



**ARİSTOTELES VE MEVLÂNÂ DÜŞÜNCESİNDE
MUTLULUK ERDEMİ**

**2021
YÜKSEK LİSANS TEZİ
ETİK DEĞERLER**

Şerife ÖKSÜZOĞLU

**Danışman
Doç. Dr. Hamdi KIZILER**

ARİSTOTELES VE MEVLÂNÂ DÜŞÜNÇESİNDE MUTLULUK ERDEMİ

Şerife ÖKSÜZOĞLU

Tez Danışmanı

Doç. Dr. Hamdi KIZILER

T.C.

Karabük Üniversitesi

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

Etik Değerler (Disiplinlerarası) Anabilim Dalında

Yüksek Lisans Tezi

Olarak Hazırlanmıştır

KARABÜK

Şubat 2021

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	1
TEZ ONAY SAYFASI.....	3
DOĞRULUK BEYANI	4
ÖNSÖZ	5
ÖZ.....	6
ABSTRACT.....	7
ARŞİV KAYIT BİLGİLERİ.....	8
ARCHIVE RECORD INFORMATION	9
KISALTMALAR	10
ARAŞTIRMANIN KONUSU	11
ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ.....	11
ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ.....	12
ARAŞTIRMANIN PROBLEMİ.....	13
KAPSAM VE SINIRLILIKLAR/KARŞILAŞILAN GÜÇLÜKLER	13
1. BİRİNCİ BÖLÜM.....	15
1.1. Mutluluk Fenomeni Üzerine Tarihten Bu Güne Kısa Bir Ufuk Turu	15
1.1.1. Aristoteles ve Mevlânâ Öğretilerini Mutluluk Bağlamında Karşılaştırmak Ne İşe Yarayacak?	31
2. İKİNCİ BÖLÜM	35
2.1. Bir Filozof Olarak Aristoteles'in İnsan, Ahlak, Mutluluk Öğretisi	35
2.2. Aristoteles'in İnsan ve Ahlak Öğretisi	35
2.3. Aristoteles'in Mutluluk Öğretisi.....	45
3. ÜÇÜNCÜ BÖLÜM.....	59
3.1. Bir Sûfi Olarak Mevlânâ'nın İnsan, Ahlak ve Mutluluk Öğretisi.....	59
3.2. Mevlânâ'nın İnsan Tanımı ve Ahlak Öğretisi	59
3.3. Mevlâna'nın Mutluluk Erdemi.....	75
4. DÖRDÜNCÜ BÖLÜM.....	99
4.1. Aristoteles ve Mevlânâ'nın Mutluluk Erdemine Dair Görüşlerinin Karşılaştırması	99

4.1.1.	Dikey Varlık Düzleminde İnsan	99
4.1.2.	İnsan Varoluşunda Dikey Hareket ve Hikmet	102
4.1.3.	Sosyal Bir Varlık Olan İnsanın Erdemle İlişkisi.....	107
4.1.4.	Kendine Egemen Olma Hali; İffet.....	109
4.1.5.	Cesaret	112
4.1.6.	Adalet ve Merhamet	116
4.1.7.	Dostluk	122
SONUÇ	125
KAYNAKÇA	131
ÖZGEÇMİŞ	141

TEZ ONAY SAYFASI

ŞERİFE ÖKSÜZOĞLU tarafından hazırlanan “ARİSTOTELES VE MEVLÂNÂ DÜŞÜNCESİNDE MUTLULUK ERDEMİ” başlıklı bu tezin Yüksek Lisans Tezi olarak uygun olduğunu onaylarım.

Doç. Dr. Hamdi KIZILER

.....

Tez Danışmanı, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Bu çalışma, jürimiz tarafından Oy Birliği ile Disiplinler Arası Etik Değerler Anabilim Dalında Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir. 19/02/2021

Ünvanı, Adı SOYADI (Kurumu)

İmzası

Başkan : Doç. Dr. Hamdi KIZILER (KBÜ)

.....

Üye : Prof. Dr. Vahit GÖKTAŞ (AÜ)

.....

Üye : Doç. Dr. Zeynep ÖZCAN (KBÜ)

.....

KBÜ Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Yönetim Kurulu, bu tez ile, Yüksek Lisans Tezi derecesini onamıştır.

Prof. Dr. Hasan SOLMAZ

.....

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Müdürü

DOĞRULUK BEYANI

Yüksek lisans/Doktora tezi olarak sunduğum bu çalışmayı bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı herhangi bir yola tevessül etmeden yazdığımı, araştırmamı yaparken hangi tür alıntıların intihal kusuru sayılacağını bildiğimi, intihal kusuru sayılabilecek herhangi bir bölüme araştırmamda yer vermediğimi, yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu ve bu eserlere metin içerisinde uygun şekilde atıf yapıldığını beyan ederim.

Enstitü tarafından belli bir zamana bağlı olmaksızın, tezimle ilgili yaptığım bu beyana aykırı bir durumun saptanması durumunda, ortaya çıkacak ahlaki ve hukuki tüm sonuçlara katlanmayı kabul ederim.

Adı Soyadı: şerife ÖKSÜZOĞLU

İmza :

ÖNSÖZ

Bu tez çalışmasında insanlığın aradığı ve amaçladığı mutluluk deneyiminin Felsefe ve Tasavvuf olmak üzere iki farklı disiplinin öne çıkan isimlerinden Aristoteles ve Mevlânâ'nın düşünceleri üzerinden karşılaştırılması yapılmak istenmiştir. Çalışmanın amacı kadim zamanlardan süregelen mutluluk deneyiminin varoluşsal amaç ve erdemlerle olan ilişkisini ortaya çıkaran iki farklı zaman ve coğrafyadan iki önemli düşünür etrafında yoğunlaşarak incelemek, güncel çıkarımlara perde aralamaktır.

Çalışmanın birinci bölümünde kadim medeniyetlerde mutluluğun anlam ve önemine değinilmiştir. İkinci bölümde Aristoteles'in "insan, ahlak ve mutluluk öğretisi" hakkında değerlendirmelerine yer verilmiştir. Çalışmanın üçüncü bölümünde ise aynı bağlamda Mevlânâ'nın görüşleri ortaya koyulmuştur. Dördüncü ve son bölümde Aristoteles ve Mevlânâ düşüncesinde insan, ahlak ve mutluluk erdemi hakkındaki benzerlikler ve farklılıklar karşılaştırmalı olarak incelenmiştir.

Tez yazım sürecinde çalışmaya olan güveni, rehberliği için değerli danışman hocam Doç. Dr. Hamdi Kızıler'e teşekkür ederim. Açık fikirlerini istifademe sunan kıymetli hocam Ali Rıza Bayzan'a, teknik anlamda çalışmayı birçok hatadan kurtaran ve manevi desteğini esirgemeyen hocam İsmail Doğu'ya da ayrıca teşekkür etmeliyim. Hayır dualarını ve manevi desteğini daima yanımda hissettiğim Mahmut Kanık hocama, Allah'tan gani gani rahmet dilemek isterim. Mutluluğun aile ve dostlarla olan ilişkisinde beni nasipdar kılan, varlıklarının verdiği mutluluk ve gönül genişliği ile sağladıkları en kıymetli katkı için sevgili aileme ve dostlarıma sonsuz teşekkür borçluyum.

ÖZ

Mutluluk, dini ve kadim öğretilere göre insan varlığının başlangıcından bu yana onun en temel amacı ve motivasyonu olmuştur. Din ve öğretiler insan için iyi ve anlamlı bir yaşamın nihai hedefinin mutluluk olduğu noktasında mutabıktır. Bu referansın tesiriyle insan hakkında söz yetkinliği olan düşünce ekolleri, tarih boyunca insan için en iyi ve anlamlı yaşamın erdemlerle ilişkisini irdelemiştir. İnsan söz konusu olduğunda onu tüm yönleriyle bütüncül bir tarzda inceleyen Felsefe ve Tasavvuf disiplini, kendi özgün çalışma sahalarında soruşturmasını sürdürmüştür. Bir filozof olan Aristoteles ve bir sûfi olan Mevlânâ'nın düşüncesine göre insan, erdem ve mutluluk ilişkisini karşılaştırmalı olarak ele alındığı bu çalışmada arşiv araştırması yöntemi kullanılmıştır. Karşılaştırmada, düşünürlerin insan, erdem ve mutluluk hakkındaki görüşleri, temel aldıkları disiplinlerin özgün yapısına sadık kalarak incelenmiş, içerik analizine tabi tutularak yorumlanmıştır. Yapılan bu mukayesede iki düşünürün görüşlerindeki benzerlik ve farklılıkların, mutluluk hakkındaki güncel yoruma dair vüsatın ve derinliğin artırılarak, yeni kazanım sunması amaçlanmıştır. Anlam derinliğini kadim öğretilerin oluşturduğu temel üzerine inşa ederek artıran mutluluk kavramı, modern çağda "iyi yaşamdan" daha çok "iyi hissetme" ile eş değer bir anlam alanında değerlendirilmektedir. Öyle görünüyor ki; insanı bütüncül yönleriyle ele alan düşünce sistemlerine göre, insan için yaşamda bir anlam bulmak, mutluluğun kuşatıcı yönü, iyi hissetme haliyse, sadece bir parçasıdır. Filozof ve sûfilerin düşüncesinde, mutluluk yalnızca iyi hissetme olarak anlaşılmamaktadır. Buna bağlı olarak mutluluğun, insanda erdem ve bilgi ile bağlantılı olduğu düşüncesi hala geçerliliğini korumaktadır. Bu da tezi güçlendiren bir durumdur.

Anahtar Kelimeler: Aristoteles, Mevlânâ, İnsan, Mutluluk, Erdem.

ABSTRACT

Happiness has been its most basic purpose and motivation since the beginning of human existence according to religious and ancient teachings. Religion and teachings agree that happiness is the ultimate goal of a good and meaningful life for man. With the effect of this reference, the schools of thought that are capable of words about human beings have examined the relationship of the best and meaningful life for man throughout history with virtues. According to the thought of Aristotle, a philosopher, and Mevlânâ, a sufi, the method of archive research was used in this study, in which the relationship between human, virtue and happiness is dealt with comparatively. In comparison, the views of thinkers about humanity, virtue and happiness were analyzed by being faithful to the original structure of the disciplines on which they were based and interpreted by content analysis. In this comparison the similarities and differences in the opinions of the two thinkers are aimed to offer a new gain by increasing the depth of the current interpretation about happiness. The concept of happiness which increases the depth of meaning by building on the foundation formed by ancient teachings is evaluated in an area of meaning that is more valued with feeling good than good life in the modern era. It seems that according to the systems of thought that deal with all aspects of human beings, finding meaning in life for man is the encompassing side of happiness, feeling good is just part of it. Happiness is not only understood as feeling good in the thought of philosophers and sufis. However the idea that happiness is linked to virtue and knowledge in human beings still remains valid. This is also a situation that strengthens our thesis.

Keywords: Aristoteles, Mevlana, Human, Happiness, Virtue,

ARŞİV KAYIT BİLGİLERİ

Tezin Adı	ARİSTOTELES VE MEVLÂNÂ DÜŞÜNCESİNDE MUTLULUK ERDEMİ
Tezin Yazarı	Şerife ÖKSÜZOĞLU
Tezin Danışmanı	Doç. Dr. Hamdi KIZILER
Tezin Derecesi	Yüksek Lisans
Tezin Tarihi	19.02.2021
Tezin Alanı	Etik Değerler
Tezin Yeri	KBÜ/LEE
Tezin Sayfa Sayısı	141
Anahtar Kelimeler	Aristoteles, Mevlânâ, İnsan, Mutluluk, Erdem.

ARCHIVE RECORD INFORMATION

Name of the Thesis	THE VIRTUE OF HAPPINESS IN ARISTOTLE AND MEVLANA THOUGHT
Author of the Thesis	Şerife ÖKSÜZOĞLU
Advisor of the Thesis	Doç. Dr. Hamdi KIZILER
Status of the Thesis	Martes's degree
Date of the Thesis	19.02.2021
Field of the Thesis	Ethics and value
Place of the Thesis	KBU/LEE
Total Page Number	141
Keywords	Aristoteles, Mevlana, Human, Happiness, Virtue

KISALTMALAR

- b. bin, ibn (oğlu)
Bk. Bakınız
Çev. Çeviren
D.İ.B. Diyanet İşleri Başkanlığı
Ed. Editör
Haz. Hazırlayan
Hz. Hazreti
MÖ Milattan Önce
Thk. Tahkik Eden
vd. ve diğerleri

ARAŞTIRMANIN KONUSU

Mutluluk kavramı, tarihsel arka planı ile beraber değerlendirildiğinde bu kavramın, insanın varoluşsal amacı ve iyi yaşamın ne olduğu sorgulamasını kapsamına aldığı görülmektedir. İnsan, farklı öğretiler veya dinler aracılığı ile varlığının ilk zamanlarından itibaren mutluluğa dair farklı teoriler biriktirmiştir. Özellikle Antik Çağ filozoflarının sistematik bir biçimde mutluluk hakkında yaptıkları araştırmalar arasında ortak bir kanaate varamadıkları görülmektedir. İnsanlığın bu araştırmaya dair girişimlerini belki de mutabakata vardırılmış disiplinler içinde değil farklılıkların oluşturduğu benzer harmonilerde aramaları gerekmektedir. Bu bağlamda mutluluk, insan ve onun ontolojik kaygılarını dikkate alan disiplinlerin en önemli soruşturma alanlarından birini oluşturmaktadır. Bu çalışmada Felsefe ve Tasavvuf disiplinlerinin öne çıkan iki ismi olan Aristoteles ve Mevlânâ'nın, mutluluğa dair bu görüşleri, düşüncelerini nasıl temellendirdikleri hakkında bir karşılaştırma yapılmıştır.

ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ

İnsanlığın en başından beri mutluluk hakkında biriktirdiği tüm veriler ve buna dair yapılan çalışmalar öyle gösteriyor ki; mutluluk, yalnızca “iyi olma ve iyi hissetme hali” değildir. Mutluluğun erdemlerle, erdemlerin anlamlı bir yaşama erişme ile ciddi bağlantıları vardır. Bu ilişki, mutluluğun hissedilebilir bir durumdan öte bir yaşam tarzı olduğunu düşündürmektedir. İnsan, kendine ve yaşamına dair düşünmeyi ciddiye aldığı ölçüde varlık, bilgi ve değer üzerine farklı teoriler geliştirmiştir. Geliştirdiği teorilerin her biri kendi disiplini içinde değerlendirilmekte ve bu doğrultuda yeni çalışmalara konu olmaktadır. Oysa insan söz konusu olduğunda söylenen her şey bütüncül bir bakış açısı ile görülmeyi hak eder. Bir disiplin tarafından görünene nispetle görünmeyen bir yönü aramaya koyulan farklı anlayışların farklı yerden bakmaları bilimsel kazanımları çeşitlendirmektedir. Fakat bu halde insanın yaşamına transfer edeceği bilgi sınıflandırılmış, ayrı kategorilere dâhil edilmiş olmaktadır. Görünmeyeni görme, ancak daha kapsamlı panoromik bir görüş geliştirmekle sağlanabilir. Bu doğrultuda disiplinlerarası ve karşılaştırmalı olarak yapılacak okuma

ve çalışmalar daha da önem kazanmaktadır. Böylece insanlığın kadim zamanlardan itibaren birbirinden devralarak geliştirdiği düşünce ziyan edilmeden, daha vizyoner bir bakış geliştirmesi için modern insanın mutluluk arayışına cevap olmaya hazır hale getirilebilir.

Felsefe ve Tasavvuf, insan, mutluluk ve erdem ilişkisi üzerine söz söyleyen en yetkin disiplinlerdendir. Disiplinlerini en kuşatıcı biçimde temsil eden bir filozof olan Aristoteles ile bir sūfî olan Mevlânâ'nın vizyonuyla yeni bir ufuk geliştirmek, iki düşünce arasında yapılacak karşılaştırma ile benzer ve farklılıkların ortaya konarak modern çağın mutluluk açığını kapatacak bütüncül verilere ulaşmak, çalışmanın temel amacıdır.

Mutluluk ve erdem ilişkisine dair yapılan benzer çalışmalara bakıldığında büyük ölçüde yalnızca tek düşünürün görüşlerine yer verilen çalışmalar olduğu veya yapılan karşılaştırmaların aynı disiplini temsil eden düşünürler arasında yapıldığını gözlemlenmektedir. Yapılan çalışmanın farkı ve özgünlüğü, disiplinler arası etkileşimden yeni bir bakış açısı üretme, böylece güncel çıkarımlara kapı aralama yönünde hazırlanmış oluşundadır.

ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

Aristoteles ve Mevlânâ'nın düşünceleri arasında mukayeseli bir çalışma yapmak için onların tarihsel ve temel aldıkları disiplinler yönünden sahip oldukları farklılıkları korumak gerekir. Bu nedenle Felsefe ve Tasavvuf disiplinlerin kendi özgünlükleri içinde ele alınması yorumsamacı “hermenötik” bir analizi zorunlu kılmaktadır. Yapılan yorumlarda düşünürlerin görüşlerindeki özgün yapı, kendi eserlerinden ve temel aldıkları düşünce sistemi üzerinden incelenerek korunmuştur. İki düşünürün görüşleri arasında karşılaştırma yapılmadan evvel, düşünürlerin insan ve ahlak hakkındaki temellendirilmeleri, erdemin mutluluk ile bağlantısı ortaya koyulmuştur. Nitel bir yaklaşımla ele alınan bu araştırmada arşiv araştırması yöntemi kullanılmış olup verilere dokümantasyon tekniği ile ulaşılmıştır. Elde edilen veriler içerik analizine tabi tutularak yorumlanmıştır.

ARAŞTIRMANIN PROBLEMİ

Modern çağda mutluluğun kavram olarak bir anlam daralması yaşadığı düşünülmektedir. İnsan için iyi olmanın iyi hissettirecek kazanımlarla mümkün olduğu kanısı güçlenmektedir. Gittikçe kuvvetlenen bu görüş mutluluğun “ahlaki yücelme” ile olan yakın anlamlarını perdelemektedir. Bilgelığın bol olduğu, bilgiye ulaşmanın oldukça kolay olduğu bu postmodern çağda gittikçe artan bir kaygı, endişe ve memnuniyetsizlik salgını olduğu doğrulanabilir. O halde modern çağ insanına, içkin bir bilgeliği insan, erdem, mutluluk ve “hak edilmiş en iyi yaşam” kurgusu ile ele alan iki düşünürün görüş alanından bakarak, doğru ipuçlarına ulaşması amaçlanmıştır. Alt problemlerini belirtilen çalışmanın temel soruları; Aristoteles ve Mevlânâ düşüncesinde mutluluk kavramı bir erdem olarak insanın anlam değeriyle ne kadar ilişkili olduğu, bir filozof ve bir sûfinin görüşleri arasındaki benzerlikler ve farklılıklarla beraber, modern insanının mutluluk algısına ne yönde ve ne kadar tesir edebileceği yönündedir.

KAPSAM VE SINIRLILIKLAR/KARŞILAŞILAN GÜÇLÜKLER

Çalışmanın kapsamı, kadim öğreti ve dinlerden Felsefe ve Tasavvuf disiplinlerine müşterek olarak tevarüs eden mutluluk tanımını kapsayacak kadar esnemekte, fakat metafiziksel temellendirmelerde derinleşmeyecek kadar sınırlandırılmaktadır. Kapsam alanının bu şekilde sınırlandırılmasının amacı karşılaştırması yapılacak tanım ve temellendirmelerin insan düşüncesinde ve eylemlerindeki etkileşiminin doğru yorumlanmasını sağlamaktır. İnsan eylemleri amaç içerdiği ölçüde bir değer ilkesine, değer ilkesi birbiriyle tutarlı olmak üzere epistemik ve metafizik bir temele dayanmaktadır. Felsefe ve Tasavvufun konuya yaklaşım

tarzları göz önünde bulundurarak, söz konusu disiplinlerin öne çıkan iki ismi, Aristoteles ve Mevlânâ düşüncesinden hareketle, çalışmanın kapsamı belirlenmiştir.

Mevlânâ'nın düşüncesi tasavvufun genel prensipleri doğrultusunda biçimlendiğinden, anlatım tarzında muamelat ve metafizik bilgi oldukça girift haldedir. Aynı zamanda Mevlânâ, sınıflandırmacı bir yaklaşım izlemediği için onun söyleminde kavramlar birbirinin muadili olarak kullanılmaktadır. Aynı kavram hem metafizik hem ahlaki çağırışlar yapabilmektedir. Bu durum yapılacak karşılaştırmanın metafiziksel değerlendirilmelerin dışına taşınmasını zorlaştırmıştır.

1. BİRİNCİ BÖLÜM

1.1. Mutluluk Fenomeni Üzerine Tarihten Bu Güne Kısa Bir Ufuk Turu

Rollo May, *Kendini Arayan İnsan* kitabına başlarken ilginç bir tahlil yapar. Ona göre modern çağ insanının en ciddi problemi boşluk ve anlamsızlık hissidir. Bu hissin yarattığı acı ile yalpalayan insan yaşamında her ne yapıyorsa en üstün başarı ile yapmaya çalışarak teselli aramayı seçmiştir. Başarı uğruna yarışircasına süren bir tahsil hayatı, daima daha fazlasını elde etme, her zaman çıtayı daha yukarı taşıma, mükemmel ebeveyn olmayı istemekle insan, kendi tabiatının zaaflarına direnircesine mükemmel işleyen bir mekanizma olarak, adeta kendini yeniden tasarlamak istemektedir.¹ Toplum standartlarına uyum sağlama telaşı, mutluluğun kadim zamanlardan beri gelen anlamını oldukça sınırlandırmıştır. Mutluluk, anlam olarak neşe satın almak ile eş değer hale indirgenmiştir. May, başta endişe ve kaygının, onlara bağlı olarak gelişen mutsuzlukla beraber birçok psikosomatik hastalığın, anlamsızlık ve boşluk hissinden kaynaklandığını söylemektedir.² Bu doğrultuda benlik bilincinin yitirilmesi, değer varlığının kaybına yol açmıştır. Mutluluk, kadim zamanlardan itibaren asırlarca süregelen, insanın varoluşsal değeri ve aynı denklemde yer almıştır. İlginç olan şudur ki; bu algı nasıl bir dönüşüm geçirmiş, kendini gerçekleştiren insan modelinden, kullanışlı insan modeline nasıl geçiş yapıldığı yeterince izah edilememiştir. Bu noktada Martin Seligman'a hak vermek gerekir. Nitekim ona göre tramvatic savaşlar atlatan dünya insanı, yorgunluğuna rağmen yeniden var olma çabası içinde yaralarını sarmak zorunda kalmıştır. İnsanlık, filmin başa sarılmasıyla beraber tüm imkânlarını hasarın olduğu yere yoğunlaştırmıştır. İnsan ve ruhsal hastalıkları üzerine araştırma yapan bilim sahaları, insan yaralarına, acılarına, davranış bozukluklarına odaklanarak kadim birikimin insan tanımındaki eksenin bir miktar kaymasına neden olmuştur.³

Modern çağda ekonomik kaygılar, temel insan haklarından yoksun oluş, adaletsiz gelir dağılımları ve gündemi büyük ölçüde meşgul eden benzer sosyal

¹ Rollo May, *Kendini Arayan İnsan*, çev. Kerem Işık (İstanbul: Okuyan Us Yayın, 2019), 9.

² May, *Kendini Arayan İnsan*, 18-27.

³ Martin E. P. Seligman, *Gerçek Mutluluk*, çev. Semra Kunt Akbaş (İstanbul: Eksi Kitaplar, 2019), 15-19.

problemler daha çok konuşulmaktadır. İstirap ve acının daha çok konuşuluyor olması olumsuzun görünürlüğünü artırırken, zaman zaman meseleleri pozitif yöntemlerle ele alabilme fikrini öteleyebilmektedir. Bu nedenle insan yaşamında mutluluğun değerini, elde etme olasılığını, erdem ilkesi içinde tanımını konuşmanın lüks grubuna dâhil konular arasında nitelendirilmesi elbette haksız bir yaklaşım olur. Çünkü mutluluk insanlıkla var olan bir olgudur. İnsan ve insanın eylemleri, eylemlerinin güdüleyicileri mevzu bahis olduğu yerde ilk yetkinlik belki de mutlulukla ilişkili olmalıdır. İngiliz şair Alexander Pope'nin değindiği gibi; mutluluk, ebedi görüşü harekete geçiren, insanın uğruna katlandığı yaşamın ve varlığın nihai amacı olması⁴ bakımından üzerinde durulmaya değer bir kavramdır.

Bu günün dünyasında mutluluk arayışına dair yapılan modern yaklaşımlar insanlıkla yaşıt bu bilgeliğin asıl temellerinden bağını koparmış sayılır. Bu gerçeklik büyük ölçüde kadim öğretilerin yol haritalarına ihtiyaç duyar. “Mutluluğun kaynağı nedir?”, “Bazı insanlar hayatlarında anlam ve amaç bulmuşken bazı insanlar neden mutlu değildir?” sorularına yanıt aramak sürekli acıyı farklı türevlerle tasvir etmekle gerçekleşemez. Nitekim *Gerçek Mutluluk* kitabında Seligman'ın eleştirilerinden biri de üzüntü, stres, kaygı üzerine yapılan bilimsel çalışmaların mutluluk hakkında yapılan çalışmalara karşı, ezici bir üstünlük sağladığı yönündedir. David G. Myers'in yaptığı bir değerlendirmelerde Seligman'ı haklı çıkarmaktadır.⁵ Seligman, modern bir gerçeklik olarak ele aldığı mutluluğun kalıcılığının sağlanması için olumlu duygu miktarının artırılmasını ön görmekle beraber kişisel güç ve erdemleri de çalışmasına dâhil ederek dengeli bir ölçü oluşturmayı istemektedir. Bir bakıma bu hedef onu, anlık duygu durumlarını inceleyen haz kuramından uzaklaştırmaktadır. Gerçekliği ve kalıcılığı olan mutluluk bireyin kişisel yetileri, erdemlerini kullanıma açması sayesinde ortaya çıkar. Anlık hazlar ile sağlanan rahatlama, kendinden geçme, neşe kazanımı mutluluğun kendisi değil tam tersine kişiyi kendi güçlerinden mahrum bırakan, bir tür depresyon ve manevi açlığın maskelenmiş halidir.⁶ Böylelikle erdem ve mutluluk ilişkisini ele alırken yüzyıllar öncesine uzanan öğretilerin, Felsefe ve Tasavvuf olmak üzere birikimlerine güven duyulan disiplinlerin, bu günün dünyasına tutacağı ışığın önünün bir miktar daha açılması bir gereklilik haline gelmektedir.

⁴ Alexander Pope, *An Essay On Man* (London: Oxford Universty, 1881), 58.

⁵ David G. Myers, “The Funds, Friends, and Faith of Happy People”, *American Psychologist*, 55/1(January 2000), 56-67

⁶ Seligman, *Gerçek Mutluluk*, 27-30.

Kadim bilgeliklerden bu yana, dinler ve öğretiler için en temel iç motivasyon mutluluktur. Din, insan yaşamı ve eylemleriyle doğrudan bağlantılıdır. Bu nedenle insan inanç ve eylemlerini bütüncül bir şekilde tek hakikat fikri etrafında toplayan din olgusunun gündeminde, dünyevi ve uhrevi saadet de yer almaktadır. Yaşamı belirleyen dini kurallar bir yandan insanın iç dünyasını tezyin ederken bir yandan da duyumsanacak ulvi bir hazzı, ruhun yüce kazanımlarını vaat eder.⁷ Bu halde mutluluk, kişinin düşüncesinde, varoluşsal düzlemde hak edilmesi gereken bir yaşam deneyimi olarak tanımlanabilir.

Mutluluk erdeminin ele alınmasında tarihsel bir geriye dönüş, zamansal farklara rağmen disiplinler arasında karşılıklı olarak yapılan okuma sağlam temellerin desteğini almak içindir. Toshihiko Izutsu'nun da söylediği gibi, insanlığın düşünce yönelimi, çağlar boyunca birbirinden bağımsız halde gerçekleşse bile bilgi ve hikmet arayışında, felsefe üretmede insani donanımın dışında bir tekniğe sahip değildir.⁸ Düşünme ve düşünceyi geliştirme konusunda bütün insanlığın malzemesi, sadece kendi potansiyelinde hazır bulunan donanımsal malzeme ve argümanlar ile yapılmıştır. Geçmişten bu güne güncelliğini daima koruyan mutluluk fenomeninin zamansal yorumlamasının kısa tahlili, yapılacak karşılaştırma için bütüncül bir bakış açısı oluşturacaktır.

Kadim bilgeliklerin mutluluk söylemleri üzerine kısa bir ufuk turu yapılacak olursa Hint kökenli dinler ile başlamak yerinde olacaktır. Kadim medeniyetler söz konusu olduğunda şüphesiz daha uzak bir geçmişin olduğu aşikârdır. Fakat Hint kökenli öğretiler bu güne ulaşan en eski metinlere sahip olması bakımından başlangıç noktasını oluşturmada zorunluluk arz etmektedir. Klasik düşüncenin ortaya çıktığı üç bölgedeki dinler Hinduizm'e ait birçok unsuru içinde taşır. Bu sebeple ayrı dinler olarak değil aynı dinin farklı mezhepleriymiş gibi bir görünüm oluşturmaktadırlar. Örneğin; Maya, Mokşa ve Nirvana inancı, Hint kökenli dinlerin ortak özelliğidir. Hinduizm'in felsefi düşüncelerini şekillendiren kurtuluş kavramlarını incelemek mutluluğun bu temel kavramlarla bağlantısını görmek için yeterlidir.⁹

İnsanoğlu varoluşun çeşitli basamaklarında bulunur ve varoluş aslında ıstırap ve acıdan ibarettir. Çünkü bu varoluş gerçekdışı bir illüzyondur. Bu yanılgının

⁷ Süleyman Uludağ, *İslam'a Giriş Temel Esaslar* (Ankara: D.İ.B. Yayınları, 2008), 16.

⁸Toshihiko Izutsu, *Tao-culuk'daki Anahtar Kavramlar, İbn Arabî ile Lao Tzu ve Çuang- Tzu'nun Mukayesesi*, çev. Ahmet Yüksel Özemre (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2017), 257.

⁹ Şinasi Gündüz, *Yaşayan Dünya Dinleri* (İstanbul: D.İ. B: Yayınları, 2007), 279.

hakikatmiş gibi görünmesi ve kabullenilmesi Maya ve Avidya inancı ile açıklanır. Yanılgının ve çokluğun, hakikat gibi görünerek kişiyi asıl hakikatten uzaklaştırması, fani olana kapılıp gitmesi, acı ve ıstırabın temel nedenidir.¹⁰

Eğer konunun mutluluğa kapı aralayan yönünden söz etmek gerekirse mutluluğun yokluğu veya karşıt tanımından bahsetmek, dikkat çekmenin en iyi yöntemlerinden biri olabilir. Bilindiği gibi Hindistan'ın en eski kutsal metinleri *Veda* adı verilen kitaplardır. Bu kitabın Tanrı bilgisini işleyen bölümlerinden olan *Upanişadlar* gizli bir öğreti, birer hikmettir. Kişiyi cehaletten kurtaran, yüce özgürlüğe ve mutluluğa ulaştıran tanrısal bilgidir.¹¹

Budizm ve *Upanişadlar* döneminden sonra dini görüş, büyük ölçüde, “her şey acıdır, her şey geçicidir” düşüncesi üzerine temellenmiştir. Acı ve çile bu düşünceyi temel alan dinler için adeta bir varoluş yasası kabul edilmiştir. Umutsuzluğun ve kötümserliğin propagandası olmayıp, müspet manada dönüştürücü etkiye sahip bir güç mesabesinde. Yeryüzünde varlığını bir anlam ile ilişkilendiren tek canlının insan oluşu, yaşadığı acılara ve çilelere kozmik bir değer, kıymet biçmesine neden olmuştur. Evrensel bir konum kazanan acı ve muadili kavramlar, varoluşunu fiilen aşma kapasitesine sahip insan için bir bakıma mutluluğun ve kurtuluşun bilgisini taşır. Bu nedenle Hint felsefesi ve derin düşünme tekniklerinin temel prensibi “kurtulma”yı öğütler.¹²

Hint kökenli dinlerde “Mokşa”, “Nirvana”, “Apavarga” gibi terimler, kayıtsız şartsız bir özgürlük, kurtuluş aydınlanma ve sonsuz mutluluk anlamlarına gelir. Budizm’de bu aydınlanma eşyanın hakikatinin kavranmasıyla gerçekleşir. Bu aydınlanma ve mutluluk bir sonraki dünyaya tehir edilmiş bir vaat değil, tam olarak dünyadaki yaşam sürecine eşlik edecek bir tecrübedir. Hint kökenli dinlerde ortak bir görüşe göre kişinin bu nihai mutluluğu yakalaması belli bir sistemin gerekliliklerini yerine getirmeyi zorunlu kılar. Şiddet, hırsızlık, yalancılık, geçici hazlara yönelme gibi sakıncalarla beraber, Tanrı’yı düşünme, kutsal metinleri okuma gibi uygulamaların da yapılması gerekmektedir. Budizm ve Cayinizm’deki benzer uygulamalara kaynaklık eden Hinduizm’in temelinde birey ve dış dünya ilişkileri önem arz etmektedir.¹³ Bu noktada mutluluk ve ahlak kavramları arasındaki bağlantı kendini açığa çıkarmaktadır.

¹⁰ Gündüz, *Yaşayan Dünya Dinleri*, 280.

¹¹ Mehmet Ali Işım, *Upanişadlar, Tanrı'nın Soluğu* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1976), 125.

¹² Mircea Eliade, *Dinsel, İnançsal Ve Düşünceler Tarihi Cilt II Gothama Budha'dan Hristiyanlığın Doğuşuna*, çev. Ali Berktaş (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2003), 59-60.

¹³ Gündüz, *Yaşayan Dünya Dinleri*, 282-283.

Upaniṣadlara göre tanrısal bilginin kavranması, erdem içeren eylemlerin ve görevlerin yerine getirilmesiyle gerçekleşir. Kişinin kendi benliği üzerinde hâkimiyet kurabilmesi bu egzersizlerin asıl amaçlarından birisidir. Mutluluk sahasına ulaşmak ancak böylelikle mümkün olmaktadır.¹⁴

Mutluluğun dışsal etkileri kadar içsel etkilerini dikkate alan Budizm, bir iç disiplin haline geçiş için zihnin terbiye edilmesi gerektiğini ön görür. Tibet Budizm'inin ruhani lideri Dalai Lama'ya göre mutluluk, yaşamın asıl amacıdır. O, zenginlik, kariyer, ün, mevki gibi geçiciliğe sahip dış kaynakların gerçek mutluluğu sağlayamayacağını düşünmektedir. Zevk ve mutluluk, benzer hislerin yakın tarifleri olsa bile zevkin kalıcı olmayışı gerçek bir tatmin ve memnuniyeti karşılayan yeterli bir ifade değildir. İçsel hoşnutluğun kalıcı bir şekilde kazanılması için zihnin eğitilmesi gerekmektedir. Zevk, geçici hazların karşılığıdır, eğitilmiş bir zihnin ürünü değildir.¹⁵

Karmaşık zihnin olumsuz halleriyle başa çıkmak, yeni bir bakış açısı oluşturmak, istenmeyen duyguların başkaldırısını engellemek için yeni ve farklı düşünce sürümlerini harekete geçirmek gerekmektedir. Bu manevranın gelişimi zihinsel süreçte mutlaka zamana ihtiyaç duymaktadır. Olumsuz dış olaylara verilen tepkiler zamanla öğrenilmiş tepkilerdir. Olumsuz zihin hallerinin dönüştürülmesi motive edici bazı yöntemler ile zaman içerisinde zihnin alışkanlık kazanmasına yardımcı olacaktır. Örneğin; hedeflenen ölçülerde günün planlamasını yaptıktan sonra her akşam planlamaya ne kadar riayet edilip edilmediğinin muhasebesini yapmak, zihinsel dönüşüm egzersizleri için iyi bir başlangıç sayılabilir.¹⁶

Budizm'de zihnin terbiye edilmesi kaygı, memnuniyetsizlik, olumsuz duygu uyarılarının etkisinin azaltılmasıyla gerçekleşir. Şüphesiz yaşamın iniş ve çıkışları insan zihin ve duygulanımlarını etkilemektedir. Fakat sürekli bir çıkışa odaklanmak, diğer taraftan da kaybetme kaygısını artırmaktadır. Meditasyon ve zihnin terbiye edilmesiyle kazanmanın hazzından vazgeçmek, tavsiye edilen tercihtir. Bu vazgeçiş kaybetmenin acısını doğal olarak bertaraf edecektir. Örneklendirmek gerekirse, daha fazla maddi kazancın getireceği iyimser duruma odaklanan bir insan aynı zamanda para kaybına neden olacak durumlar için daima tetikte beklemek zorundadır. Fazla gelen fatura, trafik cezaları, kazancı gölgeleyen kayıplardır. Bu durumda kazancın

¹⁴ Işım, *Upaniṣadlar Tanrı'nın Soluğu*, 156.

¹⁵ Kutsal Dalai Lama, Howard C. Cutler, M.D., *Yaşam İçin Bir El Kitabı Mutluluk Sanatı*, çev. Güneş Tokcan (İstanbul: Klan Yayınları, 2019), 46.

¹⁶ Cutler, *Yaşam İçin Bir El Kitabı Mutluluk Sanatı*, 52.

verdiği mutluluğun önüne geçen sürekli bir mutsuzluk hali söz konusudur. Bu sakin ve dingin duygu durumunu korumak için kaybetmek kadar kazanmayı da feda etmek gerekir. Mutluluk kavramının bir coşkunluğu çağrıştırıyor olması bu eylemsizlik haline sempatik bir imaj çizmese de acıdan kaçınma ve korkudan arınma Budizm'e göre mutluluğun ilk öncülüdür.¹⁷

Hint Medeniyetinden sonra insanlığın tanıdığı ve insanlığa büyük bir çığır açtığı bilinen Çin Medeniyetinin ilk ve en büyük temsilcilerinden olan Konfüçyüs, “Kendine yapılmasını istemediğin şeyleri başkasına yapma,” sözünden de anlaşılacağı üzere erdem ve ahlakın ana temelini eylemlerde “mütekabiliyet” ilkesine dayandırır.¹⁸

Konfüçyüs'ün sözünden de anlaşılacağı gibi bilginlerin yücelttikleri kelimelerden biri altın kural olan, “mütekabiliyet”, diğeri ise “sevgi”dir. Konfüçyüs'ün öğretileri, ahlaki tekamüle erişmek için öncelikle kendi kendini yetiştirmenin böylelikle üstün insana ulaşmanın tarzını belirler. İdeal insana ulaşmak için orta yolu takip etmeyi, sosyal iletişimde itidal yöntemini izlemeyi, bilgi ve davranışın uyumunu yakalayacak ahlaki öğretiyi savunmaktadır. Bu ilkelere bağlılığın ilk koşulu davranışların içsel bir samimiyetle gerçekleştirilmesidir. Bu da ancak sevgi ile mümkündür. Erdemli insanlara, atalara, bilgiye duyulan sevgi, onun hem kişisel, hem toplumsal, hem siyasi yönetim biçiminin anahtar kavramlarıdır. Onun belirlediği bu hayat tarzı bireyi kendisiyle barışık, mutlu bir insan idealine taşıyacaktır. Konfüçyanizm'de insan eylemlerine hâkim olması gereken evrensel erdem ve faziletlerin bütününe kapsayan iyilikseverlik ve sevgi erdemleri “jen” terimi ile ifade edilir. “Jen”, bütün ahlaki ilkeleri içine alan beş temel erdemden en üstün olanıdır. Diğer alt erdemler, sorumlu olunan işlerin doğru yöntem ve yeterlilikle yapılmasını temsil eden *vazife* (yi), toplumsal ve öğretilerin ilkelerine bağlılığı temsil eden edebe riayet *etme* (li), doğru ve yanlışa karar vermede yetkinliği temsil eden *hikmet* (chih), güvenilir olmanın ön koşulu “doğru inanca sahip olmak” (hsin)tır.¹⁹

Konfüçyüs, ölüm ve sonrası üzerine kendisine sorulan bir soruyu, “Yaşam konusunda bir bilginiz yokken ölüleri nasıl bilebilirsiniz?”²⁰ şeklinde yanıtlamıştır. Verdiği cevaba bakılırsa onun, insanın doğru yaşam becerisi kazanımlarını ve bu dünyada en küçük birimden evrenselliğe uzanan bir mutluluk anlayışını önemseydiği

¹⁷ Jonathan Haidt, *Mutluluk Varsayımı Modern Gerçekliği Kadim Bilgelikte Bulmak*, çev. Özcan Özgür (İstanbul: Hil Yayın, 2019), 54.

¹⁸ Konfüçyüs, *Konuşmalar*, çev. Muhaddere Nabi Özerdim (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1974), 45.

¹⁹ Uludağ, *İslam'a Giriş Temel Esaslar*, 395-396.

²⁰ Konfüçyüs, *Konuşmalar*, 40.

anlaşılmaktadır.

Çin Medeniyetinde öne çıkan ikinci büyük önemli şahıs, hiç kuşkusuz Lao Tzu'dur. Doğu bilgeliğinin değerli metinlerinden *Tao Te Çing* kitabının sahibi varsayılan Çin'in yaşlı ustası Lao Tzu, felsefi sistemini "Tao" inancı üzerine oluşturmuştur. Bu öğretiyeye göre evrenin var edici prensibi "Tao", insan aracılığıyla âlemde etkin olur. Çünkü âlemdeki her şeye sirayet etmiş, her şeyi kaplamıştır. Bir bakıma varlığın kaynağı ve temeli "Tao"dur. Görünür nesnelere bile belli bir forma bürünerek onu yansıtmaktadır. Bu metafizik gerçekliğin kemali âleme insan ile yansıyabilmektedir. Bu nedenle insanın pasif ve sessiz olması gerekir. İnsan, "wu wei" prensibine bağlı kalarak eylemsizlik ilkesiyle kendini, tabiatın hareket ve düzenine bırakmalıdır. Hareketsizlikten kasıt kişinin maddi dünyanın gerektirdiği zahiri eylemlerini olabildiğince kısıtlamasıdır. Dünya yaşamının prosedürlerine ayak uydurmak zihinsel bir çatışma ve yoğunluğunu artırır. İnsanın kendini bu hengâmeye kaptırması istenen bir şey değildir. Lao Tzu, önerisindeki sükûnet halini en iyi su sembolü ile anlatmaktadır. Su akacağı ve besleyeceği mecrayı tercih etme şansına sahip değildir. Asıl işlevi yaşam enerjisi taşımak olduğu halde bunu yaparken toprak ve bitkiyi sorgulamaz, yadırgamaz. Su sadece hayat verir, hiç kimseyle rekabet etmez, alçak yerlere yaşam taşımaktan yüksünmez. Suyun yumuşak tabiatı en sert nesnelere ve kayaları aşındırmaya güç yetirebilir. En üstün iyilik suyun bu özellikleriyle benzeşebilmektedir. Bu eylemsizlik hali aynı zamanda kişinin mevcut olanla yetinmeyi bilmeyi ve kişinin arzularından uzak durmayı öğrenmesidir. Beklentiden tamamen arınmış bir ruh hoşnuttur, mutluluk için hazır hale gelmiştir.²¹

Lao Tzu'nun öğretisinde mutluluk metafiziksel açımla daha girift bir haldedir. Izutsu'nun altını çizdiği gibi düalist bir yapıya sahip olan insan, denetimini arzu gücünün elinden devralmak için tabiat ile tamamen birleşmelidir. Çünkü tabiat dirençsizdir. "Tao", kozmik uyum ve düzeni ifade ederken, aynı zamanda insanın ahlaki erdemlere erişmek için takip edeceği yolun bizzat kendisini işaret eder. İnsanın, kozmik düzenle uyum halinde olmak için hareketsizlik prensibini benimsemesi gerekir. Bu da, "Tao"nun enerjisine hareket alanı açmak için gönüllü katılımı temsil eder. Aslında insanın asıl görevi bu hareketin serbestçe evrende yayılabilmesi için aracı olmaktır. İşte mutluluk bu katılımın ta kendisidir.²²

²¹ Izutsu, *Tao-culuk'daki Anahtar Kavramlar*, 232- 238.

²² Izutsu, *Tao-culuk'daki Anahtar Kavramlar*, 228- 229.

“Mutsuzluğu kendi benliğin gibi sev, sözünü nasıl anlamalı? Mutsuz olmam beden sahibi olduğum içindir. Bedenim olmasa, mutsuzluk nereye isabet edebilir?”²³

“Hırsı kamçulamaktan daha büyük bir suç yoktur. Açgözlü olmaktan daha büyük bir kötülük yoktur. Doyumsuzluk fikrinden daha büyük bir kusur yoktur. Halinden memnun olan, daima huzurlu olur.”²⁴

Lao Tzu'nun bu sözleriyle işaret ettiği bedensel arzu ve dürtülerin etkisinin azaltılması gerektiğidir. “Tao”nun hareket sahasını açmak için bedensel arzuların bertaraf edilmesi tutarlı bir ahlaki yapının sürekliliğini korumakla gerçekleşir. Girişken bir deyimle nefsin terbiye edilmesinden daha çok nefsin sıfırlanması, insanı çevreleyen dış unsurlardan zihnin tasfiye edilmesi, “Tao” ile bütünleşik yeni bir kozmik nefsin tüm gerçekliğiyle belirmesine aracı olmak için kişinin maddi özelliklerini resetlemesidir.²⁵ Bütün kadim bilgeliklerde el üstünde tutulan orta yolu tercih etme erdemi, Lao Tzu'nun düşüncesinde de önceliğini korumaktadır.

Bahsi geçen bütün bu telkin ve öğretilerde erdemlerin, zaman zaman metafiziksel bir bütünleşmeyi de içine alan bir yönelimle ideal bir insan modelini ortaya koydukları görülmektedir. İnsanın eylem ve dürtülerini kişinin kendi hâkimiyeti altına alabilmesi için ruhani gelişimin en üst kademesini hedef olarak gösterirler. Bu bağlamda mutluluk, insanın işlevine en uygun varoluşsal amaç olarak ortaya çıkar.

Doğru yaşam teorileri sadece dinlerin ve öğretilerin değil filozofların da gündemini işgal etmiştir. Felsefenin üç temel probleminden biri olan ahlak felsefesinin temel konularından biri mutluluktur. Zira insanı ve evreni anlamaya çalışan filozofların fazlasıyla kafa yordukları konulardan biri olarak insanın mutluluğu elde etme uğraşı dikkat çekmektedir. İnsanın yaşam ve amacı üzerine düşünce üretmek için öncelikle insan üzerine bir çözümleme yapmayı gerektirmektedir. Bu nedenle atomcu felsefeden sonra bir dönüşüm yaşanmıştır. Felsefenin merkezine geçen insan, bilgi ve eylem bütünlüğü içinde etik ile ilişkilendirilerek ilgi odağı haline gelmiştir. Örneğin; Sokrates'in insan anlayışında, insan olma değerinin, ruhun katılımıyla manevi bir bileşen sayesinde ortaya çıkması söz konusudur. O, evrenin kendi içinde muazzam bir düzene sahip olduğunu ve bu düzenin üstün bir bilgiyi zorunlu kıldığını söyler. İnsan,

²³ Lao Tzu, *Öğretiler*, çev. İsmail Taşpınar (İstanbul: Kaknüs Yayınları 2017), 19.

²⁴ Tzu, *Öğretiler*, 52.

²⁵ Izutsu, *Tao-culuk'daki Anahtar Kavramlar*, 264-265.

yapıp etmelerinde erdeme sahip olduğu oranda evrenin düzen ve bilgisiyle uyum halinde olur. Sokrates'e göre insan, ruhuna gösterdiği özeni erdemli bir yaşam ile korur ve idame ettirir. İnsanın varlığının asıl amacı olan *eudaimoniaya*(mutluluk)²⁶ ulaşmanın yegâne ilkesi, erdemli bir hayat sürdürmesidir. İnsanlar bilgisizlikleri nedeniyle erdem fakirliği çekerler ve ahlaki körlük içindedirler. Onun açısından tüm erdemler birer bilgi formudur.²⁷ Evrenin bilgisinden önce kendini bilmek daha gerçekçi bir bilgeliktir. Öğrenme, kendini keşfetmekle başlar. Bu yüzden insanın yapıp etmeleri bilgi içeriyorsa fazilet ve erdemden söz edilebilir. Sokrates, erdem idealine ulaşmanın yöntemi olarak insanın kendine yönelmesini söylerken yaşadığı dönem içinde oldukça sarsıcı bir etki meydana getirmiştir.

İnsanlığın nihai amacının mutluluğa ulaşmak olduğu düşüncesi Platon'un ahlak anlayışı için de geçerlidir. Platon'a göre mutluluğa ulaşmayı sağlayacak şey iyilikten başkası değildir. Çünkü o, "iyi"nin, en yüksek idea olmakla beraber, fenomenlerin doğalarının tamlığını ifade ettiğini söylemektedir. "İyi" ideası, hem ferdin hem de toplumun yetkinliğini temsil etmektedir.²⁸

Platon'a göre insan ruhu, akıl, istenç ve arzu olmak üzere üç unsurun bileşimidir. Bu üç parçalı ruh anlayışı ruhsal zeminde bir çatışmanın olduğu düşüncesi üzerine yükselir. Ruhun ilk ve en yetkin unsuru olan akıl, akılı yönlendiren irade, maddi istekleri karşılayan arzu gücü iştahı yansıtmaktadır. Çatışma bu sahada, ruhun en yetkin parçası olan akıl, işlevine uygun biçimde hareket edip, ölçüp tartıp iyi olanı kötü olana tercih ederek kişinin iyiliği için mücadele vermesiyle gerçekleşir. Bu çatışmanın ve gerilimin sürekliliği bir bakıma iyinin çalışma motivasyonunu doğurur. İyinin, ruhsal bileşiminde kendini gerçekleştirmesi bir anlamda kötücül parçanın itici gücüyle sağlanmaktadır. Platon düşüncesinde erdem ve iyilik, ruhun hedefe yaklaştığı durumdur. Onun açısından bilmek, ideal olanı bilmekle ve eylemleri ideal bilginin yönünde dönüştürmekle mümkündür.²⁹

Platon, diyaloglarında onu hayatı boyunca meşgul eden "iyi yaşamın ne olduğu" sorusuna ilişkin cevaplar aramaktadır. Gençlik ve olgunluk diyaloglarından

²⁶ Eudaimonia (mutluluk) Ruhun iyi durumda olması anlamına denk gelir. Sokrates'ten sonra felsefenin temel kavramı olmuştur. Bk. Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, (Ankara: T.D.K. Yayınları, 1975), 69.

²⁷ Ahmet Cevizci, *Felsefenin Kısa Tarihi* (İstanbul: Say Yayınları, 2013), 56-57.

²⁸ Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu- M. Ali Cimcoz (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017), 219 (VI. 505a).

²⁹ Ahmet Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi 2. Sofistlerden Platon'a* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006),243-245.

olan *Gorgias* ve *Pohaidon*'da hazcılık kuramına karşılık verdiği tepkilerin radikal olduğunu görmek mümkündür. *Pohaidon*'da geçtiği üzere Platon evrenin ilahi bir yasa ile düzenlendiği, evrendeki iyiliğin bu düzendeki ölçü ve ahenkle korunduğu görüşündedir. Gece ve gündüz, mevsimsel hareketler, gezegenlerin olağanüstü matematiksel oranlar ile yönetilmesi ahenk ve ölçünün göstergesidir. Platon kozmik düzen ve uyumun insan ruhunda da olması gerektiğini söyler.³⁰ İnsan yaşamında bu düzenin sağlanmasında hazzın belirleyici bir unsur olamayacağı *Philebos* diyalogunda tartışılmaktadır. Bu nedenle Platon'un görüşlerini bütüncül olarak değerlendirme şansını elde edebilmek için yaşlılık dönemi diyaloglarından olan *Philebos* diyalogundaki görüşlerine göz atmak gerekir. *Philebos* diyalogunun temel konusu, "iyi yaşamda hazzın yeri"dir. O, *Philebos*'da önceki diyaloglarında olduğu kadar radikal bir tutum sergilemese de görüşlerinde ki tutarlılığı korumaktadır. Haz "iyi bir yaşamın" belirleyici unsuru olamaz fakat yaşamın bir parçasıdır.³¹ Bu hafifletilmiş ifadeye göre onun *Devlet*'te ki "iyi ideası" ütopyasından uzaklaşıp, daha realist bir yaklaşımla *eudaimoniayaya* yaklaştığı görülmektedir. Hazza göre aklın gerçekliği, ölçünün hazdan çok bilgelikte bulunması, zekânın güzellikten daha çok pay hak ediyor olması iyi bir yaşam elde etmede aklın belirleyici unsur olduğunu ortaya çıkarmaktadır.³²

Platon'un bu görüşleri, insanın kendini gerçekleştirme, erdemin insan ruhunun bir etkinliği olduğu görüşleriyle onu takip eden öğrencisi Aristoteles için iyi bir hazırlık aşaması olmuştur. Aristoteles'e göre, insanın eylemlerinde doğru yaşam sanatını tasvir etmek, ideal insanı kavramakla mümkün olacaktır. Bu nedenle insan ve işlevi doğru tanımlanmalıdır. Aristoteles insanın mutluluk ve mükemmellik gibi kendine has eylemlerin geliştirilmesinde onun kolektif yaşam becerisine vurgu yapar. İnsan, sosyal bir varlık olması gereği kendini gerçekleştirme için iyi bir toplum idealine ihtiyaç duyar. Onun bu görüşü, üstadı Platon'un fikir mirasına sahip çıktığının göstergesidir.³³

Aristoteles mutluluğun yaşamsal amaç olduğu konusunda Antik Yunan geleneğini bozmamıştır. O, mutluluğun, bu arayışı kutsal ve soylu kılan tanrısal bir yönü olduğunu da söylemektedir. Mutluluk tam olarak ruhun bir etkinliğidir. Yaşam

³⁰ Platon, *Phaidon*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2019), 102 (98).

³¹ Platon, *Philebos*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say yayımları, 2019), 33 (11c).

³² Platon, *Philebos*, 113-114 (65b, 66b).

³³ Ahmet Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi 3: Aristoteles* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2018), 238-239.

boyu bilinçli bir tercihle erdeme uygun davranan kişi, ruhun bu etkinliğine katılım sağlayacaktır.³⁴

Aristoteles insanın çifte tabiatını göz önünde bulundurarak erdemler arasında bir ayrıma gitmiştir. Erdemin insan tabiatında doğuştan var olup olmadığı, geliştirilmeye ve sonradan kazanıma müsait oluşu, mutluluk ve ona götüren erdemler hakkındaki görüşleri ileriki bölümlerde işlenecektir.

Helenistik dönem felsefesinin büyük okullarından olan Epikürosçu okulun kurucusu Epikür, insana mutlu bir yaşam sunmada felsefenin en iyi yardımcı olduğu görüşündedir. İnsanın nihai hedefi olarak mutluluğu gösterirken hazcı etiği incelemektedir. Aslında Epikür, her türlü aşırılığın daha büyük acılara neden olacağını hatırlatarak hazlar arasında bir sınıflandırmaya gitmiştir. Bedensel hazların daima peşinden giderek asla tatmin edilemeyen isteklerin yine acıya dönüşeceğini söylemektedir. Ona göre mutluluğa giden doğru çaba, zihinsel dinginliği sağlayıcı us ile yönetilen arzular, ruhu dengeye kavuşturan, erdemli bir yaşam formülüdür. Epikür, sürekli doyurulmayı bekleyen bedensel arzular yerine otokontrolün akıl ile sağlandığı az ile yetinmeyi öğrenebilmiş ve dolayısıyla hazza ulaştıran ruhsal bir denge halinden bahseder.³⁵ Bu durumun mutluluk için önemli bir unsur olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Epikür'e ait aşağıdaki ifadeler, söz konusu unsuru desteklemektedir:

“Hazzın bizim için hayatın en üstün amacı olduğunu söylemekle ne sadece her şeyin tadını çıkarmak isteyen sefihlerin zevklerini, ne de maddi hazları söylemek istiyorum... Bizim için haz beden alanında acı çekmemek, ruh alanında da hiçbir huzursuzluk duymamaktır.”³⁶

Zenginlik, ün, mevki gibi hazlar gerçekçi hazlar değildir. Sonunda acı ve hüsrana getirecek şeyler doğru olamazlar. İnsana uzun süre yarar sağlayacak ve akla uygun zevkler haz kaynağı olabilir. Dikkat çektiği ayrıma rağmen Epikür, genel olarak yapılan yanlış anlaşılardan, tam anlamıyla sınırsız bir haz düşkünlüğünü savunduğu kanısından kurtulamamıştır.

Felsefi sistemlerini etik, mantık ve fizik gibi alanlara ayıran Stoacılar için etik ilk sırada yer almaktadır. Stoacı etiğin düşüncesinde ilahi yasayı anlayan ve bu yasaya göre hareket etme kabiliyetinde yaratılan tek ussal (akla uygun davranan) varlık insandır. Ussal bir varlık olması insanın doğasının bir özelliği olduğuna göre insan,

³⁴ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür (Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2018), 37 (II. 1007a 5).

³⁵ Cevizci, *Felsefenin Kısa Tarihi*, 94-95.

³⁶ Epikür, *Mektuplar Ve Maksimler*, çev. Hayrullah Örs (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1962), 37- 38.

doğaya uygun yaşayarak erdem ve mutluluğa ulaşır. Stoacıların maksimi “doğaya uygun yaşam” ile açıklanmaktadır. Doğaya uygun hareket etmek en önemli ilkedir. Tanrısal (ilahi) akıl doğada mevcut haldedir. Bu noktada kendini gerçekleştirmek isteyen birey eylemlerinde doğayı temel almalıdır. İnsan erdemli olmaya yönelmişse bunu en iyi doğadan öğrenebilir. Stoacılar da dışsal koşullar iyi veya kötü olarak nitelendirilemeyeceğini vurgulamaktadır. Örneğin; kölelik, zenginlik, hastalık, düşkünlük, yaşlılık, soyluluk onlar için son derece önemsizdir. İnsanın bulunduğu konumlar değişkenlik gösterebilir. Doğru erdem, kavranan eylemlerin bir değer ilkesine uydurarak yaşayabilmektir. Duygulanımlar dürtüler tarafından değer içerikli eylemleri engeller ve kişinin aklını karıştırır. Kişi bu saldırılarla sürekli mücadele ederek içinde bulunduğu durumu tamamen aştığında, “ruh”u *tutkusuzluk*, *duygusuzluk* (apatheia) boyutuna ulaşarak onu özgür ve bilge kılar. Duygulanımlarından bağımsız, tutkularına egemen olmuş kimse, erdemli ve mutlu bir kimsedir.³⁷

Kıbrıslı Zenon’un kurucusu olduğu Stoacı okulun felsefesi görüşlerini daha anlaşılır kılmış azatlı bir köle olan Epiktetos adına kaleme alınan eserlerde görülmektedir. Onun düşüncesinde özgürlük kavramı daha merkezi bir öneme sahiptir. Bedenin köleleşmesine rağmen kişi zihnini hür kılabilir ve düşüncelerinin efendisi olabilir.

Epiktetos’un, “Birçok insan, özgürlüğün, kendilerini iyi hissettikleri şeyleri yapmak ya da rahatlık ve kolaylık sağlayan şeyleri geliştirmek yoluyla geldiğini düşünerek yanlış yola yönelirler. Akıllarını geçici duyguların emri altına veren insanlar, aslında arzularının ve nefretlerinin kölesidirler.”³⁸sözleriyle anlatmak istediği, tam olarak, arzularının peşinden giden kimsenin hür değil, mutluluğa asla erişemeyecek bir tutsak olduğudur.³⁹

Şüphesiz mutluluk ve erdem sadece antik çağa ait bir ilgi alanı değildir. Ahlakın konusu, içeriği bakımından Antik Yunan ve Helenistik dönemin gerekli görülen terim ve yaklaşımları İslam filozofları tarafından da benimsenmiştir. Aslında Aristoteles’in “altın orta” ilkesi, Yunan filozoflarınca sık değinilen ve formülize edilen, hikmet, şecaat, adalet, iffet gibi erdemler, temeli İslam’ın ana kaynaklarına

³⁷ Hans Joachim Störig, *Vedalar’dan Tractatusa Dünya Felsefe Tarihi*, çev. Nilüfer Epçeli (İstanbul: Say Yayınları, 2013), 183.

³⁸ Epiktetos, *İçsel Huzur İyi Yaşamın Kapısını Açar*, çev. Cengiz Erengil (İstanbul: Beta Yayınları, 2019), 50.

³⁹ Epiktetos, *Düşünceler ve Sohbetler*, çev. Cemal Süer (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2013), 145.

dayanan ahlak sistemine hiç de yabancı değildir.⁴⁰ Bu nedenle İslam felsefesi dendiğinde ilk akla gelen isimler büyük ölçüde Aristoteles etkisinin hissedildiği *Meşşailik* ekolüne aittir. Zamanının bütün felsefi meselelerine bünyesinde yer veren ekolün öncü isimlerinden Fârâbî, mutluluğu oldukça önemsemiştir. Mutluluğu kazanma yöntemlerini sistematik olarak sınıflandırmış ve dört başlık altında incelemiştir.⁴¹ Dünya ve ahiret yaşamında insanı mutluluğa ulaştıran erdemlerden ilki nazari erdemlerdir. Varlıkların mahiyeti, nihai gayelerini bilmeyi sağlayan ilimlerdir. Bu bilgilerden bir kısmı insanda zaten mevcut haldedir. Bir kısmı da düşünme, araştırma ve deneysel yollarla edinilen bilgilerdir. Nazari erdem bilgiye dayandığı gibi bilgiyi de değerli kılar ve harekete dönüştürür. Nesnelerin bilgisi gaye ve sonuç üzerine düşünmeyi gerektirir. Düşünce erdemli olduğu ölçüde kendisine fayda sağlayacak faziletli amaçlara yönelir. Gaye ve sebeplerin içinden ayırt etme gücünü kullanarak faziletli olan amaca yönelen düşünce, erdemli düşüncedir. İnsan tefekkür kuvveti sayesinde kendisi ve toplum adına değerli olduğuna inandığı hedeflere yönelir. O halde insanı her iki dünya yaşamında mutluluğa taşıyan erdemler kategorisinin ikinci başlığı düşünce erdemidir.⁴² Düşünce erdemi nazari erdemini sağladığı verilerle ayırt etme gücünü kullanır. Ahlaki erdemlerin makul niteliklerini nazari erdeme bağlı olarak bilen düşünce erdemi, kendisi ve başkası için istenecek “iyi” şablonunu keşfetmiş bulunur. Fârâbî bu noktada eğitim ve öğretimin önemine değinir. İnsanın yapıp etmelerinde her türlü aşırılıktan uzak mutedil olanı tercih etmelidir. Bu durumda Fârâbî’nin sınıflandırmasında üçüncü başlık, ahlaki erdemleri oluşturmaktadır. Bilgi, düşünce ve ahlaki olanı tercih etme birikiminden beklenen şüphesiz erdemini eyleme dönüşmesidir. Fârâbî’nin dördüncü başlık olarak belirttiği ameli erdemler kişiye sanatsal ve mesleki beceri kazandırmayı kapsar. Alışkanlık kazanması kadar yerine göre teşvik, bazen de ısrar yöntemini ön görür.⁴³

Fârâbî’ye göre insanın peşine düştüğü asıl şey, mutluluktur. Mutluluk yaratılış sebebi ile doğrudan bağlantılıdır. Fârâbî’de bu noktada Antik Yunan geleneğini ve önceki öğretileri takip eder nitelikte görüşler beyan etmektedir. Mutluluk ne bedensel hazların sürekli tatminin edilmesi, ne kazanımı, ne kaybolup gitmesi insanın

⁴⁰ Hüseyin Karaman, “İslam Ahlak Filazofları” *İslam Ahlak Esasları Ve Felsefesi*, ed. Müfit Selim Saruhan (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 175.

⁴¹ Fârâbî, *Mutluluğu Kazanma (Tahsilu’s-Sa’ade) Platon Felsefesi, Aristoteles Felsefesi*, çev. Hüseyin Atay (Ankara: Atay Yayınları, 2018), 23.

⁴² Fârâbî, *Mutluluğu Kazanma (Tahsilu’s-Sa’ade)*, 46.

⁴³ Fârâbî, *Mutluluğu Kazanma (Tahsilu’s-Sa’ade)*, 53-55.

imkânlarının dışında, talih gereği sahip olunan şeylerdedir. Statü, politik veya maddi güç, güzellik, mutluluğa konu olabilecek unsurlar değildir. Fârâbî, mutluluğun metafiziksel bir yönü olduğunu düşünür. İnsan daimi mutluluğu kendi potansiyelini ve aşkın yönünü tedavüle koyarak, Tanrı ile arasındaki bağlantıya sadık kalarak eylemsel çaba ile kazanır. Çünkü insan yaratılış gereği iyilik ve kötülüğe eşit eğilimler taşımaktadır. Tercihini faziletli eylemlerden yana kullanan insan kendi değerini inşa eder ve mutluluğu kazanmada referans olacak deneyimleri alışkanlık haline getirerek faziletli bir toplumun yapı taşlarını oluşturur.⁴⁴

Felsefi ve ahlaki düşüncenin temeli, büyük ölçüde bir varlık öğretisine, aynı zamanda bu varlık öğretisiyle tutarlı bir bilgi teorisine dayanır. İnsan varlığın veya asıl gerçekliğin bilgisinin, paylaşımına açık alanlarından edindikleriyle, davranışları, yapıp etmeleri arasında bir münasebet kurmuştur. Bir bakıma faaliyetlerini bir bilgi tarzının üzerine kurarak anlamlandırmak istemiştir. Bu nedenle İslam düşüncesi de insan gerçeğini varlık, bilgi, değer denklemi içinde ele almıştır.⁴⁵ Bu noktada insan problemi irdelenirken onun ruh ve beden bütünlüğü derinlemesine incelenmeyi hak eder bir şekilde kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.

İnsanın yaratılışından kaynaklanan çift kutuplu, karşıt ve çatışmalı yönü İslam düşüncesinin özgün yorum ve pratik yaşamın ağırlıkta olduğu tasavvuf disiplininin gündemini daha çok meşgul etmiştir. Tasavvuf disiplininin özgünlüğü harekete geçtiği nokta itibariyle özel, taşımak istediği hakikat merkezi itibariyle evrensel oluşu ile açıklanabilir. Daha açık bir ifadeyle dini medeniyetler birbirlerinden farklı görünseler bile vahye bağlı hakikatin birliğine dayanarak temelde bütünlük arz eder. Tasavvuf İslam maneviyatı olması bakımından dini ideallerin yoğunlaştığı konsantre bir öz taşıır. Bu yönüyle tasavvuf özeldir. Varmak istediği hedef yönüyle ele alındığında tüm dinlerde bahsedilen hakikati, vahyin hülasesini kapsayıcı, vahdete daha yakın olması bakımından evrenseldir.⁴⁶

Tasavvuf düşüncesinde bilgi, zahir (açık) ve batın (örtük/gizli) olmak üzere iki kategoriye ayrılmıştır. İslam dininin zahiri hükümleri, formel boyutu her zaman için erişime açık düzeydedir. Oysa tasavvuf, zahiri bilginin perdelediği, erişime açık olmayan ruhsal dönüşüm ve manevi idrake yönelik olan batını bilgiyi hedefine

⁴⁴ Karaman, “İslam Ahlak Filazofları”, 181-182.

⁴⁵ Ömer Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş* (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2020), 30-31.

⁴⁶ Martin Lings, *Tasavvuf Nedir?*, çev. Semih Ceyhan (İstanbul: Nefes Yayınevi, 2017), 69-70.

almıştır.⁴⁷

Bu bilgiyi talep edenler, insanın bütüncül yapısını oluşturan ilahi özün insanüstü yanını keşfetmelidir. Bu nedenle tasavvufi öğretinin ilk tembihi “Nefsini (kendini)bilen, Rabbini bilir.”⁴⁸ sözü ile kuvvet bulur. İnsanın manevi duyuş ve yöneliminin mükemmelleşmesi için öncelikle insanın kendini idrak etmesi, en derin bilgidir.

Aslında insan sadece bilmekle yetinmeyip varlık hiyerarşisinde değeri yüksek bir statü kazanmayı da istemektedir. Diğer bir yandan, bu tekâmülün, fiziki gerçekliği ile başarılamayacağına farkındadır. Kendisine manevi düzeyde anlam ve ortak değer alanı kuran disiplinlere yönelmesinin bir nedeni de budur. Tam bu noktada, Frithjof Schoun’un görüşlerine değinmek yerinde olur. Schoun, modern çağda fizikçilerin zekâlarına duyulan hayranlığa, onların birer bilge olarak tanımlanmasına oldukça şaşırılmaktadır. Ona göre fiziki âlemin bilgisi vasat bir zekânın araştırma konusu olacak sınırlıdır. Asıl bilge kişi, uçsuz bucaksız bir âlemin bilgisine talip olan kimsedir.⁴⁹

Kadim ve dini öğretilere dair verilen örneklerde, kendi gerçekliğini açıklamada maddi sınırların soluğunun çabuk tükeneceğini bilen insanın, varlık ve değer bağlamında fizikten metafiziğe doğru bir seyir izlediği görülmektedir.

Tasavvuf düşüncesinde insan ve varlık âlemi arasında bir türdeşlik söz konusudur. Evren makro kozmos bir yapı olarak insanda mündemiçtir. “Kendini bil” sözü ile dikkat çekilen insanın bütünsel hakikati ile yeniden yorumlanması gerektiğidir. Kozmos ve insan arasındaki bu gizemli ilişki, “irfâni bilgi” olarak tanımlanır. Allah-kâinat-insanın kendisi (nefsi) şeklinde açıklanan “büyük varlık zinciri”, irfâni bilginin temel konularıdır. Amelle desteklenen bu bilgi metafiziksel bir kuşatıcılığa sahiptir.⁵⁰ Bu müfredatın başlangıç noktası insanın kendi nefsinin bilgisi olmalıdır.

İslam düşüncesinde bu irfâni geleneği devam ettiren tasavvuf disiplini, kendi içinde farklı bir sistem oluşturmuştur. Önceliği dürtüsel boyutu temsil eden nefsin isteklerinin yatıştırılması ve terbiye edilmesidir. Tasavvufun bu disiplin içinde ön

⁴⁷ Hucvirî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l Machûb*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 79.

⁴⁸ Sûfiler bu ifadeyi hadis olarak kabul etmişlerdir. Bk. İsmail b. Muhammed el-Aclunî, *Keşfu'l-Hafâ*, (Kahire: 1351), 2/ 262.

⁴⁹ Frithjof Schoun, *İslam'ın Metafizik Boyutları*, çev. Mahmut Kanık (İstanbul: İz Yayıncılık, 2010) , 145.

⁵⁰ William C. Chittick, *İbn Arabî'nin Metafiziğinde Hayal, Süfi'nin Bilgi Yolu*, çev. Ömer Saruhanoglu (İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2018), 185.

gördüğü bir takım egzersiz ve prensiplere bağlı kalarak bedensel dürtü ve alışkanlıklarından kurtulmuş, hakikate ulaşmış kimselere “Sûfi” denmektedir.⁵¹ Tanımlamadan da anlaşılacağı gibi insan, bu metafiziksel seyir ve irfâni bilgi için eylem ve davranışlarının desteğine ihtiyaç duyar. Bedensel arzu ve dürtüler insanın asıl mahiyetini gölgeler ve özündeki değerini açığa çıkmasına mani olur. Nefsi kontrol altına alabilmek, yönetimi bilgi ve erdem uyumu içinde sürdürülebilmeyi başarmak hakiki mutluluğa ulaşmayı sağlayan önemli basamaklardır.

Tasavvuf düşüncesinde zirveyi temsil eden isimlerden Mevlânâ, en büyük talihi, kişinin kendini bilmesi olduğunu söyler. Kendi bilgisi ve hakikatinin farkında olmayan insan varoluşunun bilgisinden mahrum kalmış, asli hünerini ortaya koyamamış kimsedir. Mevlânâ bu durumu *Mesnevî* adlı eserinde şöyle ifade eder;

“Düğümüleri açmakla uğraşa uğraşa kocaldın, başka birkaç düğümü de çözülmüş sayıver! Boğazımızdaki asıl çözülmez düğüm şudur: Sen kendini bil, bakalım, aşağılık bir adam mısın, yoksa bir bahtiyar mısın?”⁵²

Kendini bilmek, düşünce ve eylemin sahih manada bir araya getirilmesidir. Tüm bağımlılıklardan kurtularak kendine erişmek mutluluğun temel yasasıdır.⁵³ Mevlânâ'nın eserlerinde, varlık kavramı ekseninde gelişen, bilgi, değer ve mutluluğa ilişkin konuların, bir bütün teşkil edecek şekilde ele alındığı gözlemlenmektedir. Mevlânâ'nın mutluluk ahlakına dair görüşlerine tezin ikinci bölümünde detaylı bir biçimde yer verilecektir.

Dinlerin ve öğretilerin gelişimsel sürecine ortaya çıkan genel manzaranın derin düşünme hareketine, maneviyatın, erdem ve mutluluğun aşkın / ilahi yönünün eşlik ettiği görülmektedir. Bu tarihi süreklilik ve değişkenler sonuçsuz çabaların farklı hamlelerle yeni deneme çalışmaları gibi algılanmamalıdır. İnsanın bu soylu arayışı zaman içinde insanla beraber hareket eden dinamik bir enerjiye sahiptir. İnsan, dışsal koşulların değişimi ve bilinç düzeyinde kat ettiği gelişime rağmen daha fazla bilgi, sürekli güncellemeye müsait değer algısı ile daima mutluluğun peşinde koşmaktadır. Bu nedenle tarihsel ve coğrafi farklılıklardan doğan düşünce ve öğretilerin bir filozof olan Aristoteles ile bir sûfi olan Mevlânâ'nın düşünceleri üzerinden karşılaştırması,

⁵¹ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimler Sözlüğü* (İstanbul: Ağaç Kitabevi, 2009), 302.

⁵² Mevlânâ Celâleddin Rûmi, *Şark İslam Klasikleri Mesnevî* çev. Veled Çelebi İzbudak (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1995), 5/49, b. 560.

⁵³ Mevlânâ, *Mesnevî*, 6/393, b. 15-25.

modern yaşamın daima güncelliğini koruyan krizlerinden biri olan “mutluluk arayışına” anlamlı bir yön kazandıracaktır.

1.1.1. Aristoteles ve Mevlânâ Öğretilerini Mutluluk Bağlamında Karşılaştırmak Ne İşe Yarayacak?

“Tasavvuf ile felsefe birbirlerine komşudurlar ve birbirlerini ziyaret ederler.”⁵⁴

İnsan, varoluşun başlangıcından bu yana içinde yaşadığı dünya ile kendini ilişkilendirme, bu ilişkiye bir anlam verme peşindedir. İnsan varlık içinde kendine bir yer edinmek, işlevini bilmek ister. Bu nedenle kendinden yola çıkarak bütün varoluşun gizemini kendiyile açıklamanın imkânlarını zorlamıştır. Kendini anlamlandırmada daima dikey bir yolculuğun nihai gayesinin bilgisine ulaşma çabasıdır. Öğrenme eyleminin öznesi olan insan, maddi âleminin bilgisine “nasıl” sorusuyla ulaştığı gibi, varlığını ontolojik düzeyde anlamlandırmak için “neden” sorusunun peşine düşmüştür. Çünkü anlamın olmaması, varlığın bir amaç taşımaması demektir. Aynı zamanda ölüm gerçeği, bir “hiç” için var olmanın gereksizliğini insana hissettirmiştir.⁵⁵

İnsanın zihinsel yetileri, evrende kendisine yeni bir dünya inşa edebilme becerisini sunarken aynı zamanda bu yönüyle diğer canlılardan ayrıldığını ona sezdirir. Biyolojik gerçekliğinin yanı sıra içsel bir yönelim ve şuura sahip olan insan, varoluşsal farkındalıklarıyla bütünleşerek yaşar. Bütün kadim medeniyetler insanı biyolojik varlığının ötesinde, onda saklı olan kendini gerçekleştirme potansiyelini açığa çıkarmak ister. Kendini keşfetmek, bilmek, bütün kadim medeniyetlerin gizemli bilmeceyi kabul edilmiştir. Delphi’deki Apollon tapınağının girişinde yazılı, Antik Yunan vecizesi olan “Gnothi seauton”(kendini bil!)⁵⁶ cümlesi, yanı sıra Aristo’nun *Metafizik* kitabının giriş bölümünde ifade ettiği gibi “ İnsan bilmek ister.”⁵⁷ düşüncesi, insanın bilmek konusunda aynı paralelde olduğunu gösterir ve yaşamının bir ereği olması gerektiğini savunur.

Sûfi geleneğin bilindik bir diğer ismi olan Yûnus Emre’nin,

⁵⁴ Ebû Hayyân et-Tevhîdî, el-Basâir ve’z-Zahâir, thk. İbrâhîm el-Keylânî, 3/1, (Şam: 1364), 277.

⁵⁵ Levent Bayraktar, *Felsefe ve Tasavvuf* (İstanbul: Aktif Düşünce Yayıncılık, 2016), 3-4.

⁵⁶ Vikipedi Özgür Ansiklopedi, (Erişim 20 Aralık 2020).

⁵⁷ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018), 13 (980a22).

*Nitekim ben beni buldum
Yakın bil kim hakkı buldum
Korkum anı bulunayaydı
Şimdi korkudan kurtuldum.*⁵⁸

mırsalarında kendini bilmenin hakikatin bilgisiyle bütünlük arz ettiği yorumuna ulaşmak mümkündür. Kendini bilme, ontolojik kaygılardan, korkulardan kurtulmak için Yûnus Emre'nin tasavvuf öğretisinin temel başlangıç noktasıdır.⁵⁹ Varlık şuuruna ulaşmanın bir anlamı iç huzura kavuşmak ise, diğer bir anlamı da mutluluğa erişmektir. Tasavvuf geleneğinde olduğu gibi, felsefede de bilgeliğe erdemlerin eşlik ettiği bir sürecin nihai amacı (eudaimonia) mutluluktur.

Ahlakın kozmolojik ve dini temellendirmelerine göre evren ile insan arasında kozmik bir uyum, türdeşlik söz konusudur.⁶⁰ Tasavvuf düşüncesinin bilindik kabullerinden biri olan varlık hiyerarşisinde, insanın evren içindeki konumu oldukça dikkat çekicidir. İnsan evrenin özeti ve modeli olma özelliğini taşıyan cem edici bir varlıktır.⁶¹ İnsan ve evrenin uyumu, varlığın ahlaki ilkeleriyle uyum halinde olmasıyla mümkün olur. İnsan ahlaklı ve erdemli olmakla, varlık düzenine uyum sağlayarak "iyi bir yaşam" elde eder.⁶² İnsan ve evren arasında kozmik bütünlüğün sağlanması bir değere, erdeme sahip olmakla mümkün iken, bu bütünlükle amaçlanan insanın işlevini açığa çıkarmak, böylece mutluluğa ulaşmasını sağlamaktır.

İnsanın varlık amacı ve işlevi insanı tanımlamada farklı disiplinlerin hareket noktası olmuştur. Her disiplin tarihsel imkânlar ve bulgulara göre farklı materyaller kullanarak insana bir öz ve şahsiyet atfeder. İnsanın duyular üstü âlem ile iletkenlik yönü dikkate alındığında evrendeki konumunu yücelterek bir değer yargısı oluşturduğu gözlemlenmektedir. Erdem ve değerler varlık öğretileri üzerinden tutarlı bir temel oluşturularak açıklanır. Erdemlerin değerlendirilmesinde temel alınan etken farklı disiplinlerin varlık öğretileridir.⁶³

Vahiy temelli dini gelenekler ile beşeri bilincin ürünü öğretiler, hareket noktaları ve istikametleri itibariyle bir yerde birleşir. Varlığın hakikati bilgisi ve amacı,

⁵⁸ Abdülbaki Gölpınarlı, *Yunus Emre Divân ve Risâletü'n- Nushiyye* (İstanbul: Derin Yayınları, 2010), 155.

⁵⁹ Erhan Yetik, "Yunus'un Tasavvuf Anlayışı", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/5 (Haziran 1991), 160.

⁶⁰ Doğan Özlem, *Etik Ahlak Felsefesi*, (İstanbul: İnkılap Yayınları, 2004), 24-26.

⁶¹ Muhyiddin İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 2. Cilt / 170.

⁶² Özlem, *Etik Ahlak Felsefesi*, 31.

⁶³ Haidt, *Mutluluk Varsayımı Modern Gerçekliği Kadim Bilgelikte Bulmak*, 263- 283.

felsefenin ve dinlerin ortak sorularındandır. Hakikat arayışı, beşeri bilgeliğin zihinsel çabasının “karanlık bir camın ardında”⁶⁴ meydana gelen tezahürlerin yakalanması girişimidir. Hakikat arayışında her disiplin isabetli yorumlara sahip olsa da kuşatıcılığının sınırları tartışmalıdır. Hakikat, akli ve tecrübi teşebbüslerle sürekli keşfedilmeye değer dinamik bir harekettir. Bir bakıma çekiciliğini bu dinamizmden almaktadır. Bu durumda akıl ve mistizmin ortak hareketi, düşüncenin kendisinden daha kuvvetli bir gerçeği karşılamaya güç yetirebilir. Beşeri bilgeliğin bu arayışta akli ve kalbi tecrübelerinin tamamının arzuladığı, maddi manevi iyiliklerin tümünden payına düşecek bir mutluluk beklentisidir.⁶⁵

Felsefenin “gaye ”ve “sebep”, arayışları ile tasavvufun “Sen bu dünyaya niye geldin?” sorgulaması, insanı öznel bir değer olarak yorumlayan disiplinlerin insan ile hakikat arasındaki bağlantıdan hareketle varlığını ve işlevini incelemek ister. Felsefe ve Tasavvufun ortak konusu insan ve insanın kozmik değeridir.⁶⁶ Bu varoluşu anlamlandırma serüveni kültür farklılıkları ve tarihsel sürecin etkisiyle insanlar arasında farklılıklar arz eder. Her iki disiplinin özgün teması, öne çıkan isimlerden Aristoteles ile Mevlânâ’nın karşılaştırılarak konu hakkında görüşlerinin incelenmesi, ufuk açıcı ve daha geniş perspektifle her ikisini yorumlama imkânı sağlayacaktır.

Farklı düşünce sistemlerinin birbiriyle etkileşime girdikleri sahalarda özgün ve çarpıcı düşünce ürünleri ortaya çıkmaktadır. İnsan düşüncesi zamansal, mekânsal farklılıklar ile değişik şekillerde yapılmış olsa bile aynı köklerden beslenerek gelişirler. Bir bakıma Fritjof Capra, farklı disiplinlerin herhangi bir şekilde yeniden temas etmeleri halinde bu köklerin keşfe değer, bakir düşünce alanlarına doğru hamle yapabileceğini söylerken son derece haklıdır.⁶⁷ Farklı disiplinlerin efektif özellikleri ile olgulara yaklaşıldığında görünebilirliğin çoklu boyutlarını istifadeye sunmaya hazır olduğunu görmek mümkündür. Disiplinlerarası okumaların karşılaştırılması olarak yapılması zihnin konu üzerine yeni geçiş güzergâhları oluşturur. Aslında düşünceler arası mesafelerde kurulan yeni bağlantıların çoktan estetik bir denge üzerine oturmuş olduğunu görmek, bu ümidi taşıyanlar için heyecan verici bir girişimdir.

Bu karşılaştırmada iki farklı disiplinde öne çıkan isimlerden Aristoteles ve

⁶⁴ İbn Tufeyl, *Hay bin Yakzan*, çev. Yusuf Özkan Özburun (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017), 188.

⁶⁵ Sissela Bok, *Mutluluğu Keşfetmek Aristoteles’ten Beyin Bilimine*, çev. Pınar Savaş (İstanbul: Butik Yayıncılık, 2011),192-193.

⁶⁶ Levent Bayraktar, *Felsefe ve Tasavvuf*, 39-43.

⁶⁷ Fritjof Capra, *Fiziğin Taosu*, çev. Kaan H. Ökten (İstanbul: Arıtan Yayınevi, 1993), 20.

Mevlânâ'nın dünya görüşünden hareketle varoluşsal hedeflerden mutluluk erdemi üzerine temellendirilerek yapılması amaçlanmıştır.

Erdemler, insanın işlevi, ereği konusunda öne çıkan disiplinlerin gündemine aldığı ortak motiflerdir. Aristoteles ve Mevlânâ'nın insan, erdem ve mutluluk temasının mukayeseli olarak incelenmesinden maksat, farklı disiplinlerin özgün bakış açılarıyla daha panoramik bir görünüm elde etme imkânına ulaşmaktır. Bu manzaranın modern çağın insanına ciddi anlamda istifade sağlayacağı umulmaktadır. Görülmeyeni görmek, karşılaştırmada sadece benzer yönlerin ele alınmasıyla değil farklılıkların da incelenmesi ile mümkün hale gelebilir.

Fen bilimleri için deneyin en temel yöntem olması gibi sosyal bilimler için de karşılaştırmalı yöntem toplum ve topluma ait fenomenler arasındaki benzer ve farklı yönlerinin incelenmesinde gerekli bir yöntemdir.⁶⁸ Fransız düşünür E. Litte, karşılaştırmalı yöntemin gerekliliği kadar yöntemin kullanılmasında uyulması gereken hususlardan birine dikkat çeker. Karşılaştırmada bulunurken benzerliklerin ve farklılıkların aynı anda incelenmesi gerekmektedir. Karşılaştırma, tanımı gereği benzerlik ve farklılıklara dayanarak yapılır.⁶⁹

Ele alınan bu çalışmada mutluluk kavramının modern gerçeklik yönüne eğilerek, erdem ve ahlaki yücelme ile ilişkilendiren kadim bilgeliklerin hareket noktalarını, mutluluğun ulvi öğretiler üzerindeki etkisini inceleyerek mutluluğa dair zihinsel bir hazırlayıcı zemin oluşturulmak istenmiştir.

⁶⁸ Emile Durkheim, *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*, çev. Cemal Bali Akal (Ankara: Dost Kitabevi, 2010), 118.

⁶⁹ Maurice Duverger, *Sosyal Bilimlere Giriş*, çev. Ünsal Oskay (İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2018), 379.

2. İKİNCİ BÖLÜM

2.1. Bir Filozof Olarak Aristoteles'in İnsan, Ahlak, Mutluluk Öğretisi

2.2. Aristoteles'in İnsan ve Ahlak Öğretisi

Antik çağın önde gelen filozoflarından Aristoteles'e göre varlık, farklı tür ve çeşitlerinden hareketle amaçlarına ilişkin farklı alanlarda ele alınmalıydı. Her bir varlık kategorisinin ayrı bir amaca yönelmiş olması, bu varlıklara dair bilimin de birbirinden bağımsız bir tasnif ile ayrılmasını zorunlu kılmaktaydı. Aristoteles, bilimlerin sınıflandırılmasına öncülük ederken sadece bilimleri değil, bilgiyi üreten akıl ve düşünceyi de sınıflandırarak her bilimin kendi içinde yöntem işlerliğinin artmasını sağlamıştır.⁷⁰

Aristoteles, insan bilgisini üç şekilde sınıflandırırken, insanın bilme (theoria), eyleme (praxis), üretme ve yapma, oluşturma (poiesis) gibi temel faaliyetlerini dikkate almıştır.⁷¹ İnsan düşüncesi bilgiyi oluşturma ve işleme sürecinde bilgiye konu olan malzemeyi ya izler, gözlemler, ona tanıklık eder, ya da üzerinde düşünür, malzemeyi tasarlar ve dönüştürür. Örneklendirmek gerekirse; insan, kendinden bağımsız şekilde gerçekleşmiş olan şeylerin bilgisini deneyim ve gözlemlerle keşfederek ulaşır. Tanrı'nın, varoluşun, doğadaki nesnelere, meteorolojinin, kayaçların veya ağacın bilgisi böyle bir bilgidir. Bu "bilgi" (theoria)nin alanı, teoloji ve fiziktir. Tohumun dönüşümü, ağacın varlığı, yaşam alanları teorik (nazari) bilim kapsamında incelenmektedir. Düşüncenin üretime geçmesi yani üretken bilim, bir anlamda ağacın farklı tasarımlarla kullanıma sunulması, insan bilgisinin nesne üzerindeki etkinliğinin görülmesidir. Ağacın sağlayabileceği imkânlardan istifade etmek için önce kütük haline getirilmesi, kütüğün yanıcı madde veya barınma ihtiyacını karşılayıcı bir ev veya mobilya olarak tasarlanıp şekillendirilmesi, daha ileri düzeyde düşüncenin estetik

⁷⁰ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi* 3, 39.

⁷¹ Aristoteles, *Metafizik*, 193 (2 1026a7).

bir boyuta ulařarak aħřabın sanatsal bir esere dđnűřtűrűlmesi (poiesis) sđz konusudur.⁷²

Tűm bunların dıřında insan, nesneleri ve dıř dűnyayı bir bilgi dairesinde karřılıarken kendi eylem ve davranıřlarını da tercihlerine bađlı kalarak gerçekteřtirmektedir. Aristoteles, insanın cđmert, yardımsever olmak veya tam tersini yapmak konusunda temel aldđđı bilgiyi “pratik” (praxis) bilgi bařlıđı altında incelemiřtir. Aristoteles için bűtűn bilimlerin amacı dođruya ulařmak olduđuna gđre pratik bilgi ile ulařılmak istenen řey, “dođru eylem”dir. Pratik bilginin yararlı ve dođru bilgiyi kapsamına alan disiplin politika ve etikdir. Fakat “dođruluk” kavramı ű bilimin dilinde farklı isimlerle anılmaktadır. Teoride dođruluk “bilimsel dođruluk”, sanat ve estetikte dođruluk “gűzellik”, etik ve siyasette ise, “iyilik yahut erdem” olarak ortaya çıkmaktadır. Dođru; keřfedilmeye, estetik; tasarım ve oluřturmaya, ahlak; gerçekteřtirilmeye uygundur.⁷³

Aristoteles’e gđre pratik bilimlerin başında insanların kolektif yđnűne dikkat çektiği, iyi ve mutlu bir hayat için nasıl bir devlet içinde yaşaması gerektiği araştırması olan “politika” gelir. Pratik bilimlerin ikinci başlığını oluşturan etik, mutlu olmak için insanın kişisel eylemleri ve karakter ۆzelliklerini konu edinmesi bakımından çalışmanın ilgi alanına girmektedir. űnkű etik biliminin konusu, insan yaşamı, insanın yapıp etmeleriyle beraber başlıca sorusu da “mutlu bir yaşam”ın imkđnı hakkındadır.⁷⁴

İnsan, eylem ve davranıřlarıyla bir řeyi hedeflemektedir. Hedeflediđi řeye karřı yđneldiđinde, eđilimleriyle davranıřlarını anlamlı kılar ve kendisine de bir deđer alanı oluřturur. Aristoteles, insanın eylemleriyle hedeflediđi en yűksek deđer, “iyi”nin mutluluk olduđundan řűphe duymamaktadır.⁷⁵ Ne tűr bir yařam insanı doyuma, arzuladıđı mutluluđa ulařtırır? Bu soruyu yanıtlayabilmek için insanın yařam tűrleri içinde ayırt edici niteliklerini ve iřlevini bilmek gerekir. Bu nedenle Aristoteles’in, insan yařamında “iyi” nedir sorusuna iliřkin gđrűřlerine geçmeden, ۆnceliđin “insan nedir?” sorusuna devredilmesi haklı bir gerekliliktir.⁷⁶

Felsefe disiplini her ne kadar tanrı ve doğadan sđz etse de her koşulda “İnsan nedir?” sorusu disiplinin kđk sorusu olarak ۆne çıkmaktadır. Aristoteles insan

⁷² Aristoteles, *Metafizik*, 191(1 1025b).

⁷³ Cevizci, *Felsefenin Kısa Tarihi*, 75.

⁷⁴ W. David Ross, *Aristoteles*, ev. Ahmet Arslan (İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2014), 293.

⁷⁵ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 21 (I. 1099b 30).

⁷⁶ Ross, *Aristoteles*, 299.

hakkında bir tanıma varmadan önce insanın diğer canlılardan ayırıcı niteliklerini ortaya koymuştur. Çünkü onun hareket noktası, Platon'dan devraldığı, insanın varoluşuyla işlevini gerçekleştirme amacı taşıdığı düşüncesidir. Bu ayırıcı nitelikler ilk bakıldığında insanın ne olmadığı konusunda farkındalık oluşturmayı amaçlamaktadır.⁷⁷

Aristoteles, insanın beden ve ruh bileşeninden teşekkül ettiğine dikkat çekmektedir. Beden maddi yaşamın gerekliliklerini sağlayıcı bir araç, ruh ise maddi varlığa “insan” sıfatı kazandıran formdur.⁷⁸

Aristoteles, kendisinden önce gelen düşünürlerin, ruhun hareketi sağlayıcı, canlılığın ilkesi olduğu görüşlerine katılırken, insanın ayırıcı nitelikleri hakkında getirdiği eleştirileriyle insanın ne olamayacağı konusunu detaylı bir biçimde anlatmıştır. Aristoteles'e göre insan “akıl” (logos) sahibi bir varlıktır. Bu ifadeyi biraz açmak yerinde olacaktır. Heraklitos'un evrende her şeyin anlamlı bir değişim geçirmesi yasasına *logos* denmektedir. Aslında *logos*, bir biriyle bağlantılı anlamlı söz söyleme, konuşma demektir. Bu kavram daha geniş anlamda “akıl” olarak kullanılmaktadır. Evren, *logos* (akıl) gereği anlamlı bir düzene sahiptir. İnsan *logosunun* (aklının) taşıyıcısı da insan ruhudur.⁷⁹ Bu nedenle Aristoteles, insanı tanımlamaya ruh üzerine inceleme ile başlar.

Aristoteles düşüncesinde yaşamsal enerjinin sağlayıcısı yani ruhun ilkeleri beslenme, duyumsama, akıl yürütme ve hareket olarak üç tanedir. Bedenin hareket kaynağı olan ruh sadece insana mahsus bir şey değildir. Canlıların hareket edebiliyor olmalarından yola çıkan Aristoteles, bitkiler ve hayvanlarda bir ruha sahip olduğunu söylemektedir. Bitkilerdeki yaşamsal faaliyeti beslenme, büyüme ve üreme ile sınırlı olmakla beraber hayvanların faaliyetleri duyumsama ile daha geniş alana sahiptir. Bitkisel ruhun canlılara hayat verme, yaşamın devamlılığını sağlayıcı başkalaşma ve üreme gibi fizyolojik değişiklikler canlılığın getirdiği hareketliliklerdir. Bu durumda bitkisel ruh canlı olma ve canlı kalabilme işlevini açığa çıkaran ilk temel ilke olarak açıklanmaktadır.⁸⁰ Hayvani ruh bitkisel ruhun sahip olduğu ilkelerle beraber hem hareket etme, hem duyumsama gücüne sahiptir. Hayvan nitelemesi onlara duyumsama yetisinin kazandırdığı, ayırıcı bir tür ismidir.⁸¹ Böylelikle hayvani ruh, ruhun ikinci

⁷⁷ Ross, *Aristoteles*, 299.

⁷⁸ Aristoteles, *Ruh üzerine*, çev. Ömer Aygün, Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019), 107 (II. 4. 415b8).

⁷⁹ Ernst Von Aster, *İlk Çağ ve Orta Çağ Felsefe Tarihi*, çev. Vural Okur (İstanbul: İm Yayın, 2005), 94.

⁸⁰ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 101 (II. 3 414a28).

⁸¹ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 101 (II. 3 414a28).

basamağını teşkil etmektedir. İnsan bitki ve hayvanlarla temel yaşamsal faaliyetleri paylaşmaktadır. Onun ayırıcı niteliği, ruhun üst katmanı ve üçüncü ilkesi olan akıl yetisine sahip olmasıdır. Bitki yalnızca beslenir, çoğalır. Hayvanlar beslenme ve çoğalmaya ek olarak hareket ederler, fiziksel temas veya çıkardıkları belli seslerle iletişim kurabilirler. Hatta hayvanların bir kısmı basit hesaplar yapabilme ve akıl yürütme becerisine sahip olabilir.⁸² Bu ilkel düzeyde akıl yürütmenin, insanın ayırıcı niteliği olan akıl yetisi ile eşdeğer düzeyde olduğu söylenemez. İnsanın bilen ve “anamlı söz söyleyen” (logos) varlık olması onu hayvanlardan ayıran en belirgin özelliğidir. İnsan etrafındaki olayları algılamakla beraber onları geçmiş bilgilerine dayanak olarak kullanıp, geleceği planlayarak koordine edebilir. Düşünce boyutunda daha sistemli, kavramlar oluşturan ve onlarla hareket edebilen, elindeki malzemeyi farklı türlerde etkin kılan insan, ruhun en üstün ilkesini aktif bir biçimde kullanabilir. Hem teorik hem pratik bilgiyi kullanabilen akıl, eşyanın doğasını ve hakikatlerle ilgili bilgiyi keşfetme yetisine sahiptir.⁸³ Bu nedenle ruhun en gelişmiş formu, yalnızca insana özgü bir ruhsallıktır.

İnsan, önemli ayırt edici özelliği olan akıl yetisi, düşünme ve bilmenin yanı sıra eylemde bulunan bir canlıdır. Ruhun işlevleri olan düşünme ve eyleme, teorik akılla pratik aklın biçimlendirmesi ile etkin hale gelmektedir. Buna ilişkin insan davranışlarını belirleyen unsurun yalnızca düşünce olmadığı, düşünmeye bağlı olarak arzu gücünün de ona eşlik ettiğini hatırlamak gerekir.⁸⁴ Yani insan, eylemlerini düşünce ve isteğin onayına bağlı kalarak gerçekleştirmektedir. Eylem hareketinin arka planında sisteme dâhil unsurların belirleyici etkileri, Aristoteles’in etiğinin konusudur.

Kilit soru, insanın ne olduğu hakkındaydı. Aristoteles bu soruyu “iyi bir yaşam”ın ne olduğu sorusu ile ilişkilendirir. Onun bu etik soruşturmasında önceliği, insanı tanımlamak, insan özüne dair kuramını ortaya koymaktır. Bu nedenle ilk olarak diğer canlılar içinde insanın onlarla benzeşen, ama insanı onlardan biri kılmayan tür özelliklerine dikkat çeker. Bunu yaparken insanın benzerleri arasından ayırt edici niteliğini merkeze alarak bir tanımlama yapmaktadır. Sorular ve cevaplar arasındaki mesafe, açılımları zorlaştırıyor gibi görünse de aslında ilk sorudan hareketle bir doğru oluşturulduğunda devamında gelecek soruların, birbirini zorunlu takip eder şekilde olduğu görülmektedir. Aristoteles bilgi problemi ile bağlantılı olarak insanı

⁸² Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 103 (II. 3 414b19).

⁸³ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi 3*, 222.

⁸⁴ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi 3*, 226.

tanımladığında, düşünen, soyut ilkelerin kavramlarına ulaşabilen, bilgisini üretme imkânına sahip bir varlık olduğu sonucuna varır. Aristoteles'in, evrende her şeye uyguladığı hiyerarşik yapılanma, insan bilgisi içinde geçerlidir. İnsan, bilginin katmanlarında daima alt katmanın desteği ile bilgisini evriltip geliştirerek zihinsel faaliyetlerini ilerlemeci ve sürekli hale getirir.⁸⁵

İnsan tanımında Aristoteles'in ikinci önemli problemi, varlık düzeyinde akılsal bir özne olan insanın işlevi ve yaşamsal ereğinin ne olduğudur. Şüphesiz insan yaşamını gelişi güzel bir şekilde değil, iyi yaşamayı yani mutlu olmayı ister. Düşünen varlık insan için de anlamlı olan budur.⁸⁶ Her varlığın kendine ait bir işlevi ve aktivitesi vardır. Bu aktivite bir bakıma olgunlaşma gayesidir. O zaman varlığın kendine mahsus özel aktivitesini bilirsek, ona uygun amacın ne olduğu kendiliğinden görünür hale gelecektir.

Aristoteles doğadaki her şeyin bir işlevi olduğu görüşünü sanatçı ve usta örneklerinden ödünç olarak açıklar. Marangozun, ayakkabıcının, müzisyenin veya sanatçının işi, eserlerini ait olduğu sanat dalına uygun şekilde ortaya koymaktır. O daha dar anlamda insan üzerinden de bir örneklendirme yaparak insanın başlı başına bir organizasyon olduğuna dikkat çeker. İnsan bedeninde yaşamı kolaylaştıran organların her birinin bir işlevi vardır. Gözün işi görmek, kulağın işitmek, ayağın yürümek olduğu gibi. Daha küçük birimlere gidildikçe her parça bütünün yaşamını kolaylaştırmak için işlevini gerçekleştirerek bu organizasyona katılım sağlar. Aristoteles, doğanın ve tüm parçaların bir işlev doğrultusunda hareket etmesine rağmen, insanı bir işlev üstlenip üstlenmediğini sorar. Onun nazarında insanın işlevi yaşamsal özellikleri paylaştığı diğer canlıların işlevlerinden farklı olmalıdır.⁸⁷ İnsanın katmanlı ruh yapısını ve ayırıcı niteliği ön plana çıkarıldığında insan için kendi doğasına özgü olan bir işlev arayışı gündem olmaktadır. İnsanın işlevi insan olmak bakımından kendi anlam ve değerini oluşturmaktır. Kendi anlam ve değerini oluşturmada dışarıdan yapılacak talimat veya kısıtlamalar insanı hedefine yönlendirmekte yetersizdir. Çünkü insanın anlam ve değeri kendi doğasında içkindir. Tohumun doğal yapısı gereği kendi potansiyelinin bilgisinin onda içkin halde

⁸⁵ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi 3*, 222-223.

⁸⁶ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 21 (I. 1099a 30).

⁸⁷ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 18 (I. 1097b 30).

bulunması gibi insan doğası kendini gerçekleştirdiğinde varlığının öznel değeri zaten açığa çıkmış olacaktır.⁸⁸

Aristoteles, *Metafizik* kitabında insanın doğası gereği bilmenin peşinde olduğunu söyleyerek akıl yürütme ve düşünme ekseninde bir insan tanımı yapmaktaydı.⁸⁹ Yaşam ve hareket faaliyetlerinin üzerinde gittikçe yükselen düşünme kavramı eklendiğinde insanın işlevinin, insanın doğal tasarımında daha yüksek bir beklentiyi gerçekleştirmek üzere bulunduğunu anlamak gerekir. Böylelikle işlev kavramı Aristoteles'in etik görüşünde önemli bir yere oturmaktadır. İnsanı kendisini diğer canlılardan ayıran önemli özelliğin akıl olması, işlevin yürütücü gücünü akla ve düşünme faaliyetine hamletmektedir.⁹⁰ Bu durumda insanın kuşandığı bu potansiyel ve donanımın neye, hangi bilgiye yönelik olması gerektiği sorusu gündem olmaktadır.

Çağdaş Aristoteles yorumcularından C. Nussbaum, insanın işlevi gereği bütün kapasitelerini kullanarak yaşamak istediğini söyler. Bu yaşam hem aklın yönlendiriciliği, hem de faal olmayı içerir. İnsan yaşamının iyi addedilebilmesi için belirli niteliklere sahip olması gerekmektedir. Nussbaum'a göre bu nitelikler ölümlü olmak, bir bedene sahip olmak, acı ve hazzı algılamak, ilerlemeci bilişsel düzey, insanın aklını aktif kullanımı, kendi türüyle iletişim kurma, tabiatla içli dışlı olabilme, doğa ile bağlantı kurma, kendini eğlendirebilme gibi özelliklerdir. İnsan ölümlü olduğunun bilincindedir, ölüm üzerine duyulan kaygı, kabul veya hazırlık insana ait eylemlerdir. İnsan bedene sahip olmakla onun ihtiyaçlarını ve sınırlılıklarını belirler. Kendisine bedensel deneyimlerine ilişkin dini kültürel bir konum oluşturur. Acıyı ve hazzı algılama kapasitesine bağlı olarak sosyal çevresini, duygusal yönelimlerini belirler. Hayal eder, ayrımlar yapar, kendi yaşamını planlar, planlamasına iyi ve kötü deneyimlerini dâhil eder, yaşam tarzını deneyimlerine göre oluşturur. Doğumundan itibaren yakın çevresi ile ilişki, duygusal yakınlık kurar. Şefkat, sahiplenme, bağlanma, sevmeye, kaybetmekten korkma gibi güçlü duygularla kendine bağlar oluşturur, köklenir. Evrende yalnız olmadığını bilir, diğer canlı varlıklarla kurduğu ilişkiyi ayarlar. Gerektiği ölçüde çevresinden istifade eder, saygı duyar, doğadan aldığı kadar vermeyi ve yerine koymayı öğrenir. Bir yandan tüm bu tasarıma karşı hayranlık geliştirir. Bireysel olarak varoluşunu sorgular. Çevresiyle içsel bir bütünlük yaşar, doğaya,

⁸⁸ H. Nur Beyaz Erkızan, *Aristoteles Yazıları, Varlık, Bilgi ve Yaşam Üzerine* (Bursa: Sentez Yayıncılık, 2013), 86.

⁸⁹ Aristoteles, *Metafizik*, 13 (980a22).

⁹⁰ Ross, *Aristoteles*, 252-253.

kurduğu yakınlıklara karşı bir aidiyet duygusu geliştirir.⁹¹ En ilkel düzeyde bile temel ihtiyaçlarını karşılarken diğer canlılardan farklılık gösterir. İnsanın beslenmesi, cinselliği, aile iletişimi, bir arada yaşayabilme becerisi bitki veya hayvanlarınkine benzemez. Bu faaliyetlerin çoğunda yetki, karar ve onay insana aittir. Her yönüyle insan kendi yaşamının sahibidir. Kendi deneyimlerinin, acı ve üzüntüsünün, sevgisinin hikâyesinin kahramanıdır.⁹² Özetle insan, topyekûn bu yaratım sürecinin adıdır. Her insan kendi sürecini ve oluşumunu baştan yaşamalıdır.

İnsanın işlevselliği tüm bu olanakların daha üst kapasitede daha iyi yaşam hedefiyle, bulunduğu yerden bulunmak istediği yere doğru yol almasıdır. Daha iyi bir yaşam için yöntem geliştirme, gerektiğinde eleştirme, hikâyesinde aktivasyonunu artırma, kapasitesini geliştirme daha yükseği düşünebilen aklın düşünme konularıdır. Daha iyi bir yaşam için, kendi olanaklarından yola çıkarak kapasitesini daha yüksek şeylere yönelerek tamamlamaya çalışır. İnsan yalnızca kendini değil, kendi dışında daha yüksek varlıklar üzerine düşünebilen bir canlıdır. İnsan, özü gereği kendini aşmaya müsait bir yeteneğe sahiptir. Bu yönüyle tanrıya benzer bir varlık olarak kendi doğasını keşfedebilir, kendini gerçekleştirebilir. İşte insan düşüncesi insanın kendi yaşamını düzenlemede, daha yüksek ilkeye taşımada kendini çevreleyen her şeyi anlamlandırmada, kendini gerçekleştirmede yetkindir. Yani insanın işlevi, onu diğer canlılardan ayıran akli ve düşüncesi ile gerçekleştirdiği teorik etkinliktir. Bu sayede insan kendi varlığını da aşarak en yüksek ilkeleri temaşa edebilme olanağına sahiptir. Diğer yandan insan, kendisi için iyi olanı arzuladığında yaşamda yalnız olmadığını bilmektedir. Bu nedenle sadece kendi iyiliğiyle meşgul olmaz, o doğası gereği kareografik bir desenin içindedir. Arzuladığı en iyiye ulaşmak ve mutlu olmak için yaşamı paylaştığı toplumun onayına, kabulüne ihtiyaç duyar. İyi kavramı sadece bireysel iyiyi değil toplumunda iyiliğini ciddiye almaktadır. İyi, bir hedef olarak hem bireyin hem toplumun varmak istediği iyidir.⁹³

Aristoteles, insanın ruh ve bedenden teşekkül ettiğini söylemekteydi. O halde insan, maddi parçaların toplamından ibaret değildir. İnsanın maddi yönüne iyi yaşama uygun eylemde bulunma gücü veren form, ruh olduğuna göre, insanın işlevinde ruhun etkinliği ön plana çıkarılmalıdır. Bu form ve işlevin bütüncül olarak yöneldiği amaç en yüksek iyi “mutluluk”tur. Aristoteles’in bu temellendirmeleri dikkate alındığında insan

⁹¹ H. Nur Beyaz Erkızan, *Aristoteles'ten Nussbaum'a İnsan* (İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2012), 21-23.

⁹² Erkızan, *Aristoteles'ten Nussbaum'a İnsan*, 27.

⁹³ Erkızan, *Aristoteles'ten Nussbaum'a İnsan*, 20.

yaşamının nihai amacı olan mutluluğun basit düzlemde maddi iştahın doyurulması olmadığı ortadadır. Aristoteles'in ifadesiyle "insanın işi, ruhun akla uygun etkinliği"dir.⁹⁴ Aristoteles, bu etkinliklere erdemlere uygunluk içermesi kaydını da iliş­tirir. Nasıl ki gitar çalmak gitarcının işidir. O iyi kötü gitarını çalarak işlevini gerçekleştirmektedir. Faaliyetin içine erdem dâhil olduğunda artık gitarcının işi iyi gitar çalmaktır. Her işlev kendine özgü bir erdemle yapılırsa en yüksek iyiye talip olabilir. Üstelik bu etkinlik dönemsel değil sürekli olmalıdır. Yani bir nevi yaşam standartı halini almalıdır. Çünkü bir kırlangıç veya bir çiçek tek başına baharı getirmeye muktedir değildir.⁹⁵

İnsana, insan olmak potansiyelini sağlayan akıl nihai amacın yol göstericiliğini üstlenmiştir. Şu halde insan, yaşamının yönetimini aklın yönetimine devretmelidir. İnsan aklının dış dünyayı tefekkür ederek nedenlerin bilgisine varması teorik aklın alanına girer. İçsel dinamiklerini belirlemede, arzularını kontrol etmede, yapıp etmelerinde erdemden istifade etmelerine de pratik akıl kaynaklık etmektedir. Aklın çift boyutlu yönüne ait erdemler dengesi, mutlu yaşam ilkesinin bileşenlerini oluşturmaktadır.⁹⁶

Aristoteles insanın, canlılar arasında akıl yetisine bağlı olarak üstün bir sınıfı oluşturduğuna dikkat çekmektedir. Şüphesiz işlevi de bunu gerektirmektedir. O insanın etik problemini akıl ve düşünce üzerinden ele almaktadır. Her davranış ve eylem kendinden daha değerli bir amaç olan mutluluğu arzulamaktadır. Öyleyse Aristoteles'in ahlak felsefesi teleolojiktir ve yaşamın yegâne ve nihai amacı mutluluktur. İnsanı mutluluğa ulaşması ve kendi iyisini gerçekleştirmesi, ahlakının asıl konusu insanın kendi doğasında incelenmelidir.⁹⁷ Bu durumda Platon'un ahlak anlayışında olduğu gibi Aristoteles ahlak felsefesinde insan davranışları bir amaç doğrultusunda incelenir ve insanın tüm yapıp etmeleri kendi iyiliği yani mutluluğu bağlamında ele alınır. Böylelikle Aristoteles'in etik anlayışı, mutluluk ahlakı olarak değerlendirilmektedir.⁹⁸

Aklın yetisine sahip olan insan en iyiyi hedeflemektedir. İnsan bu amacında, tüm bu kapasiteleri kuşanmasında tanrısal bir katkının payı olup olmadığı tartışması üzerinde kısaca durmak yerinde olacaktır. Bu tartışma, Aristoteles'in insan tanımında

⁹⁴ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 18 (I. 1098a 5).

⁹⁵ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 18 (I. 1098a 20).

⁹⁶ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 83- 84.

⁹⁷ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993), 87.

⁹⁸ Ross, *Aristoteles*, 297.

ve mutlu olma arzusunda, aşkın ilkelerin belirleyici nitelik taşıyıp taşımadığına dair içerdiği ipuçları bakımından değinilmesi gereken bir husustur.

Felsefe tarihçisi Ernst Von Aster, Aristoteles'in doğa incelemesinde mimar ve heykeltıraş örneğine dikkat çekerek doğanın bilinçli bir organizasyonun canlı katılımcılar ile gerçekleştiğini söyler. Mimar veya heykeltıraş, eserini biçimsiz çamurdan, işlenmemiş kütükten meydana getirirken, işlevsel bir şekil amaçlamaktadır. Bu faaliyet öncesi bir birikimin, tasarımın gerektiği ortadadır. Yani oluşum süreci bilinçli bir amaca göre çalışır. Tohum örneğinden yola çıkıldığında, tohum bilinçli ve planlı bir şekilde toprağa gömülerek filizlenmeyi, filizlendiği ortamı kendine uygun şekilde dizayn ederek yaşam alanı oluşturmaya çalışması söz konusu değildir. Çünkü bitki bu olayın heykeltıraş gibi bizzat akıllı yöneticisi değildir. Buna rağmen, varlık amacına uygun bir planın uyumlu figüranıdır. Yani evren, bilinçli katılım olsun veya olmasın düzenli bir organizasyon gereği gelişim ve dönüşümsel olarak bir amaca uygun hareket eder. Böylelikle Aster, Aristoteles'in, evrenin teolojik bir amaca göre çalıştığını söylediğini nakletmektedir.⁹⁹ Buna rağmen aynı örnekten yola çıkan çağdaş Aristoteles yorumcularından Nussbaum, insan yaşamının tanrısal bir amaç içermediği görüşünde ısrarcıdır. O, Aristoteles'in, insanın işlevini, hiçbir aşkın ilkeyle ilişkilendirmediğini düşünmektedir. İnsan, akılsal yönlendirme ile mutluluğu gerçekleştirmeye muktedirdir.¹⁰⁰

İnsan, diğer canlılarla paylaştığı yaşamsal özellikler ve ruhunun akılsallığı ile çift yönlü, orijinal bir varlık olarak ele alınmalıdır. Böylelikle insanın hayvanla tanrı arasında bir yerde konumlandığı söylenebilir. Hayvanın ahlaklı olması beklenemeyeceği gibi tanrının da ahlaksız olmasından söz edilemez. İnsanın bu çift yönlü tabiatında bir denge oluşturması ahengi koruması, onun mutluluğudur. Alfred Weber'in kastettiği gibi, ahlaki eylemin amacı "tanrısallaşma" değil sadece eylemin tanrının eylemiyle benzeşmesidir.¹⁰¹ Ahlaklı olabilmek insana mahsustur. İnsan kendisindeki tanrısal öge sayesinde en yüksek erdem olan tefekkür ve temaşaya ulaşmada kendi kısıtlılığının sınırlarını zorlayabilir. Hatta zorlamalıdır.¹⁰² Bu eylem tanrının mutluluğu ile türce bir yakınlık içerir. Ayrıca düşünme ve eyleme akla dayanan erdemlerdir. İnsan akıllı bilgi ile olgunlaşır ve yüksek ideale ulaşır. Tam

⁹⁹ Aster, *İlk Çağ ve Orta Çağ Felsefe Tarihi*, 262.

¹⁰⁰ Erkızan, *Aristoteles'ten Nussbauma'a İnsan*, 17.

¹⁰¹ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1998), 76.

¹⁰² Ross, *Aristoteles*, 362.

mutluluk aklın en yüksek doğrulara, kavramlara erişmesiyle gerçekleşmiş olur. Bu yönüyle insan tanrısallığın katıksız mutluluğundan pay almaktadır. O halde canlılar içinde insana hiyerarşik üstünlük sağlayan erdem düşünce erdemi, tanrı eylemiyle benzerlik içeren tefekkür eyleminin tam mutluluğuna ulaşma kapasitesidir. Çünkü tefekkür, (theoria) aklın tam yetkinliğidir.¹⁰³

Aristoteles bir doğa bilginidir. İnsanı ve eşyayı anlamada Platon'da olduğu gibi ideal olanı bilmekle değil, münferit ve görünür olan şeylerle ilgilenir. Bu yüzden Aristoteles, bilgileri objeleri, gözlemleyerek, sistemli ve tasnifli olarak inceler.¹⁰⁴ Platon'la işlev kuramı konusunda ortak görüş beyan etse de insanın fonksiyonu konusunda toplum veya topluluğun ideale ulaşma görüşünde hocasını yalnız bırakır. Aristoteles insanların temel işlevlerini, insan olmak bakımından mükemmel olana ulaşma potansiyelini ön planda tutmaktadır. Zaten etik soruşturmasının başından beri aşkın bir ilkeyi hedeflemenin gerekliliği gibi bir problemin peşine düşmek gibi bir niyeti yoktur.¹⁰⁵

Aristoteles'e göre ahlakın kökü insanın içindedir ve bu dinamik bir yapıdadır. Bu cümle, insanın doğal yapısı gereği "her insan ahlaklıdır" anlamında algılanmamalıdır. İnsanın doğal işlenmemiş ham hali sosyal bir hayvan gibidir. Ahlak insandan, eğitim, bilinç, istek ve tekrar tekrar ona katılmasını ister. Bu tekrar erdem bir tür pekiştiricileridir. İdeal olan erdem, düşüncenin derinlik kazanmasıdır.¹⁰⁶

İnsanların yaşamlarında, eylemlerini ve etkinliklerini uğruna sürdürdükleri bir nihai amacın olup olmadığı sorunun, sistemli bir biçimde ilk kez Aristoteles tarafından analiz edildiği söylenebilir. İlk çağ filozofları, insan yaşamının nihai amacı ve en yüksek iyinin mutluluk olduğu konusunda mutabıktır. Ancak Aristoteles, mutluluğun ne olduğunu inceleyerek diğerlerinden ayrılır.

Aristoteles etik soruşturmasını, *Magna Morlia*, *Eudemos'a Etik* ve *Nikomakhos'a Etik* eserlerinde ele almaktadır. *Nikomakhos'a Etik* ve *Eudemos'a Etik* eserlerinin, Aristoteles'in oğlu Nikomakhos tarafından kitaplaştırıldığı düşünülmektedir. *Magna Morlia*'nın sıhhati tartışmalıdır. Eserin Aristoteles'in öğrencilerinin tuttuğu notlardan derleme olması muhtemeldir.¹⁰⁷

¹⁰³ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 210 (X. 1078b. 25).

¹⁰⁴ Aster, *İlk Çağ ve Orta Çağ Felsefe Tarihi*, 245.

¹⁰⁵ Ross, *Aristoteles*, 132.

¹⁰⁶ Ross, *Aristoteles*, 362-363.

¹⁰⁷ H. Nur Beyaz Erkızan, "Aristoteles: Yaşamı, Yapıtları ve Felsefesi", *Özne Aristoteles Özel Sayısı*, ed. H. Nur Beyaz Erkızan, (İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2016), 42.

2.3. Aristoteles'in Mutluluk Öğretisi

Aristoteles, *eudomania* sözcüğünün *eu* “iyi”, *daimon* “tanrısal güç” şekline parçalara ayrılmış kelimelerini, *eu zen* “iyi yaşam” şeklinde, etimolojik açıklamalara girmeden kullanmayı tercih etmiştir.¹⁰⁸ Antik çağdan beri *eudaimonism*, insan davranışlarının nihai amacının mutluluk olmasına denk bir anlam olarak kullanılmıştır. Fakat *eudomania* kelimesinin Türkçeye mutluluk olarak çevrilmesinde bir eksiklik olduğu düşünülür. Eudomanianın anlam içeriği, insanın tamlığını ifade eder. İnsanın yaşamında amaç bulması, kendi değerinin ruhunda gerçekleşmesine tanık olması anlamlarına karşılık gelir. İnsan olmanın imkânlarını, kendinde gerçekleştiren insan mutlu bir kimsedir. Böylelikle mutluluk, kavram olarak basite indirgenmekten kurtarılmaktadır.¹⁰⁹ Bu bağlamda Aristoteles'in mutluluk tanımı, ruhun bilgeliğinin ve eğitimin katkısı ile eylemlerin iyi yaşam amacına doğru ilerleyen bütüncül bir anlayış içinde değerlendirilmelidir.¹¹⁰

Antik çağın ahlak görüşü genel, olarak eudaimonist görüşü temel alır. Felsefe tarihinden aydınlanma felsefesine kadar amaç olarak bu karakterin kendini koruduğunu gözlemleyebiliriz. Yalnızca mutluluğu elde etme yolları bakımından antik çağın genel kabullerinden ayrı bir yönelim görmek mümkündür.¹¹¹ Sokrates'ten sonra gelen ahlak felsefesini temel alan görüşe göre, insan yaşamını kuşatan *daimonun* gücünün değer içerikli bir yaşamla katışması gerekmektedir. Daimon, tanrısal bir bağlantı, insanı yüksek bir yaşama erdirici, içsel gücün adıdır.¹¹² Daimon, daha çok Sokrates'te karşılaşılan bir ifadedir. Tek taraflı, bireyselci, kapsama alanı dar olan, ahlakın belirleyici sesi olarak kendisinden söz ettirir. Bu tanrısal sesin, vicdan veya sezginin rasyonel bir yönlendirici olmadığı bilinmektedir.¹¹³

Sokrates'ten önce de antik çağın eudaimonia görüşünde dinsel bir eğilim vardır. Öyle ki, Homeros ve Hesiodos'ta ortaya çıkan ahlaki görüşlerin din ve

¹⁰⁸ Richard Kraut, “Aristotle’s Ethics”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Erişim 19 Nisan 2020).

¹⁰⁹ Erkızan, *Aristoteles Yazıları, Varlık, Bilgi ve Yaşam Üzerine*, 129.

¹¹⁰ Nazile Kalaycı, “Daimon’dan Eudomaniaya Aristoteles’te Mutluluk”, *Cogito*, ed. Kaan H. Ökten (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014), 77/ 265.

¹¹¹ Bedia Akarsu, *Mutluluk Ahlakı* (İstanbul: İnkilap Yayınevi, 1998), 23.

¹¹² Francis. E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2004), 106.

¹¹³ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 50.

mitosların yoğun tesiri altında kaldığı gözlemlenmektedir. Mistik öğretilerin amacı olan olumlu iç gücün açığa çıkarılması, bir bakıma daimonun tanımı ile benzeşir. Zamanla kavram içindeki dini eğilim azalmış olsa bile kavramın ruhla irtibatı koparılmamıştır.¹¹⁴

İnsan için hayatta *eudaimonianın* (mutluluğun) temel hedef olduğunu söylemek, Aristoteles için bir girişimin tamamlanması için yeterli değildir. Onun düşüncesinde mutluluğu sağlayan yaşamın referansları bilge bir toplumun onayına ihtiyaç duymaktadır. Çünkü mutluluk bireysel ruhun etkinliği olmasına rağmen toplum aktivitesi içinde gerçekleşme olanağı bulur. Eyleyen insan için eylemlerinin ahlaki olması eyleme bir karşılayıcı gerektirir. Eylemler, kendi idealine çoklu iletişimin sağlandığı alanlarda ulaşabilir.¹¹⁵

Mutluluk yalnızca bireysel bir hedef değil, toplum refahı için siyasetçinin de gözetmesi gereken amaçtır.¹¹⁶ Bu sebeple Aristoteles'in etik anlayışının genel tutumu, etik ve siyaset ilişkisinin anlatıldığı *Nikomakhos'a Etik* kitabının açılış cümleleri ile kendini belli etmektedir.

“Her sanat ve araştırmanın, aynı şekilde her eylem ve tercihinde bir iyiyi arzuladığı düşünülür; bu nedenle iyiyi ‘her şeyin arzuladığı şey’ diye yerinde dile getirdiler... Eylemler, sanatlar ve bilimler pek çok olduğu için amaçlar da pek çoktur; tıbbın amacı sağlık, gemiciliğin gemi, askerliğin utku, ekonominin zenginliktir... Yapılanlarda kendisi için istediğimiz, başka şeyleri de onun için istediğimiz bir amaç varsa ve her şeyi bir başka şey için tercih etmiyorsak, bunun iyi ve en iyi olacağı açık... Her bilgi ve her tercih bir iyiyi arzuladığına göre, siyasetin arzuladığını söylediğimiz şey ve tüm yapılabilecek iyilerin en ucundaki şey nedir?”¹¹⁷

Aristoteles'e göre en yüce pratik bilim, toplumsal bilim yani politikadır. Politika ve etik arasında kurulan zorunlu bağlantı bir bakıma geleneğe bağlılıktan ileri gelmektedir. Nitekim Platon'un *Devlet* kitabında geçtiği gibi adil toplum bilgisine, iyi yaşam bilgeliğiyle ulaşılacağı kanaati Aristoteles'te devam etmektedir.¹¹⁸ Aristoteles, etiği politikanın başlangıç noktası olarak görmektedir. Aynı zamanda etiği teorik bilgidan ayıran Aristoteles için etik üzerine çalışmanın temel kaygısı, insan yaşamında

¹¹⁴ Bedia Akarsu, *Mutluluk Ahlakı*, 24- 25.

¹¹⁵ Erkızan, *Aristoteles Yazıları, Varlık, Bilgi ve Yaşam Üzerine*, 19.

¹¹⁶ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 27 (I. 1102a 15-20).

¹¹⁷ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 9 (I. 1094a).

¹¹⁸ Platon, *Devlet*, 331.

refahı sağlamaktır. Bu nedenle Aristoteles'i gelenekten ayıran, Platon'un etik mirası üzerine yükselttiği kendi etik anlayışında, karakter, mutluluk, erdem, gönüllülük, dostluk temalarını da sistematik olarak incelemesidir.¹¹⁹

Aristoteles açısından insan, kendi doğasını ve iyisini gerçekleştirebilmek için başkalarıyla ilişki, iletişim kurmaya gereksinim duyar. Bu itici güdü, tohumun filizlenme ve büyümeye yatkın doğası kadar, insan doğasında bulunan temel bir yönelimdir. İnsanlar sadece karşılıklı yaşam desteği gereği değil doğaları gereği birlikte yaşamayı isterler. İnsan sosyal bir düzenin içinde *polis*¹²⁰ bir üyesi olarak var olduğunda iyi yaşamın gerektirdiği ortama kavuşmuş demektir. Bu durumda eylem, ahlaklılığını bir diğeri ile ilişkisine borçludur.¹²¹

Yalnız hatırlatmak gerekir ki, eylemin çoklu yaşamla uygunluğu demek mutluluk tanımının, çoğunluğun görüşüyle örtüştüğü anlamına gelmemektedir. Aristoteles, bu yüzden çoğunluğun “mutluluk nedir?” sorusuna dair kabullerini inceleyip, kendi temellendirmelerine bağlı elemeler yapar. Çoğunluğun bir kısmının mutluluktan anladığı, hazzın kendisidir. Bu düşünce toplumda ilkel düzeyin kabul ettiği bir görüştür. Bir bakıma hayvanlar ve köle tabiatlılar hazzı önceleyen davranışlarda bulunurlar. Bu noktada aklın değil arzu gücünün etkili olduğu bilinmelidir. Toplumdaki seçkin kimseler, mutluluğun şeref ve onura ait bir kavram olduğunu söylemektedir. Aristoteles'e göre bu görüş de itibarı hak etmeyen yüzeysel bir anlayışa sahiptir. Alınıp verilmesi bakımından onur ve şeref, başkalarının inisiyatifine bağlıdır. Başkalarını iyi olduğuna ikna ederek kazanılan övgü, kaybedilme ihtimaline bağlı olarak, kalıcı mutluluğu sağlayıcılığından söz edilemez. Zenginlik de amaç bakımından dikkate alındığında bir önceki kategoriye dâhil edilebilir. Zenginlik kendi başına mutluluk sayılamaz, belki imkân oluşturma konusunda katkı sağlayabilir.¹²²

Eudemos'a Etik'de geçtiğine göre kimileri mutluluğu akli başındalıkta ve karakterin güzelliğinde, kimileri ise hazda olduğunu söylemektedirler. Bunların kimi ya tümünü, kimi de her hangi birini öne alarak en iyinin tarifini yapmaktadır. Tercih yapma şansına bağlı olarak her insan, yaşamını hedeflediği ölçüde sürdürmeye çalışır. Bu hedef, insanların verip alamayacağı, kazanımı insanın gayret ve çabasına bağlı,

¹¹⁹ Kraut, “Aristotle's Ethics”.

¹²⁰ Politika kitabında hem ülke hem de devlet anlamında kullanılmaktadır. Bk. Aristoteles, *Politika*, çev. Mete Tuncay (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993), 9 (I. 2).

¹²¹ Erkızan, *Aristoteles Yazıları, Varlık, Bilgi ve Yaşam Üzerine*, 20.

¹²² Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 13 (I. 1095b 25- 1096a 5-10).

yüce bir içeriği kapsayan geniş ölçekli olmalıdır. Yaşamın tüm seyri göz önünde bulundurulduğunda, nihai hedefe yönelik beklentinin azımsanacak düzeyde olması şüphesiz bir hayal kırıklığı olacaktır.¹²³

Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*'in X. kitabında haz ve mutluluğun ayrımını detaylandırmıştır. Akıllı veya akıldan yoksun tüm canlılar acıdan kaçarak karşıt duygu durumu olan hazzı yönelirler. Canlıların bu yönelimlerindeki ortaklık, hazzın mutluluk olabileceği teorisini güçlendiriyor gibi görünse de, Aristoteles mutluluğun hazda olmadığını temel dayanaklarına değinmektedir. Birbirini takip eden bu problem çokluğu için Aristoteles, felsefecinin gündemine aldığı meselelere yaklaşımına dair gereken ayrıntıyı dile getirmeyi ihmal etmemektedir. “İyi” den pay almak isteyen kimse için problemler sadece tanımlama yaparak irdelenemez. Felsefeci, “nedir?” sorusunu sorduğu kadar “ne için?” sorusunu da önemsemelidir.¹²⁴

Hazzın aranan iyi olabileceğini düşündüren şey, şüphesiz acıyla karşıt oluşudur. Tüm canlıların müşterek yönelimi, onu kolaylıkla mutluluk tanımıyla denk olduğu fikrine götüren nedendir. Fakat Aristoteles, artıcı bir iyiliği savunmaktadır. Şöyle ki, adalet iyisine, ölçülü olma iyisi eklendiğinde kendini katlayarak en iyi olmaya doğru ilerler. Aristoteles bu soruşturmada hocası Platon'a atıf yapar. Bazı kavramların ayrıştırılarak okunmasına vurgu yapan Platon, iyi ve hoş olan şeylerin insanlar için benzer çağırışimler uyandırmasına rağmen iyiliğin özünde diğerlerinden farklı olduğunu düşünür. Hazda bulunmayan bilginin iyilikte olması onu mutluluk tanımıyla hazzın eşdeğer olduğu fikrinden tamamen uzaklaştırır.¹²⁵ Aynı zamanda haz, bedeninin doygunluğu ile ilgilidir. Haz yoksunluğu bedene acı vermektedir. Doyum ihtiyacı acıdan kaçınma ile harekete geçer. Acıdan bağımsız gelişen bilme hazzı, duymanın görmenin verdiği gibi hazlarda vardır. Çocukların haz duyduğu şeyler yetişkinlerinkinden farklıdır. Bu durumlar dikkate alındığında hazzın bir eylem değil duygu durumu olduğu görülmektedir. Aristoteles'in insan yaşamının ereğinin bir tür etkinlik olduğu düşüncesinde ısrar etmesi, hazzın sadece eyleme eşlik edebileceği cevabına yaklaşmayı sağlar.¹²⁶

Mutluluk, insan için talihli bir kazanımdır. Her zaman için en üst hedeftir. Sağlık, servet, onur ve diğer kaynaklar alt hedefleri oluştururlar. Onlar yaşam refahının

¹²³ Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, çev. Saffet Babür (Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2017), 9 (I. 1214a 5-25).

¹²⁴ Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, 16 (I.5. 1216b 35).

¹²⁵ Platon, *Philebos*, 106.

¹²⁶ Ross, *Aristoteles*, 296.

asıl içeriği değil, ancak imkân sağlayıcısı olabilirler. Mutluluk, insan yaşamının tümünü ve doğasını kapsamaktadır. Ruh, akıl, duygu ve eylemlerin bütüncül etkileşimi ile bedende açığa çıkmasına kaynaklık eder.¹²⁷

Bu durumda mutluluk, tanrısal kutlu bir bağış mıdır? Aristoteles mutluluğun tanrı vergisi olmadığı düşüncesindedir. Fakat bu düşünce onu, mutluluğun tanrısal bir şey olması fikrinden uzaklaştırmamaktadır. Ruhun erdeme uygun etkinliği, en iyi amaca ulaşmanın kutlu ödülüdür.¹²⁸

Aristoteles'e göre her insan eylemlerinin hedefinde mutluluğu arzulamaktadır. Bu nedenle mutluluk, kendisi için tercih edilen, amaçlılığını kendisinde bulduran iyidir. Her şeyin en iyi ve en güzeli olan şey, amaç olarak mutluluğa denk gelmektedir. O kendisi için istenendir. Mutluluğa özgü başlıca nitelikleri sıralamak gerekirse;

1. kendine yetebilen olması (diğer iyilerin üstünde konumlanması),
2. tercih edilebilmesi,
3. tam veya mükemmel olması,¹²⁹ gibi özellikler sayılabilir.

Aristoteles zaman zaman tekrar geriye dönmeyi de göze alarak basamakları yavaş çıkmayı tercih ettiğini hissettirmektedir. Mutluluk ve mutluluğa dair ilişkilendirmelerinde zayıf halka bırakmamak için kendisinden önce yapılan mutluluk varsayımlarına getirdiği eleştirilerle boşlukları doldurmaya çalışmaktadır. Bu nedenle Aristoteles'in araştırmasındaki iç metin sorularına vurgu yapmak, parçaları birleştirmede kolaylık sağlayacaktır. O halde mutluluğa erişimi sağlayan donanımlar neler olmalıdır?

İnsan, iyiyi amaçladığı yaşamında sergilediği eylemleri, ruhun akla uygun faaliyetlerini erdem ile bütünleştirerek gerçekleştirdiğinde, onun mutluluk arayışının başarısından söz edilebilir.¹³⁰ Öyleyse insan için “iyi”, ruhun erdeme uygun faaliyetlerindedir. *Eudemos'a Etik'te* de geçtiği üzere, ruh canlılığı sağlayan form olmakla beraber iyiye yatkınlığı bakımından, mutluluk amacına uygun bir tema olarak önemli katılım sağlar. Özetle mutluluk, ruhun erdeme uygun etkinliği ile tamam olur. Aristoteles böylelikle konu içinde, ruh üzerine yeni bir alt başlık açmaktadır. Erdem ruha özgü bir etkinliktir. Yunancada erdem kavramına karşılık gelen “arete” sözcüğü

¹²⁷ Thomas Nagel, Aristoteles'in Eudaimonia Üzerine Düşünceleri, çev. Hatice Nur Erkızan, *Özne Aristoteles Özel Sayısı*, ed. H. Nur Beyaz Erkızan (İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2016), 219.

¹²⁸ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 22 (I. 1099b 15).

¹²⁹ Aylin Çankaya, Aristoteles'te Mükemmel Yaşamın Neliği, ”, *Özne Aristoteles Özel Sayısı*, ed. H. Nur Beyaz Erkızan (İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2016), 207.

¹³⁰ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 20 (I. 1098b 30).

“huy” anlamına da gelmektedir. İyi huyların kastedildiği bu kelimenin sözlük anlamı, geniş açıdan ele alındığında kişisel gelişimle ulaşılan olgunluk, “nitelik” (quality), ruhsal yetkinliğe bağlı olumlu gelişimle ahlaki iyiye yönelme anlamlarını da kapsamaktadır.¹³¹

Ruhun erdemi gerçekleştirmesinde akıldan aldığı payı kullanıma sunarken iki kısmı farklı şekilde tesiri altına almaktadır. Biri ruhun akıldan yoksun olmayan tarafı, bir diğeri akıldan yoksun olan tarafı ile alakalıdır. Ruhun akıldan pay alan kısmının biri buyurmakla, diğeri boyun eğmekle etkinliklerini dengeler.¹³² Bununla beraber, ruhun akıldan yoksun olup, akıldan pay alan doğal kısmı, iştah ve arzu gücüdür. Bu kısım aklın sözünü dinlemeye, ona itaat etmeye uygun tarzda görevini icra eder.¹³³ Aristoteles bu noktada kişinin kendi üzerindeki egemenliğine değinmektedir. Nihayetinde iyi bir kimse olmak, kişinin eylemlerini yönetme becerisinden ileri gelmektedir. Kişi, bilinçli olarak erdemsiz ve kötü davranışı seçmez. Kendine hâkim olamama sonucu, kontrolünü olumsuz isteğine teslim eder. Ruhun doğal olarak akıldan pay almamış bu yönü, akıl ile çatışma halindedir.¹³⁴ Bu noktada erdemlerin en belirleyici niteliği, kişiye bağlı tercih ve istekle gerçekleştirilmesidir. İradi ve bilinçli bir katılım söz konusu olmadan gerçekleştirilen eylemin, erdem olması pek mümkün görünmemektedir. Aristoteles istek ve arzuyu iştah başlığı altına konumlandırır.¹³⁵ Mecburiyetten yapılan iyi eylemler bile kendi içinde kısmen acı barındırır. Arzu sonucu ortaya çıkan eylemler hazzı getirir ve gerçekleşmesine istek dâhil olmuştur. Kendisinden haz duyumu beklenen eylem, arzu gücünün harekete geçirilmesiyle gerçekleşirken, her zaman aklın ve erdemın ona eşlik etmiş olduğu düşünülemez. Hazzı uman eylem, akıl ve arzunun çatıştığı, kendine egemen olmanın zorlaştığı bir alanda gerçekleşir. Çünkü kendine egemen olan kimse eylemlerinde arzularına göre hareket etmemektedir.¹³⁶ Aristoteles, bu durumda, enine boyuna düşünerek makul olanı tercih edip istekle ona yönelmek gerektiğini ısrarla vurgular. Arzu gücünün bastırılması, erdemli eylemin zoraki yapılması anlamını taşımamaktadır. Akıl ve düşünmeye bağlı, bilinçli tercih söz konusudur.¹³⁷ İnsan iç yönelimlerine göre erdemli

¹³¹ Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 65.

¹³² Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, 24 (II. 1 1219b 30-40).

¹³³ Yavuz Adugit, *Etikte Akıl ve Duygu Çatışması* (İstanbul: Umuttepe Yayınları, 2013), 134.

¹³⁴ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 28 (I. 1102b 15-30).

¹³⁵ Aristoteles, *Magna Moralia, Büyük Etik*, çev. Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016), 61 (12 1187b4 31-37).

¹³⁶ Aristoteles, *Magna Moralia*, 63 (12 1188a 5).

¹³⁷ Aristoteles, *Magna Moralia*, 69 (16 1188b13 25).

ya da erdemsiz davranışlarından ya acı ya da haz duymaktadır. Burada haz ve acının ahlaki erdeme konu olduğu gözlemlenmektedir. Acıdan kaçınmak için erdemsiz eyleme yönelen birisi için beklendik sonuç, erdemsiz eylemin de acıya dönüşeceğidir. D. Ross'un da aktardığı gibi, erdemın asıl konusu hazzın ortadan kaldırılması değil, kontrol altına alınmasıyla uygun bir kıvama getirilmesidir.¹³⁸ Bir bakıma erdem, kişinin kendine rehberlik edebilme, kendini denetleyebilme kapasitesidir.

Aristoteles, haz düşkünü kimse ve kendine egemen olamayan kimsenin tercihlerindeki değişkenliğe ve erdem ilkesinin içsel yönelime etkisine değinerek iki kişilik profili hakkındaki farklara değinmektedir. Kendine egemen olamama hali bir zafiyettir. Kendine egemen olamayan kimseler erdemlere bağlı kararlar almış olsa bile arzularının baskın gelmesi sonucu kararlarında tutarlı davranamazlar. Bu güç kontrolü zayıflığı, haz düşkünlüğü gibi değerlendirilmemelidir. Haz düşkünü kimse tutkularının peşinden gittiğinde eylemlerinin sonuçlarından dolayı pişmanlık duymaz. Haz içerikli eyleme tercih ve istekle yönelme söz konusudur. Aristoteles, her iki durumun harekete getirici etkisinin farklı ama sonuçlarının benzerlik ifade ettiğini Demeokodos'un bir söylemindeki olayla benzeştirir. "Miletoslular aptal değil ama aptalların yaptığı şeyi yapıyorlar."¹³⁹ Kendisine egemen olamayan kimse erdem ilkelerini bilir ama eylemede tutarsızlık gösterir. Haz düşkünü kimse için erdem ilkesinin bağlayıcılığı yoktur.

Aristoteles ayrıca "kötü" (kakos) insan tanımını ortaya koyar. Kötü insan, erdem ve ahlaka uygun davranışı tamamen reddeder. İnsanın akıl ile yönetilmediğini, insanın güdücüsünün kör arzuları olduğu düşüncesindedir. Bu kimseler aynı zamanda içsel buhran yaşamaktadırlar. Kendilerinden hoşnut olmayıp iç dünyalarında kendileriyle kavgalıdırlar. İç dünyalarında yaşadıkları bu kargaşayı baskılamak için daha fazla hazza yönelme ve daha fazla güç elde etme peşindedirler.¹⁴⁰

Aristoteles, Sokrates ve Platon'u takip ederek erdemleri yaşam merkezine almaktadır. O, Platon'un etik erdemleri olan adalet, cesaret gibi erdemleri, rasyonel, duygusal ve sosyal beceriler olarak görmektedir. Bu noktada Sokrates ve Platon'un görüşlerine kısmen eleştiriler getirmektedir. Aristoteles bilginin işlerliğini Sokrates'ten daha çok önemsemektedir. Sokrates'in "bilgi erdemdir"¹⁴¹ görüşüne karşılık içselleştirilip yaşam pratiğine dönüştürülemeyen bilgiyi, satın alma gücünü

¹³⁸ Ross, *Aristoteles*, 302.

¹³⁹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 144-145 (VII. 1151a 5-25).

¹⁴⁰ Aristoteles, *Politika*, (I. 9), 22.

¹⁴¹ Platon, *Menon Erdem Üzerine*, çev. Ahmet Cevizci (İstanbul: Sentez Yayınları, 2007), 26-27 (87e).

kullanmayan zengin kimsenin durumuna benzetir. Aristoteles, erdem in faaliyet olduğunu düşünmektedir. O bilginin yerine etkinliği etik anlayışının merkezine yerleştirir. Ona göre bilginin kendisi değil, kullanımı anlamlıdır.¹⁴² Öyle ki; insan yalnızca doğruyu bilmekle iyi insan olamaz. İyi olanı tercih ederek yaşamak gerekir. Aynı zamanda Aristoteles, Platon'un iyi yaşamı buldurucu etkinliği felsefe ve matematik öğrenimini gerekli görmesini de reddetmektedir. İyi yaşamın ihtiyaçları dostluk, haz, erdem onur gibi kaynakların bir bütünü oluşturmak için bir araya gelmesi ve doğru pozisyonlarda işlerlik kazanmasındadır.¹⁴³

Ruhun erdem etkinliğinde belirleyici rolü hakkında temellendirmelerini yapan Aristoteles'e göre ruhun erdemi, parçalardan oluşmaktadır. Akıl sahibi olan kısım düşünce erdemlerini, diğeri ise karakter erdemlerini oluşturmaktadır. İnsan yaşamında işlevine uygunluğu sağlayan akla uygun bir yaşamdır. Doğru yaşamın bir yönü bilgi esasına dayalı ise kuşkusuz diğer yönü, insanın yapıp etmeleri, eylemleri ve etik değerlerle ilgilidir. Bu nedenle Aristoteles'in erdemleri, "etik erdemler" diğerleri aklı yani "dianoetik erdemler" olmak üzere iki başlıkta ele aldığı bilinmektedir.¹⁴⁴

Ruh hakkında yapılan açıklamalardan sonra, ruhun iki yanına karşılık gelen bu erdemler ayrılan başlıklara göre incelenmelidir. Ruhun akıl sahibi olan yanına özgü düşünce erdemleri, diğerleri de akıl sahibi olmayıp akıldan pay alabilen yanına özgü karakter erdemlerinin, mutlulukla ilişkisi incelenmesi aşamasına gelinmiştir. Birinci tür erdemleri *Nikomakhos'a Etik* IV. kitapta, diğerlerini II, V. kitaplarında ele alır. Aristoteles'in bu noktada en önemli vurgusu, kadim gelenekten tevarüs eden "altın orta" kuramıdır.

"Karşıtlar birbirini yok eder, uçlar ise hem birbirlerine hem de ortaya karşıt, çünkü orta uçlar açısından her ikisi de olur; tıpkı eşitin daha küçükten daha büyük, daha büyükten daha küçük olması gibi. Dolayısıyla karakter erdemi de kimi ortalarla ilgilidir ve belli bir orta değildir."¹⁴⁵

Aristoteles, erdem in, iki uç nokta olan eksiklik ve aşırılığın, ortada karar bulduğu yerde açığa çıktığını söylemektedir. Bu nedenle ahlaki karar verme yetisi geliştirilebilir bir yatınlıktır. İnsan davranışlarında, ahlaki eylemin geçerliliğini test edecek ve onaylayacak bilimsel bir formül bulunmamaktadır. Uçlar arasında kusursuz

¹⁴² Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, 15 (I. 5. 1216b 20).

¹⁴³ Erkızan, "Aristoteles: Yaşamı, Yapıtları ve Felsefesi", 45.

¹⁴⁴ Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, 25 (II. 1 1220a 5).

¹⁴⁵ Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, 27 (II. 3 1220a 30).

noktanın tespit edilmesi, insana, zamana, olgulara göre farklılık arz edebilir. Aristoteles'in bu yaklaşımı “*altın orta*” olarak bilinmektedir.¹⁴⁶ Yerine göre bazı duyguların bastırılması yerine göre taşmasına izin verilmesi gerekir. Ölçü erdeme, koşullara göre işlerlik kazandırır. Aristoteles, ölçüyü tanımlarken duyguların yoğunluğunun bir kurala göre ayarlanmasından değil, koşullara göre aklın denetiminde kontrollü ve doğru doz belirleniminden bahsetmektedir.¹⁴⁷ Örneğin; cesur insan göze alabileceği tehlikelerin olduğunu bildiği kadar göze alamayacağı tehlikelerin olduğunu da farkındadır. Her tehlikeden kaçınan veya her tehlikenin üzerine atılan iki uç eylemin ortasındaki makul olanın tercih edilmesi gerekir. Aristoteles bu ölçü haritasında fazlalık veya eksikliklerin, koşullara, kişilere uygun belirlenimle müsait bir noktanın oluşturulmasına dikkat çeker. 10 ile 2 rakamlarının oluşturduğu bir sayı doğrusunun ortasının 6 olması evrensel bir kabuldür. Oysa sanatsal yapıtlarda altın ortanın, uzmanların estetik algısı ve bakış açısı gereği değişmesi gibi eylemlerin ölçüsünde de orta değişmektedir. İki uç arasında altın ortasını belirlemek doğru bir karakterin desteğine ihtiyaç duyar. Daha önce de bahsedildiği gibi düşünce ve arzu gücünün çatışmasına karşı direnç göstermek için karakterin güçlendirilmiş olması gerekmektedir. Sonuçta karakter insanda beş duyunun kullanıma hazır halde bulunması gibi faaliyete geçmemektedir. Aristoteles, bu noktada karakter iyiliğinin insan doğasında doğal olarak bulunup bulunmamasını sorgular. Aristoteles' e göre insan doğası ne iyi ne kötüdür. Ona göre karakter insan doğasında yatkınlık olarak bulunur. Erdemler doğal olarak insan doğasında yer almazlar. Nasıl ki ateşin yukarı doğru yanması ne alıştırmaya ne eğitimle engellenemezse doğasında olmayan vasıf herhangi bir canlıda açığa çıkarılamaz. İnsan, erdemler karşısında nötr haldedir. Bu onun, iyi ve kötü olmak üzere her iki yapıya uygun yatkınlıkta olduğunu gösterir.¹⁴⁸ Bu yatkınlık öğrenim ve geliştirmeye muhtaçtır. Karakterin erdeme hazırlığı için işleme alınması, erdem egzersizleri ile yapılmalıdır. Nasıl bir sanatçı ve bir usta bu nitelikleri kazanmak için mesleki alıştırmaları sürekli tekrar ederek aşama kaydetmişlerse, karakterin gelişimi etkinliklerin yapılma sıklığına bağlıdır. Bu alıştırmalara genç yaşlarda başlayan kimse avantajlı sayılabilir.¹⁴⁹

¹⁴⁶ Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, 27 (II. 3 1220a 35).

¹⁴⁷ Ross, *Aristoteles*, 306.

¹⁴⁸ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 30 (II. 1102b 25).

¹⁴⁹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 31 (II. 1103a 5-25).

Aristoteles mutluluğun bileşenleri olarak belirli erdemlerin üzerinde durmaktadır. Etik kitabında adil, cömert, cesur olan insanların bu erdemleri yerine getirirken memnuniyet duymaları gerektiğini vurgular. Bu etkinlikler külfetli sınırlamalar olarak değil, asil ve değerini kendi içinde oluşturan eylemlere dönüştürülmelidir. Etik erdemler pratik bilgelikle birleştiğinde gerçekleşir. Bu belirlemelerden yola çıkan Aristoteles bazı erdemleri incelemeye koyulur.

Örneğin; öfke aşırılık, vurdumduymazlık ise gerektiği zamana göre eksiklik sergilemektir. Cesur her tehlikeye karşı korkmadan atılan, korkak gereksiz korkuları yüzünden pasif bir yaşam sürme konusunda eksiklik gösteren kimsedir. Cimrilik ise almakta aşırılık, vermekte eksiklik sergilemektir. Savurgan kimse harcamalarında aşırıya kaçan, cimri kimse harcamada eksiklik gösterendir. Kendini beğenmiş kimse kendini gereğinden fazla önemseyerek aşırılık gösterirken, kendini küçümseyen eksiklik göstermektedir. Sakinlik; öfke ve vurdumduymazlığın ortasında, cesaret; cüret ve korkaklığın ortasında, cömertlik; savurganlık ve cimriliğin ortasında durur.¹⁵⁰

Eudemos'a Etik kitabında yer aldığı şekliyle Aristoteles, insana aşırılıklar ve eksiklikler arasında, bilginin ve aklın buyruğu olan orta ölçüyü bir çizelge oluşturarak belirtmektedir.

Aşırılık	Orta	Eksiklik
Öfke	Sakinlik	Vurdumduymazlık
Cesaret	Yiğitlik	Korkaklık
Yüzsüzlük	Utanma	Çekingenlik
Haz düşkünlüğü	Ölçülülük	Duyarsızlık
Kıskançlık		İnfial
Kazanç	Adalet	Zarar
Savurganlık	Cömertlik	Cimrilik
Şarlatanlık	Ciddiyet	İstihza
Dalkavukluk	Dostluk	Soğukluk
Koltukçuluk	Samimiyet	İncelikten habersizlik
Aç Gözlülük	Sağlam Karakterlik	İçi Geçmişlik
Kendini Beğenme	Yüce Gönüllülük	Pısrıklık
Gösterişçilik	İhtişam	Eli Sıkılık

¹⁵⁰ Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, 28 (II. 1 1221a).

Aristoteles erdemlerden söz etmede ilk sırayı yiğitlik erdemine verir. Olur, olmaz her tehlikeye delice atılmak veya korkarak geri çekilmekle pasif hale geçişin arasında bulunun doğru ölçü, yiğitliktir. Yiğit kimse kendini dizginleme konusunda başarılıdır. Aklın yol göstermesiyle kriz durumlarında kendini yönetmesi, kontrol altına alması daha kolaylaşır. Delice saldırma dürtüsüne galip gelerek telafisi mümkün olmayacak bir çıkmaza girmemiş olur. Diğer yandan korkak kimseyi kuşatan karamsarlık, olaylar karşısında onu pasifize eder aynı zamanda problem çözme becerisini de sabote eder.¹⁵² Öfkesini kontrol edemeyen kimse için de aynı durum geçerlidir. Sürekli kızıp köpürmek fena bir alışkanlık olsa bile kızmanın yerinde karşılandığı durumlar vardır. Harcama planlarını bütçe düzenine göre yapamayan kimse savurganlık olarak başka bir tür aşırılık göstermektir. Harcama yapması gerektiği yerde fazla tutumlu davranmak cimrilik, yani bir eksikliktir. Sahip olduğu maddi olanakları kullanma becerisi, insanların en çok sevdiği kimselerin erdemi olan cömertlikte kendini gösterir. İnsan doğası gereği vermekten çok sahip olmayı sevmektedir. Bu nedenle cimrilik daha sık karşılaşılan bir eksikliktir. Cömert kimseler toplumda daha çok övülürler.¹⁵³ Benzer şekilde bütün duygu ve tutkular için aynı şey söylenmektedir. Stoacıların temel ahlak yasası olan *apatheia* yani kayıtsızlık ilkesi yerine duygunun kontrollü düzeyde yaşanmasına alıştırılması gerekir.¹⁵⁴

Aristoteles'in öne çıkardığı ve üstünde önemle durduğu, kitabının V. bölümünü ayırdığı erdem, adalet erdemidir. Etiğin politika ile olan ilişkisinde adalet erdemini özenle inceleyen Aristoteles, erdemler arasındaki üstün olma niteliğini adalet erdemine layık görmektedir. Çünkü adaletin ortaya çıkması, başkaları ile olan ilişkilere bağlıdır. Aristoteles adaleti karşıtlık ilkesi üzerinden tanımlamaya girişir. Yasaya uymayan, çıkarıcı, eşitliği gözetmeyen kimsenin adaletsiz olduğu düşünülmektedir. Aksi davranışları uygulayanlar için adaletli nitelemesi yapılmaktadır. Böylece toplumsal bir aradlığın mutluluk koruyuculuğunu adalet erdemi üstlenmiş olur. Üstelik adalet, kendi amacını kendinde taşıyan bir erdem olması bakımından erdemler içinde en

¹⁵¹ Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, 28 (II. 1 1221a).

¹⁵² Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 59 (III. 1116a 5).

¹⁵³ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 69 (IV. 1120a 20).

¹⁵⁴ Aster, *İlk Çağ ve Orta Çağ Felsefe Tarihi*, 284.

yetkin olandır. Aristoteles, Antik Yunan da bilindik bir söz olan “Adalette bütün erdemler bir arada bulunur” sözü ile görüşünü kuvvetlendirir.¹⁵⁵

Aristoteles, kitabının IIX. ve IX. bölümlerini dostluk konusuna ayırmıştır. Onun mutlulukla ilişkilendirdiği son kavram, dostluktur. İnsan için iyi olan, insanlar arası iletişimde sevginin yer almasıdır. Aristoteles dostluk türlerini üç şekilde ele almaktadır. Haz temelli dostluklarda tarafların birliktelikten keyif aldıkları, hoş vakit geçirdikleri süre zarfında birbirlerine eşlik etmeleri ile sınırlıdır. Gençlerin tabiatıyla uyumlu olması bakımından, onların dostlukları kısmen tutkularının güdümündedir. Hazzın çabuk tüketilmesi ve değişken olması bu tarz dostlukların kısa sürmesine neden olur. İkinci türde bahsedilen dostluk pragmatik düzeyde kurulan, tarafların çıkarlarına hizmet eden bir dostluktur. Aristoteles toplumsal çerçevede geniş bir sahada incelediği dostluğun bu türüne, yaşlılarda rastlandığını söyler. Yaşlılar için haz artık vazgeçilmiş, fayda umulur hale gelmiştir. Yararın ortadan kalkmasıyla dostluk ilişkisi son bulmaktadır.¹⁵⁶

İyilik üzerine kurulan dostluk, ideal olanıdır. O halde en mükemmel dostluk erdemce birbirine benzeyenlerin kurduğu dostluk olmalıdır. Sadece karşısındakinin iyiliğini isteyen kimse dostluğun mahiyetini kavramış demektir. Tarafların erdem ve iyilikleri sürdükçe dostluğun ömrü uzamaktadır. Bu karşılıklı iyinin katlanarak mutluluğu çoğaltması anlamına gelmektedir. Aristoteles mükemmel dostluk anlayışına sevgiyi eklemeyi ihmal etmemektedir. Karşılıklı sevgi dostluğu kalıcı kılan olgulardan diğeridir. Üstelik sevgi, amaçlanan şeyler olmasa bile haz ve faydayı da beraberinde getirir. Sevgi dostluğun erdemi ve övünç duyulan yanıdır.¹⁵⁷ İyi kimseler iyi kimselerle, kötü kimseler kötü kimselerle dostluk kurmaya meyleder. Her tabiat cinsine yakın olanı çekici bulmaktadır. Doğa düşünürlerinin de vurguladıkları ilkeye göre benzerler daima birbirlerine yönelmektedir.¹⁵⁸

İyiliği artırıcı etkinlik, mutluluğun temeli olduğu için, iyi kimse iyiliğini paylaşacak bir dosta ihtiyaç duyar. Kendini gerçekleştirmiş kimse dostluğu arzular ve ideal olan dostluğu kurmada mahirdir.¹⁵⁹ Dostluk aynı zamanda erdemle iç içe olmayı da zorunlu kılar. En başta insan ilişkilerinde adalet erdeminin yerleşmesine olanak sağlar. Dostlukla belli bir ortaklık meydana gelir, ortaklığın devamlılığı adalet

¹⁵⁵ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 92 (V. 1129b 25).

¹⁵⁶ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 158 (VIII. 1156a 20).

¹⁵⁷ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 165 (VIII. 1159a 20-35).

¹⁵⁸ Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, 67 (VI. 1 1235a 10).

¹⁵⁹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 158 (VIII. 1156b 5-10).

ilkesinin sağlanmasıyla gerçekleşir. Öyleyse adaletin olduğu yerde dostlukta yerini almaktadır.¹⁶⁰

Toparlayıcı bir ifadeyle mutluluk, salt insana özgü bir durumdur. Bu sebeple her hangi bir hayvanın veya bitkinin mutlu olmasından söz edilemez. İnsanı, diğer canlılardan ayıran en belirgin özelliğinin, akıl erdirmeye gücüne sahip oluşuydu. Aynı zamanda kendi ereğini kendi içinde taşımaktaydı. Öyleyse mutluluk sadece pratik yaşamla değil insanın ayırıcı özelliğiyle daha çok bağlantı içermek durumundadır. Bu da Aristoteles'in kitabında söz ettiği erdemlerden diğeri olan düşünce erdemleri ile ilgilidir.¹⁶¹ İnsan aklının en önemli ve tanrısal yetisi düşünmedir. İnsan doğasına dışarıdan müdahil olmayan, varoluşundan bu yana ona eşlik eden insana özgü bu yetinin erdemi, insanı doyumluğa ulaştırmaktadır. İnsan varlığını, insansı sınırlardan tanrısal yükseklığe taşıyan, mutluluğun dengeleyici unsuru aklın faaliyetidir. Ölümlü bir varlık olan insanın ilgi alanının genelde kısıtlı olan şeylere yönelmesi beklenir. Oysa Aristoteles kitabının X. bölümünde, insanın yeryüzünde kütlece küçük bir yer işgal etmesine bakmaksızın aklın tanrısalılığı ile kendini aşması, ölümsüz olanı kendine konu edinmesi gerektiğini söyler. Aristoteles insanın değer bakımından kapasitesinin aşkınlığına oldukça kısa değinir.¹⁶² O daha çok insana özgü en iyinin, akla uygun bir yaşamla ulaşılabilecek tam mutluluğun yolunu gösterme niyetindedir.

Aristoteles'e göre mutlu insan kendini gerçekleştirmiş insandır. Bunun sağlayıcısı yalnızca pratik bilgi değildir. Teorik bilgiye sahip olmakla insan pratik bilginin, evren ve insan üzerine düşünmenin olanaklarına erişir. İnsan yetkinliğini kanıtlamada kendi ve evrenin bilgisi üzerinde yükselir. İnsan düşüncesinin gelişimi, etkinlikleri, insanı daima olduğundan daha yukarıya taşır. İnsan, kendi olanaklarının, yaşadığı dünyanın, evrenin bilgisine akli sayesinde ulaşır. Buna ilişkin olarak kendisi hakkında bilgi sahibi olmayan insanın ne uğruna yaşaması gerektiğini bilmesi mümkün değildir. İnsan en temelde aklını insanca yaşamak için kullanır. Erdemi, kendisini, iyi bir yaşamı bilmek için akıl ve bilgi sahibi olmalıdır. Bu doğrultuda insanın kendini gerçekleştirmesi, yaşadığı dünyayı inşa etmesinin bilgileri birbirini gerekli kılar. İnsan akli başındalık ve doğru akıl yürütme ile eylemlerinin planlayıcılığını, neyi ne zaman, nasıl, neye dayanarak yapması gerektiğinin bilgisini keşfeder. Öyleyse mutluluk bir tür

¹⁶⁰ Aristoteles, *Magna Moralia*, 211.

¹⁶¹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 206 (X. 1177a 15-20).

¹⁶² Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 208 (X. 1178a 5).

teori olmalıdır.¹⁶³ Yalnız teorik bilgelik ve pratik eyleme bazı dışsal figüranlarda eşlik etmelidir. Bedenini sıhhati, maddi olanaklar bunlara dâhil edilebilir.¹⁶⁴

Karakter erdemleri ve düşünce erdemleri arasında önemli bir diğer fark, düşünce erdeminin karakter erdemleri gibi alışkanlık kazanarak değil eğitim yoluyla geliştirilmesi gerektiğidir. Düşünce erdemi, karakter erdemlerine hazırlayıcı doğru bir zemin oluşturur. Bir bakıma düşünce erdeminin çokluğu karakter erdeminin o düzeyde fazlalığı demektir.¹⁶⁵

¹⁶³ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 209 (X. 1178b 5-10).

¹⁶⁴ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 210 (X. 1178b 35).

¹⁶⁵ Adugit, *Etikte Akıl ve Duygu Çatışması*, 142.

3. ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3.1. Bir Sûfi Olarak Mevlânâ'nın İnsan, Ahlak ve Mutluluk Öğretisi

3.2. Mevlânâ'nın İnsan Tanımı ve Ahlak Öğretisi

“Nasıl bir esercik şu insan! Muhakemede ne de soylu. Melekelerinde nasılda sonsuz!”¹⁶⁶

Anadolu irfanının kurucu ve temel isimlerinden olan Hz. Mevlânâ'nın bir sûfi olduğu bilinmektedir. “Sûfi” sözcüğü tanımı itibariyle farklı temellere dayandırılıyor olsa da¹⁶⁷ kastedilen asıl mana, tasavvuf yolculuğunda zirveye ulaşmış kimseyi işaret eder.¹⁶⁸ Bu sebeple Mevlânâ'nın, insan tanımı ve ahlak öğretisini anlamak için tasavvuf disiplininin genel haritasına sıklıkla başvurmak gerekecektir.

Tıpkı sûfililiğin tanımında olduğu gibi tasavvuf için de öğretinin parçalarıyla ilişkili fakat birbirinden farklı tanımlamalar yapılmıştır. Bu tanımlamaların her birine ayrı ayrı yer vermek yerine, tasavvuf disiplininin oluşum aşamalarını kapsayan, geçmişten bu güne, muhtelif görüşleri toparlayıcı, efradını cami bir tanım yapmak yeterli olacaktır. Bu amaçla tasavvuf disiplininin teşekkül etmeye başladığı ilk dönem âlimlerinden olan, “fena” doktrininin tasavvuf disiplini içerisinde gelişimine katkı sağlayan Cüneyd-i Bağdadî'nin,¹⁶⁹ temel literatüre bağlı güncel çalışmalar yapan Hasan Kamil Yılmaz'ın, Tradisyonalist ekolün ilk sözcüsü Rene Guenon'un görüşlerinden derlenerek panoramayı tamamlayıcı bir özet ortaya koyacak kadar kısa bir tanımlama yapmak yeterli olacaktır. Tasavvuf; manevi hakikatlerle doğrudan ilişki kurarak, fani benliği temsil eden egonun öldürülmesiyle ilahi benliği açığa kavuşturmayı hedefleyen,¹⁷⁰ yeni bir kimlik inşasını ve “ben” bilincinin oluşmasını sağlayan¹⁷¹ saf metafizik bir öğretisi¹⁷² ve İslam maneviyatının özü olduğu söylenebilir. R. Aresteh'in söylemiyle

¹⁶⁶ E.F. Schumacher, *Aklı Karışıklar İçin Kılavuz*, çev. Mustafa Özel (İstanbul: Küre Yayınları, 2019), 36.

¹⁶⁷ Ebu Nasr Serrac Tusi *El Luma, İslam Tasavvufu, Tasavvufla İlgili Sorular – Cevaplar*, çev. Hasan Kamil Yılmaz (İstanbul: Altınoluk Yayınları, 1996), 21-22.

¹⁶⁸ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri Ve Deyimleri Sözlüğü*, 243.

¹⁶⁹ A.J. Arberry, *Tasavvuf, Müslüman Mistiklere Toplu Bakış*, çev. İbrahim Kapaklıkaya (İstanbul: Ağaç Yayınevi, 2008), 51.

¹⁷⁰ Sühreverdî, *Avârif'ül- Meârif, Tasavvufun Esasları*, çev. Kamil Yılmaz, İrfan Gündüz (İstanbul: Erkam Yayınları, 1993), 67-68.

¹⁷¹ Hasan Kamil Yılmaz, *Marifetullah, O'nu bilmek ve Tanıma* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2010) 115-117.

¹⁷² Rene Guenon, *İslam Maneviyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış*, çev. Mahmut Kanık (İstanbul: İnsan Yayınları, 1989), 30- 35.

tasavvuf, insanın evrensel benliğini yeniden kazanması, yani bir tür yeniden doğuş sanatıdır.¹⁷³ Mevlânâ'ya göre bu dönüşüm ve yeniden doğuş ilahi kimyanın etkisi altına girmekle başlar.¹⁷⁴

Hız. Mevlânâ'nın insan ve benlik¹⁷⁵ tanımında hareket noktası tamamen tasavvufun irfanî bilgisine dayanır. Bu nedenle Mevlânâ'nın eserlerinde insan tanımı çoğunlukla üst kavramlar üzerinden yapılmaktadır. Hatta Mevlânâ'nın *Mesnevî* adlı eserinde, insanın üstün niteliğini, alışılmış bir tanımlama olan ruh ve beden ayrımı üzerinden yaptığı görülmektedir.

“Sen, ten itibarıyla hayvansın, can bakımından melek. Bu suretle hem yerde yürürsün, hem gökte.”¹⁷⁶

Mevlânâ'nın düşüncesinde insan, zıt unsurlardan bir araya gelmiş, maddi oluşumun içinde, ilahi varlığın izlerini taşıyan, bu katışık yapının tüm çatışma ve gerilim sahnelerinin başrolünde olan bir varlıktır. Çünkü her iki yapı kendinden olana meyletmektedir. Doğal olarak bu zıt yönelimler içsel çatışmanın hararetini artırmaktadır. Bu yapılardan birisi içgüdü ve fizyolojik ihtiyaçların tatmin edilmesiyle yaşamını sürdürmek isteyen insanın, maddi varlığıdır. İnsan bedeni tüm aktivasyonunu yeryüzünde gerçekleştirir. Bu nedenle dünyevi ilişkiler, bedensel dürtüler bu yapının etkisi altında incelenir. Diğer taraftan insan, sadece bedensel istek ve içgüdülerin doyurulması düzeyinde yaşamının sürdürülemeyeceğini bilmektedir. O manevi boyutta bir aidiyetinin olduğunu farkındadır. O, derinlerde ki zaman, mekân ve bedenle sınırlandırılmışlığını aşma arzusuna kayıtsız kalamaz. İnsanın aklını çelen ilahi ülkünün bu davetini karşılamak, onun diğer yanı olan ruhsal kabiliyet alanında değerlendirilmektedir. “İlim ve akılla dost”¹⁷⁷ olan ruh, zıt bileşenli yapının tamamlayıcısı, insana insan olma vasfını kazandıran en yetkin ve aşkın ilkedir.

Kadim zamanlardan beri tekrarlanan *kendini bil* tembihinin tasavvuf düşüncesinde ciddi anlamda ilgi uyandırması bilinen bir gerçektir. Mevlânâ söylemlerinde, insanın kendini bilmesi, onu yaratan, donatan, insan olma vasfına

¹⁷³ A. Reza Aresteh, “Evrensel Benliğe Giden Yol”, haz. Kemal Sayar, *Sûfi Psikolojisi*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2008), 59.

¹⁷⁴ Mevlânâ, *Mesnevî*, 4/285, b. 3570.

¹⁷⁵ Benlik, insanı zihinsel ve fiziksel olmak üzere tüm yönlerini kuşatan, onu kendi türü içinde biricik değer ve özne kılan, kendi varlık düzeyini anlamlandırdığı imgedir. Bkz. Osman Nuri Küçük, *Mevlânâ'ya Göre Manevi Gelişim, Benliğin Dönüşümü ve Mir'acı*, 46.

¹⁷⁶ Mevlânâ, *Mesnevî*, 2/289, b.3775.

¹⁷⁷ Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/41, b.1515- 2/5, b.55.

erdiren mutlak varlığın bilinmesiyle eşdeğer olduğunu sık sık vurgulamaktadır.¹⁷⁸ Sûfi anlatımda “kendini bilmek” bireyselliğin üstünde gerçekleşen bir deneyimdir. Ruhun kendisine ait aşkın ilkeyi fark etmesi, hakikatin şuuruna ulaşmasıdır. İnsan, ruhun bu deruni bilgisinin farkına varınca kozmik sanallığın yanılgısından kurtulur. İnsanın bu kozmik sanallığın içinde kendisini, hakikatin dışındaymış gibi görmesi yalnızca vehimden ibarettir. Şöyle ki, insan sonu olan bir varlıktır. Dolayısıyla fanilik, kavram olarak ezeli olmanın imkânını ortaya koyar. Her şeyin bir zıddı olduğu bilgisi faniliğin, eksikliğin zıttı olan ebediyet ve tamlık fikrine ulaşmayı sağlar. İnsan kendi eksik ve negatif yönlerini tecrübe ettikçe tam ve mutlak olan bir hakikatin farkına varır, onu aramaya başlar. Kısacası insan, kendini insanlığı ile Rabbini ise (Rabbinden nisbî olarak pay aldığı) esma ve sıfatları ile bilmeyi öğrenir.¹⁷⁹ O halde insan önce, evrende kendine bir yer tayin etmek için kendini tanımlamalıdır. Bu bağlamda, ilahi esmanın tecellilerinden birisi de, insana bahşedilen kelimet yeteneğidir. Yeryüzünde varlıklar içinde yalnızca insan, düşüncesini anlamlı, doğrudan ve noksansız, hatta geliştirerek anlatabilir.¹⁸⁰ Böylelikle insan hakkında düşünme, onu meydana getiren iki farklı yapı, ruh ve beden ilişkisi üzerine yapılan sorgulamayla başlar. Bu sorgulama doğal olarak ardışık ve gittikçe derinleşen, bir seyir izler.

İnsan fiziksel varoluşuna bağlı kalarak mı bir kimlik oluşturmalıdır? Eğilim ve isteklerin karşılanması hangi yanını öncelemelidir? Asıl olan soru, hangisi daha çok kendisidir? Yaratılıştan gelen bu karşıt yönlerin arasında bir ahenk oluşturulabilir mi? Aslında bu sorgulamaya bakılırsa insanın, kendisini ve kendisiyle ilgili düşünmeyi ciddiye aldığı görülmektedir. Çünkü insan, yaratılıştaki bu karşıtlıkla bir anda aşılması zor bir durumun içinde kendini buluvermiştir.

Mevlânâ, insanın varlık âleminde özel bir yeri olduğu düşüncesindedir. İnsan bilen, anlayan, anlamlandıran ve bunu beyan edebilen,¹⁸¹ bilinçli bir irade ile donatılmış varlıktır. İnsan hem içinde bulunduğu evreni, hem kendi mahiyetini,

¹⁷⁸ Mevlânâ, *Mesnevî*'de “Kendini bilen Rabbini bilir” sözünü Hz. Peygamber'e ithaf etmektedir. Bu sözün açılımını Padişah ve Ayaz'ın hikâyesi üzerinden yapar. Özet olarak Ayaz, fakir bir köle olarak geldiği sarayda kendisini padişaha sevdirmiş, takdirini kazanmıştır. Bu yüzden onu kıskananlar tarafından herkesten sakladığı odasında aşırıldığı hazineleri istif ettiği yönünde iftira ve şikâyetle bulunmuşlardır. Yapılan aramada Ayaz'ın çarık ve postundan başka bir şey bulunamaz, Ayaz post ve çarığın bulunurluğundan yola çıkılarak kendisiyle ilgili bilgiye varıldığını göstermek ister. Tıpkı ambarcının ambarından taşan buğday tanelerinin ambarın buğdayla dolup taşığının öngörülmesini sağlaması gibi. Bk. *Mesnevî*, 5/174, b. 2115.

¹⁷⁹ Leo Schaya, *Sûfi Tevhid Öğretisi*, çev. Mahmut Kanık (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017), 132-134.

¹⁸⁰ Frithjof Schuon, *İslamı Anlamak*, çev. Mahmut Kanık (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 25.

¹⁸¹ Kur'an-ı Kerim Meâli, çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), Er-Rahmân, 55/4.

varoluşunun bilgisini ararken daima bir aksiyonun içinde kendini bulur. Bir bakıma insan kendini tanımak, bilmek zorunda bırakılmıştır. Bu yüzden tasavvuf düşüncesinde insanın yaşadığı çevre, evren hakkında bilgisi ilim, bu organizasyonun içinde, kendi varoluşuna dair bilgisi, irfan olarak nitelendirilir. Yine tasavvuf düşüncesine göre asıl bilgelik, bu ilim türlerinin birleşmesiyle ortaya çıkar.¹⁸² Bu zıt unsur ve temayüllerine rağmen insan, çatışmanın içinde bir uyum ve sükûn aramaktadır. Bu mücadelede insan, ontolojik değerini kavramayı, ruhsal yönün kuvvet kazanmasıyla tekâmülünü gerçekleştirmeyi amaçlar. Mevlânâ'ya göre insanın değeri, potansiyel olarak sonsuzluğu simgeleyen “ruh” kavramıyla açıklanmalıdır.¹⁸³ Çünkü insan, değer bakımından iki dünyanın ağırlığını taşımaktadır. Fakat insan, kendini yetkin ve değerli kılan bu hakikatten habersizdir, hatta bu bilgisizlik yüzünden *kendini ucuzlaştırmaktadır*. İnsan her ne kadar hakikatini bilmiyor olsa da temayülü, kendi hakikatiyle ilahi bir bağlantının olduğu üzerinedir. Bu ilişkiye dair bir güvence ve güç hissetmektedir. Tıpkı bebeğin, her ne kadar annesini tanımasa da onun kollarında sekînet bulması, meyvenin, dalın taşıdığı enerji ile tatlılaşıp, ağacın bilgisinden habersiz olması gibi.¹⁸⁴

Mevlânâ, insana asıl değer ve kıymeti bahşeden, hayvani ve insani ruhlar arasında hiyerarşik üstünlüğe layık olan insani ruh katmanı olduğuna dikkat çeker. Hayvani ruh, daima bedensel açlığa odaklanmış ve arzuların güdümündeki ilkel düzeydir. İnsani ruhun yaşam enerjisi, ilahi ilkeyle örtüşmekte ve hayvansal ruhun yaşam amacıyla sürekli çelişmektedir. O halde birinin yaşatılması için diğerinin ihtiyaçlarının kısıtlanması gerekmektedir.¹⁸⁵ Mevlânâ, üst düzeyde bir yaşamın gerçekleşmesi için alt düzeyin işlevini bitirerek bir sonraki aşamaya geçişi sağladığını hatırlatmaktadır.

“[İnsan] Önce cansızlar ülkesine geldi; cansız oluştan nebat/bitki haline ulaştı. Yıllarca nebat halinde ömür sürdü; savaştan dolayı cansızlık halini hatırlamaz. Nebat halinden hayvanî hale geçince, nebat hali hiç hatırına gelmez. Sadece nebata doğru özellikle bahar ve çiçek zamanı arzusu olduğunda hatırlar.”¹⁸⁶

¹⁸² Bayraktar, *Felsefe ve Tasavvuf*, 51.

¹⁸³ Mevlânâ Celâleddin Rûmî, *Dîvân-ı Kebîr Seçmeler*, çev. Şefik Can (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2015), 1/276.

¹⁸⁴ Mevlânâ, *Fihî Mâ Fih*, çev. Meliha Ülker Tarıkahya (İstanbul: Maarif Basımevi, 1958), 19- 134.

¹⁸⁵ Mevlânâ, *Mesnevî*, 4/34, b. 410.

¹⁸⁶ Mevlânâ, *Mesnevî*, 4/290 b. 3635.

Ruh, varlık âleminde yükselirken bir önceki aşamaya ait özelliklerinin ölmesiyle yeni bir dirilişle yeniden doğar. Mevlânâ buna örnek olarak anne karnındaki bebeğin durumunu hatırlatır.¹⁸⁷ Bebek anne rahminde çeşitli dönüşümlerden geçer ve her dönüşüm yeni bir varlık aşamasına kavuşmadır. En nihayetinde bebek çoğunluğun gerçekliğine kanaat ettiği dünya yaşamına doğmak için, yaşam gücü bulduğu anne karnını terk etmelidir. Yeni bir âlemde gerçek bir dirilişle doğmak, bir açıdan ölebilmekle mümkündür. Aynı şekilde ruh, bu katmanlı yapıda daha yüksek bir basamakta var olmak için bir önceki varlık düzleminden vazgeçmelidir. Yani her ölüm, bir sonraki aşamada yeni bir doğuşa hazırlanmanın koşuludur.

İnsan, içinde yaşadığı evreni yorumlarken, varlıklar arasında yaptığı sıralamada hiyerarşik üstünlüğü kendine layık görmüş ve daima en tepeye kendini oturtmuştur. Şüphesiz insan, bu tahtı sahiplenirken tüm öğreti, din veya akıl yürütmelerinin referansını almıştır.

Ruhun bitkisel, hayvansal kabiliyetlerinden ayrıca insanda ayırıcı nitelik olarak öne çıkan özelliği düşünme ve düşüncesini anlamlı bir kurgu içinde ifade etme kabiliyetiydi. Mevlânâ insanın bu özelliğinin evrenin tüm gizemini içinde topluyor olmasından ileri geldiğini düşünmektedir. Çünkü insan düşündüğünün farkında, şuurlu oluşunun şuurundadır. İnsanın zihinsel faaliyeti yalnızca bilgiyi depolamak ve işlevsel halde sınıflandırmaktan öte, düşünceyi düşünebilen, düşüncesini, düşünce üzerinde denetçi kılabilen sınırsız imkânlar sahasıdır.¹⁸⁸ Âlemin küçük bir prototipi olan insan, ruhun zıt yapılanmasında, dilediği yönünü ön plana çıkarabilmektedir. İnsan, tercihlerinin kullanımına ruhunun yetkinliği ile eşlik edebiliyorsa bu onun kıymetinin artmasına neden olmaktadır.¹⁸⁹

“Ey surette zerre olan, Zuhâl yıldızını gör. Sen bir topal karıncasın, yürü, Süleyman’a bak. Sen bu cisimden ibaret değilsin, gözden ibaretsin. Canı görseñ cisimden vazgeçersin.”¹⁹⁰

Görüldüğü üzere Mevlânâ’ya göre ruhun dinamik bir yapısı vardır ve varoluşun amacı, ruhun tekâmülünü gerçekleştirmesidir. Bu konunun çalışma alanı cisimden öte bir varoluş düzleminde olmalıdır.¹⁹¹

¹⁸⁷ Mevlânâ, *Mesnevî*, 3/5, b. 50- 55.

¹⁸⁸ Mevlânâ, *Mesnevî*, 2/22, b. 275.

¹⁸⁹ Hamdi Kızıler, “Mevlânâ’ya Göre İnsan ve Değeri”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 6/14, (2005), 479.

¹⁹⁰ Mevlânâ, *Mesnevî*, 6/68, b. 810.

Mevlânâ, ruh ve beden münasebetini “eşya zıddı ile kemal bulur” ilkesine dayandırarak, yaratılışın bir hikmeti olarak yorumlar. Evrende her şey karşıt unsurlarıyla var olur ve iç içe geçmesiyle varlığını sürdürebilir. Bir bakıma unsurların anlaşılması karşıtlık ilkesinin izahına ihtiyaç duyar.

“Ey iyilik, güzellik denizi, ey akılları kendisinden geçiren! Uyanıklıkta uyku veren, gönülsüzlük âleminde gönül alıcılığı bağışlayan! Aşağılık yoksullukta bir gönül zenginliği verir. Devlet boyunduruğunu da yoksulluk zinciri edersin. Zıddı, zıddın içine kor, yakıcı suya ateş hararetini verirsin. Nemrut’ un ateşinde bahçe gizlidir, harcamakla ihsan etmekle gelir artar.”¹⁹²

“Tatlı meyve; dalların, yaprakların arasında gizlidir. Ebedî yaşayış, ölümün içindedir. Gübre, bir suretle toprağın gıdası olmuş yer, o gıda ile bir meyve doğurmuştur. Varlık, yoklukta gizlenmiştir. Secde edilme de secde etmede mevcuttur. Demirle taş, görünüşte karanlıktır. Fakat iç âlemden nurdur âlemin ışığıdır.”¹⁹³

“Korkuda yüzlerce eminlik gizli. Gözün karasında bunca aydınlık var. Beden öküzüünün içinde şehzade var. Defineyi bir yıkık yere gömmüşsün.”¹⁹⁴

Ruhun gayesi gerçek anlamda var oluşunu gerçekleştirmektir. Bu sayede insan sonsuz olanla bağlantısını güçlendirebilir. Ruh bu yapıda dikey olarak hareket eder ve varoluşsal anlamda hakikatle yakınlaşma, *katışma* idealine ulaşmak ister.¹⁹⁵ Her defasında onun sıçrama noktası hedeflediği ilkenin zıt versiyonları üzerindedir. Kendi saklı hazinesini bulmak isteyen insan, bu zorlu işe yıkıntıların arasında arkeolojik kazı yaparak başlamalıdır. Öyleyse varoluşun gerçekleştirilmesi, sürecin istikrarlı ve doğru işleyiş biçimiyle daha fazla yakınlık içermektedir.

Mevlânâ’nın ruh ve beden ilişkisi hakkındaki düşüncelerinde değinilmesi gereken önemli bir husus, insanın kozmik bir oyunun içinde istemsizce yer almış, birbirine zıt unsurlarla düalist yapısının getirdiği çatışmadan sağ kurtulması beklenen pasif bir varlık olmadığıdır. Mevlânâ’nın insan tanımı, çift tabiatlı yaratılmış insanın bu gerilim içinde sıkışmış, kurtulduğunda mutluluğa ereceği düşüncesi kadar sığ değildir. İnsan varlığı hakkında her düşünürün en girişken tanımlama olarak kullandıkları ruh ve beden ilişkisinin irdelenmesinde, Mevlânâ’nın çarpıcı bir etkiyle öne çıkan yorumu, oldukça dikkat çekicidir. Mevlânâ aslında beden ve ruh hakkında

¹⁹¹ Mevlânâ, *Mesnevî*, 6/68, b. 820.

¹⁹² Mevlânâ, *Mesnevî*, 6/282, 3565-3570.

¹⁹³ Mevlânâ, *Mesnevî*, 6/282, 3575.

¹⁹⁴ Mevlânâ, *Mesnevî*, 6/283, 3580.

¹⁹⁵ Mevlânâ, *Mesnevî*, 2/110, b. 1440.

parçalarının üstünde ayrı ayrı durmak yerine, zıt unsurların bu bütünlüğe ayak uydurmadaki harikuladeliğini ön plana çıkarmak ister. Çünkü Mevlânâ'ya göre yaratılışın gizemi bu zıtlıkların mükemmel bir varlığı oluşturmaya sağladığı katkıdır.¹⁹⁶ Belki de Mevlânâ'nın düşüncesinde ki bu yaratılış hikmeti kavranmadan iki kutuplu insan tanımı üzerinde durmak, onun insan düşüncesine gerektiği kadar söz hakkı tanımamak olacaktır.

Mevlânâ, insanın fiziksel varlığı eşsiz bir sanat eserine benzetir.¹⁹⁷ Uzu ve organların bu harikulade tasarımı kâinattaki kevnî hakikatleri andırmaktadır. Aslında insanın taşıdığı öze mukabil, beden işlevi de küçümsenmemelidir.

“İnsan bedeni buğday çuvalı gibidir ancak padişahın çok değerli mührünü barındıran bir çuval gibidir. Padişah: buğdayı götürene ‘O buğdayı nereye götürüyorsun! Benim mührüm onun içindedir’ diye sesleniyor. O götüreni ise mühründen gafil bir halde buğdaya batmıştır. Eğer padişahın mühründen haberi olsaydı, buğdaya iltifat edip onunla yetinir miydi?”¹⁹⁸

Başka bir açıdan bakıldığında bu muazzam tasarım ciddi bir yanılsmaya neden olmaktadır. İnsana kıymet ve değer oluşturan asıl cevher suret ile perdelenmiştir ve görüntünün ötesinde bir yerdedir. Mevlânâ insan suretinin yanıltıcılığını, Hz. Musa'nın ejderhaya dönüşen asası kıssası¹⁹⁹ ile anlatmaktadır.

“Asâ, görünüşte bir sopadan ibarettir ama ağzını açtı mı bütün varlık, ona bir lokmadır. İsa'nın afsunundaki harfe, sese bakma. Ondan, ölüm bile kaçıyor, sen ona bak! Afsunda ki o ehemmiyetsiz, o değersiz sözlere bakma, o afsunla ölünün sıçrayıp oturuşunu seyret. O sopayı ehemmiyetsiz görme... Yemyeşil denizi nasıl böldü, onu gör! Uzaktasın da yalnız birer kara çadırdır görüyorsun... Bir adım ilerle de orduyu gör!”²⁰⁰

Mevlânâ, kıssanın geçtiği ayeti iş'ari olarak yorumlamıştır. “Asanı yere at”²⁰¹ ilahi hitabı, suretin yol açtığı yanılsmadan kurtulmak, asıl manevi benliğin ortaya çıkarılması gerektiğine işaret etmektedir.²⁰² Bu hitap aslında bedensel tutsaklıklarından kurtul, tembihi ile eşdeğer bir anlam vurgusu taşımaktadır.

¹⁹⁶ Mevlânâ, *Mesnevî*, 6/7, b. 55-65.

¹⁹⁷ Mevlânâ, *Mesnevî*, 6/83, b.1000.

¹⁹⁸ Mevlânâ, *Fîhi MâFîh*, 260.

¹⁹⁹ el- A'râf, 7/107, Tâhâ 20/27, eş-Şuarâ, 26/32.

²⁰⁰ Mevlânâ, *Mesnevî*, 3/349, b. 4260.

²⁰¹ el- A'râf, 7/117.

²⁰² Küçük, *Fusûs'ul Hikem ve Mesnevî'de İnsan-ı Kâmil*, 108.

Ruh – beden ikilisi, zıt unsur ve temayüllere sahip olsalar bile bu bir ayrışma değil, ayrılıkların iradi olarak bütünleştirildiği iş birlikçi bir organizasyonun sonucudur. Mevlânâ düşüncesinde bu durum, suret ve mana terimleri ile açığa kavuşmaktadır. Ayrışma gibi görünen, fakat farklı görünüm, aşama ve düzeylere rağmen gerçekte bir/liği oluşturan, birbirini var kılan unsurlardan oluşmaktadır. Yeri gelmişken İsviçreli psikiyatr C. G. Jung’ın insan varlığına dair tespitlerine bir miktar değinmek, Mevlânâ’nın bu görüşüne hem destek hem de anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Jung, insan varlığı hakkında dışsal oluşumlara bağlı sınırlandırıcı algıyı komik bulmaktadır. Çünkü ona göre insan varlığı fiziksel çıkarımlara bağlı olarak değerlendirilmemelidir. Asıl varoluş insanın bakıp da dışarıdan göremeyeceği psişik bir varoluştur. İnsana duyguları tarafından iletilen psişik imgeleri algılıyor oluşu bu kanıyı güçlendirmektedir.²⁰³

“Can, apaçık olduğundan, pek yakın bulunduğu görünmez. İnsan, içi su ile dolu, dışı kupkuru küp gibidir.”²⁰⁴

Mevlânâ’nın kullandığı bu metaforunda su, insanın asli varlığını, dışı kuru küp, insanın fiziksel görüntüsünün algılamadaki daraltıcılığı ifade etmektedir. Fakat su, akışkanlığını sınırlandırmak ve bulunduğu yerde kalabilmek için kuru testinin varlığına ihtiyaç duyar. Her ne kadar testi bütünüyle sınırlayıcı işaretler taşısa bile, artık onun içinde su bulundurduğu düşüncesini bertaraf edemez.

“Senin senliğinde başka bir sen gizlidir.”²⁰⁵

“Cins oluş, iyi bil ki su ve toprak bakımından değil, mâna, bakımındandır. Kendine gel de surete tapma, suret sözüne kapılma, cins oluşu surette arama. Suret, cansız şeye, taşta benzer. Cansız şeyin, kendisiyle cins olandan yahut olmayandan haberi var mıdır?”²⁰⁶

İnsan varlığının özü olan mana, suret olmadan algılanamaz. Aslında manayı bilinir kılan surettir. Bu sebeple hakikatin algılanmasında farklı düzeylerin birlikteliği görünürlük ve bilinirlik kazanmaktadır. Fiziksel varoluş yalnızca insan çıkarımlarına dayanır. Hakiki varlığın bilinebilirlik düzleminde açığa çıkması için suretin bu iş birliğine katılması gerekmektedir. İlahi hakikatin maddeye doğru iniş hareketi, ona bir suret perdesinin kuşandırılmasıyla gerçekleşir. Böylece mana hem görünürlük hem

²⁰³ Carl Gustav Jung, *Psikoloji ve Din*, çev. Raziye Karabey (İstanbul: Okyanus Yayıncılık, 2010), 13.

²⁰⁴ Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/ 91, b. 1120.

²⁰⁵ Mevlânâ, *Mesnevî*, 6/299, b. 3775.

²⁰⁶ Mevlânâ, *Mesnevî*, 6/ 233, b. 2950.

görünmezlik kazanır. Yani suret manaya perde olarak onu gizler, diğer taraftan, suretin varlığı bilindiğinde arkasında onu var kılan mana, ulaşılmayı bekleyen bir bilgi olarak karşıda durmaktadır. Bu durumda suret, mananın habercisi olması bakımından manaya ulaşmayı da kolaylaştırmaktadır. Bu hareketi tersinden, maddeden manaya doğru yorumlamak gerekirse, suretin kendisinden önceki katmanın mahiyeti ile ileri aşamaya doğru hamle yapması gerekir. Sûfi düşüncede ruhun alt tabakadan üst yetkinliğe geçmesi, maddeleşmeden arınıp manevi ülküye doğru ilerlemeyi sağlayan harekettir. Kısacası varlık düzleminde görünebilenden görünmeyene doğru dikey bir ilerleme söz konusudur. Suret ve mana sarmalı açısından bakıldığında Mevlânâ, insanın düşünceye sığmayacak bu eşsizliğini açıklamaya güç yetiremeyeceğini söylemekte ve susmayı tercih etmektedir.²⁰⁷ Bir bakıma o, sükûtun sarsıcı anlam gücünü de yanına alarak insanı yoğun bir düşünce sahasına davet eder.

Osman Nuri Küçük, bu bağlamda insanın eşsiz varlık oluşunu açıklamak için İbnü'l Arabî'nin izahatına başvurmaktadır.²⁰⁸ İnsanın eşsizliği zıtlıkların bir arada oluşu, suretin manayı bürümesi, mananın sureti aşkın bir değere doğru taşımak için kullanması ile ilişkilendirildiğinde ifadenin altını dolduran bir hakikat ortaya çıkmaktadır. İbnü'l Arabî'ye göre Allah, zatı itibariyle âlemlerden müstağnidir. Her hangi bir cisim veya suret gibi algılanamaz, müşahede edilemez. O halde Allah'ın isim ve sıfatlarını taşımaya en yetkin aday olarak insan seçilmiştir. Bir bakıma insan bu görevi, mahiyetini bilmeden de olsa gönüllü olarak üstlenmiştir.²⁰⁹ Böylelikle insan imkânsız olan bir durumu imkân dairesine sokan mümkün varlık olarak eşsizliğe yetişmektedir. Diğer bir deyişle insan, varoluşuyla ulûhiyetin yansıtıcılığını üstlenmiştir.²¹⁰

“Sûrette sen küçük bir âlemsin ama hakikatte en büyük âlem sensin. Görünüşte dal, meyvanın aslıdır; fakat hakikatte dal meyva için var olmuştur. Meyva elde etmeğe bir meyli, meyva vermeğe bir ümidi olmasaydı hiç bahçıvan, ağaç diker miydi? Şu halde meyva, görünüşte ağaçtan doğmuştur ama hakikatte ağaç, meyvadan vücut bulmuştur.”²¹¹

²⁰⁷ Mevlânâ, *Mesnevî*, 6/83, b.1005.

²⁰⁸ Osman Nuri Küçük, *Mevlânâ'ya Göre Manevi Gelişim, Benliğin Dönüşümü ve Mir'acı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2018), 111.

²⁰⁹ el-Ahzâb, 33/72.

²¹⁰ Ahmet Avni Konuk, *Muhyiddin İbnü'l Arabî Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, Hazırlayan: Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2005), 1/214.

²¹¹ Mevlânâ, *Mesnevî*, 4/43, b.520.

Bu durumda âlemin varoluşundan maksat insandır. Yani insan varlığı asıl amaçtır. Canlılar arasında yalnızca insan bu yansıtıcı güce sahiptir. Mevlânâ bu anlatımı ayna metaforuna başvurarak anlatır ki, insan zihninin sığılığı bu bilgiyi karşılamada imgelerin gücünden istifade ederek bir kolaylık elde etmiş olsun. Mevlânâ'nın imge ve sembollerle ilgili anlatım tekniğine karşılaştırma bölümünde genişçe yer verilecektir.

“Arşın ve göklerin nuru, bu nura karşı şaşırıp kalır, kuşluk çağındaki yıldız gibi yok olur gider. Peygamberlerin sonuncusu, bunu hiçbir an zevali olmayan padişahlar padişahından nakletmiştir.

Tanrı demiştir ki: Ben göklere, boşluğa, yüce akıllarla nefislere sığmadım da, konuk gibi vardım, müminin gönlünde keyfiyetsiz, mahiyeti anlaşılmaz bir şekilde yurt tuttum, oraya konuk oldum.

Bu gönül vasıtası ile yücelerde bulunanlar da benden padişahlılar, baht ve devletler bulurlar, aşağıda bulunanlar da. Böyle bir ayna olmadıkça güzelliğinden hiçbir şey görünmez, ne yeryüzünde, ne de zaman içinde nurum tecelli etmez.”²¹²

İnsan, ilahi esmanın tecellilerinden dolaysız bir biçimde etkilenirken, mevcudatın tümü, bu yansımayı insan üzerinden almaktadır. Özetle, insanın yansıtıcılığı olmadan âlemde yaratıcının esması ve izi görünür hale gelmeyecektir. Mevlânâ'ya göre mevcudat, bu ilahi tecelli sayesinde varlık sahasına çıkmaktadır.²¹³

Varlık âlemi, ilahi rahmetten payını insan aracılığı ile almaktadır. İlahi gerçeklik evrene, eşyaya, insan aracılığı ile görünüm ve güzellik kazandırır. Yani Allah, âleme insan gözüyle bakmaktadır. Gök cisimlerini incelemede kullanılan usturlap, Mevlânâ'nın bu görüşünün izahatında sembol vazifesi görecektir.

“Gökyüzünü yokluktan meydana getirdi, bu yer döşemesini de yaptı döşedi. Yıldızlardan kandiller yaptı, tabiatlardan kilitler ve anahtarlar. Nice gizli, aşikâr yapıları şu tavanla şu döşemenin içine koydu, gizledi. İnsan, yücelikler vasıflarının usturlabıdır. İnsan sıfatı onun âyetlerine mazhurdur. İnsanda ne görürsen onun aksidir. İrmak suyuna akseden ay gibi hani.”²¹⁴

İnsan, Allah'ın ulvi sıfatlarının ve esmasının usturlabıdır. Mevlânâ astronomi bilginlerinin usturlap üzerindeki örümcek ağına benzettikleri işaretlere atıf yaparak,

²¹² Mevlânâ, *Mesnevî*, 6/243, b. 3070, 3075.

²¹³ Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/155, b. 1940.

²¹⁴ Mevlânâ, *Mesnevî*, 6 248, b. 3135.

insan varlığındaki işaretler aracılığı ile Allah'ın esmasının bilinebileceğini anlatmaktadır.²¹⁵

Allah âleme insan aracılığı ile bakar ve âlemi insan aracılığı ile düzene sokar, nizamın devamlılığını sağlar. Allah'ın ezeli sıfatları insan aracılığı ile âlemde anlaşılır hale gelmektedir. Bir bakıma insan, ilahi rahmet ve mevcudat arasında iletkenlik sağlayan varlıktır.²¹⁶

“A güzelim yoldaşım, sen alelâde tek bir adam değilsin ki. Sen bir âlemsin, sen bir derin denizsin. O senin muazzam varlığın yok mu? O belki dokuz yüz kattır. O, dibi, kıyası bulunmayan bir denizdir, yüzlerce âlem, o denize dalar gark olup gider.”²¹⁷

Mevlânâ'nın hatırlatmaları daha çok kendi değerinin farkında olmayan insan içindir. Çünkü gerçekten insan kendini, ontolojik değerinin çok altında yorumlamaktadır. Bu yanılmadan kurtulmak için insan önce kendinin farkında olmalıdır. Mevlânâ'nın bu farkındalık arayışında olanlara en çarpıcı tembihi, yanılmanın tuzaklarından uzak durması gerektiği yönündedir.

“Ey insanoğlu! Hazine bulursun ama ömür bulamazsın. Sen uğraş da kendini bul, kendindeki gizli hazineyi araştı! Kendini bul, bul ama dikkatli ol! Kendini çaldırma!”²¹⁸

Bu noktada Mevlânâ'nın ayna metaforuna tekrar dönmek gerekirse, altı çizilmeyi bekleyen detaylandırmaların olduğu görülmektedir. Mevlânâ düşüncesinde Allah'ın ezeli sıfatlarını yansıtan insan tanımı, beşeri varoluş düzleminde bulunan herkesi kapsamamaktadır. Yoksa farkındalık sürecinin tuzakları konusunda bir ikazın önemi olmazdı. İnsanın çift yönlü ve çatışmacı içsel yapısını dikkate alındığında, ilahi rahmeti yansıtan insan tanımının, belli bir aşkınlık düzeyine ulaşmış kimseyi yani insan-ı kâmilî işaret ettiğini hemen fark edilmektedir.²¹⁹ İnsan-ı kâmil terim olarak Mevlânâ'nın eserlerinde geçmese de kavramsal tahliller ile içerik, bu terkip üzerinde örtüşmektedir.²²⁰

²¹⁵ Mevlânâ, *Mesnevî*, 6/ 248, b. 3140.

²¹⁶ Mevlânâ, *Mesnevî*, 6/248, b. 3140.

²¹⁷ Mevlânâ, *Mesnevî*, 3/105, b. 1300.

²¹⁸ Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr Seçmeler*, 1/173.

²¹⁹ Abdülhakim Yüce, “Tasavvufta İnsan-ı Kamil ve Mevlânâ”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 4/14, (2005), 64.

²²⁰ Küçük, *Fusûsu'l-Hikem ve Mesnevî'de İnsan-ı Kamil*, 14.

“İnsan-ı kâmil” terimini tasavvuf literatürüne ilk yerleştiren kişinin aslında İbnü’l Arabi olduğu düşünülmektedir.²²¹ Bu çizgide gelişen tasavvuf düşüncesine göre hedeflenen asıl gaye ve kişilik örneğidir. İnsan-ı kâmil, ilahi hakikati yansıtan gaye varlık olarak tüm âlemin kendisinde meknuz olduğu kimsedir. Yani makro kozmosun minyatür halidir. Varlık, bilgi, ahlak ekseninde varlık değerini anlamlandırmış, tamlığın sınırına ulaşmıştır. İlahi hakikatin, sayesinde bilinirlik imkânına kavuştuğu, gizli hazinenin²²² bilinme arzusunun, tezahür ettiği somut karşılıktır. Varlığın yansıtıcısı, yansıttığı hakiki varlığın bilgisinin fark edicisi, bu bilgiye bağlı geliştirdiği ahlaki çıkarımla ilahi hakikati idrak etmede yetkin, ideal şahsiyettir.²²³ Mevlânâ sûfi düşüncüyü takip ederek insanın ahlaki olarak erişmesi gerektiği kişilik modelinin insan-ı kâmil olduğunu düşünmektedir.

İnsanın derinliğini ve yüksekliğini temsil eden bu paradoksal yapı, insan varlığını bir bütün olarak yorumlamayı sağlayan bir işleyişi oluşturur. Tüm bu güçlerin birleşimiyle insan, kendi olma bilincine sahip özne bir karakterdir. Eylemlerinde, her iki parçanın güdüleyici ve denetleyici fonksiyonlarını kullanabilir.²²⁴ Maddi âlemlerle bağlantılı tarafı dürtüsel boyut, ruhsal âlemlerle bağlantılı tarafı akıl ve ilkesel boyut olarak iki kutup oluşturmaktadır. Böylelikle insan, saf iyilik ve saf kötülük arasında dikey bir düzlem üzerinde denge arayışına koyulmaktadır.²²⁵

Tüm sûfiler gibi Mevlânâ’da, insanın dürtüsel arzu ve isteklerin güdüleyicisinin kontrol altına alınması gerektiğini düşünmektedir. Bu içsel güdü, olumsuz motive edici güç nefstir. Nefs başlangıçta olumsuz çağırışlar yapsa da değer ağırlığını hiçe saymakla yerilen, aynı zamanda olağanüstü bir değeri açığa çıkarmakla övgüye layık olan geniş bir skalada değerlendirilmelidir. Çünkü nefis, dikey düzlemde hareket etmeye müsaittir. Kendini geliştirici potansiyeli olan, bu kabiliyete bağlı olarak

²²¹ Mehmet S. Aydın, “İnsan-ı Kamil”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2000), 22/ 330-331.

²²² Sûfilere göre gizli hazine sözü, kenzi mahfi diye tabir edilmektedir ve bir kutsi hadise dayandırılmaktadır. Bk. Celalettin Suyuti, *Ed- Dürreü’l Müntesire*, s. 125.

Sözün tamamı şu şekildedir; “ Ben gizli bir hazine idim, bilinmek istedim, mahlûkatı yarattım.” Bu kutsi hadis, sûfi düşüncesine göre varoluşun temel nedenlerinden birisi ilahi hakikatin bilinmeyi istemesidir.

²²³ Arberry, *Tasavvuf, Müslüman Mistiklere Toplu Bakış*, 94

²²⁴ Hayati Hökelekli, *İslam Psikolojisi Yazıları* (İstanbul: Dem Yayınları, 2012), 14.

²²⁵ Tûsi, El Luma, *İslam Tasavvufu, Tasavvuf İlgili Sorular – Cevaplar*, 230.

eylemlerin negatif veya pozitif şekilde güdüleyicisidir.²²⁶ Sûfi literatürde tüm ahlaki yapılanma nefsin dinamik yapısı ve işleyişi üzerinde değerlendirilmektedir.²²⁷

Mustafa Merter, Mevlânâ'nın dokuz yüz katlı insan benzetmesinden yola çıkarak nefsin alt katmanlara dair tecrübesinden bahsetmektedir. Mustafa Merter'in aidiyetsizlik depresyon dediği genel mutsuzluk hali, nefsin yatay bir alanda sıkışıp kalması, yükselme idealinden yüz çevirmiş olmasından kaynaklıdır. Nefs, bu yatay alanda hareket ettikçe ruhun üzerinde egemen olmaya başlar ve insanın yükselme potansiyelini atıl bırakır. Bu depresif kişilik, zamanla yaşamsal alışkanlıklarına yeni alternatifler üretmek zorunda kalacaktır. Fakat aynı düzlemde hareket ettikçe değer ilkesinden yoksun yeni deneyimler dışında bir çıkış bulamayacaktır.²²⁸

Nefsin veya ruhun kalbe egemen olma durumlarında baskınlık dereceleri, farklı nefis kategorilerine göre değerlendirilmektedir. Sûfilerin “etvâr-ı seb'a” (yedi mertebe) dedikleri bu kategorilerin insan eylemlerinde her birinin farklı yansımaları olmaktadır. Mustafa Merter'in giriş düzeyi olarak bahsettiği alt katman olan nefsin emir ve içgüdülerin egemen olduğu²²⁹ katman, saf şeytani benlik düzeyidir. Şu yanılsamaya da dikkat çekmek gerekmektedir. Nefsin alt katmanı kontrolündeki içgüdü ve dürtülerin olumlu eylemlere kanalize edilmesi bir başarı girişimi sayılmamalıdır. Örneğin; doymak bilmeyen nefis, daima daha fazlasını ve kendi için olanı arzulamaktadır. Empatiden yoksun, kendi yaşamını garanti altına almada başkasına şans tanımayan, bencil, merhametsiz olma hali, canlılar dünyasında vahşi hayvanların özelliği olarak bilinmektedir. Bu içgüdünün yönetme biçimi, modern çağda başarıya odaklandırılmış bir kimsede yine aynı şekilde seyredecektir. Aslında bu durum sadece bir parça sonuçları değiştirecektir. Çünkü kendini gerçekleştirme veya aşma girişimi yerine, arzuya konu olan eyleme muadil bir eylem ile yer değiştirme yapılmıştır. Sonuçta aynı içsel yönlendirme sonucunda empatiden yoksun, bencil kimse modern çağın en bilindik hastalığı narsizmin kollarında kendisini bulacaktır.²³⁰ Bu durum, Merter'in bahsettiği yatay düzlemde hareket eden nefsin yaşadığı çıkmaz için oldukça iyi bir örnek sayılabilir.

Mevlânâ insanın bu katmanlı, değişken yapısını bir ormana benzetmektedir.

²²⁶ Robert Frager, *Kalp Nefs Ve Ruh, Sûfi Psikolojisinde Denge Ve Uyum*, çev. İbrahim Kapaklıkaya (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2014), 31.

²²⁷ İmam Ebûl-Kasım Kerim el- Kuşeyri bin Havasin bin Abdülmelik, *Risâle-i Kuşeyri*, çev. Ali Arslan (İstanbul: Arslan Yayınları, 1980), 120-121.

²²⁸ Mustafa Merter, *Dokuz Yüz Katlı İnsan* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2016), 391-393.

²²⁹ Yusûf, 12/53.

²³⁰ Ali Rıza Bayzan, *Sûfi İle Terapist* (İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2013), 114- 115.

“İnsanın varlığı bir ormana benzer. O deme ağâhsan çekin bu varlıktan çekin! Vücudumuzda binlerce kurt, binlerce domuz, temiz, pis, güzel, çirkin binlerce sıfat var. Herhangi huy galipse hüküm, onundur. Maden de altın bakırdan fazlaysa o maden altın sayılır. Vücudunda hangi huy galipse o huyun suretine göre haşredilmen gerekir. İnsan da bir an olur, kurtluk zuhur eder, bir an olur, ay gibi Yusuf yüzlü bir güzel haline gelir. İyiliklerle kinler gizli bir yolda gönüllerden gönüllere gidip durmaktadır. Hatta insandan, öküzle eşek bile bilgi sahibi olur, akıllanır, hüner elde eder. Serkeş at, rahvan bir hale gelir, alışır. Ayı oynar, keçi de selâm verir. Köpeğe insanın huyu geçer, nihayet çoban olur, av, avlar yahut sürüyü korur.”²³¹

Nefsin kuşatması altında kalan insan, eylemlerinde aşağı düzlemdeki canlılarla benzeşmeye başlar. Oysa onun ülküsü ilahi hakikatle benzeşmek ve ilahi olanı yakalama gayretindeki sürekliliğin sağladığı mutluluk halidir. Sûfiler bu dönüşüm haline, “mutluluk kimyası” (kimyâ-i saadet) demektedirler.

Sûfi düşüncesinde, görünür âlemin örtülerinden sıyrılıp, yaratılışın derinliğini kavrayarak bir ruhsal dönüşümün yaşanması, ikinci doğum olarak nitelendirilmektedir. Aynü’lkudât Hemedânî’nin Hz. İsa’ya atfederek aktardığı sözde anlatılmak istenen tam olarak budur: “İki kere doğmayan, göklerin melekûtuna erişemez.”²³²

İlk doğum insanın anne karnından çıkıp, beşeri özelliklerle görünür âleme gelmesiyken, ikinci doğum insanın yaşadığı dönüşüm ve gelişimle hakikatin imajında yeniden var olmasıdır.²³³ Evrensel ve ideal benlik olan insan-ı kâmil dönüşümünü tamamlamış, asli varlığında yeniden doğmuş, esası ile birleşmiştir. Mevlânâ’ya göre bu ruhsal dönüştürücü etki aşkın kimyasından başka bir şey değildir.

“Sevgiden tortulu, bulanık sular, arı duru bir hale gelir, sevgiden dertler şifa bulur. Sevgiden ölü dirilir, sevgiden padişahlar kul olur. Bu sevgi de bilgi neticesidir. Saçma sapan şeylere kapılan kişi nasıl olur da böyle bir tahta oturur ki? Noksan bilgi nereden aşkı doğuracak?”²³⁴

“Sevgi, acıları tatlıya çeker, tatlılaştırır. Çünkü sevgilerin aslı, doğru yola götürmedir.”²³⁵

²³¹ Mevlânâ, *Mesnevî*, 2/108, b. 1415-1420.

²³² Aynü’lkudât Hemedânî, *Temhîdât, Aşk ve Hakikat Üzerine Konuşmalar*, çev. Halil Baltacı (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015), 19.

²³³ Hemedânî, *Temhîdât, Aşk ve Hakikat Üzerine Konuşmalar*, . 19.

²³⁴ Mevlânâ, *Mesnevî*, 2/117, b. 1530.

²³⁵ Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/207, b. 2580.

Aşkın evrensel gücü ile kalbi harekete geçirmek gerekmektedir. Özellikle nefsin alt katmanlarında bulunan narsist kişilik üzerinde, aşkın müthiş dönüştürücü gücü ortaya çıkmaktadır. Evrende yalnızca kendisini seven ve sürekli kendisini onaylayan kimsenin davranışlarında kalbin aşk bilgisinden yoksunluğu fark edilmektedir. Bu nedenle sûfiler, tasavvuf yoluna girmek isteyen amatör taliplere, aşkla kalplerini harekete geçirmeleri gerektiğini salık verirler. Narsist kimsenin ikinci bir doğum için önce kendinden özgürleşmesi gerekmektedir.²³⁶

“Göklerin yolu, içtedir, gönüldedir, sen aşk kanadını aç, aşk kanadı kuvvetli olursa merdiven arama derdi kalmaz.”²³⁷

Mevlânâ için aşk, beşeri varoluş ile ilahi gerçeklik arasındaki dinamik bağıdır.²³⁸ Aşk, insan varoluşuna dahil edilmiş bir bilginin, dolaysız yollardan çekim etkisine girerek öğrenilmesi, gelişim ve dönüşümün konsantrasyon merkezidir. Mevlânâ insanın, işlevini sosyal bir varlık olarak gerçekleştirmekten daha çok kendini evrensel bir boyuta taşımayı başarabilmesi gerektiğini düşünür. Bu nedenle aşk, insanın fiziki ve metafizik bütünlüğüyle düşünüldüğünde onun yalnızca potansiyelini gerçekleştirmesinin değil, kendi/liğini aşmasının da imkânıdır.²³⁹

Mevlânâ, aşk dilini kullanan bir düşünürdür. Onun sürekli ve çılgınca, ısrarla aşktan bahsetmesi, onu fantastik, romantik bir şair yapmaz. Aslında bu aşk söylemleri, insanın aşk temeliyle bu dünyada nasıl var olabileceğinin ipuçlarını sunar. Yücelerle bağlantılı olan insanın bu ilişkisi, rasyonel kavrayışın oldukça ötesinde, aşkın bir düzeydedir. Sınırsız ve öncesiz olan aşk,²⁴⁰ insani yaraların iyileştiricisi, içsel onarımın, tekâmülün ana ilkesidir.²⁴¹

“Gönüllerin dönüşünü aşktan bil. Aşk olmasaydı dünya, donar kalırdı.”²⁴²

“Aşk öyle bir fazilettir ki insanı faziletler sahibi yapar.”²⁴³

“Ey aşk gel, ahlakı kötü olanlara güzel ahlak ver.”²⁴⁴

²³⁶ Bayzan, *Sûfi İle Terapist*, 204.

²³⁷ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr Seçmeler*, 1/355.

²³⁸ İsmail Yakıt, *Mevlânâ'da Aşk Felsefesi* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2013), 62.

²³⁹ A. Reza Aresteh, *Aşkta ve Yaratıcılıkta Yeniden Doğuş*, çev. Bekir Demirkol, İbrahim Özdemir (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 118.

²⁴⁰ Mevlânâ, *Hız. Mevlânâ'nın Rubâileri*, çev. Şefik Can (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990), 1/b. 807.

²⁴¹ Metin Yasa, *Rubâileri Işığında Mevlânâ'da Aşk ve İşlevi* (Ankara: Elis Yayınları, 2010), 37.

²⁴² Mevlânâ, *Mesnevî*, 5/314 b. 3854.

²⁴³ Mevlânâ, *Mesnevî*, 3/382 b. 4672.

²⁴⁴ Mevlânâ, *Hız. Mevlânâ'nın Rubâileri*, çev. Şefik Can (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991), 2/b. 1128.

Öyle görülüyor ki Mevlânâ'nın ahlak sistemi, aşk üzerine kuruludur. Ahlaki yoksunluk ve olumsuz kişilik özellikleri olan hırs, tamah, bencillik, kıskançlık, gazap dürtüsü gibi kalbi hastalıklar, aşk ile rehabilite edilebilmektedir.²⁴⁵

İlahi gerçekliğe ulaşmada akıl, ahlaki ilkeleri kavrama, yaşam prensibi haline getirmeye muktedirdir. Pratik alanda kontrol gücü, aklın inisiyatifindedir. Bu noktada aşkın işlevinden bahsetmek gerekirse, aşk, ilahi gerçeklikte sınımsız tutunmayı, tutunmanın sürekliliğini sağlayan ruhsal dönüşümün enerji kaynağıdır. Aynı zamanda aşk, insanın başka birinin varoluşunda ahlaki uyumu deneyimlemesi demektir. Bu nedenle sûfiler evrensel benliğini yeniden kazanmış olan insan-ı kâmile olumlu ilişki kurmayı tavsiye ederler.²⁴⁶ Bu ilişki, öğrenmenin ilk adımıdır. Bu öğrenme türü bilişsel değil, bir oluş hali ile gerçekleşir. Bir bakıma önceliği ve soylu arayışı kendini bilmek olan insan, kendine benzeyeni bilmedikçe kendini tanıyamayacaktır. Veya kendini bilmedikçe diğer insanları, komşularını, arkadaşlarını, sosyal çevresini de tanıyamayacaktır. Şüphesiz bu yoksunluk, sosyal bir varlık olan insanın, ahlaki temelini oluşturan çevresini algılama biçimini etkileyecektir. Bu nedenle sûfi anlatımda ayna sembolü, kişisel eylem ve davranışları bir diğerinde izlemenin, gözlem yolu ile gelişmenin anlatımında da kullanılır. Şems-i Tebrîzî'nin, "kendine bir ayna ara" tembihi, bir gözlem farkındalığını harekete geçirmesi içindir.²⁴⁷

Mevlânâ aşkın dönüştürücü etkisi hakkında; "Aşk, maşukun sıfatlarının, aşğın sıfatları ile yer değiştirmesidir" görüşüyle, Cüneyd-i Bağdadî'ye katılmaktadır.²⁴⁸ Böylelikle aşk, maşukun yüksek alâşımlı değerleri ile olumlu bir kişilik transferi meydana getirir, kimyevi bir dönüştürücü etki yaratır.

"O yüceliğe âşık olanlar, zerre zerre, fidan gibi yüceliğe koşmadalar. Onların bu koşmaları, 'Tanrı'yı teşbih'tir. Can için bedeni temizlemedirler."²⁴⁹

Toparlayıcı bir ifadeyle izah etmek gerekirse, Mevlânâ'ya göre ahlakın temeli olan aşk, kişiyi tevhide vardırır mutluluğun sırrıdır.

Mevlânâ'nın görüşlerini değerlendirirken dikkat çekilmesi gereken önemli bir husus, kavramlar arasında her hangi bir sınıflandırma yapılmaması ve kategorize

²⁴⁵ Yakıt, *Mevlânâ'da Aşk Felsefesi*, 74.

²⁴⁶ Lale Bahtiyar, *Sûfi, Tasavvufi Arayışın Dışa Vurumu*, çev. Mehmet Temelli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019), 51.

²⁴⁷ Şems-i Tebrîzî, *Makâlât*, çev. Mehmet Nuri Gençosman (İstanbul: Ataç Yayınları, 2006), 95.

²⁴⁸ R. A. Nicholson, *İslam Sûfileri*, çev. Kemal ışık, Ruhi Fıglalı, vd. (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2014), 145.

²⁴⁹ Mevlânâ, *Mesnevî*, 5/ 314, b. 3858.

ederek ele alınmamış olmasıdır. Onun anlatımında insan, insan-ı kâmil, ahlak, mutluluk gibi kavramlar iç içe geçmiş birbirinin yerine kullanılabilecek ifadelerdir. Bunun nedeni aslında sûfi ontolojisinin kendisidir. Sûfi literatürde ilahi esma mevcudata, nesneye aynı ışığın farklı şekillerde yansması gibi tecelli eder.²⁵⁰ Bu sebeple sûfiler, bir kavramı, nesneyi ele alırken ilahi esmanın ondaki tecellisini kısıtlı alanda yorumlamazlar. Hakikatin tecellisinin kapsayıcılığı gereği kavramlar birbiriyle bağlantılı, hatta birbirinin yerine kullanılmaya müsait haldedir. İnsan-ı kâmil ve ahlak, ahlak ve mutluluk, aşk ve hakikat, marifet- bilgi ve hikmet gibi kavramlar birbirleriyle sıkı sıkıya bağlantılı, diğerinin muadili gibi yorumlamaya uygundur.

3.3. Mevlâna'nın Mutluluk Erdemi

“...ancak içimizde dönüştürdüğümüz an belli eder kendisini, en görünür mutluluk.”²⁵¹

Mevlânâ, mutluluğu yaşamın tek gayesi olarak göstermeden önce mutluluğun zıt kavramları üzerinde daha çok durmaktadır. Hatırlanacağı üzere o, zıtlıkların varlığını anlamlı bulmaktaydı. Bu nedenle Mevlânâ, sonsuz bir mutluluktan daha çok insanlığın ilk yarası üzerine söz söylemeyi tercih etmiştir. Üstelik acı ve ıstırap insan için, hayal edilen mutluluktan daha tanıdık, bildik bir duygudur. Çünkü insan, dünyaya geldiği andan itibaren yaşadığı ayrılık acısının hatırlanmaya değer derin izini taşımaktadır. Bu yüzden Mevlânâ, *Mesnevî* adlı eserine insanın beşeriyet kaydına geçiş sürecini sembolik bir dille anlatarak başlar.

“Dinle, bu ney nasıl şikâyet ediyor, ayrılıkları nasıl anlatıyor:

Beni kamışlıktan kestiklerinden beri feryadımdan erkek, kadın...

Herkes ağlayıp inledi. Ayrılıktan parça parça olmuş, kalp isterim ki, iştihak derdini açayım. Aslında uzak düşen kişi, yine vuslat zamanını arar.”²⁵²

Mevlânâ ney metaforu ile insan-ı kâmilini işaret etmektedir. Çünkü ayrılık derdi aynı zamanda vuslatın şiddetli arzusunu paylaşır. O halde dertli kimseden daha fazla mutluluğa ihtiyaç duyan başka birinden söz etmek pek makul görünmemektedir. Tam da bu bağlamda insanın kendi aslına, benliğine ilişkin bilgi sahibi olmuş olması yüksek

²⁵⁰ İbnü'l Arabî, *Fusûs 'ul Hikem*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2008), 60-61.

²⁵¹ Rainer Maira Rilke, *Duino Ağıtları*, çev. Can Alkor (İstanbul: İyi Şeyler Yayıncılık, 1993), 53.

²⁵² Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/1, b. 1.

bir anlam kazanır. Nihayetinde acı ve vuslat arzusu asıl gerçekliğinin, geldiği âlemin farkına varmış bir insanın duygu durumudur. Bilgisiz kimsenin farkındalığa dair ne bir sancısı, ne de mutluluğa dair soylu bir arayışı olamaz. Mahmut Erol Kılıç'ın yorumuyla ifade etmek gerekirse, fizik kanunları gereği madde, asıl halini bulmak için evrende sürekli hareket etmektedir. İnsanın içsel coşkunu ve arayışı maddenin en küçük birimindeki bu hareket enerjisi ile benzer niteliktedir. İnsan ait olduğu yeri bulduğunda bu coşkun ve çalkantılı arayış yeni bir başlangıç ile yer değiştirecektir. Kendi aslına ulaşmakla sonsuz bir mutluluğun başlangıcı halini alacaktır. Bu sebeple Mevlânâ sürekli insanın aslına vurgu yapar. Bu dünyada bir mutluluk söz konusu ise eğer, ilahi bir öze sahip olan insan, onu bu varlık temelinde aramalıdır.²⁵³ İnsan yalnızca kâmil ahlak sahibi olduğunda aslına dair bilginin farkında olacaktır. Kadim bilgeliklerden beri süregelen, insanın öz benliğine dair bilgisinin kişinin kemâlatı ve yetkinliğini ifade etmesi, Mevlânâ'nın düşüncesinde de önem arz eder. Ney, hem kâmil insanı hem de insanın benlik dönüşümünü simgeler.²⁵⁴ Ney yapım aşamasında geçirdiği dönüşümle işlevlik kazanır. Geçirdiği bu aşamalar sayesinde ney yüksek bir niteliğe sahip olmuştur. Maddi formuyla olabileceği en üst düzeyde kıvam bulup kendini anlatacak seviyeye gelmiştir.²⁵⁵

Ayrılık ıstırabının getirdiği farkındalık, insanı yeni bir bilinç düzeyine sürükler. Böylece insan, fiziki ve metafizik bütünleşme ile değerini keşfeder ve varoluş halkasını tamamlamak için ontolojik iz sürümünü bir üst aşamaya taşımaya çalışır. Artık kozmik düzen içinde kendini anlamalı, yaratılıştaki rolünün farkına varmalıdır. Çünkü insan, ancak bilinçli bir varoluş düzleminde, bütünselliğini muhafaza ederek, kendinin yeniden doğuşuna şahitlik eder. İnsan, artık gerçek bir mutluluk için benliğin dönüşümünün kaçınılmaz olduğunun bilincindedir. Bu dönüşüm veya yeniden doğma, insan davranışlarında, eylemlerinde ilkel ve ülküsel olanın yer değiştirmesi, ahlaki bir teşekkülün gerçekleşmesi ile mümkündür. Bu noktada “benliğin dönüşümü” konusu birçok soru tarafından kuşatma altına alınabilir. Neden ve nasıl sorularına verilen cevapların pratik yaşamda karşılığını kurgusal teknikle göstermek, bir bakıma Mevlânâ'nın anlatma yöntemidir. Onun düşüncesinde insan, olumsuz ve kötü

²⁵³ Mahmut Erol Kılıç, *Mevlânâ Üzerine Konuşmalar* (İstanbul: Sûfi Kitap, 2014), 8-10.

²⁵⁴ Tâhirü'l- Mevlâ, *Mesnevî'nin Dibacesi İle ilk On Sekiz Beytinin Şerhi*, çev. Ali Güzelyüz, Mehmet Atalay, Kadir Turgut (İstanbul: Demavend Yayınları, 2018), 99.

²⁵⁵ Tâhirü'l- Mevlâ, *Mesnevî'nin Dibacesi İle ilk On Sekiz Beytinin Şerhi*, 103.

yönleriyle yüzleşmeli onları ıslah etmelidir. Mevlânâ bu kötü huyların ihmal edilmesini büyüdükçe üstesinden gelmenin zorlaşacağı devasa bir dikenliğe benzetir.

“Her kötü huyunu bir diken bil; dikenler kaç keredir senin ayağını zedelemekte. Nice defalardır kötü huydan perişan bir hale düştün. Fakat duygun yok ki. Pek duygusuzlaştın. Çirkin huyundan başkalarını, zarara soktuğundan başkalarına mazarrat verdiğinden, gafilsen hiç olmazsa kendi yaraladığını bilirsin ya. Sen hem kendine azapsın, hem başkalarına!”²⁵⁶

İnsanın kötü huyu yalnızca kendine zarar vermez, kötü huylu kimse yaşadığı sosyal çevre için de olumsuz duygu ve düşüncüyü çağrıştırır.

İnsan büyüüp yaşadığı sosyal çevre ve tabiatla olan ilişki sonucunda kendi türü hakkında bir benlik algısı geliştirmiştir. Hem toplumsal hem de bireysel anlamda geliştirilen bu algı genelin onayına dayandırılan, geçerliliği yüksek bir benlik algısıdır. Aresteh’in deyimiyile *geleneksel benlik algısı*²⁵⁷ standartın sınırları içinde kalan, bu sınırlılığını belirleyen değerler ilkesine sahip olabilir. Fakat zaman zaman bu geleneksel benlik algısı insanın hakikatle bitişik gerçek benlik düzeyini perdeleyebilir.²⁵⁸ İnsan mevcut durumda ne olduğu ve aslında ne olması gerektiği konusunda çelişki içinde yaşar. Bir bakıma iki uç noktada mesafeli bir çatışma söz konusudur. Bu durum geleneksel benliğin kayıtlarından kurtulup gerçek benliğe ulaşma isteğinin ilk farkındalık adımıdır. Bu içsel çatışma durumunu Mevlânâ, Mecnun’un devesi hikâyesi ile anlatmaktadır.

“İnsanların bir bölüğüyse savaştadır. Yarı hayvan, doğru yolu bulma bakımından yarı insandır! Gece gündüz savaşta, çekiştedir bunlar... Sonu yani insanlığı, önüyle yani hayvanlığıyla savaşır durur.

Aklın nefisle savaşı Mecnun’un devesiyle savaşına benzer. Mecnun’un sevdası Leylâ’dır, devenin sevdası yavrusuna... Nitekim Mecnun da ‘Devemin sevdası ardındakinedir, benim sevdam önümdekine. İkimiz de sevdalıyız ama sevdalarımız aykırı!’ demiştir.”²⁵⁹

İnsan ruhunu temsil eden Mecnun, aşkın gücü ile gerçek benliğe ulaşmayı arzular. Dünyevi rollerin muhasarası altında olan geleneksel benlik algısı, bu ilerleyiş için yeterince ikna edilmiş değildir. Çünkü henüz kısıtlı alanı ile yüzleşecek cesareti

²⁵⁶ Mevlânâ, *Mesnevî*, 2/ 95, b. 1240.

²⁵⁷ Aresteh, *Aşkta ve Yaratıcılıkta Yeniden Doğuş*, 60.

²⁵⁸ Aresteh, *Aşkta ve Yaratıcılıkta Yeniden Doğuş*, 44.

²⁵⁹ Mevlânâ, *Mesnevî*, 4/125-126 b. 1531.

kendinde bulamaz. Yine de insan dini öğretilerin aktarımı sayesinde, “gerçek benlik” hakkında bilgi sahibidir. Buna rağmen hamle yapma gücü ve iştihakı yetersiz kalabilmektedir. İleride detaylandırılacak olan geleneksel benliğin algı kapasitesi, henüz gerçek benliğe geçiş motivasyonunu sağlayamaya güç yetirecek düzeyde değildir. Kişi, yetersizliğinin bir çırpıda üstesinden gelmenin gerçekçi ve kolay olmayacağını bildiği halde, öğretilerin ortak vaazına uymak için, kendince bir taklit yöntemi geliştirir. Giriş seviyesi için basamak olmaya müsait kabul edilebilir bu durum hakkında Mevlânâ, şöyle söylemektedir.

“Evin içindeki bir tek çeşme dışardan gelen ırmaktan yeğdir.”²⁶⁰

“Kaleye dışardan su gelirse emniyet ve barış zamanında iyidir ama düşman geldi de kaleyi çevirdi, kaledekiler kanlarına, battılar mı düşman askeri, dışardan gelen suyu keser, kaledekilerin o suya güvenmemelerini temin eder. İşte o zaman kale içindeki bir acı kuyu dışarıdaki, yüz tatlı ırmaktan daha iyidir.”²⁶¹

Anlaşılacağı üzere gerçek benliğe evrilme süreci içsel ve müstakil bir hareket olmalıdır. Bu süreçte çatışma ve bireysel çaba eşiğini geçmek bir zorunluluktur. Mevlânâ söylemleriyle insanı, düşündüğü ile eylediğini, eylediği ile hissettiğini birleştirme cesaretine davet eder. “Taklide uymaksızın bakmayı adet edin, kendi aklını koru, onu düşün sen.”²⁶²

Mevlânâ ahlakın, akılla bağlantılı olduğunu söylemektedir. Akıl, insanın meleksi varlık düzeyinde faaliyet gösterir. Ahlak, bu meleksi tabiatın, kişiliğe tamamen hâkim olması, insanın tüm eylemlerinde görünür hale gelmesidir. İnsanın kötü huy ve davranışları aklın etkin bir biçimde kullanılmasına mani olur ve onun faaliyet alanını git gide daraltır. Hatta kişiliğin, hayvansı tabiatın etkisinde kalmasına ve onun egemen güç haline gelmesine neden olur. O halde aklın verimliliğini artırmak için anlayış ve hikmetin derinleşmesi gerekmektedir. Kontrol gücünün aklın denetimine devredilmesi için kötü eylemlerden kaçınmak gerekir ve anlayışın derinleşmesi paralel olarak bu süreci takip edecektir. İnsan psikolojisindeki bu karmaşık durum bir biriyle sıkı bağlantılar halindedir. Çünkü kötü huy akli kışkırtıp ahmaklaştırırken, aklın hâkimiyeti yeniden elde etmesi, olumsuz davranıştan

²⁶⁰ Mevlânâ, *Mesnevî*, 6/284, b. 3595.

²⁶¹ Mevlânâ, *Mesnevî*, 6/285, b. 3600.

²⁶² Mevlânâ, *Mesnevî*, 6/264, b. 3344.

kaçınmayı gerektirmektedir.²⁶³ Bu kaçınma aklın verimini artıracığı gibi anlayışını derinleştirerek meleksi tabiatın değer alanında egemen olması konusunda elini güçlendirecektir. Mevlânâ'ya göre öncelikle insan, bedenini, duygu ve düşüncelerini dışsal kötü etkilerden korumalıdır. Mevlânâ, dini literatürde haram diye bilinen bu kötü tesirlerin, anlayış üzerindeki etkisini bir metaforla anlatmaktadır.

“Anlayış sudur, beden testi. Testi kırılınca içindeki su dökülür gider! Bu testinin beş tane büyük deliği vardır, içinde ne su durur ne kar! “Gözlerinizi sımsıkı yumun” emrini duydun da yine ayağını doğru atmadın. Söz söylemem, mânasız çan çan etmen, ağzından anlayışını alıp götürür. Kulak kuma benzer, anlayışını içiverir! Öbür deliklerinden de aynı bunun gibidir... O gizli anlayış suyunu çeker, emer. Denizden bile, yerine koymamak şartıyla su alsan nihayet o denizi kurutur, çöl haline getirirsin.”²⁶⁴

Anlayışın isabetli olması ve aklın bu anlayışla beraber hareket etmesi için bedeninin beş duyusunun olumsuz etkilerden kendini muhafaza etmesi gerekmektedir. Görüşün haramdan uzaklaştırılması, olumsuz bakış açısının terkedilmesi, gereksiz, anlamsız ve çok konuşmaktan vaz geçilmesi, kişiyi ilgilendirmeyen şeylere kulak kabartılmaması gibi diğer duyuların kendi işlevlerini istismar etmemesi gerekir.

Anlayışta derinleşmek, geleneksel benliğin algı kapasitesinin genişlemesi, evrensel benlik algısının tahsis edilmesi, hazır bulunuşluğun gerçekleşmesi ile eş değer anlamdadır. Şöyle ki, dönüşüme hazır olmayan kimse için taklit geçerli bir uygulamadır. Oysa bu süreç sürekli, dikey olarak ilerlemelidir. Taklitten tahkike geçiş yapabilmek için kişinin, eylem bilgisinin iyi-kötü ayrımlarını akılla yapabilmesinden çok, eylemin ilahi imajını kendine uyarlaması beklenmektedir. Anlayışın derinleşmesi, ilahi imajın isabetli kavranması ile bağlantılıdır. Bu da içsel bir hazır bulunuşluk halini gerekli kılar. Jung'un, *ruhun genişlemesi ve anlama açıklığı*²⁶⁵ dediği şey, tam olarak budur. Ruhun zenginleşmesi bilginin üstün körü depolanması değil, dışarıdan gelen irfanî bilginin içeride karşılık bularak yerleşmesidir. Bilginin doğru yerleşimi için, bilgiyi fonksiyonel tarzda işleyecek ve yansıtacak içsel bir alan, açıklık gerekmektedir. Asıl ahlaki zenginlik içsel kaynaklarla beslenir. Ahlakı derinleştikçe insan, anlayış,

²⁶³ Mevlânâ, *Mesnevî*, 4/185, b. 2290- 4/288, b. 3612.

²⁶⁴ Mevlânâ, *Mesnevî*, 3/171, b. 2094-2100.

²⁶⁵ Carl Gustav Jung, *Dört Arketip*, çev. Zehra Aksu Yılmaz (İstanbul: Metis Yayınları, 2005), 153.

akıl ve sağduyu göstermede derinleşir. Sûfilerin, insan-ı kâmil veya evrensel benlik dedikleri model şahsiyet, aklını bu derinleşme sürecine uyarlamış kimsedir.

Mevlânâ da akıl iyiyi ve doğruyu ayırt etmede en yetkin konumda bulunan güç olduğu görüşüne katılmaktadır.

“Can, aklın bağı olan ellerini çözdü mü haline imkân bulunmayan işleri de yapar, düzer. (olumsuz)Duygularla düşünceler, duru suyun yüzünü çer çöp gibi kaplamıştır. Aklın eli, onları bir tarafa atar, su meydana çıkar. Çerçöp habbeler gibi suyun yüzünü örter. Fakat bunlar bir tarafa sürüldü mü su görünür. Tanrı, aklın elini açmadıkça hava, suyumuzun yüzünü çerçöple, süprüntüyle doldurur.”²⁶⁶

Kötü huy, insan tabiatında alışkanlık ile sağlamlaşır, zamanla kök salar ve yerleşir. Kötü huyun insan tabiatında egemen olması ile aklın ayırt etme kabiliyeti, eyleme müdahil olma gücü azalır. İnsan başlangıçta tereddütle yaptığı kötü davranışlara zamanla daha kolay cüret etmeye başlar. Hatta olumlu uyarınları görmezden gelmeyi tercih eder. Bunun devamında kolayına kaçma veya dünyevi çıkarlar gereği masumca başlanan olumsuz eylemler aşamalı olarak, zamanın gerekliliği, normal, cazip gibi algılanır ve devamlılığını sürdürür. Basit bir örnekle açıklamak gerekirse, az çok herkesin hayatında dış etkilerin zorlamasıyla ahlaki ilkeye bağı kalma hususunda bir takım çatışmalar yaşanmıştır. Kişi, koşullar gereği ahlaki ilkeyi, kimseye zarar vermeden bir miktar ihlal etmeyi makul bulabilir. Fakat dışsal veya içsel, bilge bir ses, kişiyi bundan men eder. Nefs bu konuda bahaneler ve farklı gerekçeler üretmede mahirdir. Hatta bu durumu insanların hayrına, iyi niyetle yapılmış masum bir girişim olarak gösterebilir. Nefs bir kere yapılan bu esnekliğin başka zamanlarda tekrarlanmasında sakınca görmez, hatta git gide bazı işlerin usulünün bu olduğuna, ahlaksızca yapılması gerektiğine kanaat getirmeye başlar. Bu konuda kendini ikna etmiş olmakla birlikte tüm vicdani hatırlatmaları bertaraf etmeye çalışabilir. “Belki de bazı insanlar bu tutumu hak ediyordur” düşüncesi çok kullanışlı ve haklı bir bahane olmaya aday, favori cümlelerdendir. Bir bakıma bu durum Mevlânâ’nın bahsettiği, karınca kadarken önemsenmeyen nefsin bir ejderha gücüne ulaşmasına yardım etmek gibidir.²⁶⁷Artık kişinin karakteri, ahlaksız eylem ile özdeşleştirilir ve birlikte anımsanır hale gelir. Nihayetinde kötü huyu simgeleyen

²⁶⁶ Mevlânâ, *Mesnevî*, 3/148, b. 1825.

²⁶⁷ Mevlânâ, *Mesnevî*, 2/ 266, b. 3470.

nefsin alt katmanı, bu maskeleri ile şehvet dürtüsünü harekete geçirmeye başlar, çatışma ve kaçınma psikolojisi ile başlayan eylemin güdüsü olmayı başarır.

“Kibir ve kinin başlangıcı şehvettendir. Şehvetinin yerleşip kuvvetlenmesi de itiyat yüzündendir. Kötü huy, âdet edindiğinden dolayı sağlamlaşır, yerleşir. Seni ondan vazgeçirmek isteyene kızarsın.”²⁶⁸

Bu bağlamda Mevlânâ’ya göre olumsuzun olumluya transferi zorlaşmaktadır. Kötü huyun insan tabiatındaki şehvi etkisini azaltmak için onun yerine müspet davranışı alışkanlık olarak yerleştirmeye çalışmak, sorunun üstesinden gelmeye yetecek gibi görünmemektedir. Neticede nefis, bu ikaz ve dönüştürme girişiminden acı duymaya başlayacaktır.²⁶⁹ Mevlânâ’nın mutluluk ahlakı anlayışında, alışkanlıktan önce şuurlu bilincin ve iradi katılımın bu dönüşüm sürecini tetiklemesi gerekmektedir. Sûfi düşüncesinde güzel ahlak, evrensel benliğin yansıması, Allah’ın ahlakı ile ahlaklanıp yücelmeyi, insanın aşkın yönü ile temasa geçmeyi çağırır. Mevlânâ düşüncesinde mutluluk, bu keşif seyrinin adıdır.²⁷⁰

Bu doğrultuda Mevlânâ düşüncesinde hazzın, mutluluğu ifade etmediği rahatlıkla anlaşılmaktadır. Kötü eylemin temel nedeni, insanın katışık yapısındaki nefis unsuru ile açıklanır. Mevlânâ’nın söylemiyle nefis, ısındıkça güç toplayan ve dirilen ejderha gibidir. Alışkanlıkların kötüye olan temayülünü artırır. Haz, heva ve heves, kişinin kontrol mekanizmasını ele geçirir.²⁷¹

“Yoksul âdemoğlu kendisini tanımadı, bilmedi, fazilet makamından gelip bu noksan âlemine düşüverdi. İnsan kendisini ucuz sattı. Atladı, kendini bir hırkaya yamadı gitti! Yüz binlerce yılan ve dağ, ona hayranken o, niçin hayretlere düştü, yılan sevdasına kapıldı? Yılanıcı, o ejderhayı tutup, halkı hayrete düşürmek için Bağdat’a geldi. Birkaç para elde etmek için o çadır direği gibi ejderhayı çekip sürükledi. ‘Ölü bir ejderha getirdim. Avlamak için ne zahmetler çektim’ diyordu. O, ejderhayı ölü sanıyordu. Fakat iyi dikkat etmemişti. Ejderha diriydi. Kıştan, soğuktan donmuştu. Diriydi ama ölü gibi görünüyordu.”²⁷²

²⁶⁸ Mevlânâ, *Mesnevî*, 2/265, b. 3458.

²⁶⁹ Cevad Nurbahş, *Sûfi Öğretisinde İnsan ve İnsan Psikolojisi*, çev. Nezahat Holsan (İstanbul: Kurtuba Kitap, 2009), 32.

²⁷⁰ Mevlânâ, *Mesnevî*, 6/237, b. 2998-6/115, b. 1420.

²⁷¹ Nurbahş, *Sûfi Öğretisinde İnsan ve İnsan Psikolojisi*, 30, el-Furkân 25/4.

²⁷² Mevlânâ, *Mesnevî*, 3/80-81, b. 1000-1005.

Dikkate değer bir nokta, bu metaforunda ejderha veya yılan nefsi temsil ederken, Hz. Musa'nın elindeki yılanın dönüşen asanında aynı nefsi temsil ediyor olmasıdır. O halde Mevlânâ, farklı iki nefis türünden söz etmektedir. Hz. Musa'nın elinde dönüşmüş ve uysallaşmış bir nefis sembolü vardır. Sûfi düşüncede nefis, alçalmaya müsait olduğu kadar ilerlemeye, yükselmeye de müsaittir. Mevlânâ, nefsin çift kutuplu yönünün insanın yönetiminde olduğuna, “*Musa da sende, Firavun da*” sözüyle vurgu yapar. Hz. Musa'nın elinde nefsin tekamül sürecine girmesi, onun hakikat bilgisiyle anlayışının ona yeni bir vizyon kazandırması sayesinde. Bir bakıma dönüşüm, alışkanlığın ters yönde geliştirilmesinden ziyade, nefsin şehvi yönelimlerini terk ederek hakikat bilgisini talep etmekle gerçekleşmelidir.²⁷³ Sûfi literatürde, *amel ve bilgi bütünleşmesi, söz ve davranıştaki isabet*,²⁷⁴ denilen hikmet kavramı bu vizyonun karşılığıdır.

İslam düşüncesinde hikmet kavramı geniş anlam sahalarına yayılabilir. Genel anlamda hikmet, fizik ve metafizik olarak tüm varlığı kapsayan küllî bilgidir.²⁷⁵ İslam filozofları hikmeti, nefsin düşünme gücüne ait temel erdem olarak kabul ederler.²⁷⁶ Hikmet erdemi yalnızca iyi ile kötüyü ayırmada değil, ifrat ve tefritin ortasını bulma, davranışlarda itidali sağlama konusunda da yetkindir. Bu bağlamda bahsedilen, hikmet erdeminin ameli boyutudur. İnsanın ahlaki eylemlerinde orta yolu bulma, ölçülü olma durumunu ifade eder.²⁷⁷

Mevlânâ, insanın hikmet sahibi olmak için bazı konularda kendini geliştirmesi gerektiği üzerinde durur. Hatta o, bu gelişimi göstermeden hikmet içerikli sözleri ezberleyip aktaran kişileri ödünç elbise giymiş kimselere benzetir.²⁷⁸ Onun düşüncesi, hikmetin, açık bir zihnin ve temiz bir gönlün hakikatle ilişkili ortak bilgisi olduğu yönündedir. O halde hikmet yalnızca aklın ürünü değildir. Hikmetin gönül ile sıkı bağlantıları vardır. Hatta insanın övünç değeri gönül sahibi olması ile açıklanır.²⁷⁹ Ahlaklı davranış bu müşterek ilahi bilginin, insan eylemleriyle müsavi olmasıdır.

Düşünce, fikir üretemeyen kimseler hikmetten pay alabilmiş değillerdir. Üstelik bu kimselerin, hikmetli sözleri ve öğütleri yerleştirip kullanıma sunabilecekleri içsel

²⁷³ Mevlânâ, *Mesnevî*, 3/ 81, b. 1010- 3/101, b. 1253

²⁷⁴ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri Ve Deyimler Sözlüğü*, 120.

²⁷⁵ İsmail Yakıt, “Mevlânâ ve Goethe’de Hikmet Ve Felsefe”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (Mayıs 1995), 1.

²⁷⁶ İbrahim Maraş, “Mutluluk”, *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi*, ed. Müfit Selim Saruhan (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 256.

²⁷⁷ İbrahim Maraş, “Türk İslam Düşünce Tarihinde Ahlak ve Örnek Metinler”, *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi*, ed. Müfit Selim Saruhan (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 347.

²⁷⁸ Mevlânâ, *Mesnevî*, 2/51, b. 670.

²⁷⁹ Mevlânâ, *Fîhi Mâfih*, 312.

derinlikleri de yoktur. Bahsi geçen içsel açıklığı olmayan kimselerde hikmetli söylemlerin etkisi görülmez. Ancak temiz gönüllü kimselerde bu sözler yankı bulabilir.²⁸⁰

Bu bağlamda orta yol, kişinin hikmet bilgisindeki derinliğine göre belirlenir. Sayısal bilimlerdeki gibi belli formüllerle açıklanamayan, miktar oranı belirtilemeyen bu durum, kişiden kişiye değişen deneyime dayalı bilgidir. Deneyim kişinin bilgi düzeyine, yaşam koşullarına, kültürel ve çevresel birikimlerine göre değişkenlik oluşturabilir.

“Orta yol hikmetse de bu orta hallilik de nispidir. Su, deveye göre azdır, fakat fareye göre deniz gibiydi. Birisinin dört ekmeğe ihtiyacı olurda iki yahut üç tanesini yerse bu, orta bir yiyiştir. Fakat dördünü de yerse bu yiyiş, orta bir yiyiş değildir ki. O adam, kaz gibi hırsına esir olmuştur. Birisinin on ekmeğe iştahı olsa da altısını yese bu orta sayılır. Fakat benim elli ekmeğe ihtiyacım var, senin altı yufkaya müsavi değiliz ki. Sen on rekât namaz kılınca usanırsın, ben beş yüz rekât namaz kılsam usanmam. Birisi, ta Kâbe’ye kadar yaya gider, öbürü mescide varıncaya kadar kendisinden geçer. Birisi o kadar cömerttir ki gönlü bulanmadan canını bile verir, öbürü bir dilim ekmeğe verebilmek için can çekişir.”²⁸¹

Hikmet teorik anlamda maddi manevi tüm varlığın bilgisidir. Pratik anlamda ise erdemlerin bilgisidir. Orta yolu bulmada asıl ilkeye uygun doğru kriterleri belirlemeye yarar. Başlangıçta akıl, hikmeti buldurma görevini üstlense de sonrasında hikmet aklın kılavuzu haline gelir.²⁸²

Gönül temizliği ile düşüncenin etkileşimine geri dönmek gerekirse, sûfî eğitim metotlarında arınma ve gelişimsel birlikteliği destekleyen meditatif egzersizlerin önerildiğinden bahsetmek yerinde olacaktır. Bu ruhsal alıştırmalar aynı zamanda dönüşümde iç disiplini sağlamaya yardımcı olur.²⁸³ Bilinen en yaygın uygulamalardan biri zikir tekniğidir. Bu egzersizle amaçlanan, kalbe daha önceden sahip olduğu bilgiyi hatırlatmaktır. Zikir; belli ilahi esmânın sürekli tekrarlanmasıdır.²⁸⁴ Bu tekrar ve söyleme zihinsel bir tekrarlama olmaktan çok Allah ile birlik haline geçmek için kalbin

²⁸⁰ Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/253, b. 3154.

²⁸¹ Mevlânâ, *Mesnevî*, 2/271, b. 3530- 3535.

²⁸² Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/86, b. 1060.

²⁸³ Llewellyn Vaughan- Lee, *Kalbin Dönüşümü*, çev. Sema Krebs (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017), 51-52.

²⁸⁴ William C. Chittick, *Tasavvuf, Kısa Bir Giriş*, çev. Turan Koç (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 133-134.

algılama düzeyine yatkın, yeni bir bilinç oluşturma sürecidir. Zikir, sûfi Übeydullah Ahrar'ın deyimiyle “Kalbin Allah'tan bilgi edinmesidir.”²⁸⁵ Bu bilginin alıcısı ve projeksiyonu, gönül kelimesi ile eş anlamlı kullanılan kalptir. Akıl teknik olarak fiziki dünyanın problemleri ve işleyişi ile fazlasıyla meşguldür. Bu meşguliyet onu, asıl varlık âleminden uzaklaştırabilir. Ona metafizik âlemle iletişimini hatırlatmak, iç algılarının açılmasına bağlıdır. Zikir bu doğrultuda hatırlatıcı ve yön buldurucu bir pratiktir. Mevlânâ, düşüncenin zaman zaman kısır bir hal aldığı kanaatindedir. Öyle ki böyle durumlarda fizik ve metafizik âlem arasında iletişim flulaşır. Bu durum bir parça insanın eylemlerinde tutarsızlık göstermesine neden olabilir.

“Fikrin donmuşsa, düşünemiyorsan yürü, zikret. Zikir, fikri titretir, harekete getirir. Zikri bu donmuş fikre güneş yap.”²⁸⁶

“Tanrı adı temizdir, temizlik geldi mi pislik, pılısını pırtısını toparlayıp gider. Zıtlar, zıtlardan kaçır. Ziyâ parladı mı gece kalmaz. Ağza temiz bir ad gelince de ne pislik kalır, ne gamlar, kederler.”²⁸⁷

Bu bağlamda zikir, düşüncenin ahlaki erdemlere yöneltilmesi ile yeniden programlanmasına yardımcı olur. Aklın normal yaşamda içsel kontrolün haricinde otomatik olarak takip ettiği bir yol vardır. Aklın bu normal genelde gaflet ve unutmayı beraberinde getirir.²⁸⁸ Zikir, bilinçaltına sızarak ilahi esmanın farklı etkilerini uyandırır. Bu doğrultuda esmanın tesiri, insan psikolojisi ve eylemleri üzerinde değişimlere, iyileşmelere²⁸⁹ neden olur. Böylece düşüncenin beslendiği enerji kaynağı, ilahi esmanın yansımalarına dönüşür. Aklın otomatik olarak takip ettiği yol hikmetin, ilahi esmanın tecellisi ile yeniden güncellenir. Bu hakiki ve dinamik hal sayesinde ruhsal dönüşüm çarkı kendi enerjisini oluşturur. Diğer yandan zihnin bu tekrarlamalarından maksat, kalp ve ruhun bilgisini hatırlatmak ve bu dönüşüm enerjisine dâhil olmasını sağlamaktır.²⁹⁰

Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sine başlarken bahsettiği kalbin bilgisi ve ruhun arzusu olan aşkın gücünü devreye sokmaktadır. Zikir ile tekrarlanan ilahi esma diğer anlamda sevgilinin adıdır. Sevgilinin varlığı ile meşgul olan zihin, egosu ile ilgilenmeyi bırakır,

²⁸⁵ Şeyh Safiyyüddin, *Reşahat*, çev. Necip Fazıl Kısakürek (İstanbul: Büyük doğu Yayınları, 2005), 14.

²⁸⁶ Mevlânâ, *Mesnevî*, 6/118, b. 1475.

²⁸⁷ Mevlânâ, *Mesnevî*, 3/16, b. 185.

²⁸⁸ Chittick, *Tasavvuf, Kısa Bir Giriş*, 61.

²⁸⁹ Muhammed Ecmel, “Ruh Bilimi”, haz. Kemal Sayar, *Sûfi Psikolojisi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2008), 107.

²⁹⁰ Bahtiyar, *Sûfi, Tasavvufi Arayışın Dışa Vurumu*, 31- 32.

kendi öz perdelerini yavaş yavaş açmaya başlar. Ego, bir anlamda insanın kendini algılama biçimidir. Tüm dikkatini yaratıcı ile olan ilişkisine yoğunlaştıran kişi, artık düşüncenin değiştiği ve derinleştiği boyutta kendini hakikatle bağdaştırarak algılamayı öğrenir. İlahi gerçekliğe dönebilmek için kalbi, özü uyandırıp canlandırmak gerekmektedir. Sevgi harekete geçirildiğinde kalpte uyanmaya başlar. Zihinsel ve kalbi boyutta ilahi sevgi ile geçirilen zaman, kalbi ve akli sekine makamına yüceltir. Çünkü ruh aşk frekansına yaklaştıkça, sızısını daima duyumsadığı ayrılığın bir yanlısına olduğunun farkına varır. Tasavvuf literatüründe bu hal, kalbin manevi feyz ile yaşadığı tatmin ve gönül huzuru bulduğu andır.²⁹¹ Bu tatmin ve sükûn, pasif bir eylemsizlik hali değildir. Sûfi kendi içinde çılgın, zaman zaman dış dünyaya aykırı, çalkantılı, dalgalı süreçlerden geçer. Denize ulaşma iştiağı duyan bir nehrin, aslına ulaştığında yaşadığı durulma gibi bir denge ve istikrar bulma halidir. Bu makamda sûfi, derin bir içsel görüş ve yeni bir ufka sahip olur. Manevi görüntünün netleşmesi ve dalgalanmanın durulmasıyla yeni bir seyr başlamak üzeredir.²⁹² Sûfilerin, vecd dedikleri bu hal, Mevlânâ'da, onun zikir metodu olan sema ile özdeşleşmiştir. Sema, varlık âleminin deveranına, beden, ruh ve tüm algıların katılımıyla, kozmik ahenge ayak uydurarak dâhil olmaktır.²⁹³ Vecd bir zevk hali olmakla beraber, idrak anlamına da gelir. Kalbi, üstün anlayış evresine geçiş için hazırlayan bir tecrübedir.²⁹⁴

Mevlânâ düşüncesinde akıl, hikmet işbirliği ne kadar önemli ise bunların ortak ürünü olan düşünce, insan varlığını ortaya çıkarmada o kadar önemlidir. Mevlânâ düşünceyi, insandan maddi âleme yansıyan potansiyel olarak görmektedir.

“Bilgiden düşünce dalgası zuhura gelince mâna, söz ve sestem bir sûret düzdü.”²⁹⁵

“Düşünceni doğrult, iyi bak. Çünkü düşünce de o incinin pırıltılarındanır.”²⁹⁶

Aristoteles'in erdem sınıflandırmasında düşünce ve karakter erdemleri olarak ayrı başlıklarda iz sürdüğünü hatırlamak gerekirse, Mevlânâ düşüncesinde böyle bir sistematığın olmadığını fark edilir hale gelir. Mevlânâ ve sûfi düşüncesine göre, eylemin temelinde daima olumlu veya olumsuz bir güdüleyici vardır. Bu nedenle sûfi gelenek, eylemden önce bu güdüleyiciyi ıslah etmeyi, düşünceyi dönüştürmeyi

²⁹¹ Zafer Erginli,(ed.) *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Kalem Yayınları, 2006), 882.

²⁹² “*Sekînet*” kavramı detaylı bilgi için bk. *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Zafer Erginli, (İstanbul: Kalem Yayınları, 2006), 882.

²⁹³ Mehmet Ayas, “Sema ve Devran Ritüellerinin Tasavvufî Eğitimdeki Yeri ve Musikinin Din Eğitiminde Değerlendirilmesi”, *Sosyal Bilimler Dergisi* 8/15, (Haziran 2018), 26.

²⁹⁴ Erginli, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 1017, 1059, 1064.

²⁹⁵ Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/92, b. 1139.

²⁹⁶ Mevlânâ, *Mesnevî*, 2/65, b. 855.

hedefler. Eylem zaten düşüncenin ürünü olarak, tohumun tabiatı gereği ortaya hak ettiği verimi koyacaktır. Eylemden yola çıkarak erdemli düşüncenin oluşturulmaya çalışılması da uygulanan bir tekniktir. Kısacası, Mevlânâ'nın anlatımlarında düşünce, erdem ve eylem daima birbirine refakat etmektedir. Erdem ve olumlu ahlaki niteliklere sahip olmadan önce bir arınma süreci olan kötü huyun tasfiye edilmesi gerekmektedir.²⁹⁷

Mevlânâ'ya göre bu kötü huylar başlıca, hırs, tamah, makam sevgisi ve şehvettir. Mevlânâ, Bakara suresinde bahsi geçen Hz. İbrahim kıssasına²⁹⁸ iş'âri bir yorum getirmiştir. Mevlânâ kıssaya konu olan kuşlardan ilki olan kazın temel özelliğinin haris oluşundan bahsetmektedir. Kaz sürekli yeme ile meşguldür ve doyamamaktan endişe duyar.²⁹⁹ Rızıktan yana endişe duyan ve kaygı besleyen insanın durumu da böyledir. Bu korku kişiyi stok yapmaya alıştırdığı gibi paylaşma, yardımlaşma erdeminden de mahrum eder.

İkinci kuş, şehvetin sembolü horozdur. Bu şehvet, kavram olarak, cinsel düşkünlüğün yanı sıra, haz yaşamına düşkünlüğünü de kapsamaktadır. Sadece bedensel dürtülerin egemen olduğu bir yaşam prensibine sahip insan, hikmetin rehberliğiyle aydınlanamaz. Çünkü şehvet, kalbi kör ve sağır bırakan, yalnızca cinsel dürtüleri baskın hayvanlara sevimli görünen bir duygudur. Şehvet düşkünü kimse gördüğü olayları anlamlandırma ve yorumlamadaki becerisini kaybeder. Basiret yoksunluğu denilen bu durum insanı, eylemlerinin sonucunu kestiremeyen, öngörüsü kıt birisi yapar.³⁰⁰

Üçüncü kuş, güzelliğine aldanan tavus kuşudur. Mevlânâ, kişinin kendi görüntüsünün güzelliğini beceri, hüner veya kazanılmış bir erdem olarak görmemektedir. Çünkü yaratılıştan gelen güzellik tamamen ilahi sanatın eseridir. Bununla kibirlenmek veya övgüyü, ön plana çıkarılmayı hak ettiğine inanmak ciddi bir yanılsamadır. Kişinin hiçbir katkı sağlamadığı ödünç donanımla, önder şöhret veya makam mevki sahibi olmayı istemesi kendisine ait olmayan birikimden harcama yapması gibidir. İnsanın doğru çalışma, çaba ve fikir üretmeyle hak etmesi gereken

²⁹⁷ Mevlânâ, *Mesnevî*, 2/ 95, b. 1240.

²⁹⁸ İbrâhim "Rabbim! Ölülerini nasıl diriltiyorsun, bana göster!" deyince, rabbi "Yoksa inanmıyor musun?" demişti. O "Hayır inanıyorum, fakat kalbim tam kanaat getirsin diye" cevabını verdi. Rabbi "Kuşlardan dört tane al, onları kendine alıştır, sonra (parçalayıp) her bir tepeye onlardan bir parça bırak, sonra onları çağır. Koşarak sana gelecekler ve şunu bil ki, Allah hep galiptir ve hikmet sahibidir" buyurdu. el- Bakara 2/260.

²⁹⁹ Mevlânâ, *Mesnevî*, 5/ 8, b. 40- 45.

³⁰⁰ Mevlânâ, *Mesnevî*, 5/79, b. 940-945- 5/114, b. 1370.

yeri, yalnızca dış görünüşe bağlı bir değerlendirmeye elde edilmeye çalışmasına Mevlânâ, tavusun ayaklarındaki çamuru hatırlatarak, amacın anlamsızlığına vurgu yapmaktadır. Tavus, kendi kuyruğunun güzelliğiyle mest olmuş vaziyetteyken kendi ayaklarının çamura bulanmış olduğunun farkında değildir. Nihayetinde insanı da komik duruma düşüren, onun aldanışı ve ona tuzak olacak olan bu negatif özellikleridir.³⁰¹

Dördüncü kuş, dünya yaşamına bağlı olmakla nitelendirilen kargadır.³⁰² Karganın kusuru, uzun yaşama karşı duyduğu tamahtır. Yaşlılığın ve gelip geçiciliğin olduğu bir hayatta ölümden, ömür gibi takdir edilen nimetlerdendir. Günün birinde nihayet bulacak olan şeyler üzerinde tutku ve hırsla planlamalar yapmak, karganın uzun ömüre duyduğu tamah ve hırsla sembolize edilir.

Dört kuşun simgelediği kötü huy ve yönelimlerin temeli, büyük ölçüde hırsa dayanmaktadır. Hırs, sahip olma arzusu mutluluğun değil, tam tersine iç huzursuzluğun kaynağıdır.

“Sende bu âlemin güzelliğine tamah etmekte sin de bu tamah, o ebedî âlemin güzelliğine perde oluyor. Gururla dopdolu olan bu hayatın zevki seni doğruluk hayatından uzaklaştırmakta. İyi bil ki tamah seni kör eder... şüphe yok senden yakını örter. Tamah yüzünden Hak, sana bâtil görünür... Tamah yüzünden sende yüzlerce körlükler artar durur. Doğrular gibi tamahtan çekinde ayağını o eşiğin üstüne bas. O kapıdan girdin mi kurtulursun. Gamdan da dışarıya ayak atmış olursun neşeden de. Can gözün aydınlanır Hakk'ı görür; küfür karanlığından kurtulur, din nuru kesilir. Erlerin öğüdünü canla, başla dinle de korkudan kurtulup emniyete eriş.”³⁰³

Görünür âlemdeki renklilik, zenginlik, insandaki sahip olma, elde etme ve biriktirme dürtüsünü harekete geçirir. Hırs ve tamah insanın gözünü bürüdükçe kişi, manevi değerleriyle çatışmaya başlar. Mevlânâ'ya göre tüm ahlaki ilkelerin temelinde hakikate götüren bir yol, insan-ı kâmillerin de o yolda bıraktıkları ayak izleri vardır. İnsan hevâsı, yalnızca dünya üstündeki yaşamın dinamiklerini dikkate alıp, değer ilkelerinin temelini dönüştürdüğünde ciddi anlamda bir dejenerasyon yaşanmasına neden olmaktadır. Bir bakıma bu durum, insanın kendi mutluluk imkânından kendisini mahrum bırakmasıdır.³⁰⁴

³⁰¹ Mevlânâ, *Mesnevî*, 5/36, b. 395-5/44, b. 498.

³⁰² Mevlânâ, *Mesnevî*, 5/65, b. 765.

³⁰³ Mevlânâ, *Mesnevî*, 3/6, b. 65.

³⁰⁴ Mevlânâ, *Mesnevî*, 2/83, b. 1080, 1085.

Mevlânâ, bahsi geçen kötü huyların, kişinin süfli benliğine karşı özgürleşmesine engel olan bir tür hastalık olduğu kanaatindedir. Hür ve mutlu olma hali arzulanan şifadır ve ancak ciddi bir dönüşümle gerçekleşir.³⁰⁵

İnsanın kötüyeye olduğu kadar iyiye olan temayülü, çift kutuplu yaratılmasından kaynaklanmaktaydı. Kalp, kötü huy ve ondan tevarüs eden olumsuz düşünceden arındırılmasıyla, artık dönüşüm için yenilenmeye hazır hale gelmiştir. Arınmaya yardımcı olan sûfi eğitim metotları, yenilenme enerjisini besleyen manevi gıda olarak desteğini sürdürmelidir.³⁰⁶

Cafer Sadık Yaran, Mevlânâ hakkında az çok malumat sahibi olan herkesin ona atfedilen ve yedi öğüt olarak bilinen aforizmaları, evrensel erdemlerle ilişkilendirerek incelemiştir. Bu sınıflandırmanın ve bu başlık altında yapılan aktarımın Mevlânâ'ya ait olmadığını, eserlerinde dağınık halde bulunan görüşlerinden derlendiğini belirtmek yerinde olacaktır.³⁰⁷

Mevlânâ, hırs ve tamah arzusuna mukabil, cömertliği önermektedir.

“Nasihatimi dinle: Ten, kuvvetli bir bağıdır. Yeniye istiyorsan, eskiden soyun! Dudağını yum, altın dolu avucunu aç. Ten nekesliğini bırak, cömertliği ele al. Cömertlik, şehvetleri, lezzetleri terk etmedir. Şehvet yüzünden düşen kalkmamıştır. Bu cömertlik, cennet selvisinin bir dalıdır. Yazıklar olsun böyle bir dalı elinden bırakana. Bu heva ve hevesi bırakma, sapasağlam bir iptir. Bu dal, canı göğe çeker.”³⁰⁸

İlkel benlik düzeyindeki insan, egonun ihtiyaçlarını daha çok önemser. Benmerkezci kimse, paylaşım yanlısı olmamakla beraber, kendisi dışında bir varlığın, benzer yaşam gereksinimlerine ihtiyaç duyduğunu bile fark etmeyebilir. Bunula beraber cimrilik, çoğu zaman bir tercihtir. Bu tercihin temel nedeni, varlıktaki eksilme korkusu, maddi güvencenin azalma endişesidir. Mevlânâ'ya göre cömert kimsenin paylaştıkça azalıyormuş gibi görünen varlığı ona daha fazla yarar sağlayacak şekilde farklı artış türleriyle geri döner. Veya azdan istifadesi beklenmedik bir biçimde artar. Cimrinin birikimi ise, onun ummayacağı şekilde malından yararlanmasını engelleyen durumlar karşısına çıkarır. Mevlânâ bu durumu, çiftçinin ambarındaki hasat ettiği tohum ile örneklendirir. Çiftçi ambardaki tohumunu ekerek devamlılığını sağlamak ve artırmak zorundadır. Tohumu ekmek için aldığı anda ambardaki stok azalır gibi görünür

³⁰⁵ Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/112, b. 1395.

³⁰⁶ Mevlânâ, *Mesnevî*, 3/342, b. 4185.

³⁰⁷ Cafer Sadık Yaran, *Ahlak ve Etik* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016), 210-211.

³⁰⁸ Mevlânâ, *Mesnevî*, 2/ 97, b. 1270.

fakat aslında bu arttırıcı bir eylemdir. Çiftçinin tıka basa stokladığı ve güvendiği tohum, haşerat istilasına maruz kaldığında çiftçinin mal varlığından yararlanması imkânsız hale gelir.³⁰⁹ Bunun gibi cimri ve cömert kimselerin mallarındaki yarar niteliği, erdem gerçekleştirilmesine bağlı olarak değişkenlik gösterir.

Mevlânâ cömertliğin yüce bir erdem olabilmesi için gerçekleştirme niyetinin önemli olduğunu düşünür. Ahlaki ilkenin yerine getirilmesinde temel motivasyon sosyal çevrenin yergisinden kaçınma, övgüsünü umma, veya adet haline gelmiş geleneğin dışına çıkmama düşüncesi değil, yalnızca yaratıcının rızası olmalıdır.³¹⁰ Bir noktada kişinin kendini sürekli tartması gerekmektedir. Nefs, ahlaki eylemin içine sızarak görünürde erdem olan bir fiilin temelinde farklı niyetler barındırmasına sebep olabilir. Mal varlığını, zekâtını, sadakasını, kendisiyle sosyolojik yakınlığı bulunan kimselerle paylaşarak cömertlik ediyormuş gibi görünmek, gerçek ihtiyaç sahibini görmezden gelmek, ayrıca yaptığı yardımı, zamanı gelince menfaate çevirmek için yatırım amacı gütmek, iyilikseverliğini, ortam sohbetlerinde bir vesile ile dile getirip enaniyetini beslemesine izin vermek, içinde nefsin kol gezdiği türden eylemlerdir. Mevlânâ bu tür durumlar için, “Tuzağa saçtığın taneler, cömertlik sayılmaz ki. Oltadaki et lokması, balığı avlamak içindir. Öyle bir lokma ne ihsandır, ne cömertlik!”³¹¹ diyerek oldukça çarpıcı bir şekilde ikaz notu düşer.

Mevlânâ şefkat ve merhamet, öfkenin ve zulmün zıddı eylemler olduğunu söyler. Üstelik temelinde son derece insancıl bir duygu olan sevgiyi barındırır. Kendinden olmayanı tehdit olarak algılamak, ona karşı saldırgan pozisyona geçmek hayvansı tabiatın belirgin özelliğidir. Nitekim hayvanlar yaşam alanlarını koruma içgüdüsüne sahip oldukları için tüm sıra dışılıkları tehdit olarak algırlar. İnsan türünün belirleyici özelliklerinden birisi akıl yürütme ise diğeri, sevgi temelli sosyal ilişkiler geliştirme becerisidir.³¹² İnsan bir sistem ürünü değildir. Toplumsal eylemlerini görev bilinci ile yerine getirmekten çok amacına verdiği değer ve karşısındakine duyduğu sevgiyle gerçekleştirdiğinde daha çok verim almaktadır. Sevgi ister istemez sevdiğine karşı merhamet ve şefkat duyma duygusunu da peşinde getirir. Merhamet ilişkilerde güvenin temelini oluşturur. Mevlânâ’ya atfedilen “şefkat ve merhamette güneş gibi olmak” ilkesi tüm sûfî öğretilerince benimsenmektedir.

³⁰⁹ Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/179, b. 2235- 2240.

³¹⁰ Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/296, b. 3710-3715.

³¹¹ Mevlânâ, *Mesnevî*, 2/231, b. 3018.

³¹² Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/195, b. 2435.

Sûfi ontolojisi ve bu ontolojiye bağı olarak gelişen dünya görüşü, ilahi esma ve onun tecellileri üzerine bina edilmiştir. Bir bakıma bu temellendirme nasıl bir Allah tasavvuruna sahip olunması gerektiği konusunda insana ışık tutmaktadır. Rahman, Rahîm isimlerinin mahiyeti ve fonksiyonu gereği Allah, eşyayı var kılar ve devamlılığını sağlar.³¹³ Varlığın devamlılığı bir bakıma tüm varlık düzeylerinin rızıklandırılması ve korunması ile olur. Bu sebeple Rahman ve Rahîm esması kurucu ve kapsayıcı isimlerdendir. Aynı kökten gelen rahmet kelimesi, merhamet, iyiliği gerektiren duyarlılık ve ihsan anlamlarına gelir.³¹⁴ Allah'ın hiçbir varlığı dışlamaksızın her birine merhamet etmesi, ihsanda bulunması sûfilerin merhamet anlayışlarında etkili olmuştur. Sûfiler, güneşin ısı ve enerjisini esirgmeden paylaşması gibi yalnızca hem türlerine karşı değil tüm mevcudata karşı sevgi ve merhamet duyarlar. Bu nedenle tasavvuf eğitim metotlarından birisi sosyal hizmet prensibine dayanır. Toplumsal sevgiyi ortaya çıkaran, “muhabbetullah” kavramı Allah sevgisinin yaratılmış her varlığa yansınmasıyla gerçekleşir. Sûfi anlayışında merhamet, tabiatı, suyu, bitkiyi, hayvanı, içine alan evrensel bir boyuta sahiptir. Bu düşüncenin temeli, insan ile tabiat arasında manevi bir ilişkinin var olduğu düşüncesidir. “Hilkat, Hâlık'ın imzasını taşır.” inanışından yola çıkan bu anlayış üzere tabiatla temasın naif olması gerekmektedir.³¹⁵ Bu açıdan bakıldığında merhamet, yalnızca hissi bir durum olmaktan çıkar, bir tür sorumluluk bilincini açığa çıkarır. Ağlamak veya acımak yerine korumak, varlığının devamına katkı sağlamak, varoluşunun evrelerine saygı duymak, kirlenmiş temizlemek, arındırmak, bozulmuşu dönüştürmek, ihya etme üzerine girilen projeler merhametin tezahürü eylemlerdir. Bu hassasiyete sahip bir insan için merhamet, mutlu ederek mutlu olmanın, birlik ruhuna kavuşmanın imkânıdır.³¹⁶

“Lütuf ve merhamet sahibi olan Tanrı kulları, işleri düzeltmekte Tanrı huyuna sahiptirler.”³¹⁷

Mevlânâ'ya göre merhamet, adalet erdemi ile bağlantılıdır. Fakat merhametli davranmak, adaletin zafiyeti olarak düşünülmemelidir. Mevlânâ'nın örneklendirmesiyle, diken cinsi bitkinin suya ihtiyaç duyması halinde, merhamet gereği sulanması gerekir. Adalet ilkesi gereği dikenliğin oluşturacağı zarardan

³¹³ İbnü'l Arabî, *Fusûs 'ul Hikem*, 22.

³¹⁴ Rağıp El- İsfehani, *Müfredât, Kur'an Kavramları Sözlüğü*, çev. Abdülbaki Güneş, Mehmet Yolcu (İstanbul: Çıra Yayıncılık, 2012), 420.

³¹⁵ Seyyid Hüseyin Nasr, *İnsan ve Tabiat*, çev. Nabi Avcı (İstanbul: İnsan Yayınları, 2019), 25.

³¹⁶ Kemal Sayar, “Merhamet”, (Görüşmecî: Ayfer Balaban, Görüşme Transkripsiyonu), *Diyanet Aylık Dergi*213 (Eylül, 2008), 31.

³¹⁷ Mevlânâ, *Mesnevî*, 3/181, b. 2222.

kaçınarak, suyu doğru bitkiye vermek daha isabetli bir davranıştır.³¹⁸ Çünkü adalet, bir şeyi yerli yerine koymaktır. Aynı zamanda adalet ilahi rahmetin bir parçasıdır.

“A taca-tahta, a devlet, baht memleketlerine sahip olanlar, (merhamet) esirgeme ağacını gönüllerinize dikin; adâlet suyuyla sulayın, yeşertin o ağacı; zulüm sarmaşığını uzaklaştırın ondan...”³¹⁹

İnsan nefsinin doğal temayüllerinden birisi de gazap (öfke) dürtüsüdür.³²⁰ Baş edebilmek için yumuşak huyluluğun, hilm erdeminin geliştirilmesi gerekmektedir. Mevlânâ’ya göre kişinin elinde olduğu halde öfke halinin yol açacağı yıkıcı gücünü kullanmaktan vazgeçmesi asıl yiğitliktir. Kontrolden çıkmış bir kızgınlık halini zapt edebilmek için nefsin bu gücüne egemen olmayı başarmak gerekir.

Öfke anında kişi muhakeme yetisini kaybeder, salim düşünemez. Doğruyu ve yanlış ayırt etmede akli fesada uğrar. Aklın yetkinliğini elinden kaptırdığı yerde adaleti ve merhameti sağlayacak hikmetli eylemi ortaya koymak olanaksızdır. Mevlânâ, öfke ve gazap anında aklın işlevini devreye sokmayı başaran Hz. Ali’yi rol model olarak göstermektedir. Hz. Ali öfkesini olağanüstü şiddette yaşadığı bir anda hiddetinin yol açacağı muhakeme kaybından kurtulmayı başarmıştır.³²¹ Üstelik onun öfkesinden vazgeçişinin yenilgiyi kabul etmekle bir ilgisi yoktur. Aslında öfkesinin ve öfkeye neden olan şeyin tam anlamıyla farkındadır. Hz Ali’nin eylemi içerik olarak tahlil edildiğinde bu karmaşık duygu durumunda hikmetin bilinciyle hareket ettiğini, adaletin ve merhamet erdemlerinin devreye girmesiyle fark edebilmektedir.

Eylem sürecinde birkaç erdemi doğru ve tutarlı bir biçimde yapmak komplike bir iştir. Bu durum çoğu zaman üstünde düşünülerek gerçekleşmez. Oysa kalbin bilgisi olan hikmet gereği, doğal süreç içinde her hangi bir kafa karışıklığı ortaya çıkmaz. Ahlakın meleke haline gelmesinden maksat, doğru düşünce ve davranışın refleks olarak kendini ortaya çıkarmasıdır. Anlaşılacağı üzere erdemler, karakter üzerinde birbirinin gelişimine ve ortaya çıkmasına katkı sağlarlar.³²²

³¹⁸ Mevlânâ, *Mesnevî*, 5/90, b. 1085.

³¹⁹ Mevlânâ Celâleddin Rûmî, *Fihî Mâ Fih*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2008), 301.

³²⁰ İmam-ı Gazali, *İhyâu Ulûmi’-d –Din*, çev. Ahmet Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınevi, 2002) 3/10.

³²¹ Mevlânâ, *Mesnevî*, 2/99, b. 1298- 1/297, b. 3725.

³²² Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/ 302, b. 3785.

Öfkeye neden olacak pek çok sebep sayılabilir. Bunlardan bir tanesi engellenme duygusudur.³²³ Elde edilmek istenen, amaçlanan veya tatmin edilmesi gereken hazlar konusunda nefis daima aceleci bir tavır sergiler. Bu aceleci girişimlerin engelleme ile hızı kesildiğinde nefis öfke gücünü harekete geçirir. Nefis olumlu uyarılara karşı daima antipatiktir. Öfke dürtüsüne egemen olmayı başarmış hilm sahibi kimse hedefin ne kadar çabuk gerçekleşeceğinden çok, dikkatini sonucun sağlamlığı üzerine yoğunlaştırır. Bu durumda aklın, sabır erdemini devreye soktuğu söylenebilir.

Öfkenin dışsal nedenleri olduğu kadar içsel tetikleyicileri de vardır. Kaygı, takıntılar, olumsuz anılar, yolunda gitmeyen işlerin yarattığı hayal kırıklıkları öfkeye filizleneceği bir zemin hazırlar.³²⁴ İnsan yaşamında olası her kötü duruma karşı direnç geliştirme ve derdini anlamlandırma, olumsuzlukları metanetle karşılama durumuna sabır denmektedir.³²⁵ Sabır, kişinin aşamadığı bir süreci yaşamak zorunda kalması değildir. Kişi yaşamı devam ettiği müddetçe zorluklarla baş etmenin bir yolunu bulur. Kaygı, endişe ile kendini kısıtlama, panik ve öfke ile etrafına zül olma da bir yöntem türüdür. Aslında sabır, bu meşakkatli sürecin kişinin kendini eğitmesine ve dönüştürmesine izin vermesidir. Çünkü bu dönüşüm bilinçli bir mücadelenin sonucudur. Öğrenme, manevi gelişme, zorlu süreci bilinçli karşılamakla gerçekleşir.

“Sabır, güçlüklerin, sıkıntıların anahtarıdır.”³²⁶

“Sabır, adamı maksadına çabucak ulaştırır. Sabırlı kuş, bütün kuşlardan daha iyi uçar.”³²⁷

“Sabır da güzel bir iş. Her dertte ona sığınmak gerek, her gamı o giderir. A kişi, “Vel asrı” suresinin sonunu dikkatlice oku da bak. Tanrı o surede sabrı hakla beraber andı, sabrı hakka eş etti. Tanrı, yüz binlerce kimya yarattı ama insan, sabır gibi bir kimya görmedi.”³²⁸

“Sabır yılgınlık göstermemek kadar ihtiyatlı davranmayı bilmeyi de gerektirir.”³²⁹

³²³ Hüseyin İ. Yeğin, “Öfke Duygusu ve Dini Açıdan Baş Edebilme Yolları”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 10/2, (Nisan 2010), 235- 239.

³²⁴ Yeğin, “Öfke Duygusu ve Dini Açıdan Baş Edebilme Yolları”, 240.

³²⁵ Mustafa Çağırıcı, “Sabır”, *Türkiye Diyanet Vakfı, İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2008), 35/ 338.

³²⁶ Mevlânâ, *Mesnevî*, 3/18, b. 210.

³²⁷ Mevlânâ, *Mesnevî*, 3/150, b. 1847.

³²⁸ Mevlânâ, *Mesnevî*, 3/151, b. 1853.

³²⁹ Mevlânâ, *Mesnevî*, 3/18, b. 213.

Dünya nimetlerinin haz sunumundan bir an önce yararlanmak isteyen nefis, başlangıçta çabucak kavuşmak istediği lezzetlerin acı sonuçlar doğuracağını kestiremez. Elde etme, sahip olma, tadını çıkarma hatta intikam alma, kızgınlığın getirdiği taşkınlığı ortaya koyma dürtülerine karşı sabredebilmek, olası bir trajediye engel olmaktadır. Nefs eşyanın yanıltıcı ve çekici tabiatına kapılmaya meyillidir. Üstelik bu konuda oldukça aceleci davranır. Dünyevi getirilerin cazibesi nefsi kendinden geçirir, nurani aklın sebep sonuç ilişkisi kurmasına, ön görü kabiliyeti geliştirme ve kendini denetleyebilme becerisine engel olur.³³⁰

Mevlânâ'nın önemseydiği davranışlardan biri olan ihtiyat, ilahi esmanın bir tecellisidir. Evrenin oluşum ve işleyişinde sünnetullah gereği teenni hali vardır. Tohumun ağaç oluşu, ağacın meyveye duruşu, meyvenin tatlılaşması zamanın tedrici ilerlemesine bağlı olarak gerçekleşir. Bu kozmolojik temellendirme, yetkinleşme ve donanmanın bir önceki hamlik veya yetersizlik haline gereksinim duyması konusunda oldukça yeterli bir örnektir. O halde insan hedeflerine ulaşmada istikrar ve sağlam adım atmayı, bir önceki adım üzerine yükselmeyi Allah'ın eylemesinden öğrenmelidir. İhtiyatla hareket eden insan eylemlerinin sorumluluğunu taşımakta tereddüt etmez. Sonuçta üstünde düşünülmüş, gereken çalışma ortaya konmuş, zamanın çalışmayı olgunlaştırmasına imkân verilmiştir. Bu doğrultuda mutluluk, doğru bekleyişin haklı sonucudur.³³¹

Mevlânâ'ya göre önemli erdemlerden bir diğeri tevazudur. Kibrin karşıtı olan tevazu, yani alçak gönüllülük, kendini sürekli hakir ve aciz görmek değil, kendi gerçekliğini doğru yorumlamaktır. Tevazu kibir ile zillet arasındaki denge halidir. Asıl hakikatin karşısında müstakil bir varlık iddia etmemek, üstün varlığının vehbî bir kazanım olduğunun farkında olmaktır.³³² Mevlânâ insan varoluşunun başlangıcında kibir ve tevazu iki hâkim duygu olduğuna dikkat çekmektedir. Kendine müstakil bir varlık isnat eden İblis kibrin, Âdem ise yaratıcısının karşısında kulluğunun farkına vararak tevazuun sembolü olmuştur. Âdem, nefsin varlık iddiasına prim vermeyerek mutlak hakikatten ödünç aldığı değere itimat etmeyi tercih etmiştir. Mevlânâ, tevazu sahibi olmayı toprağın hünerleri üzerinden anlatmaktadır. Onun anlatımında toprağı tercih etmesindeki sebep insanın hammaddesi olmasıyla bağlantılıdır. Fakat şu yanılgıya değinmek yerinde olacaktır. Mevlânâ'nın anlatımında toprak yeryüzündeki

³³⁰ Mevlânâ, *Mesnevî*, 3/179, b. 2197.

³³¹ Mevlânâ, *Mesnevî*, 3/ 285- 286, b. 3485, 3490-3500.

³³² Mevlânâ, *Mesnevî*, 4/ 268, b. 3340.

en alçak zemin olduğu için kişinin alçak ve onursuz bir duruma geçmesi gerektiğini ifade etmez. Onun vurgusu, toprağın yeryüzünün en alt katmanı olmasına rağmen, verimliliğine ve canlılığın temeli olmasındadır. Yani mütevazı insan kendisinden sadır olacak üstün niteliklerin bilincinde olan ama bununla evrende sınırsız yetkinliğe sahipmiş hissine kapılmayan kimsedir.

“Topraklığı sıfat edin, alçal. Ben de seni bütün beylere emîr yapayım. Su, yukardan aşağıya, akar da sonra aşağıdan yukarıya akar. Buğday, yukarıdan aşağıya, yerin dibine gider de ondan sonra yerden baş çıkarıp yükselir. Her meyvenin tohumu yerden biter de ondan sonra yerden baş verir.”³³³

Her insan beğenilme ve takdir edilmeyi arzular. Kamuoyu tarafından iltifat görmek, nefsin kibre kapılmasını kolaylaştırır. Mevlânâ, sürekli iltifat ve ululamanın kişiyi zehirlediğini söylemektedir. Bu iltifatların sarhoşluğu ve büyüklenme hali zamanla kişiye zarar vermeye başlar.³³⁴

Büyüklenme rekabetin kamçısıdır. Hiç bir büyük, daha büyüğünün varlığına izin vermek istemez. Bu durumda rekabet, enerjisini verim ve değer üretiminden değil, karşısındakinin eksiklik ve kusurundan alır, onunla beslenmeye başlar. Böylece kişi, tüm değer ve benlik algısını çatışmadan üretmeye çalışır. Sürekli üstlere çıkma hırsı, kaçınılmaz bir düşüşün yol açacağı zayıflığı arttırmaya devam eder.³³⁵ Yunus Emre'nin,

Miskinlikte buldular kimde erlik var ise

*Merdivenden iterler, kim yüksekte bakar ise*³³⁶

dizeleri kibirlenen kimsenin beklendik akıbetini kısa ve öz biçimde ifade eder.

Mevlânâ mevki veya ilim sahibi olduğu halde bununla kibirlenen kimsenin kendisiyle ilgili düşüncelerini, idrar birikintisi üzerinde akıntıya kapılıp giden bir saman çöpü üzerindeki sineğin söylemlerine benzetir. Sinek; “İşte şu deniz, şu gemi, ben de ehliyetli, rey ve tedbir sahibi bir kaptanım.” diyerek yol almaktadır. Sineğin bu aldanışı, kendi değer ilkeleri konusunda yanılan kimse gibidir.³³⁷

Oysa tevazu, geleneksel benliğin dönüşümü için oldukça önemli bir erdemdir. Kişi kendini, tüm evreni oluşturan bütünün bir cüzü olarak görmeli ve bu deverana varlık değeri ile katkıda bulunmalıdır. Mevlânâ düşüncesinde tevazu ile gönüller

³³³ Mevlânâ, *Mesnevî*, 3/36, b. 455.

³³⁴ Mevlânâ, *Mesnevî*, 4/220-221, b. 2740-2745.

³³⁵ Mevlânâ, *Mesnevî*, 4/221-222, b. 2745-2750-2760.

³³⁶ Mustafa Tatçı, *Yunus Emre, Divan* (Ankara: DİB Yayınları, 2016), 250.

³³⁷ Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/88, b. 1083.

fethetmek, kutluluğun sembolüdür.³³⁸ Bilgi ve hikmet alçak gönüllü kimsenin nasibidir. “Sana da rahmet suyu gerekse yürü, alçal da sonra rahmet suyunu iç, sarhoş ol.”³³⁹

Mevlânâ erdemini samimiyet taşıması gerektiği kanaatinde. Sahte tevazu, yapay sakinlik, doğruluk daima kendini ispatlamaya gereksinim duyar. Olmadığı gibi görünen kişi, diğer insanların nezdinde kendini, onaylanmak istediği kişilik sahibi olduğuna ikna etmek durumunda kalır. Karşısındakinde her hangi bir şüpheye mahal vermemek için erdemli eylemleri reklam yüzü olarak kullanma tekniğine başvurur. Gerçek doğruluğun afişe edilmeye ihtiyacı yoktur. Doğru tavır, arz edilmeden Hak katında kendini fark ettirir.³⁴⁰ Aslında dürüst kimse, bunun dışında bir onay beklentisine girmez.

Sahtelik daima şüpheli bir yaklaşım ve güvensizlik doğurur. Mevlânâ’ya göre doğruluk, kalbin kanaat getirdiği, insanı manen tatmin eden bir hal ile onaylanır.³⁴¹ Bu cümle tek başına ele alındığında anlam olarak suiistimale uğramaya müsaittir. Bazı insanlar erdemsiz ve ahlaksız eylemini kendi kalbinin onayından geçtiğini düşünerek doğru kılıfına sokup, hatalı davranışının arkasında durabilir. Daha bütüncül bir yaklaşımla yorumlandığında, Mevlânâ’nın onayına başvurduğu kalbin, arınmış bir gönül ve hikmet bilgisinin referansı olduğunu hatırlamak gerekir. Arınmış bir gönül doğruluğu ayırt etmede fitri bir beceriye sahiptir. Çünkü insan gönlü, yaratılış ayarında doğruluğa programlanmıştır. Fıtratın getirdiği refleksiyle insan, yalanı ve sahteciliği kolayca tanır, sezer ve reddeder.

“Parlak ve açık doğru söz, gönle rahatlık verir. Gönül, yalan sözle yatışmaz. Yalan, çerçöpe benzer, gönül de ağza. Çöp ağızda gizlenmez. Ağızda çöp oldu mu dil dolanır durur, nihayet onu ağızdan atar. Hele göze bir çöp girerse göz yaşarır, kapanıp açılmaya başlar.”³⁴²

Bu nedenle hikmetle bakan kişinin başkaları hakkında yanılması, tuzağa düşmesi, istismar edilmesi zordur. Fakat gönlün bu basiret denilen, yanılma olmayan anlama kabiliyeti, nefsin güdülerine tolerans gösterildiği nispette körelir ve perdelenir. Kötü huy ve eylem, akli kalbin hikmetli birikiminden yoksun bırakır. Kişi doğru ve yanlış ayırt etmede çoğunlukla hataya düşer. İnsan günlük ilişkilerinde

³³⁸ Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr Seçmeler*, 1/218.

³³⁹ Mevlânâ, *Mesnevî*, 2/148, b. 1940.

³⁴⁰ Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/217, b. 2700- 2705.

³⁴¹ Mevlânâ, *Mesnevî*, 2/209, b. 2730.

³⁴² Mevlânâ, *Mesnevî*, 6/204, b. 2575.

hayal kırıklığına uğrama, istismar edilme, güvenin boşa çıkması gibi durumlarla daha sık karşılaşır. Mevlânâ bu bozulmayı, ağzın tat almasındaki bozulmaya benzeterek bir hastalık belirtisi olduğunu vurgulamaktadır. O halde kalp, yaratılış ayarına geri döndürülmek üzere, her defasında yeniden arınma işlemine tabi tutulmalıdır.

“Gönül, yalan sözden istirahat bulmaz. Suyla yağ karışık olursa çırağ aydınlık vermez. Doğru söz, kalbe istirahat verir. Doğru sözler, gönül tuzağının taneleridir. Gönül hasta olur, ağzı kokarsa ancak o vakit doğruyla yalanın tadını almaz. Fakat gönül ağrıdan illetten salim olursa, yalanla doğrunun lezzetini adamakıllı bilir, anlar. Âdem’in buğdaya hırsı artınca bu hırs, gönlünden sıhhati, selâmeti kapıp götürdü.”³⁴³

Mevlânâ düşüncesinde tüm erdemlerin doğrulukla, doğruluğun dostlukla bağlantıları vardır. Devamlı ve hakiki bir dostluk için “yüreğin doğru olması gerekir”.³⁴⁴

Evrensel benliğe geçiş sürecinde niteliksel ve daima yukarı doğru ilerleme söz konusudur. Bu aşamada insan manevi bir sıçrama, farklı bir bakış açısı kazanmaya başlamıştır. Sûfî düşüncesinde bu aksiyonun sağlıklı bir biçimde devamlı olması, benzer deneyimleri yaşayan dostların varlığını gerekli kılar. Dost, aynı zamanda vizyonun, tecrübenin müşterek değer oluşumunun paylaşıldığı yol arkadaşıdır.³⁴⁵

Mevlânâ, *Mesnevî*'ye ney metaforu ile giriş yaparken ıstırabına ortak bir sırdaşın varlığını sorgular. Tüm canlılar arasında iletişimin amacı anlaşılmaktan başka bir şey değildir. Bülbülün nağmesini hem cinsi duymadıkça ve ona mukabele etmedikçe en güzel sese sahip olmanın, şarkılar söylemenin bir manası yoktur.³⁴⁶

“Yalnız olarak bir yolda neşeli neşeli giden kişinin neşesi, dostlarla/yoldaşlarla giderse birken yüz olur.”³⁴⁷

Dost, mutluluğun artırıcısı olduğu gibi, kişiye ruhsal dönüşüm aşamasında olumlu karakter imajı da sunmaktadır. Mevlânâ'ya göre dost adeta bir merdiven gibidir. Erdem birlikteliği ile irşat eder, yol gösterir. Akıl ortaklığı ile kişinin kendi kusurlarını görmesini ve onları rektefe etmesini sağlar.³⁴⁸ Mevlânâ'nın kendini gerçekleştirme sürecinden sonra aşkınlığa ulaşma ve dönüşümün zirvesini yaşadığı an, Şems'le kurduğu dostluk sayesinde. Mevlânâ'nın oğlu Sultan Veled, bu dostluğun

³⁴³ Mevlânâ, *Mesnevî*,2/210, b. 2735.

³⁴⁴ Mevlânâ, *Mesnevî*,6/42, b. 497.

³⁴⁵ Mevlânâ, *Mesnevî*,2/112, b. 1460.

³⁴⁶ Mevlânâ, *Mesnevî*,1/3, b. 25.

³⁴⁷ Mevlânâ, *Mesnevî*,6/44, b. 512.

³⁴⁸ Mevlânâ, *Mesnevî*,6/43, b. 510.

mükemmeli yakalama uğruna usta çırak ilişkisi seyrinde ilerlediğini söyler.³⁴⁹ Şems dostluğu ile geleneksel benliğin dönüşümünde Mevlânâ'ya ruhsal bir güç olmuştur. Şems ve Mevlânâ'nın ilişkisi sıra dışı türdendir. Dostluğun da ötesinde bir dostlukla, irfanî aktarımın haz duyumuyla kuvvetlenmiştir. Şems, Mevlânâ için olmak istediği ideal şahsiyettir. Bu yüzden onun tüm ilgisi, zihinsel bir bilgi alış verişinden çok, özdeşleşmek istediği rehberinin, ruhsal varlık düzeyi üzerineydi. Çünkü tasavvuf disiplininde manevi eğitim sürekli bir biçimde içsel dikkati ve titizliği gerektirmektedir. Bu aşamada rehberin dostça yaklaşımı, zihinsel çatışma ve bilişsel problemlere yönelik değildir. Onun bilgi aktarımı hal transferi iledir. İnsan-ı kâmile ruhsal anlamda özdeşim kurma, istisnai ve oldukça yüksek anlamda bir dostluk deneyimidir. İnsan varlık düzeyini yukarı doğru gerçekleştirdikçe yaşamsal deneyimleri de farklı boyutlar kazanmaya başlar. Mevlânâ ve Şems'in dostluğu böyle bir hal zirvesinde gerçekleşmiştir.³⁵⁰

Tasavvuf düşüncesinde dostluk tüm varlık kategorilerindeki canlılarla kurulabilir. İbnü'l Arabî'ye göre bir ağacın altında gölgelenmek bile dostluğun bir başlangıcı sayılabilir. Üstelik gölgesinden istifade edilen ağaca onu sulayarak mukabele edilmeli böylece dostluk bağı kuvvetlendirilmelidir.³⁵¹

Mevlânâ açısından dost, dostunun şifacısıdır. İnsanların zaman zaman yaşadıkları yoğun stres, kaygı ve dertler, içini duman gibi kapladığında, bu sisi dağıtacak bir pencerenin açılmasını beklerler. Dolayısıyla dost, böyle durumlarda iyi bir dinleyici ve terapisttir.³⁵²

Mevlânâ ahmak kimselerle dostluk kurmanın daima hüsrarla sonuçlanacağını söylemektedir. Bu ilişki iyi niyet taşısa bile iyi ve kötü ayrımını yapamayan, aklını verimli kullanamayan kimselerle yaşamı paylaşmak zarara sebep olur. Mevlânâ ahmak ve cahil kimselerin dostluğunu, ayının sevgisi gereği koruyucu tavrına benzetir. Kullandığı metafora aptalı simgeleyen ayı, dost olduğu insanın yüzüne konan sineği def etmek için, irice bir taş kullanır. Amacı sadece sineği uzaklaştırmak olsa bile akli melekesi, davranışının vereceği hasarı kestirmekten yoksun olduğu için sinekten çok

³⁴⁹ Aresteh, *Aşkta ve Yaratıcılıkta Yeniden Doğuş*, 62.

³⁵⁰ Bayram Ali Çetinkaya, *Şems- Mevlânâ Dostluğu, Benlik Duvarından Kerpiç Koparmak* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2019), 67- 70-71.

³⁵¹ İbn Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 8/77-78.

³⁵² Mevlânâ, *Mesnevî*, 3/39, b. 485.

dostuna zarar verir. Zararı hayrını geçen kimselerin yokluğu, dostane varlıklarından yeğdir.³⁵³

Bahsi geçen yedi ahlaki ilke ve onunla bağlantı teşkil eden diğer ahlaki ilkeler Mevlânâ'ya göre insan-ı kâmilin kişisel özelliklerindedir. Kemal sahibi kimse, kötü huyları terk ederek olumlu davranış kazanımları ile kendini manevi düzeyde geliştirmiştir. Böylece en yetkin ve zirve şahsiyet olarak talihli, mutlu ve hür kimse olmayı hak eder. O içinde bulunduğu fiziki âlemin eğreti varlığına kapılıp gitmektense, ışığın kaynağını, daha fazlasını, kayıtsız ve sınırsız olanı talep etmekle işe koyulmuştur. İnsan-ı kâmil, bedensel varlığının kısıtlı imkânıyla sınırsız olana yönelme tutkusu paradoksundan, bütünsel varlığının farkındalığıyla kurtulmuştur. O tam olarak kendinin ve potansiyelinin farkındadır. Sonsuz âlemin zevk deneyimini sonlu dünya âleminde ve fani varlığının eylemleri sayesinde yaşayabileceğini bilmektedir. Görünen âlem, bu keşif serüvenini yaşamak için en müsait alandır. Özetlemek gerekirse, Mevlânâ'ya göre gerçek mutluluk, kalbin hastalıklardan arınarak ilahi niteliklerle güzel ahlak ile donanmasıyla kazanılır. İnsan-ı kâmil aslına benzeyen varlığa yaklaştıkça sonsuz bir haz ve mutluluk duyumsar.³⁵⁴ Bir bakıma mutluluk, insan-ı kâmil olabilmekle doğru orantılıdır. Görünenden öte, görünmeyen bir bilincin çekim alanına aşkla giriş yaparak, ahlakın inşası ile kendini yeniden yapılandırmak, özdeşim kuracağı hakikatle arınmış halde ve daima yükselerek yakınlaşmanın zevkini duyumsamaktır.

³⁵³ Mevlânâ, *Mesnevî*, 2/161-162, b. 2125, 2130.

³⁵⁴ William C. Chittick, *Varolmanın Boyutları*, çev. Turan Koç (İstanbul: İnsan Yayınları, 2019), 124.

4. DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

4.1. Aristoteles ve Mevlânâ'nın Mutluluk Erdemine Dair Görüşlerinin Karşılaştırması

4.1.1. Dikey Varlık Düzleminde İnsan

Erich Fromm, ahlak soruşturmasının insan bilimi üzerinden yapılması gerektiğini düşünmektedir. Çünkü insan tabiatının psikolojiyle, ahlakın uygulama alanıyla bağlantıları vardır. İnsan olmak noktasında yetkinleşme ve mükemmelleşme insanın sahip olduğu doğal nitelikleri sayesinde gerçekleşeceği için, önce insanın tabiatına dair araştırma yapmak doğru bir başlangıç sayılır.³⁵⁵

Gelinen bu noktada kabaca yapılacak bir çıkarım; eylemin anlama, anlamın erdemle, erdemin insan varlık düzeyi ile ilişkisini fark edilir kılmaktadır. İnsan varlığındaki bu organize bilinç, insanın var olduğundan beri bunlar üzerine kafa yormuş olması, yeryüzündeki görevinin daha anlamlı ve kutlu olduğuna onu ikna etmiştir. İzlenen yol haritasını özetlemek gerekirse, Aristoteles ve Mevlânâ'nın, insan hakkındaki soruşturmalarında varlık düzeylerine vurgu yaptıkları görülmektedir. İki düşünür de insanın, ruh ve beden olmak üzere karşıt yapılanması olduğuna dikkat çekerler. Çünkü erdem veya ahlak, bu zıtlığın doğurduğu çatışmada sulhu sağlayıcı bir unsurdur. O halde iki düşünürü göre insanın, insanlığına dair bilgisinin, ahlaki teşekkülüne doğru bir zemin oluşturduğunu söylemek mümkündür. İçeriksel temellendirmeleri farklı olsa da Mevlânâ ve Aristoteles açısından eylemin bir anlamı olmalıdır. Eylemi bu kadar özel kılan onun anlam değeridir. Çünkü diğer bir değişle mutluluk, yaşamda anlam bulmaktır.³⁵⁶

Düşüncelerin kesiştiği yerde dikkate değer bir husus, ruhun aşağıdan veya yukarıdan olmak üzere nitel varlık düzeyleri arasında hareket etmesi konusundaki mutabakattır. Bu düşünce muhtemelen kadim bilginin de ortak kanısıydı. Fakat modern çağın insanı, modern çağın bol sunumlarına tıka basa doyar haldeyken, kendi dışında olan biten her şeyi daima artan ve yükselen değerde, kendisini de yatay pozisyonda sıkışıp kalmış, değişimin nesnesi gibi görmeyi adet edinmiştir. Bu bakış

³⁵⁵ Erich Fromm, *Erdem ve Mutluluk*, çev. Ayda Yörükkan (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1999), 37.

³⁵⁶ Viktor Emil Frankl, *The Unconscious God* (Newyork: Washington Square Press, 1985), 78.

açısı, mutluluğun dışsal verilere bağlı olduğu kanaatini güçlendiren bir yaşam tarzını desteklemektedir. Bu bağlamda Felsefe ve Tasavvuf disiplinlerinin göz önünde olan yetkin isimlerinin düşüncelerinde, kadim birikimden izler görmek çok garip karşılanmasa gerektir. Çalışmada asıl izi sürülen şey, bu dikey varlık düzlemi içinde daima içsel bir derinlik kazanan insanın, erdem ve mutluluk ile nasıl bir ilişki kurduğudur. Aristoteles düşüncesinde bu düzey aşağıdan yukarıya, ruhsal bir kademedeki ilerler. Daha açık bir ifadeyle, mineralden bitkiye, bitkiden hayvana, hayvandan insana doğru aşama ve yetkinlik kazanan ruhsal varlık, hiyerarşik bir yapıdadır. İnsan, ruhun sağladığı bütünlükle aklını kullanarak yetkinliğe erişir. Akıl yalnızca insana mahsus bir güçtür.³⁵⁷

İnsanın fonksiyonu, varlık amacı doğasına özgü bir anlam ve değer inşa ederek potansiyelini ortaya çıkarmak, aşkınlığı deneyimlemektir. Bu eylemi arzularında ona cesaret veren kendi eylemini Tanrı'nın eylemiyle benzeştirerek en yüce mutluluğa ulaşma hayalidir.³⁵⁸ Nihayetinde bu anlam ve değer insanda içkin haldedir ve insan değerlerini açığa çıkardıkça kendisini gerçekleştirmeyi başarır.³⁵⁹ İnsanın, kendi türü hakkında bilgiye ulaşma isteği kadar yaşadığı çevreyi, dünyayı, dünya ötesini bilme arzusu doğal tasarımının sonucudur. Kendi varlık anlamını çevresindekilere kıyas ederek oluşturmayı başarmak şüphesiz bir akıl yürütme metodunun ürünüdür. Akıl ve düşünce üretme bu tasarımın işlevi en yüksek mekanizmasıdır. Buraya kadar iki düşünürü berabere götüren bu benzer düşünceler, işlevi açığa çıkaran temel güç merkezi hakkında ayrılmaktadır.

Aristoteles'e göre insan tüm kapasitelerini kullanıma hazır hale getirmelidir. Kendini gerçekleştirmek dediği bu mutluluk hali, aklın daima devrede ve yönetimde olmasının sonucudur. Ruh, aklın yönetme işinde ona büyük ölçüde destek sağlamaktadır. Aristoteles'in mutluluk öğretisi, her ne kadar ruhu uzaklaştırmadığı bir organizasyon ile gerçekleşiyor olsa bile, tanrısal bir amaç içermemektedir. Yine de insan kendini gerçekleştirdiği gibi, aşmaya da müsait yapıdadır. Bu aşkınlığa Tanrı'nın yaptığı gibi temaşa ve tefekkürle ulaşılır. Aristoteles öğretisini yalnızca kendini gerçekleştirme ve erdemler üzerinden işlemektedir. Aşkın deneyimler üzerinde fazla durmadığı görülmektedir.³⁶⁰

³⁵⁷ Ross, *Aristoteles*, 213.

³⁵⁸ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 210(X. 1178b 20-25).

³⁵⁹ Erkızan, *Aristoteles Yazıları, Varlık, Bilgi ve Yaşam Üzerine*, 86- 88.

³⁶⁰ Erkızan, *Aristoteles'ten Nussbaum'a İnsan*, 18-20.

Aristoteles, insan üzerine yaptığı tanımlamadan sonra insanın işlevi hakkında bir soruşturma başlatır. Ne olmak ve ne için olmak insanın varlık değerine ulaşmak için bağlantılı ve anlamlı sorulardır. Ona göre evrendeki her şeyin işlevi kendisinden beklenen potansiyeli ortaya koymak olduğu gibi insanın işlevi insan olmak bakımından tamamlanmak ve böylece mutlu olmaktır.³⁶¹ Aristoteles düşüncesinde ortaya çıkan ve insana uyarlanan evren içi hiyerarşik ve işlevsel düzeni sağlayan temel düşünce, sūfi düşüncesinde bu kadar basit formüle edilmemiştir.

Bu noktada sūfi yaklaşıma yönelmenin ana sebebi, Mevlânâ'nın düşüncesinin tasavvuf ile paralellik arz etmesi ve anlaşılır düzeyde izahata temel oluşturması beklentisidir. Mevlânâ düşüncesinde bu dikey seyrin, başlangıçta yukarıdan aşağıya doğru olduğu görülmektedir. Daha açık bir ifadeyle ilahi hakikat, maddi âleme doğru bir iniş hareketindedir. Bu iniş soyutun, maddenin görünürlüğünden faydalanması için gereklidir. Sūfi düşüncenin varlık teorisini oluşturan suret ve mana teorisine göre, insanın tekrar yükseğe doğru ilerlemesinde ilahi özün taşıyıcı gücü vardır. Böylece yetkin ilke, ilahi hakikatle hiçbir zaman bağını koparmayacaktır.³⁶² Bu bağlamda Mevlânâ görüşüyle insanın işlevini sorgulanacak olursa, insanda potansiyel olarak bulunan Allah'ın isimlerinden pay aldığı özellikleri ortaya çıkararak insanlığını tamamlaması, onun mazharı olmayı hak etmesi olduğu söylenebilir. Bu tamamlanma dikey boyutta ve ilahi bir çekimle gerçekleştiği için gerçekleşme şeklinde değil aşkınlık ifadesiyle yorumlanmalıdır. Bu nedenle Mevlânâ düşüncesinde dikey seyir, yukarıdan aşağı doğru başlamış, tamamlanma, tekâmül süreci aşağıdan yukarı doğru hareket etmektedir.³⁶³

Bu varlık düzeylerinin insan eylemlerinde erdem ve mutluluk ilişkisini bir birine monte edecek açıklama için, E. F. Schumacher'in görüşlerine değinmek yerinde olacaktır. Çünkü Schumacher, modern çağ insanının kolektif bencilliğini, depresif yapısını, değer içeriksiz yaşam tarzını bu dikey varlık düzeyi anlayışından yoksun olmasına bağlamaktadır.³⁶⁴ Özetlenmiş bu cümlenin altı sağlam bir harçla doldurulmuştur. Şöyle ki, yaşayan tüm organizmaların nihai bir amacı vardır. Kendi potansiyellerini açığa çıkarma isteği tüm varlık kategorileri için geçerlidir. Bazı varlık kategorilerinde potansiyelin gelişimini kontrol eden bilişsel bir gelişim yoktur ve bu

³⁶¹ Erkızan, *Aristoteles'ten Nussbaum'a İnsan*, 15-16.

³⁶² Frithjof Schuon, *İslamı Anlamak*, 187-188.

³⁶³ Mevlânâ, *Mesnevî*, 4/290, b. 3635.

³⁶⁴ Schumacher, *Aklı Karışıklar İçin Kılavuz*, 26-28.

durum varlığın doğal gelişimiyle açıklanır. Bu husus, Aristoteles'in etik görüşünde erekbilim (teleoloji) anlayışı ile kendini gösterir.³⁶⁵

Bitki ve hayvanların yaşam tarzları yatay bir hareket alanına sahiptir. Tohum bitki olma becerisine sahipken, hayvan yavrusu güdusel olarak kendi türüne özgü sorumluluklara hazırlanacaktır. İnsan da canlılık belirtileri taşımak bakımından benzer özelliklere sahiptir. Fakat onun ayırıcı kılan özelliği bir içsel güç merkezi oluşturması, eylemlerini gerçekleştirdiğinde bu merkezin etkisini hissetmek istemesidir. Bu hissetme güdusel bir tavırdan ziyade bilinç ve tercih ortaklığı ile gerçekleştiği için eşsiz bir eylem halini alır. Erdemler bu eşsiz ve üstün eylemin tamamlayıcısı ve destekleyicisidirler. Unutulmamalıdır ki, insanın kendi varlık bilinci ile hareket etmesi daha zordur. İnsanın kendisi ile ilgili bilgisi, eylemlerinin seçicisi, aynı zamanda da onaylayıcısı olacaktır. Bir bakıma Aristoteles'in kendini gerçekleştirmek dediği bu en iyi mutluluk, Mevlânâ'ya göre benliğin mükemmelleştirilmesi demektir.³⁶⁶ Gerçekleşmenin potansiyeli içkin iken, mükemmelleşme, içkinliğe ilave olarak daima aşkın bir destek gücüne ihtiyaç duyar. Buna rağmen iki farklı düşünce de, varlığın dikey bir hareket halinde olması gerektiği konusunda birleşir. Bu gerçekleşme veya tekâmül, çiçeğin iklim şartlarına göre kendiliğinden gelişmesi, büyümesi gibi değildir. Bitkinin yaşamsal aktivitesi yatay bir süreçte ilerler. Dikey hareket daima çabalamayı, bireyin karar ve yargı gücünün aktif kullanımını, kişinin evrensel benliği ile ilişkisini dinç tutmasını gerektirmektedir. Erich Fromm'un söylemiyle; "Erdem, her organizmanın sahip olduğu özel imkânların açılıp genişlemesidir. İnsan için erdemli olmak demek, en çok insan olduğu, insani nitelikleri en fazla geliştirdiği bir duruma ulaşmış olmak demektir."³⁶⁷

Mutluluk, insanın doğal niteliklerinin olumlu yönde güç kazanımı ve genişlemesi ile elde edilir. Elbette bu güç kazanımı insan olmanın değerini bilme, değerli olanı irade etme, bunun için çabalama, çalışma, dönüşüme rıza göstermenin sonucudur. Kendi güçleriyle birleşebilmek, insanı "kendi değer anlamını bilmek" hedefine hazırlar.³⁶⁸

4.1.2. İnsan Varoluşunda Dikey Hareket ve Hikmet

³⁶⁵ Erkızan, *Aristoteles'ten Nussbaum'a İnsan*, 15.

³⁶⁶ Mevlânâ, *Mesnevî*, 4/43, b. 520.

³⁶⁷ Fromm, *Erdem ve Mutluluk*, 39.

³⁶⁸ Schumacher, *Aklı Karışıklar İçin Kılavuz*, 35.

Mevlânâ düşüncesinde insanın kendisi ile ilgili bilgisi eylemlerinin neden ve sonuçları üzerinde durmak gibi dar bir alanda gerçekleşmez. İnsan, anlamlı düşünebilen bir canlıdır. Ürettiği düşünce, aynı zamanda taşıyıcı ve dönüştürücü bir güce sahiptir. Tüm evrende insanı müstesna kılan, varlık kategorileri arasında ayırt edici unsurlardan birisi, muhakeme, kavrama, anlam oluşturma yetisidir. Bu müstesna yapının iş birliği, farklı bilgi alma kanalı olan kalptir. Mevlânâ düşüncesinde akıl ve düşünce, eylemleri yönetmede hikmetin güdümünde olmalıdır. Çünkü hikmet bilgisi içinde yanılma olmayan, ilahi esmadan pay almış bilgi türüdür. Bu bilginin yerleştiği ve derinleştiği alan, kalptir. Mevlânâ akli yönetim gücünde yalnız bırakmayı düşünmemektedir. İnsan öz itibarıyla ilahi tecellilerin yansıtıcısı olarak âlemde yüksek bir konumda varlık kazanmışsa bilgi ve değer noktasında da ilahi bağlantılardan kopartılmamalıdır.³⁶⁹

Nitekim sûfi öğretisinde nefis diye tabir edilen benlik katmanları, aklın kullanımında kendi karakteristik yapılarını ön plana çıkarabilirler. Dolayısıyla aklın, nefsin kendini kayıran muhakeme ve mukayeselerini haklı bulması tuzağına düşmesi kolaylaşır.³⁷⁰ Böylesi bir durumda erdemin algılanması ve yorumlanması istismara uğrayabilmektedir. O halde aklın bilgisinin erdeme ve hikmete uygunluğunu test edecek arınmış temiz bir gönül devreye girmelidir. Ancak temiz, saf ve arınmış bir gönül, aklın mukayeselerini ilahi bilgi ile özdeş olup olmadığı noktasında sorgulayıp onaylayabilir. Bu noktada Mevlânâ'nın önceliği, kalbin hastalıklı davranışlardan temizlenmesi gerektiğidir. Onun ahlak stratejisi daha zorlu bir yol takip eder. Kötü huylardan arınan kalp ve zihin hakikat bilgisini karşılamaya hazırdır. Hakikat içerikli bilginin insan zihninde ve eylemlerinde yerleşmesi için ibadetler, meditatif egzersizler son derece önemlidir.³⁷¹

Bilgi, ahlak, insanın üstün varlık yapısından oluşan bu üç bileşen, uyumlu hale getirildiğinde aşkın bir deneyim söz konusu olabilmektedir. Aklın yordadığı bilgiyi kavrama noktasında kalp dominant bir etki oluşturur.³⁷² İnsanın düşünce ile yükselmesi bu işbirliğinin olumlu bir sonucudur. O halde eylemin tartıcısı bu işbirliğinin oluşturduğu hikmet içerikli bilgidir. Hikmet, bilgi olarak yalnızca insan ürünü değildir. Hikmet, düşüncenin ve kalbin hazır hale gelmesiyle, ilahi

³⁶⁹ Mevlânâ, *Mesnevî*, 2/ 245, b. 3200.

³⁷⁰ Hökelekli, *İslam Psikolojisi Yazıları*, 15-16.

³⁷¹ Mevlânâ, *Mesnevî*, 6/119, b. 1475.

³⁷² Hayrettin Karaman vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meal Ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 2/629- 632.

aydınlanmanın yoğun katkısı ile ortaya çıkar.³⁷³ Bu durumda Mevlânâ düşüncesinde insanın kendini, kendindeki ilahi hakikati bilmesi aydınlanma ve mutluluğun bizzat kendisi olmaktadır.

Aristoteles düşüncesinde hikmet, mutluluğa götüren bir erdem olmakla beraber merkezi öneme sahiptir. O “hikmet” (phronosis) tanımının kavramsal tahlilini iyi etkinlik sağlayan, iyi ve kötüyü ayırt edebilme becerisi, eylemde bulunma konusunda pratik kavrayış üzerinden yapmaktadır. Daha ziyade akıllı başındalık dediği bu durum için doğru düşünme yöntemleri gerekir. Bu düşünme ilahi temaslı değil, rasyonel temelli bir tefekkürdür.³⁷⁴

Bu bağlamda Schumacher’in tezine geri dönmek gerekirse, insanın dikey varlık düzleminde hareket eden, daima yetkin ve aşkımlı hedefleyen bir varlık olduğunu akılda tutarak yola devam etmek gerektiği söylenebilir.³⁷⁵ İnsanın ayırıcı niteliği olan akıl ile göksel bağlantısı hikmet, insanı gerçekleştirme ve aşkınlık boyutlarına davet eden eşsiz, üstün bilginin alıcılarıdır. Nitekim Rollo May, kendi varlık amacını sorgulamaktan vazgeçmiş insanı Kafka’nın, *Dönüşüm* adlı kitabında, bir sabah aniden hamam böceğine dönüşen adamın hikâyesi üzerinden örneklendirmektedir. Bu örneklendirme dikey varlık düzlemi tezine ters bir etkiyle vurgu yapmaktadır. Parazit ve böcekler varlık kategorisinde insana göre daha alt katmanlarda yer alır. Çünkü insan zihni varlıkları kategorize ederken, istifade edebileceği canlıları daha üst katmanlara yerleştirir, tiksinti ve zarar oluşturanların öncelik oluşturmalarını tercih etmez. İnsan olmanın gerekliliğinden uzak bir yaşam tarzı, varlık bilincinden yoksun, amaçsız bir insan canlılık belirtileri taşısa bile, potansiyelini görmezden gelmiş olması onu daha aşağı canlı türlerinin özellikleriyle eşleştirir.³⁷⁶ Sadece yaşamını idame ettirmek ve hayatta kalmak için çabalamak tüm canlı formlarının ortak yaşamsal dürtüleridir. İnsan ise tüm donanımlarıyla kendini tamamlamayı hatta aşmayı başarabilecek bir varlıktır. Özetle insan henüz kendini tamamlamayı bitirmiş değildir. Defalarca kendini baştan alabilir, ileriye gidebilir veya geriye dönebilir.

Dikkate değer bir nokta, varlık düzeylerindeki bu hiyerarşik yapının aşağıdan yukarı veya yukarıdan aşağı doğru olup olmaması değildir elbette. Daha önemlisi düşüncenin yönünü, üst yetkinliği ya da alt kademenin mahiyetini de kapsayarak

³⁷³ Muhyiddin İbn Arabi, *Marifet ve Hikmet*, çev. Mahmut Kanık (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 174.

³⁷⁴ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 121-122 (VI. 1141b 5-20).

³⁷⁵ Schumacher, *Aklı Karışıklar İçin Kılavuz*, 29.

³⁷⁶ May, *Kendini Arayan İnsan*, 92- 93.

yeniden örgütlenmesi, kümülatif bir biçimde bu örgütlenme üzerine yükselmesine çevirmek gerekmektedir. Bir önceki ilkel donanımın üzerine yetkinleşerek yükselme aynı zamanda bir derinleşmeyi içerir. İki düşünürün de bu görüşlerindeki benzerlik, yadsınamayacak ölçüdedir. Bariz farkı ortaya çıkaracak soru şu olmalıdır; Bir önceki aşama üzerine temellenerek yükselen bu varlık silsilesi insanda mı son buluyor, yoksa insan ötesine uzanıyor mu?

Felsefe tarihçileri Aristoteles'in etik anlayışını teleolojik olarak tarif etmektedir.³⁷⁷ Olguların, doğanın, toplumun, ilişkilerin bir amaca yönelik, olduğunu ifade eden bu görüşe göre; insanın *telosu* yani tüm yapıp etmelerinin amacı insan için iyi olan mutluluğa erişmektir. İyi ve mutlu bir yaşam ancak erdeme uygun etkinliklerle elde edilebilir. Aristoteles yorumcuları "etkinlik" sözüne fazlasıyla dikkat çekmektedir. Çünkü doğru eylem, istekli ve bilinçli olarak gerçekleştirilmektedir. Aristoteles'e göre bu süreci kontrol eden akıl, aşkın boyuta ulaşmaya müsait, hakikat ise bu boyutta tefekkür edilmeyi hak eden bir olgudur. Aristoteles düşüncesinin insanı getirebildiği en son nokta bir düşünce erdemi olan temaşa ve tefekkürdür. Aristoteles'in çağdaş yorumcuları insanın mutluluk arayışına aşkın bir ilkenin ereksel nedenleri olduğu fikrine sıcak bakmamakta ısrarcıdır.³⁷⁸ Aristoteles tercihini, rasyonalist yaklaşımına bağlı kalarak insanı, yaşadığı dünya ve dünya ilişkileri yönünde kullanmıştır.

Mevlânâ düşüncesinde ise asıl olup biten şeyler, konunun can alıcı kısmı, zaten beşeriyetin ötesinde ve üstünde bir yerde olmasında yatar. Üstelik yeryüzündeki bütün etkileşimi kapsamaktadır. Şöyle ki; metafiziksel hakikatin karşısında insan kısıtlanmış bir alanda, nisbîlik âleminde. Tasavvuf düşüncesine göre evren, hakikatin soluk bir yansımından ibarettir. Nasıl ki gölgenin, bir varlıkmiş gibi adından söz ettirdiği halde, müstakil bir varlığa sahip olmayışı gibi. Her hangi bir şeyin aksetmiş gölgesinden varlığın aslını düşündürmesi gibi insanda kendini daha yetkin bir ilkenin temsili gibi görmektedir. Bu hakikati anlamanın tek yolu tüm insani güçlerini birleştirmekle ve doğru bir biçimde harekete geçirmekle mümkündür. İnsanın ilahi suret üzere, varlık kategorisinin tepesinde yer almasının önemli nedenlerinden birisi de taakkul yani akıl yürütme yetisidir. Düşünme ve düşünce üzerine yoğunlaşarak basiretin, iç görünümün artması temaşa ile hakikatin özümseme aşamalarına

³⁷⁷ Ross, *Aristoteles*, 290.

³⁷⁸ Erkızan, *Aristoteles'ten Nussbaum'a İnsan*, 18.

ulaşılmasıdır.³⁷⁹ Mevlânâ düşüncesinde bu beşer üstü varlık düzlemi hakikatin en derini ve en önemlisidir. Ruh hareket ettiği dikey düzlemde, edilgenlikten etkinliğe, nesnellikten öznelliğe doğru geçiş yapmaktadır. Nihayetinde insan, sınırlandırılmayan imkânların, saygınlığı hak eder bir öznesi olmaya aday olmaktadır. Aristoteles'te bunu sağlayan aktif güç akıl ve tefekkürdür. Fakat Aristoteles için ana fikir, daima kendini gerçekleştirme ilkesine sadık kalmıştır. Mevlânâ ise insan ötesi ile bağlantıyı, aşk ile kurmayı tercih eder.³⁸⁰ Buna rağmen Mevlânâ'nın bu kendine has yaklaşımı aklın karşısına alternatif bir güç unsuru çıkardığı yönünde algılanmamalıdır.

Mevlânâ'ya göre akıl ulvi bir meleke ve tüm eylemlerin yönetim aşamasında başvuru kaynağıdır. Fakat sûfi, aşkın ve hakikatle bütünleşik bir bilgiyi talep etmektedir. Bu bilgi insan zihninin sansür uygulandığı bir alana ait, sıra dışı, keşifle edinilen bilgi türüdür. Mevlânâ akli bu sahada rencide eden aşkı tarif etmek için, bir deveyi kümesine konuk olarak davet eden tavuğun hikâyesi ile anlatır.³⁸¹ Aşkın karşılayabileceği kapasitedeki hakikat bilgisi derinlik ve boyut itibariyle aklın dışına taşar. Elbette aklın tüm olanakları son sınırına kadar kullanılmalıdır. Fakat aşkın bilgiyi akıl ihata edemez. İri bir devenin, tavuk kümesinde konforlu bir misafirlik geçirmek yerine olduğu yeri talan etmesi gibi aklın, aşka dair konularda şaşkınlıkla, yetisinin sekteye uğrayacağını vurgular.³⁸²

Bu bağlamda Mevlânâ'nın söylemindeki aklın, fikir üreten ve anlayan akıl olmak üzere iki temel gücü olduğu söylenebilir. Mevcut düşüncelerden fikir üreten akıl, aşkın oluşturduğu etkiyle aşama kaydeder, sınırlarının ötesine geçer, imal ettiği fikri aklın kalbin kavrayışına teslim etmesiyle anlayışta derinleşerek istidadını genişletir. Anlayışın artması hikmeti, hikmetin kavrayışı hayret ve aşkı beraberinde getirmiş olur. Esas itibariyle akıl ve kalp, karşıt unsurlar olmaktan ziyade birbirlerinin sürekliliğidir.³⁸³

Mevlânâ düşüncesinde olduğu gibi tüm sûfi düşüncesinin temelinde asıl hedef, egoyu simgeleyen fani benliği, onun nezdinde tüm fani duygu ve düşüncelerin üzerine çıkarak kendini aşmaktır.³⁸⁴ Mutluluk, Aristoteles'in rasyonalist yorumuna göre kendini gerçekleştirmek iken, sûfi bakış açısıyla özdeşleşen Mevlânâ'ya göre kendini

³⁷⁹ Schuon, *İslam'ı Anlamak*, 137.

³⁸⁰ Mevlânâ, *Mesnevî*, 3/388, b. 4740.

³⁸¹ Mevlânâ, *Mesnevî*, 3/382, b. 4668.

³⁸² Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr Seçmeler*, 3/48.

³⁸³ Mevlânâ, *Mesnevî*, 3/ 374, 4570.

³⁸⁴ Mevlânâ, *Mesnevî*, 3/ 319, b. 3900.

aşmaktır. Zaten bir gerçekleşme mevzu bahis olmadan aşkınlığı deneyimlemek olanaksızdır. Viktor E. Frankl'ın yaşamda anlam bulmaya dair görüşleri, insanın kendini gerçekleştirme ve kendini aşması hakkındaki farkı ortaya çıkaracaktır. Frankl'a göre gerçekleşme yalnızca aşkınlığın bir ürünüdür. Tek başına gerçekleşme tamamlanabilen bir eylem değildir. Bu anlamdaki eksiklik farkı oluşturur. Aşkınlık ise asıl tamamlayıcı olması bakımından idealler ölçüsünde gerçekleşme ile benzeşir.³⁸⁵

4.1.3. Sosyal Bir Varlık Olan İnsanın Erdemle İlişkisi

Aristoteles erdemlerin ortaya çıkması için toplumsal bir yaşamı ve bu yaşamın iletkenliğini zorunlu görmekteydi. O, erdemli bireyden söz etmek için daima bir diğerrinin olması gerektiğini düşünüyordu. Bu nedenle Aristoteles için şehir yaşamı oldukça önemlidir.³⁸⁶ Tam da bu noktada yüzeysel bir bakış açısı, Aristoteles ve Mevlânâ'nın şehir yaşamı ve toplumcu yaklaşımları arasında ciddi bir fark olduğunu düşündürebilir. Sonuçta sûfilerin ve Mevlânâ'nın söylemlerinde beşeri varoluş, dünya yaşamının gereklilikleri, fani olanın zaafı gibi sürekli bir olumsuz içeriğin gündem olması söz konusudur. Bu söylemler insanı, dünya yaşamının ötesinde mistik bir âleme davet eder. Sûfi şairin romantik dünyasında, git gide soyutlaşan, yalnızlaşan, asosyal bir insan modeli mi idealize edilmektedir? Aslında Mevlânâ, dünya âleminde ve sosyal yaşam koşullarında insanın, beşeri varoluşuyla anlamlı olduğunu bilmektedir. O, ontolojik gerçekliğine işaret ettiği insanın kendini gerçekleştirme hatta aşma serüveni için maddi âlemin koşullarını gerekli bulur. Bir aşkınlığın gerçekleşmesi için ayak basmaya uygun mevcut bir zemin olması gerekmektedir. Bu nedenle Mevlânâ, insanı ilahi gerçekliğe çağırdığı kadar hakikatin özdeş yapısıyla birlikte dünya ve toplum yaşamında değeri olan bir yaşam tarzının içinde de aktif olarak görmek ister.³⁸⁷ Bu bağlamda insanın beşeri varlık donanımı ve beşeri yaşam koşulları insanın utancı değil, doğal tasarımı ile asıl olan evrensel yüceliğe sıçrama yapacağı aktivasyon alanıdır.

İngiliz düşünür Terry Eagleton'un, "Mutluluk, olduğumuz bir şey olduğu kadar, yaptığımız bir şeydir de. Onu, haz arayışından farklılaştıran bir yönü de yalnız ve izole

³⁸⁵ Viktor Emil Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, çev. Selçuk Budak (İstanbul: Okuyan Us yayınları, 2018), 125.

³⁸⁶ Erkızan, *Aristoteles Yazıları, Varlık, Bilgi ve Yaşam Üzerine*, 19.

³⁸⁷ Burhanettin Tatar, *İslam Düşüncesine Giriş* (İstanbul: Dem Yayınlar, 2009), 91-92.

biçimde başarılammamasıdır.³⁸⁸” sözleriyle ima ettiği gibi mutluluk, bir tür toplum yaşam sözleşmesini gerekli kılar. Mutluluk bencil ve yalnız yaşanan bir deneyim olmamakla beraber sosyal etkileşime açıktır. Oysa haz, bencilce yaşanan bir duygu durumudur, çoğunlukla paylaşım kapalıdır. Mutluluğun toplumsal yönü, sevgi, dostluk, diğerkâmlık, cömertlik, affetmek, gibi erdemleri ön plana çıkarır. Ahlaklı eylem, tek yönlü gerçekleşse bile iyileştirici gücü temas ettiği herkesi etkileyebilir. Sonuçta bağışlama eylemiyle bir bağışlanan, cömertlik erdemiyle bir kazanan, sevmekle bir sevilen olmalıdır. Doğal olarak mütekabiliyet ilkesini doğuran bu durum, mutluluğu toplumsal paylaşım açığa çıkararak artırmaktadır.

Aristoteles’in şehirci yaklaşımında entelektüel ve rasyonalist bir yorum göze çarparken Mevlânâ, hakikat ve insan ilişkisinin rasyonel kavrayıştan uzak bir anlam dünyasında gerçekleştiğini düşünmektedir. Örneğin tasavvufi terbiyede diğerkâmlık ilkesi oldukça önemlidir. Bu ilkenin açığa çıkması için sosyal ilişki gerekmektedir. Üstelik sûfi düşüncesinde ahlaki ilkeler, yalnız insanın kendi türüne karşı uygulayacağı ilkeler değildir. Hayvana, böceğe, bitkiye, suya ve toprağa kısaca tüm mevcudata yönelik olmalıdır. Sûfi düşüncede insan yaşadığı dünyayı yalnızca hem türü ile paylaşmaz, bilakis tabiatı tabiatla paylaşır. Sûfinin ahlak ve etik görüşünün kapsayıcılığı tüm varlık kategorilerinde kendini göstermelidir. Bu bağlamda varlıkla olan ahlaki ilişki, kişinin kendindeki ilahi özün farkındalığındaki artışla hassasiyet kazanır.³⁸⁹

Aristoteles için eudomanizm, insanın tamlığını ifade eder.³⁹⁰ Bu ifadeyi rasyonel boyutta düşünmek gerekmektedir. Mevlânâ’nın düşüncesinde bu tamlık, kemal sözcüğü ile eşleşir ama ilaveleri vardır. Evrensel benlik kavramı nitelik de bir tamlığı ifade etmektedir. Mevlânâ açısından yetkinlik ve tamamlanma, ilahi hakikatin farkındalık boyutuyla daima yukarı doğru esner ve genişler. İnsanın kemali, ilahi tecelliyi hazmettikçe ve yansıttıkça sürekli artar. Mevlânâ, bu içsel derinleşmeyi sağlayan eğitim prensipleri üzerinde de durmaktadır. Eğitim prensiplerinin temel amacı kalbi arındırmak olduğu kadar uyandırmaktır. Kalbin uyanışı, insanın suretle perdelenmeden önce mana ile yakınlığının hatırlanmasıdır. Aslında bu uyanış özlem ve aşk halidir. Ruhsal dönüşümle sağlanan mutluluk girişimi, kalbin Allah ile olan ilişkisine bilinç kazandırmakla gerçekleşebilmektedir. Kalbin bu bilince kendini

³⁸⁸ Terry Eagleton, *Hayatın Anlamı*, çev. Kutlu Tunca (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), 111.

³⁸⁹ Nasr, *İnsan ve Tabiat*, 45.

³⁹⁰ Ross, *Aristoteles*, 360.

açması ve bu yönde derinleşmesi varlıktaki birliğin kavranması, yeniden hatırlanmasıdır.³⁹¹

Aristoteles insan eylemlerinde erdemli davranışın kökleşmesi için alışkanlığın sağlanması gerektiğine dikkat çekmektedir. Bunun tek yolu yapa yapa öğrenmektir. Başlarda ıstırap hali uyandıran bu hazzı erteleme, olumsuz davranıştan kaçınma durumu, alışkanlık kazandıkça erdemli olmanın yarattığı farklı türde bir hazzı dönüşecektir. Çünkü insan yalnızca bedensel anlamda haz duymaktan öte entelektüel boyutta da haz duyabilen bir canlıdır.³⁹²

Mevlânâ ahlaki dinamizmin temelinde bir tür inanç eksenli idealizm vardır ve ahlaki teşekküle dayanak oluşturmaktadır. Aristoteles'in alışkanlık kavramı, bu dinamik yapı ile kıyaslandığında alışkanlığın dışsal bir görünümü öne çıkarması statik bir eğilim göstermektedir.

4.1.4. Kendine Egemen Olma Hali; İffet

İnsanın arzu nesnesi ile arasına mesafe koyma, özdenetim becerisi olarak kendine egemen olma durumu, iffet erdemine tekabül etmektedir. Koruyucu erdem olması yönüyle kapsayıcı bir erdemdir.³⁹³

Aristoteles ve Mevlânâ insanın kendini yönetme becerisinin, içinde bir güç merkezi oluşturmakla gerçekleşeceği konusunda hem fikirdir. Ayrıldıkları nokta güç merkezinin kaynakları hakkındadır. Kaynağı her ne olursa olsun, eylem, bilgi, ve tercih orantılı bir korelasyon oluşturmaktadır. İnsan eylemeden önce eylemin neden ve sonuçlarını, olması gerekeni bilir, içsel güç merkezine onaylatır ve gerçekleştirir. Bu noktadan hareketle, insanın nefesine egemen olma becerisi üzerine bir karşılaştırmaya yer vermek gerekmektedir.

Aristoteles, kendine egemen olamayan kimseyi zayıf karakterli olarak nitelendirir. Fakat kendine egemen olamama hali ile haz düşkünü kimsenin zayıflık dereceleri farklıdır. Kendine egemen olamayan kimse kendine karşı oluşturduğu zararın farkındadır, tercihi yanlış yönde kullanarak hata yapmaktadır. Hatasını bilir ama kendine karşı iradesini ortaya koyamaz. Haz düşkünü kimsenin muhakemesi baştan problemlidir. Akıl yürütmede tutarsızlık gösterir. O, hazzın faydası konusunda

³⁹¹ Vaughan-Lee, *Kalbin Dönüşümü*, 49.

³⁹² Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 151 (VII. 1153a 30).

³⁹³ Karaman, *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi*, 213-214.

tatmin olmuştur. Uyarılara karşı sonuna kadar kulak tıkar. Aristoteles'e göre övgüye layık olan elbette sağlam karakterlik örneği göstererek kendine egemen olmayı başaran kişidir.³⁹⁴

Mevlânâ düşüncesinde kendine hâkim olamamanın sorumlusu nefsanî benliktir. Nefs kendini geliştirip kademe atlayabilen, bulunduğu benlik katmanına uygun eğilimler gösteren güdüleyicidir. Aristoteles'in akıl yürütmede tutarsız diye nitelendirdiği haz düşkünü kimse, sûfî literatürde geçen nefis tabakalarından nefis-i emmarenin özellikleriyle benzeşir. Nefsin bu katmanı kötücül tabiatı, saf şeytani benliği simgeler. Eylemlerin öz denetimden ve akılsal değerlendirmelerden yoksun olmasının temel nedeni budur. Bu katmanda nefis olumsuz eylemlerini savunmaktan hicap duymaz.³⁹⁵

“Sapıklık âleminde her kele bir külah vardır. Çirkin kâfir ve işi gücü pislikten ibaret nefis diyorum ya. Ey yoksul, bunun için diyorum işte. Köpeğin boynundan tasmayı çözme. Bu köpek, terbiye edilse bile yine köpektir. "Ne mutlu nefisini aşağılayana" hükmüne uy, o, kötü damarlıdır.”³⁹⁶

Nefsin aşağılanması maksat, bu deni tabiatın farkında olmak ve bir sonraki aşamaya geçmek için çabalamak demektir. Kişi yapıp etmelerindeki olumsuzlukları kınamaya başladığında ruhsal bir dönüşümü başlatmış sayılır. Mutluluğa giden yolculuk uzun ve meşakkatlidir. Bu sebeple dönüşüm evvela bir çatışma ile başlar. Nefs, emmare katmanında isteklerinin yerine getirilmesi konusunda son derece ısrarcıdır. Kendi öz eleştirisini yapma kabiliyetine yetişmiş levvame³⁹⁷ katmanı ise bu kötücül güce karşı direnç göstermeye çalışır. Her iki katmanın aynı zamanda tesirine kapılması kaçınılmazdır. Olumsuz eylemleri için kendini kınar, ayıplar fakat yapmaktan geri duramaz. Bazen de güçlü bir irade gösterip resti çekmek konusunda başarılı olabilir. Bu hat üzerinde gidip gelen nefsin belirgin özelliği, doğru ilkeyi bildiği halde zaman zaman kendine hâkim olamamasıdır.

Aristoteles'in etik anlayışı tam anlamıyla mutluluk hakkındayken, Mevlânâ, eserlerinde açık seçik şekilde mutluluğu tanımlamakla uğraşmamıştır. Mevlânâ'nın özgün, özgür, sınıflandırmalardan bağımsız, metaforik anlatım tarzı, Aristoteles'in kategorize ederek tanımlamalara ulaşma sistemine aşina bir okuyucunun yabancılik

³⁹⁴ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 131 (VII. 1145b 10).

³⁹⁵ Mevlânâ, *Mesnevî*, 5/ 354.

³⁹⁶ Mevlânâ, *Mesnevî*, 6/387, b. 4856.

³⁹⁷ Hökelekli, *İslam Psikolojisi Yazıları*, 36.

çekmesine neden olabilir. Bu bağlamda Mevlânâ'nın anlatım tarzına kısaca değinecek kadar bir parantez açmak yerinde olacaktır.

Tasavvuf geleneği, bilgiyi iki kategoride ele almaktadır. Normatif dini bilgi zahiri (açık) bilgiyi, İlahi esmanın sırları ve manevi kavrayışın bilgisi batını (örtük) bilgiyi ifade eder.³⁹⁸ Sûfi düşüncenin yoğunlaştığı alan ikinci tür bilgidir. Subjektif deneyime dayanan bu bilgi türü için aktarım, dilin imkânlarını zorlamaktadır. Deneyim ve keşif zihnin algı kapasitesini öylesine zorlar ki, soyutu anlamak ve anlatmak için imgelemlere başvurmak en girişken yöntemdir. İnsan zihni soyutu kavramak için duyular ile anlamlandırdığı dünyanın dilini transfer aracı olarak kullanır. Bu nedenle metafor, sembol sûfi anlatımının lisanına sınırsız bir saha açar.³⁹⁹ Tasavvuf edebiyatında alegorik, sembolik anlatım diline oldukça sık rastlanmaktadır. Mevlânâ, ruhsal dönüşüm ve aydınlanma merhalelerini daha anlaşılır halde sunmak için *Mesnevî* adlı eserinde sembolik bir anlatım tarzı kullanmıştır.

İki düşünürün ruhsal genişleme ve ilerlemeden bahsediyor olmaları, mutluluğu maddi düzlemde ele almadıkları noktasında ipucu sunmaktadır. Aristoteles'e göre mutluluğun ruhun etkinliği olması gibi Mevlânâ düşüncesinde de bilgi, ahlak ve bütüncül yapısıyla insanın uyumlu çabası formülü tamamlamaktadır. Aristoteles ve Mevlânâ'nın mutluluğa dair en belirgin ortak düşünceleri mutluluğun haz ile elde edilemeyeceği görüşüdür. Ek olarak mutluluk, ne onur, şan, şöret, önemli makamlara gelmekle ne de maddi güç ile bağlantılıdır. Aristoteles'e göre güç, başkalarının insanda gördüğü şeydir. Dışsal onay ve takdirleri belirleyen yine dış faktörlerdir. Bu dengeler değiştiğinde insanda kendine dair hiçbir şey kalmayacaktır.⁴⁰⁰

Mevlânâ'ya göre güçlü görünme arzusu tamah ve hırs duygusunun beslenmesiyle kuvvet kazanır. O, benlik dönüşümünde ilk ıslah edilmesi gereken hasletler konusunda bu tarz duyguların törpülenmesi gerektiğinden bahsetmektedir.⁴⁰¹ Mevlânâ bu durumlarda kişiyi kendi haline dışardan bakmaya davet eder. Kişi içinde bulunduğu vaziyeti yorumlamakta çoğunlukla tarafsız kalamaz. Kişiye farklı örneklerle, içinde bulunduğu ahlaki durumu yansıtan kurgusal hikayeler anlatmanın bir nedeni, dışardan değerlendirme yapmayı kolaylaştıracak tarzda bir simülasyon oluşturmaktır. İdrar birikintisi içinde ve saman çöpü üstünde mağrurlanarak yol alan

³⁹⁸ Hucvirî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'lMahcûb*, 79.

³⁹⁹ Süleyman Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 176.

⁴⁰⁰ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 13 (1. 1095b 25).

⁴⁰¹ Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/ 303, b. 3795.

sineğin dışardan görünümü, güç sarhoşluğu ile böbürlenen insanın yanılığının karikatüristik anlatımıdır.⁴⁰² Geçici olanı arzulamak yanılığın doğuran bir uğraştır. Geçici şeyler kalıcı mutluluğun sağlayıcısı olamazlar. Bu vasıflar dış dünyanın kişiye yakıştırdığı bir profildir ve daima değişkenlik arz eder. Çünkü dış dünya bir pazar gibidir. Zamanla insan kendini, dış dünya pazarının standartlarına uygun bir imaj edinmeye zorlar. En çok talep gören karakteristik özellikler pazar modasının sürekli değişimine maruz kalır. Zirvenin ve popüleritenin parametreleri sıklıkla değişir. Bazen güç, bazen zenginlik, gençlik, enerji veya bunların yerini dışsal değişkenlerden başka faktörler alabilir. O halde “ahlak mı, yoksa tüm bu etkenleri toparlayan ve pazarlanabilirlik imkânı olarak güçlü ve talep edilir olmak mı mutluluğun kaynağıdır?” sorusu modern çağın dengeyi bozan sorusudur. Başkalarının insanda görüp onayladığı şeyler yerine ahlak, insana olmak istediği tamlığı ve evrensel benliği vaat eder. Değişkenler ne olursa olsun dışarıdan birisi insana ahlaki yetkinliği bahsedemez veya onu alıp götüremez. O halde mutluluk insanın ahlaki teşekkülü ile ilgili eylem ve etkinliklerine bağlıdır. Onun kaynağı tamamen insanın içindedir. O bir etkinliktir ve insan ruhsal güçleriyle bu etkinliğe katılım sağlamalıdır. Belki de bu mutabakatla daha da güçlenen bu öğreti, geçmişten bu güne ulaşmış, acil kullanıma sunulması gereken değerli bir miras gibi algılanmalıdır.⁴⁰³

4.1.5. Cesaret

Aristoteles, erdemler bahsine “yiğitlik” erdemi ile giriş yapmaktadır. Temel erdemler arasında cesaret olarak karşılık bulan yiğitlik erdemi, Aristoteles’e göre soylu ve asil bir erdemdir. Genel bir ifadeyle cesaret, insanın doğasına özgü bir değeri, değersizliğe rağmen koruması ve onaylamasıdır. İnsanın saygınlığına uygun olmayan değersizlik ve ona rağmen bir onaylama söz konusu ise bu noktada etkinlikten söz etmenin sırasındadır. Erdem ruhun kendi doğasını onaylamak adına etkinlikte bulunmaktır. Bu bağlamda cesaret, akla ve ruha uygun asil bir erdemdir. Aristoteles’e göre yiğitlik ne cüretkâr ne de korkak olma halidir. Aslında o ikisinin ortasındadır. Daha güncel bir yoruma revize etmek gerekirse yiğitliğin korkunun yaratacağı pasifliğe kapılmadan onu akıllıca yönetme becerisine sahip olmakla açıklanabilir.

⁴⁰² Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/88, b. 1083.

⁴⁰³ Fromm, *Erdem Ve Mutluluk*, 97-102.

Aristoteles korkak insanın pasif psikoloji halinden kısaca söz etmektedir. Ona göre korkak insan karamsardır. Karamsarlık umudun yitirilmiş olması demektir. Korkaklık kişiyi pasifize ettiği ölçüde yaşamda etkin olmasına engel olur. Korkak kimsenin kendini gerçekleştirmek gibi öncelikli bir amacı olamaz.⁴⁰⁴ Hedeflerin kendini gerçekleştirerek mutluluğa yönelmek gibi bir alana kanalize edilmesi için öncelikle kişinin güvenlikle ilgili endişelerini bertaraf etmiş olması gerekir. Aynı zamanda insan yaşamında birçok zorlukla baş etmelidir. Yiğitlik her tür zorluğa karşı endişe ve kaygı üretmeden iyimserlikle yaklaşma, üstesinden gelme konusunda kişinin kendine güvenmesidir.

Aristoteles, cesaret namına şövalye pozundan ödün vermeyen kimselerin bu tarz davranışlarını da erdemsizlik olarak nitelendirir. Yiğitlik, korkak olmamakla gözü pek olmak arasında ortayı bulma halidir.⁴⁰⁵ Korkak olmadığını kanıtlamaya dair ipin ucu kaçan, cüretkâr yaklaşımlar aslında deli cesareti denilen, akıl sürümünden uzak eylemlerdir. Mutedil olmayı başarmak, korkuya veya delice bir öfkenin kuşatması altında olmaya rağmen akıl ile hareket edebilmeyi gerektirir. Korku ve öfke son derece insana has bir duygudur. İnsan bilmediğinden ve güvenliğini tehdit edecek şeylerden korkar. Aklını devreye sokabilen kimse korkusuna teslim olmak yerine onunla yol almayı başarma cesaretini gösteren kimsedir. Asıl yiğit kimse, kendisini aşağı çeken duygusal karmaşaya, kaygılarına rağmen yetkin yönlerinin işlevine güvenerek, mücadele etmek için açık bir cesaret örneği gösterendir. Aristoteles yiğitlik bahsini kendi döneminin en güncel malzemeleri üzerinden örneklendirme yaparak izah etmiştir. Onun, yiğitlikten bahsederken aristokratik geleneğe bağlı kalarak verdiği savaşçı örnekleri, yiğitliğin erdem olma açısından modern çağla arasını açmaz. Modern insan tiranlarla savaşmak için cesaret arayışında olmayabilir. Fakat kendini gerçekleştirme bilinci ve yola koyulma isteği çoğunlukla korku ile perdelenir. Ayağının bastığı yeri görmek her zaman için daha güvenlidir. Kendisinin bile ötesini bilmeyen insanın farkındalık girişimlerinden çekinmesi neden bir tür gizil korkaklık olarak yorumlanmasın? Bu nedenle Mevlânâ, Aristoteles'in yiğitlik dediği cesaret erdemini, şecaat başlığıyla "insan olmanın da ötesine taşıyarak kâmil insan olmayı başarma" temeli üzerine bina etmiştir.⁴⁰⁶

⁴⁰⁴ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 59 (III. 1116a 5).

⁴⁰⁵ Ross, *Aristoteles*, 318.

⁴⁰⁶ Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/ 297- 304, b. 3721-3825

Elbette Mevlânâ, mukaddesatı uğruna mücadele eden savaşçıları cesaretli olmaları bakımından övmüştür. Fakat İslami gelenekte ayrımı yapılan küçük cihat ve büyük cihat kavramlarından “büyük cihat” diye tabir edilen, kendi içindeki kötücül güçlerle mücadele etme, asıl cesaret erdeminin konusudur. Mevlânâ nefsi zayıflayan ama asla ölmeyen bir ejderhaya benzetmekteydi. Bu nedenle nefisle mücadele hakkında bir ahlaki ilke olarak cesaret erdemine fazlaca söz hakkı tanımıştır. Asıl cesaret ve şecaat öfke gücünün yenilmesiyle ortaya çıkar. Mevlânâ’ya göre öfke ve kızgınlık, ateş tabiatlıdır. Yıkıcı ve tahrip edicidir. Tutuşturulmuş bir ateşi söndürmek kolay olmamalıdır. Kendine karşı güç kullanma, olumsuz kişilik eğilimlerin üstesinden gelme, akıllıca hamleler yapmayı gerektirir. Mevlânâ, gündüz vakti elinde fenerle insan arayan Diyojen’in hikâyesine atıf yapar. Ona göre Diyojen, öfke ve kızgınlık anında kendini yatıştırımayı başarma erdemine sahip insanı aramaktadır.⁴⁰⁷

Öfke ile başa çıkma şecaatin tezahürleri olan alt erdemleri ortaya çıkarır. Öfkeli kimse, kırıp dökerek dağıtarak yatışacağını sanır. Sabır, temkin ve akıllılık öfkenin zor ama asıl dizginleyicileridir. Mevlânâ, öfkesinin beslenmeye, abartılmaya çok müsait bir zamanda onunla başa çıkabilen Ayaz’ın hikâyesini anlatır. Ayaz’a, kendisine iftira atıp, ihbar edenleri cezalandırması için, sultanın tanıdığı bir imtiyazla yetki verilmiştir. Olayın şahitleri, haksızlığa uğrayan Ayaz’ın öfkelenmiş olmasına, sonuna kadar hak vermeye hazırdırlar. Fakat Ayaz’ın itidalli yaklaşımı, başta sultan olmak üzere herkesi şaşırtır. Ayaz, öfkesine yenik düşmez, masumiyetine duyduğu güven onu yumuşak ve bağışlayıcı olmaya teşvik eder.⁴⁰⁸

Şecaatin dal budak salarak ahlaki bir olgunlaşma sağlanması için hilm, tevazu, diğerkâmlık gibi erdemlerde geliştirilmesi gerekir. Bu temelden hareketle cesaret erdemi, köklü bir dönüşüm için başlangıç sayılmalıdır. Öfke ve kızgınlık ilkel tabiatın problem çözme tekniğidir. Öfkeye galip gelmek öncelikle insanın ilkel varlık katmanına karşı kazandığı bir zaferdir. Öfkeye galip gelme olarak ifade edilen yumuşak huylu olma hali, haklarının gasp edilmesine, kişiliğinin taciz edilmesine göz yumma ve tepkisiz kalma şeklinde algılanmamalıdır. Kişi önce öfkenin zararından korunacağı makul bir zemin oluşturmalı, tüm erdemlerin güç birliği ile akılsal çözümler üretmelidir. Öfkeyi bastırmak zor bir eylemdir. Fakat bu öfkeyi tam anlamıyla ortadan kaldırmak demek değildir. Daha doğru bir ifadeyle öfkenin

⁴⁰⁷ Mevlânâ, *Mesnevî*, 5/237, b. 2890.

⁴⁰⁸ Mevlânâ *Mesnevî*, 5/173-174, 2105, 2110.

dizginlerini elde tutmayı başarmak sürecin her safhasında akilane hareket etmeyi gerektirir. Olayın en başında yalnızca kendini sakinleştirmeyi başaran kimse değil, yatıştığı halde ciddiyetini kaybetmeden itidale riayet ederek krizi en makul biçimde yöneten kişi asıl kahraman olmalıdır.⁴⁰⁹

Erdemler yaşamın her safhasında bir biriyle temaslıdır. Kriz anının ciddiyetini yitirmemek için öfke yatıştıktan sonra olaya doğru müdahale sağlanmalıdır. Çünkü devreye ne zaman affetmenin, ne zaman adaletin gireceğini doğru biçimde kestirmek, kontrolü kaybetmemek adına önemlidir. Bu noktada Mevlânâ'nın verdiği iki uç örnek, ilkel tabiatlı kişiye karşı, kâmil insanın kriz yönetme becerisi üzerinden, mutluluk arasında bağlantı kurmayı sağlayabilir. Ayaz'ın, herkesin gazabı takdir ettiği yerde yumuşak huylulukla mukabele ettiği dava örneğe mukabil, *Mesnevi*'de geçen, ormanlar kralı aslanın gözünü öfke bürüdüğü anda, sıradan bir orman halkından olan tavşanın oyununa kolayca geldiği hikâyeye, iki kişilik yapısı arasındaki farkı ortaya koyar. Bir bakıma aslanın krallığını güçlendiren hiddeti ve gazabıdır. Koca bir orman korkuyla titrer, her emredilene yapar. Korkunun pasifleştirdiği kişi, edilgen ve karamsar bir kişilik olarak öne çıkmaktadır. Karamsarlığın umutsuzluğu doğurduğunu, hikâyede av olmaktan kurtulamayacağını düşünen hayvanların, kendi ayaklarıyla aslana yem olmak üzere gitmesinden anlaşılmaktadır. Hikâyedeki tavşan korkuya ve umutsuzluğa razı olmayıp ilk cesaret örneğini gösteren ilkel benlikten uzaklaşmayı hedefleyen kişiyi temsil eder. Çünkü kriz yönetiminde tamamen aklın rehberliğini tercih etmektedir. Aslanı ve onun öfkesini besleyen, dürtüsel temayülleridir. Aç gözlülük ve ego başlıca öne çıkan ilkel tabiatın özellikleridir. Doymak bilmeyen nefis aceleci, hırslı ve tamamen benmerkezcidir. Aslanın sonu malumdur. Tavşanın hilesiyle suda gördüğü kendi yansımaları rakip sanarak saldırıya geçer ve bu onun korku krallığının sonu olur.⁴¹⁰

Tek silahı öfke olan insanların kriz yönetimleri selamete sonuçlanmaz. Öfkeli insanı dolduruşa getirmek, etki altına almak kolaydır. Öfkenin devre dışı bıraktığı akıl, edemlerin yardımından tamamen yoksun kalır ve nihayetinde olayın üstünden belli zaman geçtiğinde kişi kendi yaptıklarını pişmanlıkla izler. Kendine veya çevreye verdiği zayıyatı toparlamak daha da zorlaşır. Yaşamında devamlı geçmişi telafi etmekle uğraşan kimsenin en ciddi problemleri kendisiyle ilgilidir. Suya baktığında kendini

⁴⁰⁹ Mevlânâ *Mesnevi*, 5/302, b. 3710.

⁴¹⁰ Mevlânâ, *Mesnevi*, 6/ 249, b. 3145.

görüp düşmanını gördüğünü sanan aslan, tekâmülünü gerçekleştirmeye çalışan insanın ilkel benlik temayülleri ile olan içsel rekabetini simgeler. Olumsuz kişilik özelliklerine karşı mücadele etme kararlılığı son derece cesaret isteyen bir iştir. Cesaret erdeminin alt dalları olan hilm, tevazu, sabır ve ihtiyat adım atılan yolda boşluğa basmadan, istikrarla ilerlemeyi sağlar.⁴¹¹

Saygın, asil kimse bedensel ve zihinsel dürtülerini kontrol edebilen kimsedir. Öfkesine mağlup olarak zihnine gereksiz bir yük ve yorgunluk bindirmez. Enerjisini ve motivasyonunu olumlu yönlere kanalize ederek gelişim ve dönüşüme daha açık hale gelir. Mevlânâ'ya göre cesaret, tekâmül ve dönüşümü tehdit edecek her durumun üstesinden gelme kararlılığıdır.⁴¹² Öfkenin yanı sıra nefsin tüm kötücül güçlerini tezkiye etmek, bu iç disiplini yaşamın her alanına yaymak gerekmektedir. Cesur olmak, askere yakışan bir erdem olmaktan ziyade, kişinin varoluşsal değerini onayladığı ve dönüşüm için hamle yaptığı ahlaki bir eylemdir.

Aristoteles, korkaklığın karamsar bir kişilik yapısının özelliği olduğunu söylemişti. O halde cesaret, umut ve iyimserliğin öncü hatta devrimci hareketi olmalıdır. İnsan yaşamı için “en iyi olanı” sorgulayan iki düşünürün müşterek olduğu bu görüşü özetlemek için, Paul Tillich'in, *Olmak Cesareti* adlı kitabından yardım almak isabetli olacaktır.

“Mutluluk, kişinin kendi gerçek benliğine, ‘Evet’ deyişinin duygusal ifadesidir. Cesaret ve mutluluğun bir araya gelmesi, cesaretin ontolojik niteliğini en açık biçimde ortaya koyar. Cesaret yalnızca ahlaki açıdan yorumlanırsa öz tatminin yarattığı mutlulukla bağlantısı gizli kalır. Kişinin öz benliğini onaylamasına dair varoluşsal eylemde cesaret ve mutluluk bir arada olur.”⁴¹³

“Kendisini aşmaya istekli bir hayat, iyi bir hayattır, iyi bir hayat ise cesur bir hayattır.”⁴¹⁴

4.1.6. Adalet ve Merhamet

Şüphesiz insan, yalnızca eylemde bulunmaz aynı zamanda eylediğini meşrulaştırmayı ister. Bu meşrulaştırma girişimi eylemin insani olup olmadığı

⁴¹¹ Mevlânâ *Mesnevî*, 5/173-174, 2105, 2110.

⁴¹² Mevlânâ, *Mesnevî*, 5/84, b. 1014.

⁴¹³ Paul Tillich, *Olmak Cesareti*, çev. F. Cihan Dansuk (İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2014), 42.

⁴¹⁴ Tillich, *Olmak Cesareti*, 54.

konusunda bir denetime takılır. Örneğin şiddet; insanın eğilimli olduğu bir eylemdir fakat meşruiyet bakımından insani olup olmaması bir soruşturmaya kapı aralamaktadır. Örnekten yola çıkarak devam edildiğinde, şiddet veya şiddete yanıt vermenin hak ve adalet ile doğrudan ilişkili olduğunu görülmektedir. Eylem insani olduğu ölçüde erdemler sınıfına dahil oluyorsa meşruiyet kazanmaktadır. O halde adalet tüm erdem türlerini kapsayan çatı erdem sayılmalıdır. Adalet, üst erdem olmak bakımından özel bir öneme sahiptir ve yokluğu ile diğer erdemleri de eksik bırakabilir. Bu nedenle Aristoteles adalette tüm erdemlerin bir arada bulunduğunu söylemektedir.⁴¹⁵ Çünkü adalet erdemi yalnızca kişinin dışa dönük eylemleri ile bağlantılı değildir. Kişinin hem çevresiyle olan etkileşimiyle hem de kendisiyle ilgilidir. Aristoteles'e göre insan sosyal bir varlık olması itibariyle toplumsal mutluluğun sorumlusu olmak durumundadır. Bu da adaletin politik erdemler sınıfında değerlendirmesinin nedenidir. Bu doğrultuda Aristoteles, adalet konusunda yasaya güvenmektedir. Onun düşüncesinde yasaya uygun olan adalet, yasaya uygun davranan kimse adil kimsedir. Polisin (şehir) istikrarı ve iyiliği bu sistematiği zorunlu kılmaktadır. Bireysel anlamda adalet, insanlar arasında ayırım yapmadan ilişkiyi yürütme erdemidir. Bireysel iyiyle erdem ilişkisi neyse politik iyinin erdem ve adaletle ilişkisi de aynı türdendir.⁴¹⁶

Bu düşünce haklı olarak bazı soruları da gündem etmektedir. Sokrates'i ölüme götüren yasa gibi yasalar, diğer erdemlerle çelişebilir mi? Yasaların insan doğasına aykırı olması gibi bir durum olabilir mi? Aristoteles yasanın doğru ve hakkaniyetli olmasını tüm erdemleri içermesi koşuluyla tamlık ifade edebileceği düşüncesindedir. Erdemlerin buyruğundan yoksun yasa tam ve adil değildir. Başka bir ifadeyle henüz olgunlaşmamış taslak halinde bir yasadır.⁴¹⁷

Aristoteles yasayı önemseydiği kadar doğruluk ve hakkaniyeti adalet kavramına dâhil eder. Adalet ahlaki ve politik bir erdem olmakla beraber bu dünyaya aittir. Onun adalet anlayışı daha iyi bir yaşam, ortak yarar ilkesi eşitlik ve özgürlük temaları içerir.⁴¹⁸

Mevlânâ düşüncesinde adalet evrensel tanımlamalarla örtüşmekle beraber ilahi rahmetten bir parça olduğunun altı çizilmektedir. Hakkaniyet ve eşitlik⁴¹⁹ adaletin

⁴¹⁵ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, (V. 1129b 25 30), 92.

⁴¹⁶ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi 3:Aristoteles*, 264.

⁴¹⁷ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, (V. 1129b 20-25), 92.

⁴¹⁸ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi 3:Aristoteles*, 264-270.

⁴¹⁹ Mevlânâ, *Mesnevi*, 6/151, b. 1894- 6/ 120, b. 1495-6/151, b. 1887.

tabiatındandır. Mevlânâ'da yeryüzünde adaleti tesis etmede hukukun üstünlüğünü önemsemektedir.

Aristoteles, “dağıtıcı ve denkleştirici adalet” kavramıyla bahsettiği doğru taksim etme, hukuka karşı eşit hak ve sorumluluğa sahip olma durumunu pratik toplum yaşamına tatbik edilmesi için kullanmıştır. Aristoteles'e göre bu iş adil bir devlet adamının işidir. Mevlânâ düşüncesinde adalet ilahi rahmetin yansımasıdır. Bu yüzden evren içinde ki uyumda, ilahi adaletin taksimatı söz konusudur.⁴²⁰ O halde Allah'ın ahlakı ile ahlaklanmak isteyen kimsenin insana, tabiata ve eşyaya muamelesinde aynı kriterleri gözetmesi gerekir. Üstelik bu ilahi ilkeye riayet etme hali her hangi bir zorlama da içermemektedir. Belli aşamadan sonra evrensel benliğin inşası iştiağ ve gönüllü olarak gerçekleşmeye devam eder.⁴²¹

Hukuk ve yasa hakkındaki söylemler adalet erdemini bireysel mutluluk bağlamından uzağa konumlandırıyor gibi bir algı oluşturması beklenen bir durumdur. Unutulmamalıdır ki daha önce belirtildiği gibi mutluluk bireyin müstakil olarak paylaşacağı bir etkinlik değil, içinde bulunduğu toplumla irtibatlı olarak yaşadığı dinamik bir süreçtir. Altı çizilmesi gereken ifadelerden biri olarak ahlak, daima toplumu ve diğerinin varlığını zorunlu kılmaktaydı. İki düşünürün de insan tanımını sosyal yaşam uygunluğu içermekteydi. Dolayısıyla adalet, eylemlerde orta ölçüyü bulmayı da içine alarak kapsayıcı üst erdem olmak bakımından önemlidir. Böylece adalet erdemini sorumluluğu yasa koyucu ve koruyucuların alanına hapsedilmesinin önüne geçmektedir. Adalet yalnızca amirlerin ilgileneceği bir erdem değildir. Adalet bilinci, kişiye kendi eylemlerini yönetme ve denetleme becerisi kazandırır. Üstelik erdemler bir birlerinin gelişimine katkı sağlarlar. Bu sebeple Mevlânâ düşüncesinde adaletin merhametle olan ilişkisinden bahsetmek yerinde olacaktır.⁴²²

Adalet zulmün zıddı olmakla, merhamet erdemine yaklaşmaktadır. “Adalet” ve “adil kimse” kavramları doğru değerlendirildiğinde ilke ve ilkeyi uygulayan kimse denklemini yorumlamak kolaylaşacaktır. İnsan, temayülleri gereği ilkeyi yaşamına tatbik etmede sinsi nefsin kontrolüne girme tehlikesiyle karşı karşıyadır. Mevlânâ öfkenin sınırını kestiremeyen kimsenin, bunu adalet ilkesiyle bağdaştırma yanılığına

⁴²⁰ Mevlânâ, *Mesnevî*, 4/134, b. 1644.

⁴²¹ Mevlânâ, *Mesnevî*, 5/254, b. 3105.

⁴²² Mevlânâ, *Mesnevî*, 5/135, b.1625.

düŖeçeđine dikkat çeker.⁴²³ BaŖlı baŖına insanın kötü huyundan sadır olan ve zulüm diye adlandırılan bu zıt kavramın iyileŖtirici erdemi merhamettir.⁴²⁴ Görüldüğü üzere Mevlânâ, erdemlerin bir biriyle bağlantısı olduğu kadar insanın kötü temayüllerinin erdemleri rencide edecek tuzakları ve nefsin hileleri üzerine de dikkat çekmektedir. Nefsin bu yanılısamalarına karŖılık erdemlerin oluŖturduđu güç birliği ve denge halinin gözetimi önem kazanmaktadır. Nitekim mutluluk, insanın, insan olmak bakımından tamlığa ve yetkinliğe eriŖmesidir. Erdemler arasında adalet ve merhametin denge haliyle birbirini tamlığa taŖıdıklarını, Erich Fromm'un yaratıcı sevgi bahsi dâhilinde verdiği Yunus peygamber örneğini, adalet ve merhamet iliŖkisi bağlamına çekerek yorumlamak isabetli olacaktır.

Hz. Yunus Ninova'lıları davranıŖları yüzünden uyarmıŖ fakat her hangi bir deđiŖim etkisi yaratamamıŖtır. Uyarıcı olarak gönderildiği topluluktan olumsuz dönütler alması, onun ilahi adaletten beklentisini ön plana çıkarmıŖtır. Kendi toplumuna karŖı umutsuzluğu bu beklentiyi daha da güçlendirmiŖtir. Sonuçta onun insanlardan kaçıp uzaklaŖmasının güçlü nedenlerinden birisi bu insanların tavırlarıdır, üstelik bu durum onların suçu da artırmaktadır. Hz. Yunus'un kaçıŖı baŖarı ile sonuçlanamaz ve irŖat ettiği topluluğa geri dönmek zorunda bırakılır. Böylece onun adalet beklentisi de hayal kırıklığına uğramıŖtır. Bu bağlamda kıssanın can alıcı kısmı Hz. Yunus'un balığın karnından çıkıŖı değildir. Balığın karnından farkındalıkla çıkıŖı yeniden dođuŖunun bir sembolü olabilir. Aslında peygamber kıssalarında, gereken mesajı sürecin detaylarıyla beraber değerlendirmek daha doğrudur. Bağlama uygun mesajı aranması gereken yer, Hz. Yunus'un sudan çıktığında güzelim bir ağacın kurumuŖ olduğunu görerek kalbinde bir canlının yaŖamının yitip gitmesine karŖı duyduğu merhamet hissiyle alakalı olmalıdır. Yunus peygamber ağacın kurumuŖ olmasına çok üzölmüŖtür. Aslında Yunus peygambere, son derece insansı olan bu duyguyla bir Ŗey öğretilmek istenmektedir. Olayın devamında Hz. Yunus, Ŗöyle bir ilahi hitapla karŖılaŖır. "Sen dikmediğin ve emek vermediğin bir ağaç için üzüntü duyuyorsun, biz yarattığımız halkı neden esirgemeyelim?"⁴²⁵ Yunus Peygamber'in yaŖadıđı hayal kırıklığı ve öfke adalet erdemini ön plana çıkarmaya teŖvik ediyordu. Oysa merhamet erdeminin adalet erdeminin tamamlayıcısı olduğunu öğrenmesi gerekmektedir.

⁴²³ Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/105, b. 1310.

⁴²⁴ Mevlânâ, *Mesnevî*, 5/133, b. 1590.

⁴²⁵ Fromm, *Erdem ve Mutluluk*, s. 122.

Mevlânâ düşüncesinde bu görüşün temelini, zıtlıkların varlığındaki kemâlat inancı oluşturmaktadır. Detaylandırmak gerekirse; sûfiler ilahi esmayı celâli ve cemâli olarak ikiye ayırırlar.⁴²⁶ Her iki esmanın tecellilerinin görünür âlemde farklı türde yansımaları vardır. Allah'ın adaleti simgeleyen ismi el-Adl celâli, Rahman ve Rahim isimleri cemâli isimlerdendir. Esas itibariyle celâl ve cemâl birlikte olduğunda kemâli yani tamlığı ifade etmektedir. Daha önce belirtildiği gibi, ilahi esmanın eşyaya tecellisi hiçbir zaman tek yönlü değildir. Bu nedenle Mevlânâ düşüncesinde ne tek başına adalet, ne tek başına baskın merhamet, erdemi veya ahlakı yansıtmaz. Çünkü Allah'ın esması iki yönde de kuşatıcıdır.⁴²⁷ İnsana, adalet erdeminin uygulamasında doğru ölçüyü gösteren merhamet erdemidir. Merhametin baskın olduğu duygu yoğunluğunda adaletin eksikliği zafiyet doğurmaktadır. Tamlık iki erdemin iş birliğinden faydalanmayı gerektirmektedir. İbnü'l Arabî'nin dediği gibi Hz. Yunus'un öfkesi onun karanlığıydı. Kendi içindeki karanlık balığın karnındaki karanlıkla zuhur etmiş ve onu kaplamıştı.⁴²⁸

Aristoteles, adalet erdemini kapsayıcı ve üstün bir erdem olarak görmekte hatta onu karşıtı olan adaletsizlikle tanımlamaya girişmektedir.⁴²⁹ Fakat merhamet erdemini etik değerlendirmesinde erdemler sınıfına dâhil etmemiştir. Aristoteles, Antik Yunan dönemine uzanan bir geleneğe bağlılıkla merhameti duygu teorisi içinde ele almaktadır. İyiliği beklerken gelen yıkım ve hüsrân insanda acıma, merhamet duygusunu harekete geçirir. Bu duygusallığın bir nedeni beklenen iyiliğin bir bakıma hak edilmiş bir iyilik olmasıdır. Merhamete konu olan örnekler bu civarda çoğalabilir. Merhametin zıddı olan duygu ise öfke ve hiddettir.⁴³⁰

Aristoteles, adaletsizliğin temelini insansı tutkuları yerleştirirken insanı haksızlık yapmaya iten koşullardan hareket eder. Haklı ve haksız sayılacak eylemlerin değerlendirmesini özel ve evrensel yasa sınıflandırmasıyla yapar. Aristoteles'e göre insan doğasına uygun evrensel bir yasa vardır. Özel yasa, toplulukların kendi yasalarıdır. Doğal yasa adalete uygun yasadır. O, bu değerlendirmesinde M. Ö. 400'lü yıllarda oynanan Sophokles'in *Antigone* adlı tragedyasına atıf yapar.⁴³¹ Aristoteles'in

⁴²⁶ Süleyman Uludağ, "Celâl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1993), 7/240.

⁴²⁷ Mevlânâ, *Mesnevî*, 5/135, b.1675.

⁴²⁸ Muhyiddin İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2/158.

⁴²⁹ Aristoteles, Nikomakhos'a Etik, 90 (V. 1128b 5 10).

⁴³⁰ Aristoteles, *Retorik*, çev. Mehmet H. Doğan (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995), 117(II. 1385a 15-35).

⁴³¹ Aristoteles, *Retorik*, 82-83.(I. 1373b 5-10).

görüşünü yansıtmaması bakımından tragedyaya yaptığı atıf önemlidir. Çünkü ona göre tragedya başlı başına bir öykü değil, ahlaki eylemin tasarlanmış bir oyunla anlatımıdır.⁴³² O, yaşamın acılarını yansıtan tragedyaların insanda acıma duygusunu uyandırarak insan ruhunu barbarlıktan kurtarma ödevi içerdiğini düşünmekteydi.⁴³³

Sophokles'in tragedyası, inanç ve yasaların çatışmasını konu edinen türde bir direniş örneğidir. Doğal yasalara ve bireysel özgürlüğe inanan Antigone, kardeşinin suçlu bulunup öldürülmesinden sonra kralın dinmeyen öfkesi yüzünden ölüsünün gömülmesine izin verilmemesini, doğal adalete uygun bulmamakta ve kralın yasasına karşı direnmektedir. Kralın bu kadar ileri gitmesi sonucu Antigone, bir merhamet çağrısında bulunmaktan ziyade doğal yasayı hatırlatarak kralın yasasına karşı mücadele başlatır. Aristoteles'in bu tragedyaya yaptığı vurgu, bir parça merhamete değinme hevesi uyandırmış olsa da o bağışlama erdemini, hakkaniyet prensibinin içinde haksızlığı giderme amacıyla ele almaktadır.⁴³⁴

A.C. Sponville'nin Aristoteles'ten alıntıladığı “başkalarının maruz kaldıkları duruma acıma duymamıza yol açan şey, kendimiz için duyduğumuz endişedir.” cümlesi ile ulaştığı yorum, acımanın bir duygudaşlık hissi oluşturduğu yönündedir. Sponville bu durumu her ne kadar bencilce bulsa da acıma duygusunun erdemi harekete geçiren bir güç olduğunu ve önemsenmesi gerektiğini hatırlatır.⁴³⁵ Aristoteles, merhameti temel erdemleri tartıştığı üç etik kitabında zikretmeyip, yasanın insan doğasına uygun olması gerektiğine dikkat çekmektedir. Sophokles'in tragedyasından yaptığı çıkarımda, merhameti başlı başına bir erdem olarak değil, adalet erdeminin insanın doğal yasası gereği hakkaniyet prensibine bağlı bir çatı altında değerlendirdiği görülmektedir.⁴³⁶

Motivasyonun aşağı çekildiği benzer durumlarda beklenti daima gücünü yükseltir. Üstelik beklentinin dozu hak ettiğinin üstüne bile çıkabilir. Sophokles'in tragedyasında olduğu gibi öfke ve nefret temelli çıkışlar insanı yeterince adil davranmadığına ikna ederek acıma duygusunu köreltebilir. İncinmiş veya kızgın bir insan, adaletin tecellisini hararetle bekler ama terazinin kararını kestirme konusunda

⁴³² Aristoteles, *Poetika*, çev İsmail Tunalı (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2009), 22.

⁴³³ Hülya Can, “Aristoteles'te Katharsis Kavramı” *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 2, (Eylül 2006), 66.

⁴³⁴ Aristoteles, *Retorik*, 87 (I. 1375b 5).

⁴³⁵ Andre Comte- Sponville, *Büyük Erdemler Risalesi*, çev. Işık Ergüden (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004), 131-143-144.

⁴³⁶ Aristoteles, *Retorik*, 85 (I. 1374b 10-15).

hırsının çabuk yatıştığı söylenemez. Oysa hem Aristoteles ve hem Mevlânâ'ya göre erdemin ön koşullarından birinin orta ölçü ve denge olduğunu unutmamak gerekir. Erdem, haksızlığa uğramışlığın verdiği yükselmiş duygunun değil bu yoğunluğun yarattığı hassasiyete rağmen aklın kontrolünden çıkmayan bilginin sonucudur.

4.1.7. Dostluk

Merhametin yansımalarından biri de sevgidir. Şüphesiz sevginin mutluluğun kaynağı olduğuna dair ihmale gelmeyecek türde yaygın bir kanı vardır. Mevlânâ düşüncesinde sevgi, farklı boyut ve türevlerde ele alınmaktadır. Sevgiyi erdemin artırıcı fonksiyonu olarak dikkate alındığında dostluk teması üzerinde karşılaştırma yapmak kolaylaşacaktır. Bilindiği gibi ahlakı ortaya çıkaran en önemli unsur insanın sosyal etkileşimleridir. Bazı etkileşimleri özel ve değerli kılan sevgi, dostluğun temelini oluşturmaktadır. Sevginin türevleri farklı olduğu gibi nedenleri de çoğu zaman farklıdır. Yaşamsal bağlılık, yarar sağlama, ortaklık veya haz paylaşımı gibi unsurlar sevgi ve birlikteliğin nedenleri arasında sayılabilir. Aristoteles ve Mevlânâ'nın ortak görüşü, dostluğun dayandığı temelin bu tür güvensiz yatırımlarla sağlanamayacağıdır. Birbirinden bağımsız yaşama öz güvenine sahip, iç dengesini oturtmayı başarmış, katkı sağlamaya hazır kimselerle gerçek sevgiye dayalı sağlıklı bir ilişki yürütülebilir. Böyle kimseler arasındaki dostluk, yaratıcı ve etkin bir enerji oluşumu sağlar. Sonuçta mutluluk, etkin olmaktır, yaratıcı türde bir enerji ile sürekli motive olması gereken dinamik bir harekettir.⁴³⁷

Mevlânâ'nın yaşamında sıra dışı bir dostluk örneği öne çıkmaktadır. Mevlânâ'nın kendisi gibi sûfi olan Şems'le dostluğu, onun tekâmülün üst sınırı olan aşk ile hareket etmesini sağlamıştır. Sevgi ve dostluğun yaratıcı enerjisi, Mevlânâ'nın bilgi ve birikimlerini kalbinin merkezinde yoğunlaştırarak yeni bir müşahede ve keşif ile hakikati duyumsamasını sağlamıştır. İçsel olarak olduğu ve olmak istediği kişi olan arasında farklı dönüşümler yaşayan Mevlânâ için dostu Şems, onda oluşturduğu farklı enerji ile evrensel benliğin görünür şeması olmuştur. Muhabbetin zirve düzeyde yaşandığı bu ilişki tüm maddi çıkarılardan azadedir.⁴³⁸ Öyle ki bir araya geldikleri zamanlarda konuşmadan saatler geçirdiklerinden bahsedilmektedir.

⁴³⁷ Ross, *Aristoteles*, 360.

⁴³⁸ Bayram Ali Çetinkaya, *Şems- Mevlânâ Dostluğu, Benlik Duvarından Kerpiç Koparmak*, 82- 83.

Ruhsal dönüşüm, bir tür yeniden doğuştur. Pek çok kez gerçekleşen bu yeniden doğuş tecrübesi farklı boyutta gerçekleşir. Aslında Mevlânâ'nın dostluk ilişkisinde üst boyutta gerçekleşen bu deneyim,⁴³⁹ insanlığın erişmeye muktedir olmadığı bir derinlik değildir. Belki oldukça derin oluşu bu tarzda bir deneyimi gerçeklikten uzak yorumlamaya neden olabilir. O halde modern zamanın ilişkilerine hızlıca bir geçiş yapılacak olursa, dostluğun oldukça yüzeysel boyutta yaşandığı ve dostluk algısında normalin tamamen yüzeyselleşmeyle sınırlandırıldığı görülmektedir. Yüzeysel ilişkiler, tasnif edilmiş, isimleri olan ilişki türleridir. Çoğunlukla ilişkilerin bu kategorilerden birine dâhil edilmesi beklenir. Bu sınıflandırmanın belirleyicileri büyük ölçüde cinsiyet, statü, toplumsal kimlikler, ortak etkinlikler gibi maddi referanslara dayanır. Bu imkânlar dışında iletişimin azaldığı zamanlarda üst anlamda bir dostluk türü tuhaf bile karşılanabilir. Çünkü sınıfsal türde yakınlık zaman zaman, Aristoteles'in yerdiği fayda beklenti içerikli dostluğun kamufle edilmiş hali olabilmektedir. Yalnızca pratik olarak değil kavramsal olarak bir daralma ve yüzeyselleşme söz konusudur. Dostluk kavramı bireysel anlamda ihtiyaç duyulan toplum nezdinde onaylayıcılara sahip olma şeklinde yorumlanmaktadır. İnsanların başkaları tarafından onaylandığı ilişkilerde bu tatmin karşılandığı nispette dostluğun ömrü uzun olmamaktadır. Bu tarz ilişkilerde sevgi, kabul edilmeden sonra gelir. Genel kaide, insanları kusurlarına rağmen kabul etmenin bir erdem olduğudur. Bu kurala fazla odaklanmak, gerçekleşme ve aşkınlık bağlamında dostluğun bir dinamizm içinde hareket ettiğini unutmaktan kaynaklanır.⁴⁴⁰

Erdem, ruhun bir etkinliğidir ve artarak kendini üst düzeylerde revize ederek devam eder. O halde dost, tüm kusurlara rağmen yaşamına dâhil eden kişi olmakla beraber iyileştirici ve dönüştürücü bir etkiye sahip enerjiye kontrollü çekimi sağlayan güvenli bir uydu mesabesinde olmalıdır. Bu konuda bir örneklendirme yapmak gerekirse, Mevlânâ'nın anlatım yönteminden yola çıkılarak kozmolojik bir temellendirme ile dostluğun etki gücü daha anlaşılır şekilde ifade edilebilir. Ay Dünya'nın uydusudur. Dolayısıyla güneş sisteminde kütleli olarak oluşturduğu çekim etkisiyle Dünya'nın yaşama elverişli bir hızla dönmesini sağlar. Ay'ın kütle çekim etkisi olmasaydı Dünya, çok daha hızlı dönecek ve atmosferinde şiddetli fırtınalar oluşacaktı. Yaşamsal verimliliği sağlayan sadece dönüş hızı değil, Dünya'nın bu gün

⁴³⁹ Aresteh, *Aşkta ve Yaratıcılıkta Yeniden Doğuş*, 82-83.

⁴⁴⁰ Schumacher, *Aklı Karışıklar İçin Kılavuz*, 99-101.

sahip olduğu eğimdir. Ay, hem Dünya'nın hızını yavaşlatır hem de onun, doğru eksende kalmasını sağlar.⁴⁴¹ Hakiki anlamda dost, oluşturduğu olumlu enerjiyle kusurlarla kabul etmekle beraber insansı kusurlara, zafiyetlere iyileştirici bir etki uyandırarak kişinin yaşam hızı sırasında kendisini olmak istediği olumlu kişilik imajının eksenine oturabilir. Bu tarz dostluklarda çekim gücü karşılıklıdır ve öncelik daima koşulsuz sevgindir. şems ve Mevlânâ'nın dostluk deneyimi bu türde bir etkileşimle benzeşmektedir.

Aristoteles d şncesinde en yüce dostluk türü sevgi temelli olan dostluktur.⁴⁴² Mevlânâ d şncesinde dostluk aşkın ve gerçek bir deneyimdir. Fakat insanlar arasında sınıflandırılmaz. İnsan sosyal bir varlık olmakla beraber yaşadığı tabiatın bir parçasıdır. İnsan yalnızca hem cinsleri, karşı cinsleri, farklı kültürlerle dostluk kurmakla kalmaz, tüm canlılarla kurduğu ilişkilerden şifalanabilir.⁴⁴³

Dostluk, hem Aristoteles'e göre, hem Mevlânâ'ya göre bir erdemdir. Mevlânâ d şncesinde dostluk, tüm varlık kategorileri ile kurulabilen bir ilişkidir. O, bitki, hayvan hatta tüm tabiatla insan arasında sevgiye dayalı bir bağ olduğunu söylemektedir.⁴⁴⁴ Nitekim Seyyid Hüseyin Nasr, tabiatla kurulan dostluğun mutluluk getireceği d şncesine katılmaktadır. Fakat bu dostluk, Mevlânâ ve Aristoteles'in verdiği gibi faydacı türden olmamalıdır. İnsan, tabiatı boyunduruk altına almak, hizmetine sokmak, kendisine sunulan sınırsız istifade alanı gibi görmek yerine onun ritmine ayak uydurmalıdır.⁴⁴⁵ İbnü'l Arabî'nin ifade ettiği gibi insanın gölgesinden yararlandığı ağaca su vererek dostluğa mukabele etmesi, tüm tabiatla olan ilişkiye yansıdağı takdirde erdemın evre etiğiyle, mutluluğun erdemle olan bağlantısı bir birini takip edecektir.⁴⁴⁶

⁴⁴¹ Berahitdin Albayrak, "Ay Olmasaydı Ne Olmazdı." *Tubitak Bilim Genç Dergisi* (Erişim 19 Kasım 2020)

⁴⁴² Ross, *Aristoteles*, 359.

⁴⁴³ Mevlânâ, *Mesnevî*, 6/ 127, b. 1590 .

⁴⁴⁴ Mevlânâ, *Mesnevî*, 3/ 363, b. 4443.

⁴⁴⁵ Nasr, *İnsan ve Tabiat*, 100.

⁴⁴⁶ İbn Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, 77-78.

SONUÇ

Çalışmaya başlarken Aristoteles ve Mevlânâ'nın düşünceleri arasında yapılacak bir mukayese sonrası, ortaya konulacak benzerliklerin nicelik olarak az olacağı ön görülebilir bir durumdu. Fakat karşılaştırmalı çalışmalarda benzerlikler kadar farklılıklarında ortaya koyulması gerekmektedir. Nihayetinde benzerliğin derinliğini ve niteliğini açığa çıkaracak olan bu farklılıklardır. Çalışmada, Aristoteles ve Mevlânâ'nın insan, ahlak ve mutluluk erdemine dair söylemleri arasında benzerlik ve farklılıklar beraberce incelenmiş ve ortaya koyulmuştur. Her iki düşünürün yaklaşımları, insan yaşamını anlamlandırmak ve yaşamın amacının mutluluk olduğu ana fikri etrafında toplanmaktadır. Her iki düşünür, insanı; potansiyel olarak görmektedir ve olumlu gelişimsel özellikleri için bu potansiyelin farkındalık gücü ile açığa çıkacağı konusunda insana güven duymaktadır. Güncel bir çıkarım yapılabilir olursa; belki de, öncelik verilmesi gereken benzerliğin, zıt bileşenli bir yapıda olan insanın, dikey varlık düzleminde hareket etmeye kabiliyeti olduğu söylenebilir.

Her iki düşünürü göre insan, bitki veya bir hayvanın yaşamsal değerlerine göre hayatını devam ettiremez. Onun kanaati yaşamında bir anlam, ülküsünde bir yücelik olduğu yönündedir. Nitekim tüm zamanların ahlak teorilerinin doğruladığı bir gerçek olarak mutluluk, bu anlamla eşdeğer görülmüştür. Kadim zamanlardan beri mutluluğun erdemle irtibatlı olduğu düşüncesi zamansallık içinde evrilip yeniden işlense bile her defasında ana teması insan ve anlamlı bir yaşam olmuştur. Aristoteles, insanın kendini gerçekleştirmesiyle standartın üst aşamaya taşınabileceğini söylerken, Mevlânâ, insanın kemâlâtı ile mevcut potansiyelini aşmayı mutluluk ile ilişkilendirmektedir. Mutluluk yaşamın içinde bir anlam bulmaktır. Bu anlam insandan ötede uzakta bir yerde değildir. Bu anlam insan varlığı ile beraber var olmuştur.

İki düşünür arasında geçen zamansal ve mekânsal, düşünsel farklılıklar şüphesiz söylemlerinin bir birine uzak olduğu kadar insan merkezli olması bakımından farklı bir yakınlaşmaya neden olmuştur. Her iki düşünür insanın öznelliğinin farkındadır ve tüm kadim geleneklerin biriktirdiklerinin üstüne koyarak düşüncüyü insanın varoluşsal meseleleri üzerine artırmış ve derinleştirmiştir. İnsanın varlık hedefleri üzerine konuşmak insanın doğru tanımlanması ile isabetli bir başlangıç yapmakla gerçekleşir. İnsan kendisi için iyi olanı arayıp, eylemleri üzerinde sorgulama ve eleştiri yapabilmektedir. İnsanı, aşkınlığa olan temayülü tanrısal, ilkel dürtülere

olan temayülü hayvansal güçler arasında ara bir bölgeye yerleştirir. İnsanın olumlu ve olumsuz tüm güçlerinin tarafsız değerlendirmesi, erdemlerin işlevi hakkında bahis açmaya teşvik eder. Zira ilkellikten arınmış varlık hiyerarşisinde içsel bir yükselişe talip olan insanın eylemleri bu irtibatla önem kazanır. İnsan, öğrenilmiş davranışları görev bilinciyle tekrar eden mekanik bir yapıdan ziyade, eylemlerinin kazanımı ve kayıplarıyla yüzleşen bir varlıktır. Bu doğrultuda eylem bilgi ve tercih içerir. Bu tercihler acıdan kaçınma, hazza yönelme, fayda ve zarar denklemi içinde gerçekleşirken, temel motivasyon daima mutluluğa ulaşmak olmuştur. Eylem hem yöneldiği amaç doğrultusunda hem erdemle ilişkili olarak kendinde bir anlam inşa etmiştir.

İki düşünür de insan doğası üzerine metaetik temellendirmelerde bulunmuşlardır. Aristoteles metaetiğin antropolojik temellendirmesini esas alırken, Mevlânâ'nın teolojik ve kozmolojik temellendirmeler yaptığı görülmektedir. Bu temelden hareketle normatif etik bağlamında Aristoteles'in erdem etiğini önemseydiği ve eylemlerde orta ölçüye dikkat çektiği görülmektedir.

Aristoteles'in, theoria yaklaşımıyla, Mevlânâ'nın, insan-ı kâmilin hakikatle olan ilişkisini öne çıkararak, insanın epistemik boyutlarını mutluluk bahsine dâhil ettikleri görülmektedir. Hikmet erdemi çerçevesinde temellendirilen bu konuda Mevlânâ'nın görüşleri daha komplikedir. Mevlânâ, düşünce gücüyle canlı türünün en yetkin varlığı olmakla nitelenen insanın, hissetme yönünü ihmal etmek istememektedir. Bu nedenle Mevlânâ düşüncesinde, kalbin hakikate dair bilgi alma gücü ve aşkın işlevselliği ciddi önem arz etmektedir. Aynı zamanda Aristoteles, erdemlerin, eylemlerde orta ölçüye riayet etmek olduğuna dikkat çekerken, Mevlânâ orta ölçünün bulunmasında hikmet erdeminin işlevselliğine vurgu yapmaktadır. Bu bağlamda Mevlânâ düşüncesinde hikmet, eylemlerin bilgisi olarak hem hazırlayıcı hem buldurucu bir unsur olmak bakımından geniş bir kapsamla ele alınmaktadır.

İki düşünür arasında, nitelik olarak en ciddi ayrımın epistemik yaklaşımları ve bu yaklaşımın temel aldıkları metaetik temellendirmeler olduğu aşikârdır. Bu çarpıcı ayrım, böylesi bir karşılaştırmaya başlama noktasında cesaret kırıcı bir unsur gibi görünse de, odağın güncel bir mutluluk arayışı bahsi etrafına çekilmesiyle kayda değer benzerliklerin kıymeti açığa çıkmaktadır.

Aristoteles'in yaklaşımı sistemsal ve tasnif edici bir yaklaşımdır. Mevlânâ düşüncesinin ifadesinde yaşam kadar doğal, akışına bırakılmış, metaforik anlatımın

gücüyle özgünleşmiş bir üslup dikkat çeker. O, tasavvuf geleneğinde olduğu gibi erdemleri, pratiğe dayalı olarak ele almaktadır. Bu sebeple insan-ı kâmilin aşkın deneyimi ve mutluluk hakkındaki bulguları büyük ölçüde çıkarımlara dayalıdır.

Aristoteles'e göre mutlu kimse, kendini gerçekleştirmiş ve tamamlanmış kimsedir. Erdemlerin iş birliği ve aklın rehberliği ruhun gerçekleşme arzusuna hizmet eder. Mevlânâ'ya göre mutluluk, insan-ı kâmilin yaptığı gibi bir aşkınlık deneyimidir. Tekâmül, insanın aşkın değerinin keşfi sayesinde hakikatle bütünleşerek bir seyre başlaması, geleneksel benliğin tutsaklığından kurtulup evrenselleşmesi, özgürleşmesidir. Ahlak, hakikatin ilkelerine uygun eylemleri kuşanıp aşkınlığa yol almanın zorlu koşuludur.

Bu tez çalışmasında erdemler karşılaştırması, Antik Yunan geleneğinde belirlenen ve İslam filozoflarınca benimsenen dört temel erdem olan, hikmet, iffet, cesaret ve adaletin, alt dalları olan erdemlerle ve mutlulukla ilişkisi, iki vizyoner bakış açısı üzerinden yapılmıştır. Dört temel erdeme ilave olarak “Dostluk” bahsinin erdem olarak incelenmesi, iki düşünürde de, erdemlerin sosyal ilişkiler bağlamında öne çıkarılmasına dayandırılmaktadır. Öyle görülüyor ki; Aristoteles ve Mevlânâ'nın benzeşen görüşleri nicelik olarak az olabilir fakat nitelik olarak modern insanın bu yarasına bandaj olacak öneme sahiptir. Bu karşılaştırmanın amacı, her hangi bir düşünceyi diğer düşüncenin önüne geçirmek olmamakla beraber, iki düşünceyi tam anlamıyla uzlaştırmak da değildir. Düşünce tarihi boyunca insanlığın rasyonel veya sezgisel tüm yönelimlerinin derleyip toparladıklarını panoramik bir bakış açısıyla izlemek, modern insanın hala sancısını çektiği bir konuda ele geçirilmiş hiçbir veriyi ıskalamamaktır.

Açıkçası kadim zamanlardan, felsefeden ve tasavvuftan esas itibariyle insan merkezli düşünce üreten disiplinler üzerinden yakın tarihe kadar gelip, süreci yarıda kesmek doğru bir yaklaşım olmayacaktır. İnsan ve insanın benlik algısı, temel motivasyonları, ruhsal durumları hakkında söz söylemeye yetkili disiplinlerden biri de psikolojidir. Modern çağda insanın, mutlulukla ilişkisini büyük ölçüde modern psikolojik yaklaşımların devraldığı görülmektedir. Bu nedenle, çalışmada müzakere edilen mutluluğa dair birikimden, güncel mutluluk algısına dair bir pay çıkarma amacına yönelmek gerekirse, modern yaklaşımlara kısmen değinmek gerekecektir.

Mutlu olmak tüm zamanların olduğu gibi modern insanının daha hevesle aradığı, psikolojik destek ve kişisel gelişim alanlarına yöneldiği belki de dönemlerin en

hararetli beklentisi olan bir arzudur. Pozitif psikolojinin öncülerinden Peterson ve M. Seligman, bu şiddetli yol arayışında olan insanlara ışık tutan modern psikolojinin parametrelerinin, insan tasavvurunun geleneksel eksenden bir miktar kaydığını düşünmektedirler. Mutlu olmayı bu denli isteyen insanlığa bu alanda hizmet sunacak bilimlerin mutluluktan ziyade kaygı, depresyon, davranış bozuklukları gibi olumsuz çağırışmalar üzerinden araştırma yürüttükleri üzerinde durmaktadırlar. Hatta insan doğasının cinsellik ve saldırganlık üzerinden ele alınması, insanın varoluşsal potansiyelinin göz ardı edilmesi ve zayıf kusurlu bir varlık olarak tanımlanması alanın birçok çalışmasının merkez odağının kaymasına neden olmuştur. İnsanın yatay düzlemde alanının daraltılması, mutluluk arayışının yönünü de değiştirmiştir. Öyle ki, Freud, *Kültürdeki Huzursuzluk* kitabında mutluluğun, insanın yaradılış planında yeri olmadığını söyler. Ona göre mutluluk insanın, dürtüsel uyarılmalarıyla ve hazza yönelme, acıdan kaçınma ilkesiyle programlanmasının sonucudur.⁴⁴⁷

Buradan hareketle modern insan zayıflıklarını ve olumsuzluklarını merkeze alarak, kusursuzlaşmanın peşine düşmüştür. Aslında bu çabalamanın nedeni olumsuz niteliklerle donatılmış insan tanımına karşı geliştirilmiş bir tür refleks olmalıdır. Tamamlanmayı yatay varlık sahası içine sıkıştırarak, doğal tasarımının verilerini kullanmayı ihmal eden insanı, yatay düzlemde konuşmaya başlamak, bu sürecin beklenen sonucu olmuştur. İnsan, mutluluğun mükemmelleşme ile irtibatını kadim birikimden devralmıştır fakat zamanla mükemmelliği dünya koşullarında kazanım kavramının içine sıkıştırmıştır. Mükemmelleşmek uğruna zayıflıklarını ret eden insan daha fazla başarı, daha fazla kazanım, daha çok acıdan kaçınma ve hazza yönelme, tatmin olmakla mutlu olmayı istemektedir. Kendisini aşağı çektiğini varsaydığı insansı duygularıyla baş etmesi gerektiğine inanmıştır. Mutlu olmak yerine tedavi olmak fikri insana, kusurlu bir yapıya sahip olduğunu telkin etmiştir. Oysa iyileşme yalnızca kusurun tespit edilip giderilmesiyle alakalı değildir. İnsanın doğal güçleri ve olumlu yönlerinin iyileştirici desteği de devreye sokulmalıdır. Ancak bu iyileşme ile insan, içsel yaşamını düzene sokmayı başarabilir. Zayıflık ve olumsuz eğilimler her ne kadar insan olmanın gerekliliği olsa da, doğal tasarımının sonucu, içkin olarak güç ve potansiyel sahibi olmak da insan olmanın gerekliliğidir. İnsanlık var olduğundan bu güne dek geçirdiği sarsıntılar doğrultusunda kendisini ve yaşadığı çevreyi her seferinde

⁴⁴⁷ Sigmund Freud, *Kültürdeki Huzursuzluk*, çev. Veysel Alayman (İstanbul: Say Yayınları, 2019), 81-88.

farklı keşiflerle tekrar tanımıştır. Bu bağlamda Pozitif psikoloji alanında yapılan son çalışmalar insanı bütüncül yapısıyla ele almanın gerekliliğinin altını çizmektedir. İnsan ancak bütüncül yapısı ile ele alındığında potansiyel güçleri fark edilmekte ve dikey düzlemde aşkınlığa doğru yükselme kapasitesinde olduğu anlaşılmaktadır. Tam da bu nokta da erdemler ve mutluluk ilişkisi pozitif psikolojinin gündemi haline gelmektedir.⁴⁴⁸

Pozitif psikoloji insanın olumsuz yönlerinin üzerinde durmaktan daha çok olumlu niteliklerini gündemine alan ve psikolojiyi ruhsal zayıflıkların değil erdeminde bilgisi olduğuna dikkat çeken bir yaklaşım olarak doğmuştur. Martin E.P. Seligman ve Mihaly Csikszentmihalyi'nin kurucusu olduğu bu yaklaşımın temel kavramlarından birisi olan psikolojik iyi oluş kavramı anlamlı hayat içeriğiyle, Aristoteles'in ödomonik mutluluk anlayışına denktir.⁴⁴⁹ İlahi öz, kozmik uyum, kendini aşma, mistik tecrübeyi konu edinmesi bakımından insanı bütüncül bir yaklaşımla ele alan transpersonal psikoloji, tasavvuf kültüründen unsurları da barındırması bakımından sūfi görüşün mutluluk anlayışına yaklaşmaktadır. Carl Gustav Jung, William James gibi psikologlarda ilk etkileri görülen yaklaşımın kurucusu Abraham Maslow'dur.⁴⁵⁰ Sūfi psikolojisine dair nefis, ruh ve tekâmül gibi kavramları, ben ötesi deneyimleri konu edinen Robert Frager ve Mustafa Merter tasavvuf ekseninde transpersonal psikoloji yaklaşımlarından söz etmektedirler.⁴⁵¹ Bu bağlamda felsefe ve tasavvuf disiplinlerinin çizdikleri yol haritası ve birikimin, göz ardı edilemeyecek düzeyde olduğu ortadadır.

Buradan hareketle denilebilir ki insan; ilk olarak değerini dikey varlık düzeyinde doğru yorum eksenine oturtmalıdır. Bu varlık düzeyinin güç merkezi ne olursa olsun modern insanın anlamsızlık girdabından kendini kurtarması buna bağlıdır. Çünkü varlığın anlamsızlaşması yaşamın bir gaye ve amaç içermediği düşüncesini doğurur. Bu halde mutluluk geçip giden, kaybolacak anlık tatminleri açıklayan bir kavram olmaktan öte geçemez. Kadim öğretiler ışığında ele alınan modern insanın mutluluk anlayışı, kavramsal çerçevesi itibariyle anlam olarak kaybedilmiş bir değerdir. Bir bakıma mutluluğun, gerçek anlam bağlarından uzakta değerlendirilmesi,

⁴⁴⁸ Ali Ayten, *Erdeme Dönüş, Psikoloji ve Mutluluk Yolu* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 64-66.

⁴⁴⁹ Ramazan Demir, Fulya Türk, "Pozitif Psikoloji: Tarihçe, Temel Kavramlar, Terapötik Süreç, Eleştiriler ve Katkılar" *Humanistic Perspective*, 2/2, 111-113.

⁴⁵⁰ David M. Wulff, "Transpersonal (Benötesi) Psikoloji", çev. Ali Ulvi Mehmedoğlu, Saliha Uysal, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (Ocak 2006), 244.

⁴⁵¹ Bayzan, *Sūfi İle Terapist*, 164.

insanın temel yaşam motivasyonunun da kaybedildiği anlamına gelir. Nasreddin Hoca'nın evde kaybettiği anahtarını, daha aydınlık olması gerekçesiyle bahçede araması, karikatüristik bir yorumla mevcut durumu özetler niteliktedir.

İnsan zayıflıklarıyla ve olumlu güçleri olan erdemlerle kendini gerçekleştirebilir. Erdemler bahsi üzerinden devam eden bu düşünce, William James'in *Dinsel Deneyimin Çeşitli Biçimleri* adlı çalışmasında da belirttiği gibi, insan yaşamının temel gayesinin mutluluk olduğu sonucuna beklendik bir şekilde ulaşır.⁴⁵² Görünen o ki, insanlığın kendini tanıma serüveni ve mutluluk arayışı, değişen ara yüzlere rağmen daima devam edecek ve birçok çalışmaya konu olacaktır.

⁴⁵² William James, *Dinsel Deneyimin Çeşitli Biçimleri, İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. İsmail Hakkı Yılmaz (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2017), 89.

KAYNAKÇA

- Adugit, Yavuz. *Etikte Akıl ve Duygu Çatışması*. İstanbul: Umuttepe Yayınları, 2013.
- Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. Ankara: T.D.K. Yayınları, 1975.
- Akarsu, Bedia. *Mutluluk Ahlakı*. İstanbul: İnkilap Yayınevi, 1998.
- Albayrak, Berahitdin. “Ay olmasaydı Ne Olurdu?” *Tubitak Bilim Genç Dergisi*. 19 Kasım 2020. <https://bilimgenc.tubitak.gov.tr/>.
- Arberry, A.J. *Tasavvuf, Müslüman Mistiklere Toplu Bakış*. çev. İbrahim Kapaklıkaya. İstanbul: Ağaç Yayınevi, 3. Basım, 2008.
- Aresteh, A. Reza. “Evrensel Benliğe Giden Yol”. *Süfi Psikolojisi*. haz. Kemal Sayar. 51-96. İstanbul: Timaş Yayınları, 5. Basım.2008.
- Aresteh, Reza A. *Aşkta ve Yaratıcılıkta Yeniden Doğuş*. çev. Bekir Demirkol, İbrahim Özdemir. Ankara: Otto Yayınları, 5. Basım, 2017.
- Aristoteles. *Eudemos'a Etik*. çev. Saffet Babür. Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2. Basım, 2017.
- Aristoteles. *Magna Moralia, Büyük Etik*. çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016.
- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 4. Basım, 2018.
- Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. çev. Saffet Babür. Ankara: Bilge Su Yayıncılık, 8. Basım, 2018.
- Aristoteles. *Poetika*. çev. İsmail Tunalı. İstanbul: Remzi Kitabevi, 14. Basım, 2009.
- Aristoteles. *Politika*. çev. Mete Tuncay. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993.
- Aristoteles. *Retorik*. çev. Mehmet H. Doğan. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995.
- Aristoteles. *Ruh üzerine*. çev. Ömer Aygün, Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019.
- Arslan, Ahmet. *İlk Çağ Felsefe Tarihi 2. Sofistlerden Platon'a*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 7. Basım 2006.

Arslan, Ahmet. *İlk Çağ Felsefe Tarihi 3: Aristoteles*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 7. Basım, 2018.

Aster, Ernst Von. *İlk Çağ ve Orta Çağ Felsefe Tarihi*. çev. Vural Okur. İstanbul: İm Yayın, 2005.

Ayas, M. “Sema ve Devran Ritüellerinin Tasavvufi Eğitimdeki Yeri ve Müsikinin Din Eğitiminde Değerlendirmesi”. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 8/15 (Haziran 2018) , 19-38. <https://doi.org/10.31834/kilissbd.376512>

Aydın, Mehmet S. “İnsan-ı Kamil”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/330-331. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Ayten, Ali. *Erdeme Dönüş, Psikoloji ve Mutluluk Yolu*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Basım, 2015.

Bahtiyar, Lale. *Sûfi, Tasavvufi Arayışın Dışa Vurumu*. çev. Mehmet Temelli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Basım.2019.

Bayraktar, Levent. *Felsefe ve Tasavvuf*. İstanbul: Aktif Düşünce Yayıncılık, 2016.

Bayzan, Ali Rıza. *Sûfi İle Terapist*. İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2013.

Bok, Sissela. *Mutluluğu Keşfetmek, Aristoteles'ten Beyin Bilimine*. çev. Pınar Savaş. İstanbul: Butik Yayıncılık, 2011.

Can, Hülya. “Aristoteles'te Katharsis Kavramı”. *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*. 2, (Eylül 2006), 63-70.

Capra, Fritjof. *Fiziğin Taosu*. çev. Kaan H. Ökten. İstanbul: Arıtan Yayınevi, 1993.

Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri Ve Deyimler Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Kitabevi, 5. Basım, 2009.

Celâleddin Rûmî, Mevlânâ. *Dîvân-ı Kebîr Seçmeler*. çev. Şefik Can. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 5. Basım, 2015.

Celâleddin Rûmî, Mevlânâ. *Hız. Mevlânâ'nın Rubâileri*. çev. Şefik Can. 1. cilt. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.

Celâleddin Rûmî, Mevlânâ. *Hız. Mevlânâ'nın Rubâileri*. çev. Şefik Can. 2. Cilt. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991.

Celâleddin Rûmî, Mevlânâ. *Şark İslam Klasikleri Mesnevî* çev. Veled Çelebi İzbudak. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1995.

- Cevizci, Ahmet. *Felsefenin Kısa Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları, 2. Basım, 2013.
- Chittick, William C. *İbn Arabî'nin Metafiziğinde Hayal, Sûfî'nin Bilgi Yolu*. çev. Ömer Saruhanoğlu. İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Chittick, William C. *Tasavvuf, Kısa Bir Giriş*. çev. Turan Koç. İstanbul: İz Yayıncılık, 5. Basım, 2016.
- Chittick, William C. *Varolmanın Boyutları*. çev. Turan Koç. İstanbul: İnsan Yayınları, 7. Basım, 2019.
- Cutler, Howard. Kutsal Dalai Lama, C., M.D. *Yaşam İçin Bir El Kitabı Mutluluk Sanatı*. çev. Güneş Tokcan. İstanbul: Klan Yayınları, 7. Basım, 2019.
- Çağırıcı, Mustafa. "Sabır". *Türkiye Diyanet Vakfı, İslam Ansiklopedisi*. 35/337-339. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2008.
- Çankaya Aylin. "Aristoteles'te Mükemmel Yaşamın Neliği." *Özne Aristoteles Özel Sayısı*. ed. H. Nur Beyaz Erkızan. 281-306. İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2. Basım, 2016.
- Çetinkaya, Bayram Ali. *Şems- Mevlânâ Dostluğu, Benlik Duvarından Kerpiç Koparmak*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 2009.
- Demir, Ramazan. Türk, Fulya. Pozitif Psikoloji: Tarihçe, Temel Kavramlar, Terapötik Süreç, Eleştiriler ve Katkıları . *Humanistic Perspective*. 2 /2 , (Mayıs 2020), 108-125. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hp/issue/54982/727363>.
- Durkheim, Emile. *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*. çev. Cemal Bali Akal. Ankara: Dost Kitabevi, 2010.
- Duverger, Maurice. *Sosyal Bilimlere Giriş*. çev. Ünsal Oskay. İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2018.
- Eagleton, Terry. *Hayatın Anlamı*. çev. Kutlu Tunca. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2. Basım, 2012.
- Ebû Hayyân et-Tevhîdî. *el-Basâir ve'z-Zahâir*. thk. İbrâhîm el-Keylânî. 3/1, Şam: 1364.
- Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfîî. *ed-Düerü'l-müntesire fi'l-ehâdisi'l-müştehire*. Beyrut: Dar'ül Fikr, 1995.
- Ecmel, Muhammed. "Ruh Bilimi". *Sûfî Psikolojisi*. Haz. Kemal Sayar. 97-149. İstanbul: Timaş Yayınları, 2008.

Eliade, Mircea. *Dinsel, İnançsal Ve Düşünceler Tarihi Gothama Budha'dan Hristiyanlığın Doğuşuna*, çev. Ali Berktaş. 2. Cilt. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2003.

Epiktetos. *Düşünceler ve Sohbetler*. çev. Cemal Süer. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 5. Basım, 2013.

Epiktetos. *İçsel Huzur İyi Yaşamın Kapısını Açar*. çev. Cengiz Erengil. İstanbul: Beta Yayınları, 6. Basım, 2019.

Epikür. *Mektuplar Ve Maksimler*. çev. Hayrullah Örs. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1962.

Erginli, Zafer. *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kalem Yayınları, 2006.

Erkızan, H.Nur Beyaz. "Aristoteles: Yaşamı, Yapıtları ve Felsefesi". *Özne Aristoteles Özel Sayısı*. ed. H. Nur Beyaz Erkızan. 7-52. İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2. Basım, 2016.

Erkızan, H.Nur Beyaz. *Aristoteles Yazıları, Varlık, Bilgi ve Yaşam Üzerine*. Bursa: Sentez Yayıncılık, 2013.

Erkızan, H.Nur Beyaz. *Aristoteles'ten Nussbaum'a İnsan*. İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2012.

Fârâbî. *Mutluluğu Kazanma (Tahsilü's-Sa'ade) Platon Felsefesi, Aristoteles Felsefesi*. çev. Hüseyin Atay. Ankara: Atay Yayınları, 5. Basım, 2018.

Frager, Robert. *Kalp Nefs Ve Ruh, Sûfi Psikolojisinde Denge Ve Uyum*. çev. İbrahim Kapaklıkaya. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2014.

Frankl, Viktor Emil. *İnsanın Anlam Arayışı*. çev. Selçuk Budak. İstanbul: Okuyan Us yayınları, 44. Basım, 2018.

Frankl, Viktor Emil. *The Unconscious God*. Newyork: Washington Square Press, 1985.cc

Freud, Sigmund. *Kültürdeki Huzursuzluk*. çev. Veysel Alayman. İstanbul: Say yayınları, 3. Basım, 2019.

Fromm, Erich. *Erdem ve Mutluluk*. çev. Ayda Yörükân. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 5. Basım, 1999.

Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993.

Gölpınarlı, Abdülbaki. *Yunus Emre Divan ve Risâletü'n- Nushiyye*. İstanbul: Derin Yayınları, 2010.

- Guenon, Rene. *İslam Maneviyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış*. çev. Mahmut Kanık. İstanbul: İnsan Yayınları, 1989.
- Gündüz, Şinasi. *Yaşayan Dünya Dinleri*. İstanbul: D.İ. B: Yayınları, 2. Basım, 2007.
- Haidt, Jonathan. *Mutluluk Varsayımı Modern Gerçekliği Kadim Bilgelikte Bulmak*. çev. Özcan Özgür. İstanbul: Hil Yayın, 2. Basım, 2019.
- Hemedânî, Aynülkudât. *Temhîdât, Aşk ve Hakikat Üzerine Konuşmalar*. çev. Halil Baltacı. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015.
- Hökelekli, Hayati. *İslam Psikolojisi Yazıları*. İstanbul: Dem Yayınları, 2. Basım, 2012.
- Hucvirî. *Hakikat Bilgisi Keşfu'l Mahcûb*. Hazırlayan: Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 6. Basım, 2018.
- İşım, Mehmet Ali. *Upanişadlar, Tanrı'nın Soluğu*. İstanbul: Dergah Yayınları, 1976.
- Izutsu, Toshihiko. *Tao-culuk'daki Anahtar Kavramlar, İbn Arabi ile Lao Tzu ve Çuang- Tzu'nun Mukayesesi*. çev. Ahmet Yüksel Özemre. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 4. Basım, 2017.
- İbn Arabî, Muhyiddin. *Fütuhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli. 2. Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.
- İbn Arabi, Muhyiddin. *Marifet ve Hikmet*. çev. Mahmut Kanık. İstanbul: İz Yayıncılık, 9. Basım, 2016.
- İbn Tufeyl. *Hay bin Yakzan*. çev. Yusuf Özkan Özburun. İstanbul: İnsan Yayınları, 12. Basım, 2017.
- İbnü'l Arabî, *Fusûs 'ul Hikem*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2. Basım, 2008.
- İmam Ebul –Kasım Kerim el- Kuşeyri Bin Havasin Bin Abdülmelik. *Risale-i Kuşeyri*. çev. Ali Arslan. İstanbul: Arslan Yayınları, 1980.
- İmam-ı Gazali, *İhyâu Ulûmi'd –Din*. çev. Ahmet Serdaroğlu. İstanbul: Bedir Yayınevi, 4. Basım, 2002.
- İsmail b. Muhammed el-Aclunî. *Keşfu'l-Hafâ*. Kahire: 1351.
- James, William. *Dinsel Deneyimin Çeşitli Biçimleri, İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*. çev. İsmail Hakkı Yılmaz. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2017.

Jung, Carl Gustav. *Dört Arketip*. çev. Zehra Aksu Yılmaz. İstanbul: Metis Yayınları, 2005.

Jung, Carl Gustav. *Psikoloji ve Din*. çev. Raziye Karabey. İstanbul: Okyanus Yayıncılık, 2. Basım, 2010.

Kalaycı, Nazile. “Daimon’dan Eudomaniaya Aristoteles’te Mutluluk”. *Cogito Aristoteles*. ed. Kaan H. Ökten. 257-274. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014.

Karaman, Hayrettin. vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meal Ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.

Kılıç, Mahmut Erol. *Mevlana Üzerine Konuşmalar*. İstanbul: Sufi Kitap, 2014.

Kızıler, Hamdi. "Mevlânâ'ya Göre İnsan ve Değeri ", *Tasavvuf İlim ve Akademik Araştırma Dergisi (Mevlânâ Özel Sayısı)*. 14 (2005). 473-481

Konfüçyüs. *Konuşmalar*. çev. Muhaddere Nabi Özerdim. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1974.

Konuk, Ahmet Avni. *Muhyiddîn İbnu'l Arabî Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*. Hazırlayan: Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2005.

Kraut, Richard. “Aristotle’s Ethics”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta (MetaphysicsResearchLab, Stanford University, 2018). Erişim 19 Nisan 2020. <https://plato.stanford.edu/entries/aristotle-ethics/>

Kur’ân-ı Kerîm Meâli. çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.

Küçük, Osman Nuri. *Fusûs 'ul Hikem Ve Mesnevî'de İnsân-ı Kâmil*. İstanbul: İnsan Yayınları, 3. Basım, 2017.

Küçük, Osman Nuri. *Mevlânâ'ya Göre Manevi Gelişim, Benliğin Dönüşümü ve Mir'acı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 7. Basım, 2018.

Lings, Martin. *Tasavvuf Nedir?* çev. Semih Ceyhan. İstanbul: Nefes Yayınevi, 2017.

Maraş, İbrahim. “Mutluluk”. *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi*. ed. Müfit Selim Saruhan. 249-262. Ankara: Grafiker Yayınları, 3. Basım, 2016.

Maraş, İbrahim. “Türk İslam Düşünce Tarihinde Ahlak ve Örnek Metinler”, *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi*, ed. Müfit Selim Saruhan. 313-353. Ankara: Grafiker Yayınları, 3. Basım, 2016.

- May, Rollo. *Kendini Arayan İnsan*. çev. Kerem Işık. İstanbul: Okuyan Us Yayın, 18. Basım, 2019).
- Merter, Mustafa. *Dokuz Yüz Katlı İnsan*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 16. Basım, 2016.
- Mevlânâ. *Fîhi MâFih*. çev. Meliha Ülker Tarıkahya. İstanbul: Maarif Basımevi, 1958.
- Myers, David. “The Funds, Friends, and Faith of Happy People”, *American Psychologist*, 55/1 (January 2000), 56-67.
<https://doi.apa.org/doiLanding?doi=10.1037%2F0003-066X.55.1.56>
- Nagel, Thomas. “Aristoteles’in Eudaimonia Üzerine Düşünceleri”. çev. Hatice Nur Erkızan. *Özne Aristoteles Özel Sayısı*. ed. H. Nur Beyaz Erkızan. 219-228. İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2. Basım, 2016.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *İnsan ve Tabiat*. çev. Nabi Avcı. İstanbul: İnsan Yayınları, 2019.
- Nicholson, R. A. *İslam Sûfileri*. çev. Kemal Işık, Ruhi Fığlalı, vd. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2014.
- Nurbahş, Cevad. *Sûfi Öğretisinde İnsan ve İnsan Psikolojisi*. çev. Nezahat Holsan. İstanbul: Kurtuba Kitap, 2009.
- Özlem, Doğan. *Etik Ahlak Felsefesi*. İstanbul: İnkılap Yayınları, 2004.
- Peters, Francis. E. *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2004.
- Platon. *Devlet*. çev. Sabahattin Eyüboğlu- M. Ali Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 33. Basım, 2017.
- Platon. *Menon Erdem Üzerine*. çev. Ahmet Cevizci. İstanbul: Sentez Yayınları, 2007.
- Platon. *Phaidon*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 4. Basım, 2019.
- Platon. *Philebos*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say yayınları, 2. Basım, 2019.
- Pope, Alexander. *An Essay On Man*. London: Oxford Universty, 1881.
- Rağıp El- İsfehani. *Müfredât, Kur’an Kavramları Sözlüğü*. çev. Abdülbaki Güneş, Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayıncılık, 2012.
- Rilke, Rainer Maira. *Duino Ağutları*. çev. Can Alkor. İstanbul: İyi Şeyler Yayıncılık, 1993.

- Ross, W.David. *Aristoteles*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2014.
- Rûmî, Mevlânâ Celâleddin. *Fîhi MâFih*. çev. Abdülbaki Gölpınarlı. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2008.
- Safiyüddin, Şeyh. *Reşahat*. Çev. Necip Fazıl Kısakürek. İstanbul: Büyük doğu Yayınları, 2005.
- Sayar, Kemal. “Merhamet”, (Görüşmeci: Ayfer Balaban, Görüşme Transkripsiyonu). *Diyanet Aylık Dergi* 213 (Eylül, 2008), 31-34.
- Schaya, Leo. *Sûfi Tevhid Öğretisi*. çev. Mahmut Kanık. İstanbul: İnsan Yayınları, 2017.
- Schumacher E.F. *Aklı Karışıklar İçin Kılavuz*. çev. Mustafa Özel. İstanbul: Küre Yayınları, 4. Basım, 2019.
- Schuon, Frithjof. *İslamı Anlamak*. çev. Mahmut Kanık. İstanbul: İz Yayıncılık, 5. Basım, 2013.
- Schuon, Frithjof. *İslam'ın Metafizik Boyutları*. çev. Mahmut Kanık. İstanbul: İz Yayıncılık, 2010.
- Seligman, Martin E. P. *Gerçek Mutluluk*. çev. Semra Kunt Akbaş. İstanbul: Eksi Kitaplar, 2. Basım, 2019.
- Sponville, Andre Comte. *Büyük Erdemler Risalesi*. çev. Işık Ergüden. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004.
- Störig, Hans Joachim. *Vedalar'dan Tractatusa Dünya Felsefe Tarihi*. çev. Nilüfer Epçeli. İstanbul: Say Yayınları, 2. Basım, 2013.
- Sühreverdî. *Avârif'ül- Meârif, Tasavvufun Esasları*. çev. Kamil Yılmaz, İrfan Gündüz. İstanbul: Erkam Yayınları, 1993.
- Şems Tebrizî. *Makalat*, çev. Mehmet Nuri Gençosman. İstanbul: Ataç Yayınları, 2006.
- Tâhirü'l- Mevlevî, *Mesnevi'nin Dibacesi İle ilk On Sekiz Beytinin Şerhi*. çev. Ali Güzelyüz vd. İstanbul: Demavend Yayınları, 2018.
- Tatar, Burhanettin. *İslam Düşüncesine Giriş*, İstanbul: Dem Yayınları, 2009.
- Tatçı, Mustafa. *Yûnus Emre, Dîvan*. Ankara: DİB Yayınları, 2016.
- Tillich, Paul. *Olmak Cesareti*. çev. F. Cihan Dansuk. İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2014.

Tusi. Ebu Nasr Serrac. *El Luma, İslam Tasavvufu, Tasavvufla İlgili Sorular – Cevaplar*. çev. Hasan Kamil Yılmaz. İstanbul: Altınoluk Yayınları, 1996.

Türker, Ömer. *İslam Felsefesine Konusal Giriş*. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2020.

Tzu, Lao. *Öğretiler*. çev. İsmail Taşpınar. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 4. Basım, 2017.

Uludağ, Süleyman. “Celâl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/240. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Uludağ, Süleyman. *İslam Düşüncesinin Yapısı*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 12. Basım, 2018.

Uludağ, Süleyman. *İslam'a Giriş Temel Esaslar*. Ankara: D.İ.B. Yayınları, 16. Basım, 2008.

Vaughan- Lee, Llewellyn. *Kalbin Dönüşümü*. çev. Sema Krebs. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 2017.

Weber, Alfred. *Felsefe Tarihi*. çev. H. Vehbi Eralp. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1998.

Wikipedia, Vikipedi Özgür Ansiklopedi. “Aranan: Gnothi seauton”. Erişim 15 Aralık 2020. <https://tr.wikipedia.org>.

Wulff, David M. “Transpersonel (Benötesi) Psikoloji”. çev. Ali Ulvi Mehmedoğlu, Saliha Uysal. *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 30 (Ocak 2006), 243-254.

Yakıt, İsmail. “Mevlana Ve Goethe’de Hikmet Ve Felsefe”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (Mayıs, 1995), 1-14.

Yakıt, İsmail. *Mevlana'da Aşk Felsefesi*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 3. Basım. 2013.

Yaran, Cafer Sadık. *Ahlak ve Etik*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2. Basım, 2016.

Yasa, Metin. *Rubâileri Işığında Mevlânâ'da Aşk ve İşlevi* Ankara: Elis Yayınları, 2010.

Yeğin, Hüseyin İbrahim. “Öfke Duygusu ve Dinî Açından Baş Edebilme Yolları”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/2 (Nisan 2010), 235-258.

Yetik, Erhan. "Yunus'un Tasavvuf Anlayışı". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5 /5 (Haziran 1991), 157-170.

Yılmaz, Hasan Kamil. *Marifetullah, O'nu bilmek ve Tanıma*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2010.

ÖZGEÇMİŞ

Şerife Öksüzoğlu, 1981 yılında Karabük'ün Safranbolu ilçesinde doğmuştur. Üniversite tahsilini Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde yapmıştır. Halen Diyanet İşleri Başkanlığı Karabük Müftülüğünde 4-6 Yaş grubunda öğretici olarak çalışmaktadır.