenin öğütlerine uyar, onun iyi özelliklerini başkalarına anlatır ve onun hatalarını tashihe çalışır. Teşekkür aynı zamanda adalet duygusuyla da yakından ilişkilidir. Kişi, kendisine yapılan iyiliğin karşılığını adil bir şekilde vermelidir. Bu, yapılan iyiliğe denk veya daha fazlasıyla karşılık vermek anlamına gelir. Bu şekilde, teşekkür eden kişi, iyilik edenin çabalarını ve fedakârlıklarını takdir ettiğini göstermiş olur.²²⁵

Kerem: Kerem, yani cömertlik, kişinin kendi ihtiyaçlarına rağmen başkalarına verme arzusundan vazgeçmemesi olarak tanımlanır. Bu erdem, kişinin gönüllü olarak ve içten gelerek gerçekleştirdiği bir davranıştır. Kerem, sadece maddi varlıkların paylaşılması anlamına gelmez; aynı zamanda bilgi, zaman ve emek gibi manevi değerlerin de başkalarına sunulmasını içerir. Kerem ve yüce huyluluk, kişinin ahlâkî ve manevi gelişiminde önemli bir rol oynar. Kerem sahibi birey, erdemli davranışlar sergiler ve bu davranışlar toplumsal ilişkileri olumlu yönde etkiler. Yüce huyluluk, kişinin yüksek ahlâka sahip olması ve bu ahlâka uygun davranışlar sergilemesi anlamına gelir. Bu, sadece cömertlik değil, aynı zamanda dürüstlük, adalet, merhamet ve diğer erdemleri de kapsar. Kerem, bireyin adalet duygusunu ve sorumluluk bilincini yansıtır. Kişi, hak ettiğini aldığı anda borcunu öder ve başkalarına karşı sorumluluklarını yerine getirir. Kerem sahibi birey, başkalarının ihtiyaçlarını gözetir ve onların refahı için çaba gösterir. Bu, bireyin sadece kendi çıkarlarını düşünmediğini, aynı zamanda toplumun genel refahını da gözettiği anlamına gelir.²²⁶

Sabır: Kişinin zor ve beklenmedik durumlar karşısında duygularını kontrol etme, nefsine hâkim olma ve olumsuz koşullara rağmen akılcı ve dengeli bir tavır

²²⁴ İbn Hazm, *El-Ahlâk ve 'Siyer fî Müdavâtî 'n-Nüfûs*, 64-65.

²²⁵ İbn Hazm, *Ahlâk ve Davranış Tarzları Nefislerdeki Ahlâkî Hastalıkların Tedavisi*, 269.

²²⁶ İbn Hazm, *El-Ahlâk ve 'Siyer fî Müdavâtî 'n-Nüfûs*, 71.

sergileme becerisidir. Sabır, sadece bir durumu sessizce kabullenmek değil, aynı zamanda bu süreçte kişinin yararlı olmayan şeylerden uzak durarak kendisini geliştirmesi ve daha faydalı bir yöne yönelmesi anlamına gelir. Sabır, duygusal zayıflık ya da acizlik olarak değil, aksine bir tür irade olarak tanımlanır. İbn Hazm sabrın, faydalı olabilecek şeylere yönelme, gereksiz şeylerden kaçınma ve kendini tutma anlamında kullanılması gerektiği belirtilir. Sabır, kişinin nefesine hâkim olup, zararlı alışkanlıkları ve gereksiz tepkileri kontrol altında tutarak, erdemli bir davranış sergilemesi demektir. Bu durumda, sabrın gizlenmesi hoş karşılanmaz, çünkü bu durum kişinin içsel sıkıntısını ve duygusal karamsarlığını artırır. Aksine, sabrı açığa vurmak, kişinin bu erdeme ne kadar sahip olduğunu ve ne kadar güçlü bir nefse sahip olduğunu gösterir.²²⁷

Kararlılık: Kişinin hatalardan kaçınmasını sağlayan ve doğru yolu bulmasında rehberlik eden bir erdemdir. Bu erdem, kişinin dost ile düşmanı ayırt edebilme yetisine sahip olmasını ifade eder ve bu yeti, insanın davranışlarını daha bilinçli ve dikkatli bir şekilde yönlendirmesine olanak tanır. Kararlılık, belirsizlikten uzak, net ve tutarlı bir duruş sergilemeyi gerektirir. Bu yüzden, düşmanı dost gibi görmemek ve düşmanla gereksiz bir yakınlıktan sakınmak kararlılığın temel ilkelerindendir. Bu bağlamda, kararlılık; birinin doğru yolu seçmesini, yanlış kişilere güvenmemesini ve kendisini olası tehlikelerden korumasını sağlar. Kararsız bir kişi ise, dost ve düşman arasındaki farkı anlamakta zorlanır ve bu da hem kendisi hem de çevresi için zarar verici olabilir.²²⁸

Diğerkâmlık: Diğerkâmlık, bireyin kendi ihtiyaçlarını ve çıkarlarını geri plana atarak başkalarının ihtiyaçlarına ve iyiliğine öncelik vermesi anlamına gelir. Bu erdem, kişinin kendine ait olan ve ihtiyaç duyduğu bir şeyin bir kısmını, kendisinden daha fazla ihtiyacı olan birine vermesiyle kendini gösterir. Diğerkâmlık, sıradan cömertlikten farklıdır; çünkü sadece mal veya para paylaşımı değil, aynı zamanda kişinin kendi çıkarlarından fedakârlık etmesini gerektirir. Bu yönüyle diğerkâmlık, insanın ahlâkî erdemlerinin en yücesi olarak kabul edilir.²²⁹

²²⁷ İbn Hazm, *El-Ahlâk ve 'Siyer fî Müdavâti 'n-Nüfûs*, 150.

²²⁸ İbn Hazm, *El-Ahlâk ve 'Siyer fî Müdavâti 'n-Nüfûs*, 141.

²²⁹ İbn Hazm, *Ahlâk ve Davranış Tarzları Nefislerdeki Ahlâkî Hastalıkların Tedavisi*, 85.

Hilm: Hilm, zor durumlar karşısında sabırlı, sakin ve merhametli olma faziletidir. Kişi, kendisine güç yetiremeyecek birinin eziyetine sabrettiğinde bu, bir erdem olarak kabul edilmez. Ancak güç yetirebildiği halde sabretmek, gerçek erdem ve iyilik olarak kabul edilebilir. Hilm, kişinin öfkesini kontrol etmesini ve uygun bir şekilde davranmasını gerektirir. İbn Hazm hilmin üç farklı durumunu açıklamaktadır; Birincisi, kendisine güç yetiremeyecek birinin eziyetine sabretmek; bu, erdem olarak görülmez, aksine zillet ve adilik olarak değerlendirilir. İkincisi, kişinin güç yetirebildiği halde kendisine yapılan eziyete sabretmesidir ki, bu gerçek erdemdir. Üçüncü durumda ise, güç bakımından eşit olan birine karşı sabretmek, merhamet ve iyilik gerektirir.²³⁰ Hilm, sadece sabır ile alakalı bir erdem değildir aynı zamanda merhametli olmayı da içerir. Kötülüğe kötülükle karşılık vermek yerine, bir eylem biçimi olarak kötülüğü terk etmek ve güç yetirebileceği halde dahi hoşgörülle davranmak bu erdemin göstergesidir. Bu şekilde davranmak, kişinin başkalarıyla ilişkilerinde kötülüğü artırmak yerine, barışı ve anlayışı teşvik etmektedir.

Doğru Söz: Kaynağı güvenilir ve toplum tarafından kabul gören bir cenahtan gelmelidir. Eğer bir sözün doğruluğu hakkında şüpheler varsa ve bu doğruluk kontrol edilemiyorsa, sözün doğru veya yanlış olduğu belirlenemez. Doğru söz sadece sözde kalmamalı, aynı zamanda eylemlerle de desteklenmelidir. Bir kişinin gizli ve ahlâka aykırı davranışları, sözlerinin güvenilirliğini ve doğruluğunu sorgular. Bu bağlamda, doğru söz; güvenilir bir kaynaktan gelen, doğruluğu kanıtlanabilir ve söyleyen kişinin eylemleriyle uyumlu olmalıdır.²³¹

Teşekkür: Bireyin kendisine yapılan iyilikleri tanınması ve bu iyiliklere karşı minnettarlık göstermesidir. Teşekkür, sadece sözle ifade edilen bir kavram değil, aynı zamanda bir dizi erdemli davranış da kapsar. Bu davranışlar, nimeti verene (Allah'a) olan vefa borcunu yerine getirme, onun iyiliklerini anma ve ona layık şekilde karşılık verme anlamına gelir. Teşekkürün ilk özelliği, verilen iyiliğin veya nimetin değerini bilmek ve onu içselleştirmektir. Bu, kişinin kendisine yapılan iyiliği anlaması ve bu iyilikten dolayı bir minnet duygusu hissetmesiyle başlar. Bu duygu kişinin

²³⁰ İbn Hazm, *El-Ahlâk ve 'Siyer fî Müdavâtî'n-Nüfûs*, 64.

²³¹ İbn Hazm, *El-Ahlâk ve 'Siyer fî Müdavâtî'n-Nüfûs*, 91-92.

davranışlarına da yansır ve teşekkürün sadece sözde kalmayıp, eyleme dökülmesini sağlar.²³²

İlim Meclislerinde Bulunma Adabı: İbn Hazm'a göre İlim meclisinde olma amacı sadece bilgiyi ve manevi kazancı artırmak olmalıdır. İnsan kendi bilgisini yeterli görüp başkalarının küçük hatalarını yaymak ve de duyduğu garip sözleri konuşmak için orada bulunmamalıdır. Bu tür davranışlar, asla düzelmeyecek aşağılık insanların işleridir. Eğer kişi iyi niyetle ilim meclislerine katılırsa, her durumda iyilik elde eder; ama böyle bir niyetle bulunamayacaksa, evinde kalması bedeni için daha rahat, ahlâkı için daha hayırlı ve dinî için daha sağlıklı bir tercih olacaktır. Kişi temiz bir niyetle ilim meclisinde bulunursa, şu üç davranıştan birine uymalıdır;²³³

Dinleyici Olmak: Bilgisiz biri gibi sessizce dinlemek gerekmektedir; bu şekilde kişi meclisi izleyerek iyi niyetinin sevabını kazanır. Böyle biri faydasız işlerden uzak durduğu için takdir edilmelidir.

Sorular Sormak: Eğer kişi dinlemekle yetinmiyorsa, öğrenci gibi sorular sorarak bilgisini artırmalıdır. Bu sorular, bildiği şeyler değil, bilmediklerini öğrenmeye yönelik konularda olmalıdır. Bildiğini sormak anlamsızdır ve zamanın boşa harcanmasına neden olmaktadır. Bir kimse sorularına cevap alamıyorsa veya anlamadığı bir cevap alıyorsa, anlamadığını belirtmek ve daha fazla açıklama istemek zorundadır. Karşındaki kişi tekrar aynı şeyi söylüyorsa, daha fazla soru sormamak gerekmektedir aksi halde gereksiz düşmanlık ve kötülük ortaya çıkabilmektedir.²³⁴

Müzakere ve Münakaşa: İlmî tartışmalara bir âlim gibi katılmak önemlidir. Muhatabının görüşlerine itiraz ederken, sağlam ve kesin delillerle karşı çıkmak gereklidir. Eğer kişinin konu hakkında yeterli bilgisi yoksa veya tartıştığı kişinin görüşleri ciddiye alınmayacak nitelikteyse, tartışmayı sürdürmemek daha doğrudur. Çünkü tekrarlanan ifadeler, yeni bir bilgi sağlamaz, aksine sadece kızgınlık yaratır. Israrcı sorular sormaktan ve tartışmada rakibini yenmeye çalışmaktan ise kaçınılmalıdır. Bu tür davranışlar, dinî mesuliyetin zayıflığını ve akılsızlığı göstermektedir.²³⁵

²³² İbn Hazm, *Ahlâk ve Davranış Tarzları Nefislerdeki Ahlâkî Hastalıkların Tedavisi*, 267-269.

²³³ İbn Hazm, *Ahlâk ve Davranış Tarzları Nefislerdeki Ahlâkî Hastalıkların Tedavisi*, 271.

²³⁴ İbn Hazm, *Ahlâk ve Davranış Tarzları Nefislerdeki Ahlâkî Hastalıkların Tedavisi*, 272.

²³⁵ İbn Hazm, *Ahlâk ve Davranış Tarzları Nefislerdeki Ahlâkî Hastalıkların Tedavisi*, 272-275.

Sataşmalara Karşılık Vermemek: Sözlü sataşmalara veya yazılı saldırılara maruz kalındığında, kavga çıkaracak şekilde hiddetli tepkilerden kaçınılmalıdır. Kişi karşısındakinin yanlışlarını yeterli delillerle ortaya koymalıdır. Eleştirinin doğruluğunu anlamadan hemen onay vermemelidir. Aksi takdirde, kişi kendine zarar verir ve gerçeği görmekten uzaklaşır. Kişi rakibiyle tartışmak veya ona boyun eğmek niyeti olmadan, berrak bir kalple, doğru olanı kabul edip yanlışı reddeden bir tavır sergilemelidir. Bu şekilde davranmak, ona büyük sevap kazandıracaktır.²³⁶

Dostluk: Dostluk, bireyler arasında kurulan derin ve karşılıklı bir bağıdır. Bu bağ, tarafların birbirlerinin duygusal ve psikolojik durumlarına duyarlılık göstermesi ve birbirlerini etkileyen olaylardan eşit derecede etkilenmesi ile nitelendirilebilir. Dostluk, karşılıklı empati, destek ve anlayış temeline dayanır.²³⁷ İbn Hazm'da dostluğun belli başlı özellikleri vardır bunlar şöyle sıralanabilir;

Eleştiri ve Samimiyet: Dostluk ilişkisinde samimiyet ve eleştiri önemli bir yer tutar. Bir dostun, arkadaşının hatalarını ve kusurlarını açıkça dile getirebilmesi, bu ilişkinin sağlıklı ve dürüst bir temel üzerine kurulu olduğunu gösterir. Eleştiri, dostluğun derinliğini ve samimiyetini artırır, çünkü eleştirinin amacı, dostun iyiliğini ve gelişimini sağlamaktır.²³⁸

Değer Verme ve Saygı: Dostluk, karşılıklı saygı ve değer verme üzerine kurulur. Bir dost, diğerine verdiği değeri ve saygıyı her durumda göstermelidir. Bu, dostluğun sürdürülebilirliğini ve derinliğini sağlar. Değer verilen bir dostun kıymetinin bilinmesi, ilişkinin güçlenmesine katkıda bulunur.

Tedbir: Dostluk ilişkilerinde bireyler, kendi sınırlarını koruyarak ve tedbirli davranarak dostluklarını sürdürebilirler. Bu, kişisel sınırların ihlal edilmemesi ve dostluk ilişkisinin sağlıklı bir şekilde devam etmesi için önemlidir. Dostlar, birbirlerinin sınırlarına saygı gösterirlerse bu saygı, ilişkinin sağlamlığını artırır.²³⁹

Yardımseverlik, Fedakârlık, Güven ve Sırdaşlık: Dostluk, karşılıksız yardım etmeyi ve fedakârlık yapmayı içerir. Bir dost, diğerine yardım ederken karşılık beklemez; bu, dostluğun samimiyetini ve içtenliğini gösterir. Dostlukta güven önemli

²³⁶ İbn Hazm, *Ahlâk ve Davranış Tarzları Nefislerdeki Ahlâkî Hastalıkların Tedavisi*, 275-277.

²³⁷ İbn Hazm, *Ahlâk ve Davranış Tarzları Nefislerdeki Ahlâkî Hastalıkların Tedavisi*, 119.

²³⁸ İbn Hazm, *Ahlâk ve Davranış Tarzları Nefislerdeki Ahlâkî Hastalıkların Tedavisi*, 111.

²³⁹ İbn Hazm, *Ahlâk ve Davranış Tarzları Nefislerdeki Ahlâkî Hastalıkların Tedavisi*, 115.

bir unsurdur. Dostlar, birbirlerine güvenerek sırlarını paylaşır ve bu sırların korunması için çaba gösterirler. Güven ilişkisinin ihlal edilmesi, dostluğun sona ermesine neden olabilir. Bu nedenle, dostlar arasındaki sırdaşlık ve güven ilişkisinin korunması büyük önem taşır.²⁴⁰

İbn Hazm dostlukta dikkat edilmesi gereken hususları da ele almıştır. Bunlar; Kendini küçük düşürmeme: Dostluk ilişkisinde bireyler, kendi onurlarını korumalıdır. Bir dostun sadakatsizliği karşısında, onuru korumak ve bu duruma uygun bir şekilde tepki vermek gereklidir. Eleştirilere Açık Olma: Dostlukta yapıcı eleştirilere açık olmak gerekmektedir. Eleştiriler, dostluğun derinliğini artırır ve dostların birbirlerini daha iyi anlamalarını sağlar. Yapıcı eleştiriler, dostluğun samimiyetini ve dürüstlüğü pekiştirmektedir.²⁴¹

Nasihat/Öğüt verme: İbn Hazm nasihati “Bir kişinin diğerinin zararına olan duruma samimi bir üzüntü duyması ve yararına olan duruma içten bir sevinç göstermesi” şeklinde tanımlamaktadır. Bu yaklaşım, bireyin başkalarının zarar görmesine karşı hassasiyet göstermesini ve sadece kendi çıkarlarını düşünmemesini ifade eder. Gerçek dostluk veya kardeşlik bu samimi duyguların değişmemesini gerektirmektedir. Dolayısıyla, dostluk, bireyin başkalarının iyiliğini ön planda tutması ve onların zarar görmemesi için çaba sarf etmesiyle açıklanabilir.²⁴² Öğüt vermek, insanların doğru yolda ilerlemelerine ve kötü alışkanlıklardan uzak durmalarına yardımcı olmak amacıyla yapılan önemli bir eylemdir. Bu süreçte, muhatabı küçük düşürmeden ve incitmeden, saygılı ve nazik bir dil kullanmak esastır. Hz. Peygamberin nezaket ve yumuşaklıkla öğüt verdiği, kolaylaştırmayı emredip nefret ettirmekten sakındırdığı bilinmektedir. Öğütlerin empati ve anlayışla, karşı tarafın durumunu dikkate alarak verilmesi, rencide etmeden yapıcı eleştirilerle sunulması gerekir. Ayrıca, öğüt veren kişinin kendi yaşamında bu prensiplere uygun davranışlar sergilemesi, güvenilirlik ve etkileycilik açısından önem taşımaktadır.²⁴³

Nasihat Etmenin İncelikleri: Nasihat etmek, bir kişiye doğruyu ve iyiyi göstermek amacıyla yapılan rehberlik ve yönlendirme sürecidir. İbn Hazm bu süreçte dikkat edilmesi gereken önemli incelikler bulunduğunu dile getirir. Bu incelikler,

²⁴⁰ İbn Hazm, *Ahlâk ve Davranış Tarzları Nefislerdeki Ahlâki Hastalıkların Tedavisi*, 111.

²⁴¹ İbn Hazm, *Ahlâk ve Davranış Tarzları Nefislerdeki Ahlâki Hastalıkların Tedavisi*, 115-117.

²⁴² İbn Hazm, *Ahlâk ve Davranış Tarzları Nefislerdeki Ahlâki Hastalıkların Tedavisi*, 121.

²⁴³ İbn Hazm, *El-Ahlâk ve 'Siyer fî Müdavâti 'n-Nüfûs*, 117-118.

nasihatın etkili olmasını ve muhatap tarafından olumlu karşılanmasını sağlar. Nasihatte bulunurken ilk olarak yumuşak ve anlayışlı bir dil kullanmak esastır. Sert ve kırıcı bir üslup, nasihat edilen kişinin direnç göstermesine ve önerilen düşünceleri reddetmesine sebep olabilir. Kur'an-ı Kerim'de bu konuda Tâhâ Suresi 44. ayette, Hz. Musa ve Hz. Harun'a Firavun'a giderken "Ona yumuşak bir dil kullanın; olur ki öğüt alır veya saygı duyar" denilerek yumuşak üslubun önemine vurgu yapılır.²⁴⁴ Bu ayetten de anlaşıldığı üzere, muhatapın kalbine dokunan ve onu düşünmeye sevk eden bir yaklaşım, nasihatın daha kolay kabul edilmesine vesile olur.

Nasihat ederken kişinin onurunu ve mahremiyetini korumak da büyük bir önem taşır. Eleştiriyi herkesin önünde değil, uygun bir zamanda ve başkalarının olmadığı bir ortamda yapmak gerekir. Bu tutum, hem kişinin hatalarını daha rahat kabul etmesini sağlar hem de nasihat edenin samimiyetini ve iyi niyetini ortaya koyar. Kişiyi rencide eden, hakaret içeren veya onu küçük düşüren ifadeler kullanmaktan kaçınılmalıdır. Aksi takdirde, nasihat bir tür dedikoduya veya fitneye dönüşebilir ve nasihat edenle edilen arasında bir güven kırılması meydana gelebilir. Hz. Muhammed bir hadis-i şerifinde, "Kolaylaştırınız, zorlaştırmayınız; müjdeleyiniz, nefret ettirmeyiniz." buyurarak nasihat ve tebliğde bulunurken kolaylaştırıcı ve olumlu bir yaklaşım sergilemenin önemine dikkat çekmiştir.²⁴⁵

Nasihat verirken amacın karşı tarafı mutlak surette kendi düşüncesine ikna etmek olmaması gerektiği de unutulmamalıdır. Nasihatın asıl amacı, doğruyu ve iyiyi göstermektir; kabul edilmesi için baskı yapmak değildir. Eğer kişi nasihat verirken kendi düşüncesinin mutlaka kabul edilmesi gerektiğine inanır ve bu yönde ısrarcı olursa, bu tutum adil olmaz. Karşıdaki kişinin özgür iradesini yok sayarak zorla bir şeyi kabul ettirmeye çalışmak, nasihat eden kişinin zalim olarak nitelendirilmesine yol açar. İbn Hazm, bu konuda "Kabul edilsin diye nasihat edersen, zalim olursun." demiştir. Çünkü bu tutum, kişinin kendini hatasız kabul etmesi ve başkasının fikirlerine kapalı kalması anlamına gelir.²⁴⁶

Nasihat sürecinde hatalara anlayışla yaklaşmak da büyük bir önem taşır. Nasihat verirken, kişinin hatalarını kabul etmesini sağlamak yerine ona hatasının farkında

²⁴⁴ İbn Hazm, *El-Ahlâk ve 'Siyer fî Müdavâti 'n-Nüfûs*, 93.

²⁴⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi 'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Zühêyr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "Megazi", 60:7869.

²⁴⁶ İbn Hazm, *El-Ahlâk ve 'Siyer fî Müdavâti 'n-Nüfûs*, 94.

olmasına fırsat tanınmalıdır. İnsanlar genellikle hatalarını kabul etme konusunda isteksizdir; bu nedenle nazik ve yapıcı bir yaklaşım sergilemek gerekir. Nasihatın amacı, sadece hatayı göstermek değil, aynı zamanda doğru yolu teşvik etmektir. Bu süreçte nasihat eden kişinin kendi hatalarını da gözden geçirmesi ve kendi durumunu da eleştirebilmesi önemlidir. Sonuç olarak, nasihat etmenin erdemi, karşıdaki kişiye sevgi, saygı ve anlayış çerçevesinde yaklaşarak, onun kalbine dokunmak ve doğru yolu göstermekle mümkündür. Doğru bir nasihat, muhatabını incitmeden, ona rehberlik eder ve samimi bir etki bırakır. Bu bağlamda nasihat, bilgi ve hikmetle yapılmalı, nasihat edilenin kişilik hakları ve onuru gözetilerek gerçekleştirilmelidir.²⁴⁷

Sûretlerin Güzelliği: İbn Hazm sûretlerin güzelliği başlığı altında farklı güzellik türlerini tanımlar. Bu tanımlamaları, insanların nesneler veya kişilerde gördükleri çeşitli estetik özellikleri kategorize etmeye yöneliktir ve bunlar sırasıyla şöyledir:

Sevimlilik veya Sevecenlik (el-halâve): Bu estetik türü, görsel veya hareket biçimi olarak iyi ve nazik niteliklerden oluşur. İnsanlar, bu nitelikler belirgin olmasa bile, gördükleri şekilleri cazip ve hoş bulabilirler. Sevimlilik, estetik bir beğeni ve duygusal yakınlık uyandırır; bu nedenle, insanlar bu tür bir güzelliği kendilerine sunulan bir cazibe olarak kabul ederler.

Dengeli Güzellik (el-kavâm): Bu tür güzellik, estetik unsurların birbirleriyle dengeli ve uyumlu bir şekilde bir arada bulunmasını ifade eder. Bu yaklaşımda, her bir estetik özellik tek tek ele alındığında mükemmel veya hoş olmayabilir; ancak bu özelliklerin bir araya gelişi, genel olarak bir denge ve uyum oluşturur. Bu, bütünsel bir güzellik anlayışıdır ve her parçanın estetik değerinden ziyade, tüm parçaların uyumlu birlikteliği önemlidir.²⁴⁸

Çekicilik (er-rav’): Çekicilik, sadece güzellikle sınırlı kalmayan, aynı zamanda asalet ve beceriklilik gibi nitelikleri de içeren bir estetik türüdür. Bu tür güzellik, fiziksel görünümle sınırlı olmayıp, kişinin davranışlarındaki maharet ve zarafeti de kapsar. Bu nedenle, çekicilik, dış görünüşle birlikte belirgin bir karakter veya davranış estetiği olarak algılanır.

²⁴⁷ İbn Hazm, *El-Ahlâk ve 'Siyer fî Müdavâtî 'n-Nüfûs*, 94.

²⁴⁸ İbn Hazm, *El-Ahlâk ve 'Siyer fî Müdavâtî 'n-Nüfûs*, 107.

Güzellik (el-husn): Bu estetik türü, subjektif bir deneyime dayanan ve tanımlaması zor bir güzellik anlayışını ifade eder. Her birey, güzellik algısını kendi bakış açısına göre oluşturur. Dolayısıyla, güzellik, öznel bir parıltı olarak ortaya çıkar; herkesin gözünde farklı bir şekil alabilir ve tek bir tanıma sığdırılmaz. Bu, güzelliğin en üst derecesi olarak kabul edilir ve algılayanın zihninde var olan, tarif edilmesi güç bir deneyimdir.

Kibarlık veya Zarafet (el-melâha): Kibarlık ve zarafet, yukarıda belirtilen tüm estetik özelliklerin bir araya gelerek oluşturduğu bir güzellik biçimidir. Bu, estetik unsurların bütünlük içinde birleşmesini ve tek bir estetik deneyim olarak sunulmasını ifade eder.

İbn Hazm güzellik algısının kişisel ve değişken olduğunu, bu nedenle farklı kişilerin farklı güzellik türlerini üstün görebileceğini belirtir. Kimi insanlar çekiciliği, kimileri ise sevimliliği veya zarafeti daha değerli bulabilir. Bu bağlamda İbn Hazm'a göre güzellik üzerine yapılan tartışmalar, bireysel algı ve estetik beğeniye dayalı olarak değişkenlik göstermektedir.²⁴⁹

2.2.3.4. Reziletler

Erdemsizlik ya da reziletlere gelince bunlar, nefsin kuvvetlerinin mükemmellik ve doğruluktan sapması sonucu ortaya çıkan eylemlerdir. Örneğin öfke kuvveti erdeminden saparsa bu, öfkeye ve korkaklığa yol açar. Şehvet kuvveti ise iffetten saparsa, açgözlülüğe veya hakkı inkâr etmeye yol açar. İbn Hazm'a göre, insanın ulaşmaya çalıştığı en yüksek amaç sıkıntıyı gidermekse, bu sıkıntı, insanın kurtulmaya çalıştığı en büyük kötülüktür. Bu sıkıntının kaynağı ise dört ana (akıl, şecaat, cömertlik, iffet, adalet) erdemin zıt özelliklerinden oluşan açgözlülüktür.²⁵⁰ İbn Hazm, dört ana rezilete (cehalet, korkaklık, cimrilik, zulüm) ek olarak kötülüklerin yalan, dedikodu ve hırsan kaynaklandığını düşünmektedir.

Adaletsizlik, korkaklık ve cehalet sebebiyle **yalan söyleyen** kişi, nefesine hakaret eden, haksızlık eden biridir ve bu en kötü özelliklerden biridir. Ancak İbn Hazm, dört durumda yalanı mübah görmüştür: Karısı ile arasını düzeltmek için yalan söylemek, zalim bir hükümdardan mazlumu korumak için yalan söylemek, savaşta düşmanı alt

²⁴⁹ İbn Hazm, *El-Ahlâk ve 'Siyer fî Müdavâtî 'n-Nüfûs*, 107.

²⁵⁰ İbn Hazm, *El-Ahlâk ve 'Siyer fî Müdavâtî 'n-Nüfûs*, 100.

etmek için yalan söylemek ve insanlar arasındaki ilişkileri düzeltmek için yalan söylemek. Bu durumdan anlaşılmaktadır ki yalanın ahlâkî hükmü, zarar verici olup olmamasına ve fayda sağlayıp sağlamamasına bağlıdır. "Zarar vermek de zarara zararlar karşılık vermek de yoktur,"²⁵¹ hadisine dayanarak, eğer yalan zarar vermiyor ve fayda sağlıyorsa, o zaman bu ahlâkî bir davranış olarak kabul edilir. İbn Hazm, dedikoduyu yalanın aşırı bir biçimi olarak görür. Dedikodu yapan kişi neden olacağı fitneyi ve gerçekleri çarpıtmayı bilir. Dedikodu kişiler arasında ve toplumda huzursuzluk yaratır.²⁵²

Hırs: Hırs, büyük kötülükler arasında yer alan ve nefsi kontrol eden ihtiyaçların sonucu olarak ortaya çıkan bir kötülüktür. Hırs, "açgözlülüğten doğar ve açgözlülük, kıskançlıktan doğar; kıskançlık, arzudan doğar; arzu, adaletsizlikten ve cimrilikten doğar." İbn Hazm, hırsı birçok kötülüğün tohumu olarak görür ve bu kötülükler arasında: aşağılanma, hırsızlık, gasp, zina, cinayet, aşk ve fakirlik korkusu gibi şeyler bulunur. Hırs ve açgözlülük arasında ayrım yaparak, hırsın, açgözlülüğün nefiste gizli olan yanının ortaya çıkması olduğunu söyler.²⁵³

Bencillik: Kişinin yalnızca kendi çıkarlarını düşünerek hareket etmesidir. Bu tutumda olan bir birey, başkalarının ihtiyaçlarını ve problemlerini görmezden gelir ve yalnızca kendi menfaatlerini ön planda tutar. Bencillik, kişinin sadece kendi isteklerini yerine getirme arzusuyla başkalarının haklarını ve duygularını önemsememesidir. Bu davranış, kişiyi erdem ve asaletten uzaklaştırır, onu adilik ve zayıflık gibi olumsuz niteliklerle ilişkilendirir. Ayrıca, bencil bir kişi, dostluk ve kardeşlik gibi değerleri de hiçe sayarak, sadece kendi çıkarlarını gözetir ve başkalarına karşı sorumluluklarını ihmal eder. Bu da gerçek dostluk ve insanî değerlerin tam zıddıdır.²⁵⁴

Hile: İnsanların birbirlerine karşı dürüst davranmaktan kaçındığı, onları yanıltmak veya aldatmak amacıyla yaptığı eylemler olarak tanımlanır. Bu tür davranışlar, kişinin kendi çıkarlarını ön planda tutarak başkalarına zarar vermesine yol açar. Hile yapmak, insanların güvenini zedeler. Bu nedenle, hileden uzak durmak ve dürüstlikle hareket etmek, sağlıklı ve güvenilir ilişkiler kurmanın temelidir. Hileden

²⁵¹ İbn Mâce, Ahkâm, 17.

²⁵² İbn Hazm, *El-Ahlâk ve 'Siyer fi Müdavâti 'n-Nüfûs*, 88.

²⁵³ İbn Hazm, *Ahlâk ve Davranış Tarzları Nefislerdeki Ahlâkî Hastalıkların Tedavisi*, 76.

²⁵⁴ İbn Hazm, *El-Ahlâk ve 'Siyer fi Müdavâti 'n-Nüfûs*, 89-90.

korunmak, kişinin ahlâkî değerlerine sadık kalması ve başkalarına karşı adil davranmasıyla mümkündür.²⁵⁵

İhanet: İbn Hazm ihaneti, muhatap kişinin güvenini boşa çıkarıp ona zarar verme eylemi olarak değerlendirir. Özellikle cana, namusa ve şerefe karşı yapıldığında daha ağır ve yıkıcı olur. Onurlu bir insan için namus ve şeref, maddi değerlerden çok daha önemlidir ve bu nedenle, kişinin hem bedenini hem de ruhunu koruması gerekir. Namusa ve şerefe yapılan ihanet, uzun vadeli bir güveni zedelediği için oldukça ağır bir eylemdir ve genellikle erdemli kişiler bu tür ihanetten kaçınır. Ancak mala karşı yapılan ihanet, genellikle ahlâkî değerlerden yoksun kişiler tarafından daha kolay gerçekleştirilir. İhanet, kişinin hem güvenilirliğini hem de etik değerlerini kaybetmesine neden olur. Bu bağlamda, insanları dindarlıkları veya diğer özellikleri üzerinden değerlendirmek yanıltıcı olabilir, çünkü ihanet eden kişinin gerçek karakteri bu tür yüzeysel değerlendirmelerle anlaşılamaz.²⁵⁶

Sertlik ve Şiddet: İnsan ilişkilerinde ve toplumsal düzenlemelerde bir erdem olarak kabul edilmez; aksine, insanlara zarar veren ve kaçınılması gereken olumsuz tutumlar olarak ele alınır. İbn Hazm bu tür davranışları erdemlilikten sapma olarak değerlendirir ve övülmemesi gerektiğini vurgular. İbn Hazm, erdemli olmayı yumuşaklık, merhamet ve adaletle ilişkilendirirken, sertlik ve şiddeti bunların zıttı olarak görür. Adaletin şiddetle değil, merhametle tecelli etmesi gerektiğine dikkat çeker. Bu bağlamda, sertlik ve şiddet, insanları doğru yola sevk eden bir erdemden ziyade, bir uyarı niteliği taşır ve kişinin kendini bu tür olumsuzluklardan arındırması gerektiğini ifade eder. İbn Hazm'a göre, sertlik ve şiddet ahlâkî bir eksiklik, erdemsizlik ve hatalı bir davranış biçimidir. Erdemli davranışlar yumuşaklık, merhamet ve adaletle şekillenirken, sertlik ve şiddet insan doğasına ve ahlâkî olgunluğa aykırı olarak kabul edilir.²⁵⁷

Böbürlenme ve Kibir: İbn Hazm böbürlenmeyi bir kişinin kendisini diğerlerinden üstün görme eğiliminde olması ve bu üstünlüğünü sergileme çabası olarak tanımlar. Bu tutum, kendini beğenmişlik, haddini bilmezlik, kibir, mağrurluk ve kendini yüceltme gibi çeşitli biçimlerde kendini gösterir. Bu terimler arasında anlam

²⁵⁵ İbn Hazm, *El-Ahlâk ve 'Siyer fî Müdavâti 'n-Nüfûs*, 88.

²⁵⁶ İbn Hazm, *Ahlâk ve Davranış Tarzları Nefislerdeki Ahlâkî Hastalıkların Tedavisi*, 237-239.

²⁵⁷ İbn Hazm, *El-Ahlâk ve 'Siyer fî Müdavâti 'n-Nüfûs*, 118.

bakımından yakınlık bulunduğundan, genellikle insanlar tarafından birbiriyle karıştırılır. Böbürlenme, bazen kişinin sahip olduğu gerçek ya da hayali bir üstünlüğe dayalı olabilir. Örneğin, ilim sahibi olduğunu düşünen bazı kimseler, bilgi ve birikimlerini diğer insanlara karşı üstünlük kurmak amacıyla kullanır ve onlara karşı küçümseyici bir tavır sergilerler. Aynı şekilde, başarılarını veya sahip oldukları sosyal statü, soy ya da makam gibi faktörleri abartarak kendilerini yücelten ve bu nedenle diğerlerini hor görenler de vardır. Bu kimseler, başkalarına karşı kaba ve küçümseyici davranışlarda bulunarak kibirlerini ortaya koyarlar. Böbürlenmenin en hafif biçimi, kişinin, kendisini alay konusu etmeyecek ölçüde, ancak ortada bir gerekçe yokken kendini övmesidir. Bu davranış dahi, böbürlenme amacıyla yapıldığı sürece ahlâkî açıdan sorunlu kabul edilir. Kişinin akıl ve ahlâk açısından zayıfladığı durumlarda böbürlenme daha da ileri boyutlara taşınarak insanlara hakaret etme, onları küçümseme, zulmetme ve kendi çıkarlarına boyun eğmelerini isteme gibi aşırılıklara dönüşebilir. Eğer kişi bu noktaya kadar güç yetiremezse, böbürlenme; diliyle övünmek, insanları küçük düşürmeye çalışmak gibi daha hafif yollarla devam eder.²⁵⁸

Bazı durumlarda ise böbürlenme, bireyin hiçbir gerçek üstünlüğü olmadığı halde kendisini yüceltme çabasına dönüşebilir. Toplumda, kendisini üstün gören ancak bu üstünlüğü destekleyecek hiçbir niteliği olmayan kişiler, eleştirilere hedef olur. Bu kişiler, sahte bir üstünlük duygusuna kapılarak kendilerini başkalarından üstün görmeye devam ederler. Kibirli ve böbürlenmeye eğilimli insanlar, genellikle başkalarını hor görme ve kendilerini yüceltme davranışlarını rasyonel bir temele dayandıramazlar. Kendilerine bu tür davranışlarının nedenleri sorulduğunda, açık ve mantıklı bir açıklama sunmakta zorlanırlar. Bu da kibirli tutumlarının ne denli temelsiz ve anlamsız olduğunu ortaya koyar.²⁵⁹

Kötü Zan: Bir kişiye veya duruma karşı olumsuz düşüncelere ve önyargılara sahip olmaktır. Bu tür zan, sahibini kötülüğe götürmediği sürece ciddi bir sorun teşkil etmez; ancak, bu kötü düşünceler insanın eylemlerine ve muamelelerine yansıyor adaletsizliğe veya zarar vermeye sebep olursa, yanlış bir davranış olarak kabul edilir. Bu bağlamda, kötü zan, temelde bir düşünce olarak kaldığında ve fiili bir kötülüğe

²⁵⁸ İbn Hazm, *El-Ahlâk ve 'Siyer fî Müdavâtî 'n-Nüfûs*, 133-135.

²⁵⁹ İbn Hazm, *El-Ahlâk ve 'Siyer fî Müdavâtî 'n-Nüfûs*, 133-135.

dönüşmediğinde nispeten masum görülebilir, fakat kişi bu tür zanlardan kaçınmalı ve bu kaçınmada kararlılık göstermelidir.²⁶⁰

Övünmek: Kişinin kendini aşırı derecede övmesi veya kendi başarılarını abartmasıdır. İbn Hazm övünmeyi, başkaları tarafından hoş karşılanmayan ve kişinin kusurlarını daha belirgin hale getiren bir davranış olarak tanımlamıştır. Ayrıca, birini yüzüne karşı övmenin yalakalık olarak değerlendirildiği ve düşük karakterli kişilere özgü bir tutum olduğunu belirtmiştir. Bu nedenle, övünmekten ve başkalarını yüzlerine karşı övmekten kaçınılması gerektiği vurgulamaktadır.²⁶¹

Küçümseme: Küçümsemek, bir kişiyi ya da durumu değersiz ve önemsiz görmek anlamına gelir. Bu tutum, çoğu zaman bir tür adaletsizlik ve haksızlık olarak değerlendirilir. Küçümseyen kişi, karşısındaki insanı hak ettiği değerden mahrum bırakır. Küçümseme, bir insanın adalet anlayışına aykırı bir davranış göstergesidir. Bununla birlikte, kişinin sahip olduğu nimetleri küçümsemesi, o nimetlerin kaynağını da küçümsemek demektir ve bu da mantıksız bir davranış olarak kabul edilir. Ancak bazı özel durumlarda küçümsemenin kabul edilebilir bir yanı vardır. Örneğin, hataları kabul edip özür dileme ya da yapılan bir hatayı eleştirme amacıyla küçümseme dilinin kullanılması olumlu karşılanabilir. Bu özel durumlar haricinde, küçümseme genellikle olumsuz bir tavır olarak değerlendirilir. İnsanın doğasında küçümseme ve benzeri birtakım zayıflıklar ve kötü eğilimler olabilir. Bu eğilimler, bir davranış veya sözle açığa çıkmadığı sürece, tek başına bir ayıp ya da kusur olarak görülmez. Ancak, bu kötü eğilimleri kontrol altına alarak erdemli bir davranış sergilemek, kişinin kendi doğasına karşı verdiği önemli bir mücadele olarak değerlidir. Bu bağlamda, doğal eğilimleri kötü olmasına rağmen erdemi seçen bir birey, daha fazla takdir edilmeye layık görülebilir. Çünkü kötü eğilimlerin üstesinden gelmek, bilge ve erdemli bir aklın göstergesidir.²⁶²

İsraf: Bir kişinin övülmesi veya yerilmesi, harcamalarının azlığı veya çokluğuna bağlıdır. İhtiyaç fazlası harcama israf olarak kabul edilir ve çirkin bir tutumdur. İhtiyacı olan şeyin bir kısmını daha çok muhtaç olan birine vermek, fazilet ve diğer kâmlık olarak değerlendirilir. Kendi geçimini başkalarıyla paylaşmayan bir kişinin bu davranışı, övgü veya yergiye değmez, yani nötr bir durumdadır. Temel ihtiyaçlara

²⁶⁰ İbn Hazm, *El-Ahlâk ve 'Siyer fî Müdavâtî 'n-Nüfûs*, 73.

²⁶¹ İbn Hazm, *Ahlâk ve Davranış Tarzları Nefislerdeki Ahlâkî Hastalıkların Tedavisi*, 231.

²⁶² İbn Hazm, *El-Ahlâk ve 'Siyer fî Müdavâtî 'n-Nüfûs*, 139.

yönelik harcama farzdır. Temel ihtiyaçlardan fazlası ile yapılan harcama, cömertlik sayılır. Temel ihtiyaçlardan kısımdan yapılan harcamalar, başkaları için harcamamak açısından mazur görülebilir. Kendi ve ailesinin zorunlu ihtiyaçlarını karşılamaktan kaçınmak, bayağılık, rezillik ve günah olarak kabul edilir. Haksız yolla elde edilen veya başkasından gasp edilen mallarla cömertlik yapmak, iki kat zulümdür. Bu tür bir davranış, takdir değil yergiyle karşılanır, çünkü harcanan mal aslında başkasının malıdır.²⁶³

Şöhret: İbn Hazm, şöhret peşinde olmanın yapılan amellerin boşa gitmesine neden olacağını belirtir. Eğer bir kişi amelleriyle şöhret kazanma arzusundaysa, bu yaptığı neredeyse şirk sayılır; çünkü yaptığı ibadeti Allah'tan başkası için yapmaktadır. Bu anlayış, faziletleri yok eder; çünkü kişi iyiliği, iyilik olduğu için değil, onunla şöhrete ulaşmak için yapmaktadır. Sahip olmadığı bir meziyetten dolayı seni öven kişi, aslında seni tamamen eleştirmektedir; çünkü bu tavırla sende var olan bir kusura dikkat çekmektedir. Diğer yandan, sende bulunmayan bir kusurla seni yeren kişi ise seni dolaylı yoldan övmektedir. Çünkü bu tavır, senin faziletine dikkat çeker; seni yermeyi amaçlarken bu şekilde aslında sana destek olur. Kusurlu olan kişi kusurunu bilseydi, kusursuz olurdu. Yaratılanlardan hiç kimse hatasız değildir. Mutlu kişi, kusurları az ve önemsiz olandır. Olanların çoğu, beklenmeyenlerdir. Akıl ve sağduyu, olabilecek durumlara hazırlıklı olmaktır. İnsanın acizliğini ve Yüce Yaratıcı'ya muhtaç olduğunu göstermek için bu düzeni kuran Allah, kusurlardan münezzehdir.²⁶⁴

Söz Taşıma: İbn Hazm bazı nasihat türlerini nemîme (söz taşıma) denilen kötü huydan ayırt etmenin zor olduğunu belirtir. Ona göre kişi, başka birinin haksız yere birini yediğini veya ona tuzak kurduğunu duyup da bunu ilgili kişiye bildirmezse, zalim durumuna düşer. Ancak, o kişiyle yüz yüze görüşüp durumu haber verir ve böylece haksız yere zarar görmesine sebep olursa, ona zulmetmiş olur. Haksızlık yapana yaptığından fazla karşılık vermek de hakkaniyete uymaz. Bu konuda hata yapmaktan kaçınmak, akıllı olmayanlar için zordur. Akıllı insanın yapması gereken, çekiştirilen kişinin daha büyük bir felakete uğramaması için dedikoducunun söylediklerini karşı tarafa iletme yerine, onu koruma altına almaktır. Tuzak konusu olduğunda, yapılması gereken şey, tuzağı hazırlayan kişinin planını olabildiğince gizli tutmak ve tuzağa

²⁶³ İbn Hazm, *Ahlâk ve Davranış Tarzları Nefislerdeki Ahlâkî Hastalıkların Tedavisi*, 85.

²⁶⁴ İbn Hazm, *Ahlâk ve Davranış Tarzları Nefislerdeki Ahlâkî Hastalıkların Tedavisi*, 109-111.

maruz kalan kişiyi koruyacak bir yol bulmaktır. Böylece, kişinin zarar görmesi önlenmeye çalışılır. Akıllı kişi, gerektiğinden fazlasını yapmaz. Nemîme, sadece iletildiği kişiye zarar vermeyecek bir sözü nakletmekten ibarettir.²⁶⁵

Beklenti: Mal, mülk ve makam gibi konularla ilgili tüm endişelerin ve sıkıntıların temel nedeni arzulardır. Örneğin, bir insan komşusu öldüğünde ölenin malında bir miras beklentisi içinde olmadığı için üzüntü yaşamaz. Ancak, miras ilişkisi olan bir akrabasının ölümü, ölenin malından bir beklentisi varsa, durumu değiştirir. Bu durumda, kalan malın küçük bir kısmını bile kaybetse büyük bir üzüntü ve öfke yaşar, aklı karışır. Makam ve mevki konusunda da benzer bir durum söz konusudur. Toplumun alt tabakasından bir kişi, kendisiyle doğrudan ilgisi olmadığı sürece, ülkenin yönetimine gelen veya görevden alınan kişileri umursamaz. Ancak, o makama gelme ümidi taşıdığı anda, durum tamamen değişir. Arzu ve beklenti, tüm bayağılıkların, keder ve kaygıların temelini oluşturur. Bu, kötü bir huy olup, zıddı ruh temizliğidir. Ruh temizliği, cesaret, cömertlik, adalet ve zihinsel kavrayış gibi üstün sıfatlardan oluşmaktadır. Cesaret sahibi bir kişi, ruhunu temizleyebilir. Cömertlik ve adalet duygusuna sahip olanlar, elinden kaçırdıkları şeyler için üzülmezler ve kanaatkârlığı tercih ederler.²⁶⁶

İkiyüzlülük: İkiyüzlülük, kişinin kendi menfaatine göre davranması ve başkalarına karşı sahte tutumlar sergilemesi olarak tanımlanır. İnsanlar arasında yaygın bir hastalık olan ikiyüzlülük, genellikle karşılıklı güveni zedeler ve kişiler arası ilişkilerde güvensizlik yaratır. İnsanın, kendisine ikiyüzlü davranan kişiyi makbul görmesi, bu tutumun ironik bir göstergesidir.²⁶⁷

Tamahkârlık: İbn Hazm bu erdemsizliğin korkaklık, cimrilik, zalimlik ve cahillik gibi kötü niteliklerle ilişkili olduğunu belirtir. Sürekli daha fazlasını isteyen açgözlü kişilerin çevresindekiler üzerinde baskı kuracağını açgözlülük olmadığında ise kimsenin başkalarının önünde eğilmeyeceğini belirtir.²⁶⁸

²⁶⁵ İbn Hazm, *Ahlâk ve Davranış Tarzları Nefislerdeki Ahlâkî Hastalıkların Tedavisi*, 127-129.

²⁶⁶ İbn Hazm, *Ahlâk ve Davranış Tarzları Nefislerdeki Ahlâkî Hastalıkların Tedavisi*, 151.

²⁶⁷ İbn Hazm, *El-Ahlâk ve 'Siyer fî Müdâvâti 'n-Nüfus*, 142.

²⁶⁸ İbn Hazm, *Ahlâk ve Davranış Tarzları Nefislerdeki Ahlâkî Hastalıkların Tedavisi*, 153.

İnatçılık: Kişinin yanlış olduğunu bildiği veya emin olmadığı bir şeyi ısrarla devam ettirmesidir ve kötü bir tutumdur.²⁶⁹

Ahmaklık: İbn Hazm, günah ve kötü davranışları gerçekleştirmeyi ahmaklık olarak değerlendirir. Ahmaklık aklın tam tersidir ve akılsızlık ile ahmaklık arasında aptallıktan başka bir fark yoktur. **Aptallık**, din, dünya ya da güzel ahlâk açısından gereksiz olan, itaat ve günah kapsamına girmeyen, bunlara katkısı olmayan, fazilet içermeyen, sadece boş sözler ve gereksiz hareketlerden oluşan söz ve davranışlarda bulunmaktır. Bu iki durumun yoğunluğuna veya azlığına bağlı olarak kişi aptal olarak nitelendirilir. Bir konuda aptalca davranan biri, başka bir konuda akıllı, üçüncü bir konuda ise ahmakça davranabilir.²⁷⁰

Bencillik: Bencillik, kişinin kendi çıkarlarını veya rahatını ön planda tutarak, başkalarının hatalarını, yanlışlarını veya olumsuz davranışlarını hoş görmesi ve görmezden gelmesidir. Bu tür bir tutum, asil bir karakter özelliği veya erdem olarak kabul edilemez; aksine, toplumsal bir zayıflık ve hata olarak değerlendirilir. Hoş görme ve görmezden gelme, kötü alışkanlıkların ve yanlış davranışların devam etmesine ve yayılmasına sebep olur. Bu yaklaşım, kötülüğe karşı tavır almayı engeller ve hatalı davranışların sürmesine yol açar. Gerçek anlamda erdemli bir davranış, yalnızca adil ve insaf sahibi insanlara karşı doğru şekilde gösterildiğinde değerli kabul edilir. Bencillik ise bu bağlamda, bireyin topluma karşı sorumluluklarını ihmal ettiği, adalet ve hakikat ilkelerine ters düşen bir tavrıdır. Kendi konforu veya çıkarı uğruna yanlışları görmezden gelmek, toplumsal düzenin bozulmasına ve ahlâkî değerlerin zarar görmesine neden olur. Bu nedenle, bencillik, ahlâkî bir eksiklik ve toplumda adaletin sağlanmasını engelleyen bir davranış biçimi olarak anlaşılır.²⁷¹

İlimde Kibir: İbn Hazm ilim sahibinin, ilme sadece kendi çabasıyla ulaşsa bile, kendisinden daha üstün birçok kişi olduğunu bilmesinin yüce Allah'ın bir lütfu olduğunu söyler. Bu nedenle, böbürlenmek yerine, alçakgönüllü olmak ve Yüce Allah'a şükretmek gereklidir. Uzman olunmayan ilim dalları düşünüldüğünde ve bunlar bilinenlerle karşılaştırıldığında, başkalarının bildiklerinin, kendinin bildiklerinden çok daha fazla olduğu anlaşılır. Böbürlenmek yerine, eksik ve kusurlu olunduğunun kabul

²⁶⁹ İbn Hazm, *Ahlâk ve Davranış Tarzları Nefislerdeki Ahlâkî Hastalıkların Tedavisi*, 165.

²⁷⁰ İbn Hazm, *Ahlâk ve Davranış Tarzları Nefislerdeki Ahlâkî Hastalıkların Tedavisi*, 167.

²⁷¹ İbn Hazm, *El-Ahlâk ve 'Siyer fî Müdavâti 'n-Nüfûs*, 89.

edilmesi daha iyidir. İnsan bildikleriyle amel etmezse, ilmine ihanet ettiğini bilinmelidir. Böyle bir durumda, bilgisiz olmanın daha iyi olacağı anlaşılmaktadır.²⁷²

Neseple Övünme: Kişi eğer soyuyla övünüyorsa, bu durum şimdiye kadar anlatılanların en kötüsü olarak değerlendirilir. Soyla övünmenin ne bu dünyada ne de ahirette bir faydası bulunmamaktadır. Soyun fazlalığına övgü ahmaklıktır çünkü bu durum köpeklerin soylarının çok olmasıyla aynıdır. Bununla övünmek bayağılıktır. Soyla övünülmemesi gerekmektedir. Övünülen ataların, günahkâr, ahlâksız veya ahmak olabileceği ve bu yüzden kötü izler bırakmış olabileceği düşünülmelidir. Kıyamet gününde ise pişmanlıklarının daha büyük olacağı bilinmelidir. Böyle bir durumda, soyla gururlanmak yerine utanılması gerektiği anlaşılır. Faziletli kişilerin soyundan gelmenin, kendi değerini olmadığı sürece bir anlam ifade etmediği aşikârdır. Akıllı bir insan tarafından, ataların faziletli oluşunun kişiyi Allah’a yaklaştırmadığı ve kişisel yetenekler ve talih sayesinde elde edilemeyen itibarı ve serveti kazandıramayacağı bilinmektedir.²⁷³

Vefasızlık: Bir kişinin, zorlu şartlar karşısında sadakatten vazgeçmesi ve böylelikle güvenilirliğini yitirmesi olarak tanımlanır. Bu tür bir davranış, kişinin çıkarlarını koruma çabasıyla, sadakate aykırı bir şekilde hareket etmesini ifade eder. Buna karşılık, gerçek mutluluk, kişinin zamanını ve ilişkilerini, bu tür sınamalarla karşı karşıya kalmadan sürdürebilmesinde yatar.²⁷⁴

Budalalık: İbn Hazm bu durumun daha çok kadınlarda ve kadınsı özellikler taşıyan erkeklerde görüldüğünü söyler. Bu, herhangi bir yeteneği olmayanların, ilim, yiğitlik, yüksek karakter, üstün asalet ve çok mal sahipliği nedeniyle gururlandığı bir durum olarak bilinir. Böyle kişilerin, bu özelliklerden yoksun oldukları anlaşılmaktadır. Zayıf akıllı olanların, bu meziyetler bakımından kendilerini yüksek düzeyde hayal ettikleri görülmüştür. İlimden biraz nasibi olanların kendilerini kusursuz âlim zannetmeleri buna çok güzel bir örnektir. Aynı şekilde, günlük geçiminden biraz fazla mal kazananların büyük bir servet biriktirdiğini düşünmesi, akıllı kişiliklerin küçümsenmesi ve bazı kıt akıllı kadınlar tarafından büyük insanların akıl ve görüşlerinin yetersiz bulunması da budalalığa örnektir. Budala insan sürekli başkalarını

²⁷² İbn Hazm, *Ahlâk ve Davranış Tarzları Nefislerdeki Ahlâkî Hastalıkların Tedavisi*, 197-199.

²⁷³ İbn Hazm, *Ahlâk ve Davranış Tarzları Nefislerdeki Ahlâkî Hastalıkların Tedavisi*, 209-211.

²⁷⁴ İbn Hazm, *El-Ahlâk ve 'Siyer fî Müdavâti'n-Nüfûs*, 63.

ayıplar, şeref ve itibarlarına dil uzatır, herkesle alay eder, sürekli anlamsız şeylerle meşgul olur.²⁷⁵

İnsanın Duyduğu, Gördüğü Şeylerin Aslını Öğrenme Arzusu ve Sürekli Övülme ile Anılma İsteği: İbn Hazm insanın iki temel zayıflığı olduğundan bahseder; duyduğu, gördüğü şeylerin aslını öğrenme arzusu ve sürekli övülme ile anılma isteği. Merak duygusundan tamamen yoksun olan veya nefsinin riyazetle terbiye etmeye karar veren ve öfkelerini etkin bir şekilde kontrol edenler, kendilerinden saklanan bir sözü duymak veya bulunmadığı bir yerde saklanan bir şeyi öğrenmek tutkusundan kurtulabilirler. Bu tür şeyler üzerinde düşünmekten vazgeçenler, bu zayıflıklardan kurtulabilir. Eğer bir kişi bu konulara çok önem veriyorsa, o kişi İbn Hazm'a göre tam anlamıyla delidir.²⁷⁶

İbn Hazm'a göre, yüksek fazilet sahibi büyük peygamberler ve elçiler dışında kalanların, sayıca çok olmalarına rağmen, yeryüzünde isimlerinin veya hatıralarının kalmadığı görülmektedir. Geçmiş peygamberlerin ashabından fazilet sahibi salihler, zahidler, filozoflar, âlimler ve diğer hayırlı kişilerden, geçmiş milletlerin krallarından, halen ayakta kalan şehirlerin kurucularından ve kralların takipçilerinden olup da unutulmuş hakkında kimse bilgi sahibi değildir ve onları tanıyan bir kişi bile bulunmamaktadır. Bu durumun, onların faziletli olmalarına, faziletlerini eksiltmelerine veya iyiliklerini silmelerine herhangi bir zarar vermediği anlaşılır.²⁷⁷

Övülmeyi Sevmek: Övülmeyi sevmek, bir kişinin yüzüne karşı övülmekten ve methedilmekten hoşlanmasıdır. Bu kişiler, övgü duyduklarında memnuniyet duyar ve kendilerine iltifat edenlerin sözlerini gerçekmiş gibi kabul ederler. Övülmeyi sevenler, kendilerini öven kişilere yakın durur ve onların anlattıklarına inanarak hareket ederler. Bu tutum, kişinin gerçek değer ve erdemlerden uzaklaşmasına neden olur, çünkü bu tür kişiler, kendilerine yöneltilen övgülerin haklı olup olmadığını sorgulamaz ve sadece hoşlarına giden sözleri dinlerler. Gerçek erdem ise, sadece hak edilmiş övgüye değer vermek ve yapmacık övgülerden uzak durmaktır. Bu nedenle, övülmeyi sevmek, kişinin doğruyu yanlıştan ayırt etme kabiliyetini zayıflatır ve sahte bir kendini beğenmişlik yaratabilir. Gerçek erdem, hak edilmiş övgüyle tatmin olmaktır; hak edilmeyen

²⁷⁵ İbn Hazm, *Ahlâk ve Davranış Tarzları Nefislerdeki Ahlâkî Hastalıkların Tedavisi*, 229.

²⁷⁶ İbn Hazm, *Ahlâk ve Davranış Tarzları Nefislerdeki Ahlâkî Hastalıkların Tedavisi*, 259-263.

²⁷⁷ İbn Hazm, *Ahlâk ve Davranış Tarzları Nefislerdeki Ahlâkî Hastalıkların Tedavisi*, 259-263.

övgülere kapılmak ise ahlâkî bir zayıflık olarak değerlendirilir.²⁷⁸ İbn Hazm insanların övme ve yerme konusundaki tutumlarını yedi kategoride incelemiştir:

- 1- İnsanların yüzüne karşı övgüde bulunan, ancak arkasından eleştiren grup. Bu tür bireyler, ikiyüzlü ve güvenilmez olarak kabul edilir. Toplumda nifak ve samimiyezsizlik olarak görülen bu tutum, sosyal ilişkilerde güvensizlik yaratır.
- 2- Hem yüzüne hem de arkasından eleştiren grup. Bu bireyler, eleştiri yapmaktan çekinmez ve çoğunlukla sert bir üslup kullanırlar. Sürekli olarak kusur arayan ve kırıncı bir dil kullanan bu kişiler, ilişkilerde çatışmaya neden olabilirler.
- 3- Hem yüzüne hem de arkasından övgüde bulunan grup. Bu gruptakiler, çoğunlukla çıkar amaçlı hareket eder ve dalkavukluk olarak nitelendirilir. Samimiyetleri sorgulanır, çünkü her iki durumda da sürekli övgü kullanmaları, gerçek duygularını gizleme amacı taşıyabilir.
- 4- Kişinin yüzüne karşı eleştiren, ancak arkasından övgüde bulunan grup. Bu tür davranışlar, tutarsızlık ve dengesizlik göstergesidir. Bu bireyler, bir ortamda olumsuz konuşurken başka bir ortamda olumlu ifadeler kullanarak, güvenilmez bir izlenim bırakırlar.
- 5- Hem övme hem de yermekten kaçınan, dengeli ve ahlâklık bireyler grubu. Bu kişiler, adalet ve ahlâk kurallarına uygun hareket ederler. Bulundukları her durumda tutarlı davranış sergileyerek hem övgüden hem de yerme sözlerinden kaçınırlar.
- 6- Yüz yüze iken yermekten kaçınan, ancak arkasından eleştiri yapmaya devam eden grup. Bu grup, yüz yüze ilişkilerde hoş görülme davranırken, aslında arkadan olumsuz düşüncelerini dile getiren kişilerden oluşur. Bu tutumları, samimiyet eksikliği olarak değerlendirilebilir.
- 7- Ne övgüde bulunan ne de yeren, tarafsız ve gerçekçi bir tutum sergileyen grup. Bu kişiler, her durumda ölçülü ve temkinli davranır, kimse hakkında değerlendirme yapmaktan kaçınır. Bu tür bireyler, tutarlılıkları ve tarafsızlıklarıyla güven telkin ederler.²⁷⁹

²⁷⁸ İbn Hazm, *El-Ahlâk ve 'Siyer fî Müdavâtî 'n-Nüfûs*, 87.

²⁷⁹ İbn Hazm, *El-Ahlâk ve 'Siyer fî Müdavâtî 'n-Nüfûs*, 93.

Nefsin Garip Huyları: İbn Hazm ihtiyatlı bir kişinin, gözyaşı dökerek haksızlığa uğradığını iddia eden ve merhamet dilenen kişilere karşı hemen hüküm verilmemesi gerektiğini ifade eder. Bu tür kişiler genellikle aslında zalim ve haksız kimseler olabilirler. Buna karşın, bazı mazlumlar ise sessiz, sakın ve şikâyetsiz bir tavır sergileyerek dışarıdan bakıldığında dertsiz gibi görünebilirler. Bu durumları doğru değerlendirebilmek için olayların derinlemesine incelenmesi gereklidir. İnsanlar adaletli olmalı ve hakkaniyeti göz önünde bulundurarak hareket etmelidirler.²⁸⁰

Gaflet: Ahlâk konusunda dikkate değer durumlardan biri de gaflet ya da umursamazlıktır. Genellikle umursamazlık hoş karşılanmazken, bazı durumlarda makul görülebilir. Bunun nedeni, doğasında umursamazlık bulunan bireylerin bu huylarını gereksiz ve sakınılması gereken yerlerde kullanmalarıdır. Uyanık ve dikkatli kişiler ise umursamazlığı, derinlemesine araştırma gerektirmeyen durumlarda yerinde kullanırlar. Bu, bilmezden gelmek anlamına gelen tegafül olarak adlandırılabilir ve bu tavır, gerçeği anlama, sert davranışlardan kaçınma ve çirkinlikleri önleme gibi erdemli davranışları içerir.²⁸¹ Bilmezden gelmek, genel anlamda takdir edilen bir tavidir çünkü kişi, gerçekleri anlamaya çalışırken sert ve yanlış davranışlardan kaçınmış olur. Ancak umursamazlık, ilgisizlik ve kayıtsızlık anlamında kullanıldığında yerilir. Korku ve huzursuzluğu dışa vurmak da yerilmiştir, çünkü bu duyguları dışa vuran kişi, kendine hâkim olamamış demektir. Bu durum, kişinin dinî görevlerini yerine getirmemesi ve ortaya çıkmasından korktuğu olaylara hazırlıklı olmaması anlamına gelir. Sabırlı görünmek, iç huzursuzluğunu dışa vurmaktan daha takdir edilesi bir davranıştır. Sabır, kişinin kendine hâkim olması, faydasız şeyleri bir kenara bırakıp, şimdi ve gelecekte faydalı ve karlı olan şeylere yönelmesi demektir. Sabırsız görünmek ise duygusal zayıflık, katı kalplilik ve merhamet eksikliğine işaret eder. Bu tür davranışlar genellikle kötü tabiatlı kimselerde bulunur. Dolayısıyla, iç huzursuzluğunu belli etmemek, merhamet, sevgi ve şefkatin ifadesi şeklinde yorumlanır ve doğru bir davranış olarak kabul edilir²⁸²

Çokça Dost Edinmenin Kusurları: Çok sayıda dost edinmek, kişi için çeşitli zorluklar ve tehlikeler barındırabilir. İlk olarak, birçok dost ve arkadaşı idare etmek ve

²⁸⁰ İbn Hazm, *Ahlâk ve Davranış Tarzları Nefislerdeki Ahlâkî Hastalıkların Tedavisi*, 253-255.

²⁸¹ İbn Hazm, *Ahlâk ve Davranış Tarzları Nefislerdeki Ahlâkî Hastalıkların Tedavisi*, 255.

²⁸² İbn Hazm, *Ahlâk ve Davranış Tarzları Nefislerdeki Ahlâkî Hastalıkların Tedavisi*, 257-259.

onların beklentilerini karşılamak oldukça zahmetlidir. İnsan ilişkilerinde her bir dost veya arkadaşın sadakatini ve güvenilirliğini sağlamak mümkün olmayabilir. Bu nedenle, kişiler arasındaki bağların sürekliliği her zaman güvence altında değildir. İlişkilerin sağlam bir temele dayanmaması durumunda, herhangi bir felaket anında bu bağlar kolayca kopabilir. Dostlardan beklenen sadakat ve güvenin sağlanamaması, kişiyi zor durumlarda yalnız bırakabilir. Güven duygusunun kaybolması, dostların birbirine ihanet etme riskini de beraberinde getirir. Özellikle tehlike ve zorluklar karşısında, gerçek dostların kim olduğu daha belirgin hale gelir; zira gerçek dostluk, zor zamanlarda destek ve dayanışma ile kendini gösterir. Aksi takdirde, bu tür durumlarda güvene dayanmayan ilişkiler kişiyi hayal kırıklığına uğratabilir ve dostlukların sahte olduğunu ortaya çıkarabilir. Bu bağlamda, dostlukların niteliği üzerine düşünmek ve ilişkileri dikkatle seçmek, uzun vadede kişinin huzur ve güvenliğini sağlaması açısından önemlidir. Dolayısıyla, çok sayıda dost edinme çabasının arka planında, bu ilişkilerin kişiye getireceği sorumluluklar ve olası riskler göz önünde bulundurulmalıdır.²⁸³

2.2.4. Sevgi ve Türleri

İbn Hazm'ın sevgi anlayışı, kapsamlı ve derin bir bakış açısı sunar ve sevginin farklı türlerini detaylı bir şekilde ele alır. Ona göre, sevgi, temelde tek bir özden meydana gelir; bu öz ise sevilenin arzu edilmesi, ondan ayrılmaktan kaçınılması ve karşılıklı bir sevgi talebi ile karakterize edilir. İbn Hazm, sevgi türlerinin birbirinden farklı olduğu düşüncesini eleştirir ve bunun, sevgideki amaçların ve arzuların farklılık göstermesinden kaynaklandığını belirtir. Sevginin zayıflaması veya sona ermesi gibi durumlar dışında, özünde tek bir yapıya sahip olduğunu düşünür. İbn Hazm, sevgiyi kategorilere ayırır ve bu kategoriler arasındaki farkın, sevilenden alınan haz oranına göre değiştiğini söyler. Sevginin en yüce biçimi, Allah'a duyulan sevgi olarak tanımlanır; bu sevgi, yalnızca Allah'ın rızasını kazanmak amacıyla gelişir ve bu nedenle dünyevi arzuların ötesinde bir değere sahiptir. Bunun yanında, insan ilişkilerinde de farklı türde sevgiler bulunur: ebeveynin evladına duyduğu sevgi, âşığın maşukuna duyduğu sevgi, dostlar arasındaki sevgi ve bir yöneticinin halkına duyduğu sevgi gibi. İbn Hazm, bu sevgilerin hepsinin aynı tür olduğunu vurgular; ancak, bu sevgilerin gücü

²⁸³ İbn Hazm, *El-Ahlâk ve 'Siyer fî Müdavâti 'n-Nüfûs*, 87.

ve tezahür biçimi, sevilen kişiye veya nesneye duyulan arzunun yoğunluğuna bağlı olarak değişiklik gösterir.²⁸⁴

İbn Hazm, sevginin sosyal ve dinî bağlamlarını ele alırken, toplumun ve dinin sevgi üzerindeki etkilerini detaylandırmıştır. O, farklı inanç sistemlerinin sevgi kavramını nasıl şekillendirdiğini ve bu durumun insanların ilişkilerine nasıl yansıdığını açıklar. Özellikle, Müslüman, Hristiyan ve Yahudi toplumları arasındaki farkları inceleyerek, bu inanç sistemlerinin sevgi konusundaki görüşlerini karşılaştırır. İbn Hazm'a göre, Hristiyanlar kendi dinî kuralları gereği, amcalarının kızlarına karşı bir aşk beslemezler. Hristiyanlıkta, aile içi evlilikler, özellikle yakın akrabalar arasında evlenme yasak olduğu için, bu tür duygusal ilişkiler toplumsal olarak kabul görmez ve hatta tamamen yasaktır. Dolayısıyla, Hristiyan bir kimsenin, amcasının kızına âşık olma ihtimali neredeyse yoktur. Bu kurallar, Hristiyan toplumlarında sevginin nasıl yönlendirildiğini ve sınırlandırıldığını gösterir. Öte yandan, İbn Hazm, Müslüman toplumlarında bu tür aşkların ortaya çıkma olasılığının daha yüksek olduğunu belirtir. Müslüman toplumlarında, akraba evlilikleri yaygındır ve bazı mezheplerde yakın akrabalar arasında evlenmek dinen caiz kabul edilir. Bu durum, Müslümanlar arasında amcakızına duyulan aşkın ortaya çıkmasını mümkün kılar. Bu aşkın, evlilik ile sonuçlanma ihtimali vardır ve bu durum toplum tarafından desteklenmektedir. Bu bağlamda, Müslüman toplumlarında sevgi ve evlilik ilişkileri, Hristiyan toplumlarından farklı bir şekilde yapılandırılmıştır. İbn Hazm, Yahudi toplumlarına da değinir ve bu toplumlarında da akraba evliliklerinin yaygın olduğunu belirtir. Yahudi toplumlarında, özellikle aynı kabileden gelenler arasında evlilikler teşvik edilir ve bu durum, benzer şekilde aile içi ilişkilerde aşkın kabul edilebilirliğini artırır. Dolayısıyla, Yahudiler arasında da, tıpkı Müslümanlar gibi, amcakızına duyulan aşk, toplumsal ve dinî normlar tarafından desteklenmektedir.²⁸⁵

Sevgi, aynı zamanda arzularla da ilişkilidir. İbn Hazm, sevginin çeşitli aşamalarını tanımlar ve bu aşamaların sonunda fiziksel kavuşma isteğine kadar ilerleyen bir süreci tarif eder. Bu süreçte, fiziksel yakınlık, sevginin doğrudan tezahürüdür. Bu, yalnızca romantik ilişkilerde değil, ebeveynin çocuğuna duyduğu sevgide de kendini gösterir. İbn Hazm, ayrıca sevgiye eşlik eden duyguların, kişinin karakter özellikleriyle

²⁸⁴ İbn Hazm, *El-Ahlâk ve 'Siyer fî Müdavâtî'n-Nüfûs*, 98.

²⁸⁵ İbn Hazm, *El-Ahlâk ve 'Siyer fî Müdavâtî'n-Nüfûs*, 99.

nasıl iç içe geçtiğini de açıklar. Örneğin, açgözlülük ve tamah, sevginin yozlaşmasına neden olabilir ve bu da sevginin saf ve erdemli doğasını zedeler. Bunun aksine, yüce ahlâkî değerler, sevginin saf kalmasını sağlar ve kişinin doğru yolda ilerlemesine yardımcı olur.²⁸⁶ İbn Hazm, sevginin beş aşamadan oluştuğunu belirtir:

- 1) İstihsan (Beğenme): Sevginin ilk aşaması olarak tanımlanan istihsan, kişinin sevdiği kimsenin dış görünüşünü veya karakter özelliklerini güzel bulmasıyla başlar. Bu aşamada kişi, sevdiğinin görünümünü ve genel davranışlarını beğenir. Ancak İbn Hazm, burada yalnızca fiziksel beğenin değil, aynı zamanda kişinin ahlâkını iyi görmenin (temessül) de önemli olduğunu vurgular. Yani, kişi sevdiğinin ahlâkını da güzel bulur ve onu takdir eder. Bu beğenme, sevginin temellerini oluşturur ve zamanla daha derin duygulara dönüşür.
- 2) Hayranlık (İ'câb): Sevginin bu ikinci aşamasında, beğenme daha yoğun bir hayranlığa evrilir. Kişi, sevdiği kişinin özelliklerine derin bir hayranlık duyar ve onunla yakın olma isteği giderek artar. Bu aşamada, sevilen kişinin sahip olduğu nitelikler, âşığın gözünde daha da yücelir ve bu, sevginin daha da derinleşmesini sağlar.
- 3) Ülfet (Bağlılık ve Alışkanlık): Ülfet aşamasında, kişi sevdiği kişiye karşı derin bir bağlılık ve alışkanlık geliştirir. Bu aşamada sevgi, hayatın bir parçası haline gelir ve sevilen kişiyle vakit geçirme arzusu artar. Kişi, sevdiğinin yokluğunda bir boşluk hisseder ve onunla birlikte olma ihtiyacı hisseder.
- 4) Tutku (el- Kelef): Sevginin bu aşamasında tutku ön plana çıkar. Kişi, sevdiği kişiye karşı derin bir arzu besler ve bu arzu, hayatını şekillendiren bir unsur haline gelir. Bu aşama, sevginin en yoğun hissedildiği ve sevilen kişinin sürekli olarak âşığın zihninde yer ettiği bir dönemdir.
- 5) Kara Sevda (Şağaf): Sevginin en uç noktası olan kara sevda, âşığın sevdiği kişi için her şeyi göze alabileceği bir durumdur. Bu aşamada sevgi, neredeyse bir takıntıya dönüşür ve kişinin hayatında ciddi fiziksel ve duygusal etkiler yaratır.

²⁸⁶ İbn Hazm, *El-Ahlâk ve 'Siyer fî Müdavâti 'n-Nüfûs*, 100.

Uykusuzluk, iştahsızlık gibi belirtiler bu aşamada ortaya çıkabilir ve hatta sevilen kişiye kavuşamamak, âşığın ölümüne bile yol açabilir.²⁸⁷

Sonuç olarak, İbn Hazm, sevginin insanların hayatındaki yerini ve değerini ele alırken, sevginin saflığı ile açgözlülük ve tamahkârlık arasındaki ilişkiye özellikle vurgu yapmaktadır. Ona göre, sevgi eğer açgözlülük ve tamahkârlık gibi olumsuz duygularla birleşirse, bu durum sevginin yozlaşmasına ve kişinin ahlâkî düşüşüne yol açabilir. Açgözlülük, sevgiye duyulan aşırı arzunun bir yansımasıdır ve bu arzu, kişinin nefsinin ele geçirerek onu kötü yollara sürükleyebilir. Bu tür bir sevgi, artık saf ve erdemli bir duygu olmaktan çıkar; aksine, kişiyi hırslarının esiri yapar ve hem dünyevi hem de ahlâkî anlamda zarar görmesine neden olur. Ancak, İbn Hazm'a göre sevgi, yüce ahlâkî değerlerle, yani adalet, cesaret, cömertlik ve bilgelik gibi erdemlerle donatıldığında, tam tersine bir etki yapar. Bu tür bir sevgi, kişinin nefsinin arındırır ve onu doğru yola yönlendirir. Böyle bir sevgi, kişinin hem bu dünyada hem de ahirette mutluluğa ulaşmasını sağlayan bir araç haline gelir. Yani, sevgi, eğer ahlâkî değerlerle uyumlu bir şekilde yaşanır, bireyin hem manevi hem de sosyal hayatta yücelmesine katkıda bulunur. Bu bağlamda, İbn Hazm, sevginin iki zıt yönü arasında bir denge kurmanın önemine dikkat çekmektedir; açgözlülük ve ahlâkî erdemler. Sevgi, açgözlülüğün arındırıldığında, gerçek anlamına ulaşır ve insanı daha iyi bir kişi haline getirir. Ancak açgözlülük ve tamahkârlıkla beslenen sevgi, kişiyi ahlâkî olarak zayıflatır ve onu hem bu dünyada hem de ahirette mutsuzluğa sürükler. Bu nedenle, İbn Hazm'ın görüşünde, sevginin değeri, onun nasıl yaşandığına ve ne tür duygularla beslendiğine bağlıdır.

2.2.5. Ahlâkın İyileştirilmesi

İbn Hazm'ın *Müddâvât*'taki bazı ifadelerinden, kendisinin toplum içinde yaşamanın ve insanlarla uğraşmanın sıkıntılarını fazlasıyla deneyimlediği anlaşılmaktadır. Ama sıkıntılara rağmen, insan yine de erdemli bir şahsiyeti ancak toplum içinde ve insanlar arasında inşa edebilir. İbn Hazm'a göre insanın yaşayabileceği sıkıntıların en büyüğü hemsinlerinden gelen sıkıntılardır. İnsanın insana verdiği sıkıntı, yırtıcı hayvanların ona verebileceği sıkıntıdan daha fazladır. Yırtıcı

²⁸⁷ İbn Hazm, *El-Ahlâk ve 'Siyer fî Müddavâtî'n-Nüfûs*, 102-103.

hayvanlardan korunmak mümkündür, fakat insandan korunmak asla mümkün değildir.²⁸⁸

İbn Hazm, Akıl, bilgi ve hikmetin getirdiği zevklerin, fiziksel zevklerden daha üstün olduğunu savunmuştur. Akıllı bir kişinin ayırt etme gücü, âlimin bilgisi, bilgenin hikmeti ve Allah için çalışan kişinin çabası, yemeğin, içeceğin, cinsel ilişkinin, oyunun ve yöneticiliğin getirdiği zevklerden daha değerli olduğunu belirtmiş ve bu manevi zevklerin, daha derin ve kalıcı bir tatmin sağladığını ifade etmiştir. Dünyadaki her şeyin bozulup dağıldığını ve dünyanın anlamını yitirdiğini belirtir. Nihai hakikatin yalnızca ahiret için çalışmak olduğunu savunur. Her dünyevi amacın sonunda hüznün bulunduğunu ve bu amacın ya terk edileceğini ya da amacın kişiyi terk edeceğini ifade eder. Ancak, Allah'ın rızası için çalışmak bu durumun dışında tutulur, çünkü bu çaba hem dünyada hem de ahirette sevinç getirir.²⁸⁹ İbn Hazm'a göre, insanların peşinden koştuğu en önemli hedef kaygı ve korkudan kurtulmaktır. İnsanların yaptıkları her harekette, söyledikleri her sözde bu hedefi amaçladıkları görülür. Ancak, çoğu insan bu hedefe ulaşmada yöntem hatası yapar ve tam anlamıyla kaygıdan kurtulamaz. Ahiret için çalışmanın kusurlardan uzak, kederlerden arınmış ve tam anlamıyla kaygı ve korkudan kurtulmayı sağlayan bir çaba olduğunu belirtir. Ahiret için çalışan kişi, sıkıntılarla karşılaşsa bile umut ve inanç sayesinde mutlu olur. Bu kişiler, hedefe ulaşacaklarına dair güçlü bir umut taşıdıkları için sevinçli ve mutlu olurlar. Ahiret için çalışmanın sürekli ve kesintisiz bir mutluluk sağladığını vurgular. Bilge, bilgin ve çalışkan insanlar, çeşitli zevklere dalabilmelerine rağmen, bu zevkleri terk eder ve faziletleri bu zevklere tercih ederler. İbn Hazm, bu kişilerin dünyevi zevklerden vazgeçerek daha yüksek manevi değerlere yöneldiğini belirtir. Bu tercih, manevi tatminin fiziksel tatminden daha üstün olduğuna dair bir inancı yansıtır. Tüm insanlar arasında ortak olan ve güzel bulunan tek hedef, kaygı ve korkudan kurtulma arzusudur. Ancak, bu arzu tam anlamıyla yalnızca ahiret için çalışmakla gerçekleşebilir. Ahiret için çalışan kişi, dünyevi sıkıntılardan etkilenmez, çünkü hedefe ulaşmanın umudu ve inancı ona güç verir.²⁹⁰

²⁸⁸ Uysal, “İbn Hazm’ın Ahlâka Dair Görüşleri”, 61.

²⁸⁹ İbn Hazm, *Ahlâk ve Davranış Tarzları Nefislerdeki Ahlâkî Hastalıkların Tedavisi*, 25-39.

²⁹⁰ İbn Hazm, *Ahlâk ve Davranış Tarzları Nefislerdeki Ahlâkî Hastalıkların Tedavisi*, 25-39.

Sonuç olarak, İbn Hazm'ın "Nefislerin Tedavisi ve Ahlâkın İyileştirilmesi" üzerine görüşleri, insanın manevi gelişimini ve ahlâkî iyileşmesini konu edinir. Dünyevi zevklerden uzaklaşarak, daha yüksek bir manevi hedefe (ahiret) yönelmenin, insanın iç huzurunu ve mutluluğunu artıracığını savunur. Ahiret için çalışmanın hem dünyada hem de ahirette sevinç ve mutluluk getireceğine inanmaktadır.²⁹¹

2.2.6. Ahlâk Eğitimi

İbn Hazm'a göre, insanın doğuştan gelen ahlâkî yapısı, zamanla çeşitli etkiler altında şekillenip değişebilir. Özellikle çocuğun ilk çevresi, ahlâkî kişiliğinin oluşumunda kritik bir rol oynamaktadır. Çocuk, çevresindekileri taklit ederek ahlâkî davranışlarını geliştirmektedir. İbn Hazm çocukların küçük yaştan itibaren algılarının açıldığını ve çevrelerine karşı duyarlı olduklarını ve bu durumun onların gelişimini önemli ölçüde etkilediğini belirtir. Eğer çocuğun ilk çevresi olumlu değerler taşıyorsa, çocuk da olumlu ahlâkî özellikler geliştirecektir; aksi takdirde, olumsuz etkilerle karşılaşacaktır.²⁹² Küçük çocuklarını eğitenlerin, onların anladıkları ve kendilerine hitap edilen şeylere yanıt verebildikleri ilk andan itibaren, yani beş yaş veya civarında eğitime başlamaları gerekmektedir. Bu dönemde çocukların çeşitli bilim dallarını öğrenmelerine öncelik verilmelidir, çünkü bu süreçte çocuklar dinlerini öğrenmeye ve fitratlarını eğitmeye başlarlar.

Hiz. Peygamberin "Her doğan fitrat üzerine doğar; sonra ebeveynleri onu Yahudi, Hristiyan veya Mecusi yapar."²⁹³ Hadisi, İbn Hazm'ın ahlâkî eğitim anlayışının temelini oluşturur. İbn Hazm, çocukların namaz ve oruç gibi ibadetlere alıştırılmasını, nefis terbiyesi ve adalet, cömertlik, iffet, doğruluk, cesaret, sabır, hoşgörü ve merhamet gibi ahlâkî değerlerin kazandırılması açısından önemli bulur.

İbn Hazm'ın bu yaklaşımı, İmam Gazâlî'nin "Çocuk ebeveynlerine bir emanettir. Kalbi temiz bir mücevher gibidir; içi boş ve her türlü nakış ve resimden arınmıştır. Ona ne verilirse onu kabul eder ve neye yönlendirilirse ona yönelir. Eğer iyi alışkanlıklarla yetiştirilir ve iyi öğretilirse, dünyada ve ahirette mutlu olur ve ebeveynleri ve

²⁹¹ İbn Hazm, *Ahlâk ve Davranış Tarzları Nefislerdeki Ahlâkî Hastalıkların Tedavisi*, 25-39.

²⁹² İbn Hazm, *Ahlâk ve Davranış Tarzları Nefislerdeki Ahlâkî Hastalıkların Tedavisi*, 55.

²⁹³ Buhârî, *Cenâiz*, 92.

öğretmenleri de bundan pay alır. Ama kötü alışkanlıklarla yetiştirilir ve hayvanlar gibi ihmal edilirse, mutsuz olur ve yok olur" ifadesiyle paralellik gösterir.²⁹⁴

İbn Hazm, çocukların eğitim sürecinde sadece ilk aşamalara odaklanmaz; aynı zamanda yaşlılardan ve öğretmenlerden öğrenmelerini de vurgular. Bu süreçte çocukların bilim dallarında bilgi sahibi olmaları ve körü körüne taklitten uzak tutulmaları önemlidir. Ona göre, delilsiz bilgi ve kötü ahlâk, ahlâkî eğitimin olumsuz sonuçlarıdır.²⁹⁵

İbn Hazm da İbn Miskeveyh gibi insanların gerçek değerinin ve toplumsal saygısının mal ve mülkten değil, o kişinin ahlâkını nasıl eğittiği ile belirleneceğini vurgular. Bir kişinin mal varlığı, onun sosyal konumunu yükseltebilir, ancak bu durumun kalıcılığı, malın varlığına bağlıdır. Mal kaybolduğunda, bu kişi toplum içindeki saygısını da yitirebilir. Oysa ahlâkî faziletlerle donanmış bir bireyin saygınlığı, mal ve mülkten bağımsızdır; çünkü bu saygı, kişinin değerlerinden ve kendini eğitmesinden kaynaklanmaktadır.²⁹⁶

İbn Hazm da ahlâkî eğitim sürecinde İbn Miskeveyh gibi, bireyin nefsinin temel güçlerini anlaması ve bu güçleri denetim altına alması gerektiğini belirtir. Eğitim sürecinde, kişinin ahlâkî gelişimi aşamalı bir yaklaşımla gerçekleştirilmelidir. Bu tedricî yöntem, kötü alışkanlıkların zamanla terk edilmesi ve güzel huyların alışkanlık haline getirilmesini kolaylaştırır. Bu süreçte, birey kötü huylardan kaçınmaya çalışırken, güzel huyları edinme çabası içinde olmalıdır. Her iki süreç de kişisel gelişim için sabır ve sürekli çaba gerektirir.²⁹⁷ Nefsini eğitmek isteyenler için, ahlâkî değerlerin ve güzel huyların alışkanlık haline getirilmesi önemlidir. Bu eğitim, kazanılması istenen huyun bireyin karakterinin bir parçası haline gelene kadar devam eden bir süreçtir.

Ahlâkî eğitimin dört ana unsurunu vurgulayan İbn Hazm, bunları eğitim, örnek alma, vicdan, teşvik ve korkutma olarak sıralamıştır. Eğitim, erdemleri tanıtmaya ve kötülüklerden uzak tutmaya açısından en etkili araçtır. İbn Hazm, erdemin eğitim ve pratikle kazanılabileceğini ve bunun belirli bir sınıfa özgü olmadığını hem eğitimli hem

²⁹⁴ Hasan Mahmut Çamdibi ve Emine Keskiner, "Gazzâlî'ye Göre Çocuk Eğitimi", 900. Yılında İmam Gazzâlî (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları 271, 2012), 799-807.

²⁹⁵ İbn Hazm, *Ahlâk ve Davranış Tarzları Nefislerdeki Ahlâkî Hastalıkların Tedavisi*, 275.

²⁹⁶ İbn Hazm, *Ahlâk ve Davranış Tarzları Nefislerdeki Ahlâkî Hastalıkların Tedavisi*, 209-211.

²⁹⁷ Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlâk*, 32-35

de sıradan kişinin bunu kazanabileceğini düşünmektedir. Eğitim yoluyla veya Hz. Muhammed'in örnek alınması suretiyle bu mümkün olmaktadır.

Örnek alma, ahlâkî niteliklere sahip kişilere benzemeye çalışmaktır ve ilk olarak ebeveynlerin, öğretmenlerin veya arkadaşların taklit edilmesiyle başlar. En önemli örnek ise, ahlâkî mükemmelliği ile Hz. Peygamberdir. Teşvik ve korkutma unsurları, cennet ve cehennem hatırlatmalarıyla kötülöklere karşı caydırıcılık sağlar. Vicdan, İslâm'da takvaya karşılık gelmekte ve hatayı kabul etme, tövbe etme, nefsi baskı altında tutma ve Allah'ın gözetimini hissetme ile bütünleşir.

Nihayetinde İbn Hazm'a göre ahlâkî eğitim iki temel hedefe ulaşmayı amaçlar: birincisi, insanın insanlığını gerçekleştirerek yüksek ahlâkî bir yaşam inşa etmek ve nefsi en yüksek mertebelere yükseltmektir. İkincisi ise ahirette cenneti kazanmaktır ki bu gerçek mutluluktur.

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

İbn Hazm'ın ahlâk anlayışı, İslâm'ın temel kaynakları olan Kur'an ve sünnete sıkı sıkıya bağlılık prensibi üzerine inşa edilmiştir. Bu anlayış, onun zahirî yöntemiyle belirginleşir ki bu yöntem, fıkhi ve şeriatı saf ve doğru bir yolda anlamayı ve uygulamayı amaçlamaktadır. İbn Hazm, Yunan felsefesinin, özellikle Sokrates, Platon, Aristoteles ve Stoa okulunun ahlâkî ideallerinden etkilenmiştir. Ancak bu idealleri İslâm'ın öğretileriyle harmanlayarak kendine özgü bir ahlâk anlayışı geliştirmiştir. Yunan felsefesinde olduğu gibi, İbn Hazm da ahlâkın nihai amacını insanın mutluluğu ve en yüksek iyilik arayışı olarak tanımlar. Ancak bu arayışı Allah'ın rızasını kazanma hedefiyle bütünleştirir.

Orta Çağ Hristiyan ve İslâm dünyasında, ahlâkın gelişimi genellikle şeriat ve felsefe arasında bir ilişki kurma çabası olarak görülmektedir. Aziz Augustine ve Thomas Aquinas gibi Hristiyan düşünürler, dinî ahlâkın Yunan akıl ahlâkına üstünlüğünü vurgularken, İslâm filozofları daha çok uzlaştırmacı bir yaklaşım benimsemişlerdir. İbn Sînâ ahlâk anlayışında, Aristoteles'in düşüncelerinden etkilenmiş, ancak bu düşünceleri İslâmî ilkelerle harmanlamıştır. İbn Miskeveyh, Hz. Peygamberin ahlâkî anlayışını ve sözlerini örnek alarak ahlâkî yapıyı din ve felsefe arasında kurmaya çalışmıştır. Tûsî, ahlâk anlayışında, Platon ve Aristoteles'ten etkilenmiş ve orta yolun korunmasını, erdemlerin dengeli bir şekilde uygulanmasını önemsemiştir. İbn Hazm da aynı uzlaştırmacı yaklaşımı benimseyerek, akıl ve vahiy arasında bir denge kurma çabası göstermiştir.

İbn Hazm'ın zahirî yöntemi, mezhepler döneminde egemen olan fırsatçı eğilimlerden fıkhi arındırarak, özüne döndürmek ve halkı Allah'ın kitabına ve Peygamberin sünnetine sıkı sıkıya bağlı kalmaları gerekliliğine ikna etmek bakımından bir düşünce devrimiydi. Bu yöntem, Kur'an'ın metnine ve Peygamber sünnetine bağlı kalmanın zorunluluğunu, sahabenin icmasını kabul etmeyi, mezhep imamlarına değer vermeyi ancak aralarında üstünlük farkı gözetmemeyi ve taklidi reddetmeyi içermektedir. İbn Hazm, bilimleri küfür ve sapkınlık olarak nitelendirenlerin yanlış düşüncelerini çürütmeye çalışmıştır. Ona göre bu bilimler, gerçekleri ayırt etmede insanın aracıdır ve faydası büyüktür. Ancak bu bilimler zekâsı keskin ve anlayışı güçlü olanlar için faydalıdır ve şeriatla çelişmemektedir. Bilgi alanında, İbn Hazm, bir görüşü

tartışmadan ve doğruluğunu ve sağlamlığını duyuların tanıklığına ve aklın ilkelerine dayanan kesin delillerle doğrulamadan körü körüne takip etmemenin gerekliliğini vurgulamaktadır.

İbn Hazm'da ahlâkın, şeriatıta yer alan emir ve yasaklar üzerine kurulu olduğu anlaşılmaktadır. Bu ahlâkın kaynakları Kur'an-ı Kerim ve Sünnettir. İslâm ahlâkı incelendiğine onun kapsamlı ve evrensel olduğu görülmektedir. Genel olarak antik Yunan filozoflarının ve onların ahlâk anlayışlarının etkilerinin İslâm düşünürleri üzerinde etkisi olduğu kabul edilmekle birlikte, İbn Hazm'ın sadece taklit eden biri olmadığını, çevresindeki insanların ahlâklarını gözlemleyip, derinlemesine incelediğini ve kendi deneyimleri üzerine kurulu bir ahlâk anlayışı geliştirdiği görülmektedir. Bu nedenle, İbn Hazm'ın ahlâk anlayışının üç temel kaynağa dayandığı söylenebilir. Bunlar; Kur'an ve Sünnette somutlaşan saf İslâm ahlâkı, akla dayalı felsefî çalışmalar ve kendi tecrübelerine dayalı gözlemler ve deneyimlerdir.

İbn Hazm, kendisinden önceki ve çağdaşı olan düşünürlerin eserlerini okuduğunu belirtir. Ancak sonunda bağımsız, açık ve eleştirel bir yöntem geliştirir. Bu yöntemde akıl ahlâkın temelidir. İbn Hazm, ahlâkta aklın önemli olduğunu, özellikle erdemleri ayırt etme ve elde etmede ve kötülükleri tanıma ve kaçınmada aklın rolünü vurgulamıştır. Aklın her türlü kusurdan arınmış, bilgi, öğrenme ve terbiye yeteneğine sahip olması, İbn Hazm için ahlâkî bir ölçüt temsil etmektedir. Bu, akli serbest bırakıp istediği gibi yorumlayabilmesi anlamına gelmez, aksine İbn Hazm'ın sisteminde akıl, şeriatın sınırlarını aşmamaktadır. İbn Hazm'ın, ahlâkî erdemlerinin belirlenmesinde, İslâm'ın kaynaklarıyla çelişmeyen görüşleri reddetmemesi önemli yer tutmaktadır. Ayrıca erdemın eğitim ve pratikle kazanılabileceği ve bunun belirli bir sınıfa özgü olmadığı hem eğitimli hem de sıradan kişinin bunu kazanabileceği görüşündedir. Eğitim yoluyla ve Hz. Muhammed'in örnek alınması suretiyle bu mümkün olmaktadır.

İbn Hazm'ın erdemleri sınıflandırması, Platon'un sınıflandırmasından farklıdır, ancak Aristoteles ile ahlâkî erdemlerin orta yol ilkesinde uzlaşmaktadır. Fakat teorik düşüncelerde kendini serbest bırakmaz, çünkü İbn Hazm'ın sisteminde erdemler gelenek ve göreneklerden doğan değerlerle bağlantılıdır ve bu erdemler İslâm inancıyla harmanlanmıştır. Aristoteles'in akla, ayırt etmeye ve erdemli davranışların önemine verdiği önemi paylaşırsa da erdemli davranışları toplumun belirli bir kesimiyle

sınırlamamıştır. Her birey bunu kazanabilir, yapamayanlar ise Hz. Muhammed'i ve onun yaşam şeklini örnek alarak erdemi tanıyabilir ve uygulayabilir. İbn Hazm, Stoacılar gibi ahlâkın kazanılmasında aklın rolünü vurgulamış ve insanın erdemli bir yaşam sürebilmesi için aklını doğru bir şekilde kullanması gerektiğini belirtmiştir. Stoacılar da erdem, bu bağlamda aklın kılavuzluğunda hareket etmek ve yanlış yargılardan, dolayısıyla da tutkuların getirdiği zararlı duygulardan kurtulmakla elde edilir.

İbn Hazm'da erdem nefsi arzulardan alıkoymak, onu öfke ve şehvet doğasından uzaklaştırmaktır. Çünkü her ikisi de arzu gereği ortaya çıkmaktadır. Ancak İbn Hazm'a göre, nefsin erdemleri ayırt etmesi ve bilmesi, sofistler gibi ahlâkî kurallar için bireysel bazda bir ölçüt oluşturmak anlamına gelmez. Onun için nefsin erdemleri bilmesi, şeriatin belirlediği çerçeve içinde olmalıdır. Ayrıca, sadece erdemleri bilmek, bir kişinin ahlâklı olması için yeterli değildir bu erdemlerin hayatta uygulanması da gereklidir çünkü din, güzel ahlâkı uygulamak demektir. Bu noktada İbn Hazm, Sokrates ile aynı düşüncededir; erdem bilgi ve ayırt etme ile elde edilir ve bu sayede insanın mutluluğu gerçekleşir. Bu mutluluk tesadüfen gelmez; bilgi ve erdemle gerçekleştirilir. Çünkü bilginin erdemleri kullanmada büyük yararı vardır. Bu temelde İbn Hazm, Sokrates'in ahlâkî hükümlerin insan eylemlerine genel ilkelerle bağlanması fikrini reddeder. Sokrates, eylemlerin iyiliği ve kötülüğü için sabit bir ölçüt bulmayı amaçlamış ve bunun sonucunda iyiliğin insanın özünde sabit bir temele sahip olduğuna inanmıştır. Bu temel onun vicdanıdır ve eylemlerinin denetleyicisi ve gözlemcisidir. İnsanın bilgisi arttıkça, vicdanının etkinliği de artar. Ancak, İbn Hazm insanın doğasını bilmesi ve derinlemesine anlamasını Kur'an ve sünnete dayandırarak detaylandırmıştır. Ayrıca, gözlemleri ve incelemeleri daha kapsamlıdır. Bir kişi, erdemi bilgiden dolayı yapmadıkça, gerçekten erdemli olamaz. İbn Hazm'a göre, bir kişi bir şeyin iyi olduğunu öğrendiğinde onu yapar. Ayrıca, birçok kişi, erdemlerin karşısı olan kötülükleri tam olarak bilerek kötülük yapar. Bu nedenle, bilgi tek başına bir insanın erdemli olması için yeterli değildir. Bu vurgudan İbn Hazm'ın bu konuda Sokrates'ten farklı olduğu anlaşılmaktadır. Sokrates ahlâkî değerlerin yayılmasında pratik yönü ihmal etmiştir. İbn Hazm ise Farabi ve İbn Miskeveyh gibi, erdemlerin ve ahlâkî kuralların pratikte uygulanması gereken melekeler olduğunu vurgulamaktadır. Çünkü erdemli bir eylem, bilgi ve anlayışla birlikte gelmelidir. Erdemlerin bilgisi, erdemli bir davranışta somutlaşmadıkça değersizdir. Bu nedenle, İbn Hazm'a göre iyi ahlâka bağlılıkta temel,

kişinin kendisini doğru bir şekilde bilmesidir. Kişinin kendisini bilmesi, ne istediği ile neyin zorunlu olduğu arasında denge kurabilmesini sağlar. Kendini bilme, kişinin başkalarının özgürlüklerini ve haklarını aşmasını veya onlara zarar vermesini engeller. İbn Hazm'ın ahlâk anlayışındaki kendini bilme, İhvân-ı Safâ'nın bireyin doğal eğilimlerini fark ederek, onları bilinçli bir şekilde yönetmesi ve geliştirmesiyle benzerlik taşımaktadır. İkisinde de kendini bilmek, bireyin zayıf yönlerini güçlendirmesi ve güçlü yönlerini dengeli bir şekilde kullanmasını sağlamaktır.

İbn Hazm, ahlâkı akılcı ve deneysel bir şekilde incelemiş, ancak bu incelemeyi İslâm'ın değerleriyle bütünleştirmiştir. İslâm, en iyi insanların en iyi ahlâka sahip olanlar olduğunu belirtir ve Hz. Peygamber bu konuda örnek alınması gereken bir modeldir. İbn Hazm'ın ahlâk anlayışı, Allah'a yönelme ve insanın en yüksek iyiliği arayışı etrafında şekillenmiştir. Bu, insanın tüm eylemlerinin ahlâkî bir değerlendirmeye tabi tutulduğu ve her eylemin ya iyi ya da kötü olarak değerlendirildiği bir ahlâk anlayışı olmaktadır. İbn Hazm, erdem için iki bölümden oluşan bir ölçüt belirlemiştir: Birincisi, herkesin arzuladığı ve hedeflediği şey olan kederi gidermek, ikincisi ise bu hedefe ulaşmanın yolu olan Allah'a yönelmektir. Sonuç olarak, erdemin ölçütü Allah'ın rızasını aramaktır. Kederi gidermenin ilk kısmı, Yunan filozofu Epiküros'un fayda doktriniyle benzerlik taşımaktadır. Epiküros'a göre, iyilik ve kötülüğün ölçütü fayda ve acıdır. Bir eylem fayda sağlıyorsa iyidir, acı veriyorsa kötüdür. Ancak İbn Hazm, bu fayda ilkesini manevi faydalar açısından ele almış ve bu doğrultuda, manevi faydaları esas ölçüt olarak kabul etmiştir.

Sonuç olarak, İbn Hazm'ın ahlâk anlayışı, İslâm'ın öğretisiyle; Yunan felsefesinin anlayışındaki yöntemleri birleştirerek incelemesiyle ortaya çıkmış fakat o bu incelemeyi İslâm'ın değerleriyle harmanlamıştır. Bu değerler ilk İslâm Filozofu Kindî'den başlayarak İhvân-ı Safâ, Farabi, İbn Sîna, Gazâlî, Nasîrüddin Tûsî ve İbn Hazm da dâhil olmak üzere neredeyse tüm İslâm filozoflarının ahlâk anlayışında ortak hedeflenen şey olmuştur. İbn Hazm'ın anlayışında ahlâkın temel amacı, Allah'ın rızasını kazanmak ve onun emrettiği şeyleri yerine getirmek, onun menettiği şeylerden ise uzak durarak en mükemmel ahlâka ulaşmaya çalışmaktır. Bu bilinç insanın tüm eylemlerini ahlâkî bir değerlendirmeye tabi tutmasını sağlamaktadır. Böylelikle, insanın erdemleri eğitim ve pratikle kazanabileceği ve herkes tarafından erişilebilir olduğu ortaya konulmaktadır.

KAYNAKÇA

- Adam, Hüdaverdi. "İslâm Kelamında Ahlâk". Köprü, 2001. Erişim: 20 Mayıs 2024.
<https://www.koprudergisi.com/yaz-2001/islâm-kelaminda-ahlâk/>
- Adudüddin el- İci. *Ahlâku Adudüddin*. çev. İlyas Çelebi. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1.Baskı. 2015.
- Alper, Ömer Mahir. *İbn Sînâ*. 2. Basım. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Apaydın, H. Yunus. "el-İhkâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 21/532-534. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Apaydın, H. Yunus. "el-Muhallâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 30/403-404. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Apaydın, H. Yunus. "İbn Hazm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 20/39-52. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.
- Apaydın, H. Yunus. "İbn Hazm". *İslâm Düşünce Atlası*. Erişim 25 Haziran 2024.
<https://islamdusunceatlası.org/ibn-hazm/4053>.
- Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- Arslan, Ahmet. *Felsefeye Giriş*. Ankara: Adres Yayınları. 12.Baskı. 2009.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi - Sofistlerden Platon'a*. C.2. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları. 4.Baskı. 2014.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi Helenistik Dönem Felsefesi: Epikürosçular, Stoacılar, Septikler*. C.4. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008.
- Augustinus, Saint. *İtiraflar*. çev. Dominik Pamir. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999.
- Balta, Yusuf. "Kitap Tanıtımı - İbn Hazm Zâhirîlik Düşüncesinin Teorisyonu". *İslâm Araştırmaları Dergisi*/36 (2021): 163-173.
- Bertrand, Alexis. *Ahlâk Felsefesi*. trc. Salih Zeki. Ankara: Akçağ Yayınları, 2001.
- Bolay, Süleyman Hayri. *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yayınları, 5. Baskı. 1990.
- Brun, Jean. *Stoa Felsefesi*. çev. Medar Atıcı. İletişim Yayınları, 2003.

- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi 'u's-sahîh*. nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2.Basım, 1422/2001.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap Aklının Oluşumu*. çev. İbrahim Akbaba. İstanbul: İz Yayıncılık,1997.
- Cevizci, Ahmet. “Deontolojik Etik”. *Felsefe Ansiklopedisi* 4/176. Ankara: Ebabil Yayınları 1.Baskı. 2006.
- Cevizci, Ahmet. “Etik”. *Felsefe Ansiklopedisi* 5/856-860. Ankara: Ebabil Yayınları 1. Baskı. 2007.
- Cevizci, Ahmet. *Etik Ahlâk Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları. 2. Baskı. 2015.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefenin Kısa Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları. 2. Baskı. 2013.
- Çağlar, Adil. “İbn Sina Felsefesinde Ahlâk”. *Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi* 6 (1994): 29-38.
- Çağrııcı, Mustafa. “Ahlâk”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 2/1-9. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.
- Çağrııcı, Mustafa. “Fazilet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 12/268-271. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Çağrııcı, Mustafa. “İhyâü Ulûmi'd-Dîn”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 22/10-13. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000
- Çamdibi, Hasan Mahmut ve Keskiner, Emine. “Gazzâlî'ye Göre Çocuk Eğitimi”. *900. Yılında İmam Gazzâlî*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları 271 (2012): 799-807.
- Deniz, Gürbüz. “İbn Sînâ'nın Ahlâka Ait Risalesi (Risale fi'l Birr ve'l-İsm)”. *Diyanet İlmi Dergi* 50/1 (Mart 2014), 229-244.
- Doğan, D. Mehmet. *Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.
- Ebu Mansur el- Maturidî. *Tevilatu'l Kuran Tercümesi* 2. çev. Bekir Topaloglu – Kemal Sandıkçı. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.

- Edis, Mustafa Salih. “Kindî’nin Üzüntüyü Giderme Yönteminin Tasavvufî İdealler Açısından Kritiği”. *Danışname Beşerî ve Sosyal Bilimler Dergisi* 1/1 (2020): 127-149.
- Erdem, Hüsameddin. *İlkçağ Felsefe Tarihi*. Konya: Hü-er Yayınları. 5.Baskı. 2010.
- Farabi. *Mutluluğun Kazanılması*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.
- Frankena, William. *Etik*. trc. Azmi Aydın. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2007.
- Gazâlî. *Kimyâ-ı Saâdet*. trc. Mehmet Ali Özkan. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2020.
- Gazzâlî. *Nefs Terbiyesi ve Ahlâkî Güzelleştirme*. çev. Ersan Urcan. İstanbul: Çelik Yayınevi, 2021.
- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi. 20. Basım. 2010.
- Güler, Zekeriya. “Endülüs’te Bir Hadis ve Fıkıh Âlimi: İbn Hazm”. *İstem* 7/14 (2009): 38-54.
- Heinemann, Feys. *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*. trc. Doğan Özlem. İstanbul: Ara Yayıncılık, 1990.
- İbn Hazm. *Ahlâk ve Davranış Tarzları Nefislerdeki Ahlâkî Hastalıkların Tedavisi*. trc. Mustafa Çağrı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019.
- İbn Hazm. *El-Ahlâk ve’Siyer fî Müdavâti’n-Nüfûs*. çev. Cemalettin Erdemci - Hasan Hüseyin Bircan. İstanbul: Ensar Neşriyat. 1. Baskı. 2021.
- İbn Hazm. *El-Fasl Fil-Milel Ve’l-Ehvâ’ Ve’n-Nihal: Dinler ve Mezhepler Tarihi*. çev. Halil İbrahim Bulut. İstanbul: Bilnet Matbaacılık ve Yayıncılık, 2017.
- İbn Hazm. *Güvercin Gerdanlığı*. çev. Mahmut Kanık. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- İbn Miskeveyh. *Tehzibu’l-Ahlâk*. çev. Abdulkadir Şener - İsmet Kayaoğlu - Cihat Tunç. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2013.
- İbn Sina. *Mutluluk ve İnsan Nefsini Cevher Olduğuna İlişkin On Delil*. çev. Fatih Toktaş. 2.Baskı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015.
- İhvân-ı Safâ. *İhvân-ı Safâ Risâleleri*. çev. Ali Durusoy vd. 1.Cilt. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.

- Kılıç, Muharrem. “Hukuk Teorisinde Literalist/Lafızcı Yorum Geleneği: İbn Hazm Zâhiriliği”. *Milel ve Nihal* 6/3 (Eylül-Aralık 2009): 27-40.
- Kindî, Yakup b. İshak. *Üzüntüden Kurtulma Yolları*. trc. Mustafa Çağrıçı Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.
- Kurnaz, Ali. “Augustinus’un Tanrı Devleti Adlı Eserinde Devlet Düşüncesi”. *Bozok Sosyal Bilimler Dergisi*, 1 /2 (Kasım 2023): 22-40.
- Kutluer, İlhan. “Müdâvâtü’n-Nüfûs”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 31/460-462. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Macid Fahri. *İslâm Ahlâk Teorileri*. çev. Muammer İskenderoğlu - Atilla Arkan. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- MacIntyre, Alasdair. *Ethik’in Kısa Tarihi*. çev. Hakkı Hünler - Solmaz Zelyüt Hünler. İstanbul: Paradigma Yayınları. 1. Baskı. 2001.
- Okumuş, Ejder. “Modern Toplumda Ahlâk ve Gençlik”. *Gençlik Araştırmaları Dergisi* 5/1 (Nisan 2017): 79-100.
- Pazarlı, Osman. *İslâm’da Ahlâk*. İstanbul: Remzi Kitabevi. 1.Basım. 1972.
- Platon. *Devlet*. çev. Veysel Atayman - Cenk Saraçoğlu. İstanbul: Bordo Siyah Yayınları. 1.Basım. 2013.
- Ross, David. *Aristoteles*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık. 2. Basım. 2014.
- Seneca. *Ahlâk Mektupları*. çev. Türkan Uzel. Jaguar Kitap, 2018.
- Serdar, Murat. *İbn Hazm’ın Kelami Görüşleri*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.
- Skirbekk, Gunnar ve Gilje, Nils. *Antik Yunandan Modern Döneme Felsefe Tarihi*. çev. Emrah Akbaş – Şule Mutlu. İstanbul: Kesit Yayınları. 5. Basım. 2013.
- Taştan, Melih. *Mehmet Akif Ersoy’un Dine Dayalı Ahlâk Anlayışı* Tokat: Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi, 2015.

- Tatar, Burhanettin vd. *İslâm Ahlâk Esasları ve Felsefesi*. Ankara: Grafiker Yayınları. 1. Baskı. 2013.
- Turan, Maşallah. “Din Dilini Yorumlama Çabaları ve Bu Bağlamda Akıl-Nakil Dengesinin Önemi”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 30 (2008): 139-171.
- Tûsî, Nasîreddin. *Ahlâk-ı Nâsirî*. çev. Vahap Taştan-Habil Nazlıgöl. Ankara: Fecr Yayınları. 2005.
- Türçan, Galip. “İbn Hazm’a Göre Ehl-i Sünnet Kavramının İçeriği”. *Milel ve Nihal* 6/3 (Eylül-Aralık 2009): 81-95.
- Türkben, Yaşar. *İbn Sînâ ve Thomas Aquinas'ta Kötülük Problemi*. Ankara: Elis Yayınları, 2012.
- Uçak, Özgür. “Felsefî Farklılaşma Sorulardan Değil Cevaplardan Doğar: Sofistler ve Platon”. *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* /1 (Haziran 2006): 69-76.
- Uysal, Enver. “İbn Hazm’ın Ahlâka Dair Görüşleri”. *Diyanet İlmî Dergi* 50/4 (2014): 53-68.
- Weber, Alfred. *Felsefe Tarihi*. çev. H. Vehbi Eralp İstanbul: Kabalcı Yayıncılık. 1. Basım. 2015.
- Yaran, Cafer Sadık vd., *İslâm Ahlâkı Temel Konular Güncel Yorumlar*. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Yaşar, Mehmet. *İbn Hazm’ın Kur’an’ı Yorumlama Metodolojisi*. İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi. İstanbul, 2020.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "el-Fasl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 12/215-216. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Yıldırım, Ali. “Ödev Etiğinin Dinî Etik Açısından Değerlendirilmesi”. *İBAD Sosyal Bilimler Dergisi Özel Sayı* (2019): 508-519.
- Yıldırım, Ali. *İlahi Buyruk Teorisi*. Ankara: Elis Yayınları, 2019.
- Zakariya, Hafiz. “İbn Hazm’s Views on Islamic Ethics with Special Reference to Kitab al-Akhlaq wa-al-Siyar”. *Asian Research Journal of Arts & Social Sciences* 11(1): 72-81, 2020.

ÖZGEÇMİŞ

