

T.C.
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ PROGRAMI
YÜKSEK LİSANS TEZİ

İBN HAZM'DA ERDEM TEORİSİ ve ÖLÜM SONRASI
HAYAT

Elif YÜKSEL

Danışman
Doç. Dr. Mehmet AYDIN

İZMİR - 2023

TEZ ONAY SAYFASI



YEMİN METNİ

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “İbn Hazm’da Erdem Teorisi ve Ölüm Sonrası Hayat” adlı çalışmanın, tarafımdan, akademik kurallara ve etik değerlere uygun olarak yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

...../...../2023

Elif YÜKSEL

İMZA



ÖZET

Yüksek Lisans Tezi

İbn Hazm'da Erdem Teorisi ve Ölüm Sonrası Hayat

Elif YÜKSEL

Dokuz Eylül Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

Felsefe ve Din Bilimleri Programı

Bu çalışmada İbn Hazm'ın düşüncesinde erdemli bir yaşam ile ölüm sonrası hayatın ne olduğu ve aralarında nasıl bir ilişki kurulduğu araştırılmıştır. İbn Hazm'ın psikoloji ve ahlâk öğretisi çerçevesinde erdemlere ve ölüm sonrası hayata ilişkin görüşleri, felsefî ve kelamî-dinî eserlerine dayanarak analiz edilmiş ve değerlendirilmiştir. Erdem teorisi ve ölüm sonrası hayat, ahlâkî fiil ve davranışların kaynağı olan nefsin ne olduğu sorusuna verilen cevapla birlikte açıklanmıştır. Çalışmamızın birinci bölümünde, İbn Hazm düşüncesinde nefsin varlığı ve güçleri ile insanın bilgi kaynakları incelenmiştir. Nefsi latîf bir cisim olarak kabul eden İbn Hazm nefsin akıl, duyular dil ve vahiy aracılığıyla kendi dışındaki şeyler hakkında bilgi edindiğini ancak kendini bilme kabiliyetinden yoksun olduğunu ileri sürmüştür. Çalışmanın ikinci bölümünde ise İbn Hazm'ın ahlâk anlayışı çerçevesinde erdemler ve erdemsizlikler incelenmiştir. Temel erdemler olarak anlama (fehm), adalet, cömertlik, şecaat ve iffet erdemleri ile bu erdemlerin bir araya gelmesiyle ortaya çıkan tâlî erdemler analiz edilmiştir. Ayrıca İbn Hazm'ın sevgi, aşk ve dostluk erdemine ilişkin görüşleri açıklanmıştır ve erdemsizliklerin tedavi yolları üzerinde durulmuştur. Çalışmanın son bölümünde ise İbn Hazm'ın ölüm sonrası hayata ilişkin görüşleri ahiret mutluluğu ve mutsuzluğuyla ilişkilendirilmiştir. Bu bağlamda ölümün acısının olup olmadığı sorunu tartışılmıştır. Dünyadaki erdemli ve erdemsiz yaşantının ahiret hayatına etkisi berzah alemi, kabir hayatı, kıyamet, yeniden diriliş ve cennet-cehennem kavramlarına referansla açıklanmıştır.

Anahtar Kavramlar: Nefs, Ahlâk, Akıl, Erdem, Erdemsizlik, Ölüm Sonrası Hayat, Felsefe, Din.



ABSTRACT
Master's Thesis
The Theory of Virtue and the Afterlife in Ibn Hazm
Elif YÜKSEL

Dokuz Eylul University
Social Sciences Institute
Department of Philosophy and Religious Sciences
Philosophy and Religious Studies Program

This study investigates what a virtuous life and an afterlife are in İbn Hazm's thought and how they are related. İbn Hazm's views on virtues and afterlife within the framework of psychology and morals are analysed and evaluated based on his philosophical and theological-religious works. The theory of virtue and the afterlife are explained together with the answer to the question of what the soul (an-nafs) is, which is the source of moral acts and behaviours. In the first part of our study, the existence and faculties of the soul according to İbn Hazm and the sources of human knowledge are analysed. İbn Hazm who regarded the soul as a transparent object, argued that the soul acquires knowledge about things outside itself through intellect, senses, language and revelation but lacks the ability to know itself. In the second part of the study, virtues and vices are analysed within the framework of İbn Hazm's understanding of morals. The virtues of wisdom, justice, generosity, courage and continence as basic virtues and the secondary virtues that emerge with the combination of these virtues are analysed. In addition, İbn Hazm's views on the virtues of affection, love and friendship are explained and the ways of treating vices are emphasised. In the last part of the study, İbn Hazm's views on the afterlife are related to the happiness and unhappiness of the hereafter. In this context, the question of whether death is painful or not is discussed. The effect of the virtuous and unvirtuous life on earth on the afterlife is explained with reference to the concepts of the realm of the isthmus (alemu'l berzah) life in the grave, apocalypse, resurrection and heaven and hell.

Keywords: Soul, Morals, Intelligence, Virtue, Vice, Afterlife, Philosophy, Religion.



İBN HAZM'DA ERDEM TEORİSİ VE ÖLÜM SONRASI HAYAT

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI	ii
YEMİN METNİ	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	vi
İÇİNDEKİLER	viii
KISALTMALAR	xi

GİRİŞ	1
-------	---

BİRİNCİ BÖLÜM

İBN HAZM'IN AHLAK FELSEFESİNDE NEFSİN VARLIĞI ve BİLGİ PROBLEMİ

1.1. NEFSİN VARLIĞININ İSPATI	10
1.2. NEFSİN MÂHİYETİ	12
1.2.1. Nefsin Cismânîliği	14
1.3. NEFSİN KENDİNE DAİR BİLGİSİ	18
1.4. NEFS BEDEN İLİŞKİSİ	20
1.5. NEFSİN GÜÇLERİ	22
1.5.1. Nefsin Gücü Olarak Akıl	24
1.5.2. Nefsin Gücü Olarak Hevâ	26
1.6. BİLGİ KAYNAKLARI	29
1.6.1 Akıl ve Aklî Bilgi	30
1.6.2. Duyular ve Duyusal Bilgi	31
1.6.3. Dil	36
1.6.4. Vahiy	37

İKİNCİ BÖLÜM

AHLÂK, ERDEMLER VE ERDEMSİZLİKLER

2.1. AHLÂKIN TANIMI VE İMKÂNI	40
2.1.1. Ahlâkın Kaynağı	41
2.1.2. Ahlâkın Değişmesi	45
2.2. İ'TİDÂL VE ALIŞKANLIK	48
2.3. ERDEM KAVRAMI	50
2.3.1. Temel Erdemler	52
2.3.1.1. Anlama (Fehm) Erdemi	53
2.3.1.2. Adâlet Erdemi	55
2.3.1.3. Cömertlik Erdemi	59
2.3.1.4. Şecâat Erdemi	61
2.3.1.5. İffet Erdemi	64
2.3.2. Dostluk Erdemi	65
2.3.2.1. Sevgi ve Aşk	69
2.4. MUTLULUK	74
2.5. ERDEMSİZLİKLERİN TEDAVİSİ	77
2.5.1. Böbürlenme	79
2.5.2. Aşırı Merak Duygusu ve Övülme Arzusu	84

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ÖLÜM SONRASI HAYAT

3.1. ÖLÜMÜN MÂHİYETİ	87
3.2. BERZAH ÂLEMİ VE KABİR AZABI	92
3.3. TENÂSÜH	96
3.4. KİYAMET VE YENİDEN DİRİLİŞ	101
3.5. CENNET VE CEHENNEM	104
3.5.1. Cennet ve Cehennemin Yaratılmışlığı	105
3.5.2. Cennet ve Cehennemin Bekası	107

SONUÇ

111

KAYNAKÇA

116



KISALTMALAR

bkz.	bakınız
ev.	Çeviren
ed.	editör
hz.	Hazreti
m.ö.	milattan önce
nşr.	neşreden
ö.	ölüm
s.	sayfa
ss.	sayfalar arası
thk.	tahkik
vb.	ve benzeri
yrs.	basım yeri yok

GİRİŞ

Zâhiri bir alim olan İbn Hazm (ö. 1064), tüm İslamî ilimlerde geniş bir birikime sahiptir. O, önemli bir fıkıhçı olmasının yanı sıra şair, dinler tarihçisi, hadisçi, kelamcı, mezhepler tarihçisi, mantıkçı ve filozoftur. İlgilendiği tüm alanlarda eser vermiş olması onun seçkin bir alim olduğunun işaretidir.¹ İbn Hazm'ın felsefeye olan ilgisini gösteren en önemli eserlerinden biri “Risâle fî Müdâvâtî'n-Nüfûs ve Tehzîbi'l-Ahlâk ve'z-Zühd fî'r-Rezâil”² adlı eseridir. Bu eserde dinî, felsefî ve tecrübî bilgi birikimlerinden yararlanılarak bir ahlâk düşüncesi geliştirilmiştir.

Endülüslü düşünür İbn Hazm dinî ve felsefî görüşlerin etkisinde kalarak erdemler ile erdemsizlikler ve ölüm sonrası hayatla ilgili önemli tespitler ortaya koymuştur. Ancak literatürümüzde Zâhirî ve akıl karşıtı bir alim olarak tanınması, onun felsefî görüşlerine gerekli önemin verilmemesine neden olmuştur. Dolayısıyla İbn Hazm'ın ahlâk düşüncesi ile ilgili Batı kaynaklarında pek çok çalışma varken literatürümüzde bu konuyla ilgili yapılan çalışma sayısı oldukça azdır. Bu durum bizi onun ahlâk düşüncesini ve ölüm sonrası hayata ilişkin görüşlerini araştırmaya sevk etti. Biz de bu çalışmamızda felsefî ve kelamî-dinî görüşler çerçevesinde İbn Hazm'ın erdem teorisini ve ölüm sonrası hayata ilişkin görüşlerini ortaya koymayı hedefledik. Onun pek çok eserini inceledik ve konuyla ilgili görüşlerini tespit ederek analiz ettik ve değerlendirdik. Böylelikle İslam ahlâk felsefesinde İbn Hazm'ın hak ettiği yeri ve önemi göstermeyi amaçladık. Çalışmamız hakkında detaylı bilgi vermeden önce onun hayatına kısaca değinmek istiyoruz.

İslam düşünce tarihinin en büyük düşünürlerinden olan İbn Hazm, 7 Kasım 994 yılında Kurtuba'nın doğu kesimindeki Minyetü'l Mugîre'de doğmuştur. İbn Hazm'ın asıl adı Ali, künyesi ise Ebu Muhammed'dir. O, Endülüs bölgesinde yetiştiği için Endülüsi, Kurtuba'da doğduğu ve uzun müddet orada yaşaması nedeniyle Kurtubî nisbesini almıştır. Dolayısıyla Ebû Alî Muhammed b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, İbn Hazm'ın tam adıdır. Ancak, literatürde İbn

¹ Muhammed Ebû Zehra, **İbn Hazm**, çev. İbrahim Tüfekçi, Buruc Yayınları, 2021, s.121.

² İbn Hazm, “Risâle fî Müdâvâtî'n-Nüfûs ve Tehzîbi'l-Ahlâk ve'z-Zühd fî'r-Rezâil”, **Resâilü İbn Hazm el-Endelüsî**, nşr. İhsan Abbas, 2. Baskı, el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirasat ve'n-Neşr, Beyrut, 1987, Cilt:1, ss. 323-415; İbn Hazm, **Ahlâk ve Davranış Tarzları Nefisteki Ahlâkî Hastalıkların Tedavisi**, çev. Mustafa Çağrı, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2012.

Hazm olarak tanınmış, eserlerinde ise çoğunlukla Ebû Muhammed künyesini ve Ali ismini kullanmıştır.³

İbn Hazm'ın kendi dönemindeki Arap asıllı alimlerin şecerelerini kaydettiği “Cemheretü Ensâbi'l-‘Arab” adlı eserinde kendi soy kütüğüne yer vermemiş olması onun Arap olmadığına işareti olarak kabul edilmiştir. Kaynakların önemli bir kısmında onun Fars asıllı olduğu belirtilmiştir. Birçok İspanyol tarihçisi ise İbn Hazm'ın aslen İspanyol asıllı olduğunu ileri sürmüştür. Ailesinin tam olarak ne zaman Müslüman olduğu ise tartışmalıdır.⁴

İbn Hazm'ın babası Ahmed b. Said, Endülüs'te hakimiyeti üstlenen Âmirîler döneminde vezirlik görevinde bulunmuştur. Dolayısıyla İbn Hazm, babasının sarayındaki mürebbiyelerden eğitim alarak okuma yazma öğrenmiş ve Kur'an'ı ezberlemiştir. Kurtuba'da pek çok şiir meclislerine katılmış, dil, fıkıh, hadis ve kelam dersleri almıştır. Aynı zamanda edebiyat, tarih, mantık ve bazı felsefî konularda iyi bir tahsil görmüştür.⁵

Çalkantılı bir siyasi dönemde yaşayan İbn Hazm, Âmirîler döneminde devlet görevinde bulunmuş, ancak Berberîlerin hakimiyeti ele geçirmesiyle Kurtuba'dan Meriye'ye yerleşmek zorunda kalmıştır. Daha sonra Endülüs Emevî halifesi Abdurrahmân el-Murtazâ'ya (ö. 1018) ve Müstazhir-Billâh'a (ö. 1118) vezirlik yapmıştır. Ancak, bulunduğu bu devlet görevleri nedeniyle birçok kez sürgüne gönderilmiş ve hapse atılmıştır.⁶ Yirmi altı yaşına geldiğinde siyasetten elini ayağını çeken İbn Hazm, tekrar dini ilimlere yönelmiştir. Başlarda Şafii mezhebine yönelmiş olsa da fikhî araştırmaları sonucunda Davud b. Ali'nin (ö. 750) kurucusu olduğu Zâhirîlik mezhebini benimsemiştir. Hatta Zâhirîlik mezhebini sistemleştirerek birçok konuda Zâhirî alimlerin görüşlerinden farklı görüşler ortaya koymuş ve bu mezhebin en önemli temsilcisi haline gelmiştir.⁷ 1021-1027 yılları arasında yine siyasete girmişse de sonunda siyaseti ömrünün sonuna kadar terk etmiştir. 35 yaşından sonra

³ H. Yunus Apaydın, **İbn Hazm -Zâhirîlik Düşüncesinin Teorisyonu-Hayatı-Görüşleri**, İsam Yayınları, Ankara, 2017, ss. 15-16

⁴ İbn Hazm'ın ailesine dair ayrıntılı bilgiler için bkz. Ebû Zehra, ss. 30-31; Apaydın, ss. 15-16

⁵ Cahid Kara, **İbn Hazm**, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2012, ss. 14-15.

⁶ Apaydın, s. 16-17.

⁷ Apaydın, İbn Hazm, ss. 41, 48-49

tamamıyla ilme yönelmiş, ilmi açıdan ömrünün en bereketli yıllarını geçirmiştir. 72 yaşında (ö. 1054) vefat etmiştir.⁸

İbn Hazm'ı diğer İslam alimlerinden ayıran en önemli özelliklerinden biri iyi bir tenkitçi olmasıdır. “Selefimizi severiz, ama bizim için hakikat onlardan daha değerli ve daha üstündür.”⁹ diyen İbn Hazm, kendinden önceki alimleri ve çağdaşlarını eleştirmekten asla kaçınmamıştır. Hatta bu eleştirilerini ilme ve hakikate verdiği saygının işareti olarak kabul etmiştir. Kendinden önce yaşamış pek çok alimi ve çağdaşlarını eleştirmiştir. Hatta dilinin keskin olması sebebiyle İbn Hazm, “Haccâc'ın kılıcı” deyiimiyle anılmıştır.¹⁰ O, eleştirel tavrını İslam filozof ve düşünürlerine yöneltmekten kaçınmamıştır.

İslam ahlâk felsefesinde ahlâkî erdemler, İslam düşünürleri ve filozofları tarafından incelenmiştir. Erdem kavramını ilk kez kullanan filozof Kindî'dir (ö. 866). Kindî, Platon (m.ö. 427-347) ve Aristoteles'ten (m.ö. 384-322) aldığı mirasla bir “Erdem Teorisi” ortaya koymuştur. Onu takip eden Fârâbî (ö. 950), Ebubekir er-Râzî (ö. 925), İbn Miskeveyh (ö. 1030) gibi İslam Ahlâk filozofları da kendilerinden önceki birikimden faydalanarak kendi erdem teorilerini oluşturmuşlardır. İslam ahlâk filozofları hikmet, iffet, şecâat ve adâleti dört temel erdem olarak kabul etmişlerdir. Aynı zamanda nefsin düşünme, arzu ve öfke olmak üzere üç temel güce sahip olduğunu ileri sürmüşler ve onları temel erdemlerle ilişkilendirmişlerdir. İbn Hazm'ın ahlâkî görüşlerinin şekillenmesinde Kur'an ve sünnetin yanı sıra felsefî bilgilerinin ve kişisel tecrübelerinin etkisi büyük olmuştur. İbn Hazm, Aristoteles'in tanımına benzer şekilde erdemi “orta durum” olarak tanımlamıştır. Erdem şemasını oluştururken ise İslam filozoflarının benimsemiş olduğu hikmet, iffet, şecaat ve adâletten oluşan dörtlü taksiminden istifade etmiştir. İbn Hazm, nefsin kaygıdan kurtulması meselesinde bu konuya ele alan Epikür (m.ö. 270), Kindî, Ebubekir er-Râzî, İbn Miskeveyh gibi ahlâk filozoflarından etkilenmiştir.¹¹ Dolayısıyla İbn Hazm'ın ahlâk düşüncesinin oluşumunda kendinden önceki felsefî birikimin etkili olduğunu söyleyebiliriz. Ancak onun ahlâkî görüşlerinin şekillenmesinde en önemli

⁸ Ebû Zehra, s. 79.

⁹ İbn Hazm, **et-Takrîb li-Haddî'l-Mantık**, çev. İbrahim Çapak ve Yusuf Arıkanal, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2018, s. 380.

¹⁰ Apaydın, Zâhirîlik, ss. 31-32.

¹¹ H. Hüseyin Bircan, “İbn Hazm'ın Ahlâk Görüşü”, **Akademik Araştırmalar Dergisi**, Cilt: 9, Sayı: 32, 2007, s. 99.

rolü Kur'an ve sünnet üstlenir. İbn Hazm'a göre ahlâkî bilgileri elde etmemizde dinin rolü büyüktür. Aynı zamanda ahlâk ve din ortak amaca sahiptir. Her ikisi de insanın erdemli bir yaşam sürerek nihai mutluluğa erişmesini gaye edinir. Dolayısıyla İbn Hazm, ahlâkî dinden bağımsız bir şekilde ortaya koymaktan kaçınmıştır.

Biz bu çalışmamızı ortaya koyarken İbn Hazm'ın daha çok nefis, nefsin bilme yetileri, erdemler, erdemsizler ve ölüm sonrası hayata ilişkin görüşlerinin yer aldığı eserlerini inceledik. Çalışmamızda İbn Hazm'ın “Resâ'ilü İbn Hazm el-Endelüsî” adlı eserinde bulunan “el-Ahlâk ve's-Siyer fî Müdâvâtî'n-Nüfûs” (Ahlâk ve Davranış Tarzları Nefisteki Ahlâkî Hastalıkların Tedavisi), “Faslun fî Ma'rifeti'n Nefsi bi-Ğayrihâ ve Cehlihâ bi-Zâtihâ”¹² (Ruh Kendi Dışındakini Bilir Ama Kendi Mahiyetini Bilmez), “Risâle fî men Kâle inne Ervâhe Ehli's-Şikâi Mu'azzebetun ilâ Yevmi'd-Dîn”¹³ (Cehennemliklerin Ruhları Kıyâmete Kadar Azap İçindedir Diyen Kimsenin Hükmü), “Tefsîru Elfâz Tercî Beyne'l-Mütekellimîn fî'l-Usûl”¹⁴ (Kelamcıların Kullandığı Bazı Terimlerin Açıklanması), “Tavku'l-Hamâme fî'l Ülfe ve'l-Üllâf”¹⁵ (Güvercin Gerdanlığı), “et-Tevkîf alâ Şârii'n-Necât bi İhtisâri't-Tarîk”¹⁶ (Kurtuluş Yolunu Bildirme), “Risâle fî Eleml-i-Mevt ve İbtâlih”¹⁷ (Ölümün Acısı Var mı?) risalelerinin Türkçe çevirilerinden; “el-Fasl fî'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal”¹⁸, “et-Takrîb li-Haddi'l-Mantık”, “İlmu'l-Kelam alâ Mezhebi Ehli's-Sünne ve'l-Cemâa”¹⁹ eserlerinin Türkçe çevirilerinden; “el-Usûl ve'l-Furû”²⁰ ve “el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm”²¹ eserlerinin ise Arapçasından faydalandık.

¹² İbn Hazm, “Ruh Kendi Dışındakini Bilir Ama Kendi Mahiyetini Bilmez”, **Beş Risale**, çev. Murat Serdar, İlke Yayıncılık, İstanbul, 2019, (Ruh), ss. 47-51.

¹³ İbn Hazm, “Cehennemliklerin Ruhları Kıyâmete Kadar Azap İçindedir Diyen Kimsenin Hükmü”, **Beş Risale**, çev. Murat Serdar, İlke Yayıncılık, İstanbul, 2019, (Cehennemliklerin Ruhları), ss. 53-86.

¹⁴ İbn Hazm, “Kelamcıların Kullandığı Terimlerin Açıklanması”, çev. Murat Serdar, **Beş Risale**, İlke Yayıncılık, İstanbul, 2019, (Terimler), ss. 87-106.

¹⁵ İbn Hazm, **Güvercin Gerdanlığı: Sevgiye ve Sevenlere Dair**, çev. Mahmut Kanık, 2. Baskı, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995, (Güvercin Gerdanlığı).

¹⁶ İbn Hazm, “İbn Hazm'ın ‘et-Tevkîf alâ Şârii'n-Necât bi İhtisâri't-Tarîk’ Adlı Risalesi”, Yusuf Türker, **Diyanet İlmî Dergi**, Cilt: 50, Sayı: 4, 2014, (et-Tevkîf), ss. 119-132.

¹⁷ İbn Hazm, “Ölümün Acısı Var mı?”, çev. Murat Serdar, **Beş Risale**, İlke Yayıncılık, İstanbul, 2019, (Ölüm), ss. 15-18.

¹⁸ İbn Hazm, **el-Fasl fî'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal**, çev. Halil İbrahim Bulut, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2017, (el-Fasl).

¹⁹ İbn Hazm, **İlmü'l Kelam**, çev. Murat Serdar, İlke Yayıncılık, İstanbul, 2018.

²⁰ İbn Hazm, **el- Usûl ve'l Furû**, thk. Abdülhak et-Türkmani, Daru İbn Hazm, Beyrut, 2011, (el-Usûl).

²¹ İbn Hazm, **el-İhkâm li-Usûli'l-Ahkâm**, thk. Şeyh Ahmed Muhammed Şakir, yrs., Beyrut, 1983, (el-İhkâm) Cilt: 1.

Çalışmamızın hazırlık aşamasında İbn Hazm'ın ahlâk anlayışı hakkında bilgi veren bazı makalelerden faydalandık. Bunlardan biri, Hüseyin Bircan'ın "İbn Hazm'ın Ahlâk Görüşü" adlı makalesidir. Bu makalede İbn Hazm'ın ahlak anlayışı "kaygıdan kurtulma" üzerine temellendirilerek açıklanmıştır. Ancak İbn Hazm düşüncesinde erdemlerin ve erdemsizliklerin tüm yönleriyle ele alınmamıştır. Enver Uysal'ın "İbn Hazm'ın Müdâvât'ında Ahlâka İlişkin Görüşleri"²² adlı makalesi de İbn Hazm'ın ahlak anlayışını anlamamızda önemli bir yere sahiptir. Uysal, bu makalesinde İbn Hazm'da nefsin ıslahı, kaygıdan kurtulma ve dostluğun önemi konularını ele almıştır. Diğer bir makale ise Müfit Selim Saruhan'ın "Zahirîliğin Öncüsü İbn Hazm'da Felsefî Meseleler"²³ adlı makalesidir. Saruhan bu çalışmada konumuzla ilişkili olarak İbn Hazm'ın nefis, akıl ve sevgi anlayışı hususunda özlü bilgiler sunmuştur. Bu makaleler İbn Hazm'ın ahlak anlayışı hakkında ayrıntılı bir bilgi sunmamakla birlikte fikir sahibi olmamızı sağladı.

İbn Hazm'ın ahlâk anlayışı ile ilgili bilgi veren bazı yüksek lisans çalışmaları da mevcuttur. Melek Havuz'un "Pozitif Psikoloji ve Tasavvuf Psikolojisi Açısından İbn Hazm'da Mutlu ve Erdemli İnsan"²⁴ başlıklı yüksek lisans tezinde İbn Hazm'ın insan anlayışı psikoloji bilimi çerçevesinde incelenmiştir. Ayrıca Merdan Hanyev'in "İbn Hazm ve Levinas'ta 'Benlik' ve Benlikten Kaynaklanan Ahlâki Sorunlar"²⁵ adlı yüksek lisans tezinde konumuzla alakalı olarak İbn Hazm'ın benlik anlayışı, nefis ve nefsten kaynaklanan ahlâkî sorunlar ile ilgili görüşleri ortaya konulmaktadır. Ancak bu çalışmalarda İbn Hazm'ın erdem teorisi başlı başına bir konu olarak çalışılmamıştır.

Tüm bu çalışmalardan farklı olarak biz İbn Hazm'ın ahlâk anlayışını nefis üzerinden temellendirmeye ve erdem ile erdemsizlikleri detaylı bir şekilde ortaya koymaya çalıştık. Aynı zamanda konumuza erdemlerle doğrudan ilişkili olan ölüm ve ölüm sonrası hayatı da dahil ettik. Gerek konumuzla ilgili verilerin İbn Hazm'ın

²² Enver Uysal, "İbn Hazm'ın Müdâvât'ında Ahlâka İlişkin Görüşleri", **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 16, Sayı: 2, 2007.

²³ Müfit Selim Saruhan, "Zahirîliğin Öncüsü İbn Hazm'da Felsefî Meseleler", **Dînî Araştırmalar Dergisi**, Cilt:9, Sayı: 25, 2006.

²⁴ Melek Havuz, **Pozitif Psikoloji ve Tasavvuf Psikolojisi Açısından İbn Hazm'da Mutlu ve Erdemli İnsan**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Rize, 2019.

²⁵ Merdan Hanyev, **İbn Hazm ve Levinas'ta 'Benlik' ve Benlikten Kaynaklanan Ahlâki Sorunlar**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2018.

eserlerinde dağınık halde bulunması gerekse konuyla ilgili yapılan çalışmaların azlığı nedeniyle sıkı bir analiz sürecine girdik. Daha sonra onun erdemler ve ölüm sonrası hayatla ilgili düşüncelerinin şekillenmesinde etkili olan felsefî görüş ve eserleri inceledik. İbn Hazm'ın felsefesini oluştururken başvurduğu Aristoteles, Platon, Epikür, Kindî, Ebubekir er-Râzî, Fârâbî, İbn Miskeveyh, İbn Sînâ gibi filozofların konuyla ilgili eserlerinden istifade ettik. Aynı zamanda konumuzla ilgili görüşlerinde etkili olan dinî-keîâmî görüşlerden de yararlandık. Çalışmamızda İbn Hazm'ın düşüncelerini, ahlâk filozofları ve İslam kelamcılarının düşüncelerine yakınlığına ya da uzaklığına dikkat çekerek ortaya koymaya ve işlemeye çalıştık.

Yöntem olarak öncelikle tezimizin ana sorununu oluşturan erdem teorisi ve ölüm konusuyla ilgili görüşleri İbn Hazm'ın eserlerinden hareketle tespit ettik. İkinci olarak tespit ettiğimiz görüşleri, benzerlikleri ve farklılıkları açısından İbn Hazm'ın felsefî kaynaklarıyla karşılaştırdık. Yaptığımız açıklama ve analizlerde onun görüşlerinin oluşumuna etki eden dinî metinlere işaret ettik. Sonunda ise İbn Hazm'ın erdem teorisi ve ölüm konusuna yaklaşımını bütüncül olarak ortaya koyup değerlendirdik.

Çalışmamız bir giriş ve üç ana bölümden oluşmaktadır. Erdemleri ve ölüm sonrası hayatı anlamlı hale getirmek ve temellendirmek için çalışmamıza İbn Hazm'ın nefis anlayışı çerçevesinde rasyonel psikolojisi ve bilgi kaynaklarıyla başladık. Nefis ve yetileri ile bilgi kaynakları açıkça görülmeden onun erdem teorisinin ve ölüm düşüncesinin tam olarak anlaşılamayacağını düşünüyoruz. Bundan dolayı İbn Hazm'ın psikolojisi ve epistemolojisini, tezimizle ilişkili olduğu kadarıyla ortaya koymaya ve analiz etmeye çalıştık. İbn Hazm'a göre nefis, duyuyla algılanamayan ancak duyuyla hepsini idrak eden latîf bir cisimdir. Nefsin cisim olduğu düşüncesi, onun araz veya cevher olmadığı üzerinden temellendirilmiştir. Biz de İbn Hazm'da nefsin ne olduğunu, onun cevher ve araz olmadığını gösteren delillerle birlikte ortaya koymaya çalıştık. Nefsin kendisine ve dış dünyadaki nesnelere ilişkin bilgisinin nasıl gerçekleştiğini, bedenle ne tür bir ilişki içinde olduğunu inceledik. Nefsin iki gücü olan akıl ile hevâyı açıkladık. Erdemler ve erdemsizliklerin ortaya çıkmasında aklın ve hevânın rollerine işaret ettik. Bilgi kaynaklarından akıl, duyu, dil ve vahyin işlevi ve değerini açıkladık. İbn Hazm'a göre icmâ da temel bilgi kaynaklarından. Ancak bir bilgi olarak icmânın ahlak ve

ölüm sonrası hayatla ilişkisi daha başka bir çalışmanın konusu olduğu için bilgi kaynakları başlığı altında icmâya yer vermedik. Birinci bölümde İbn Hazm'ın söz konusu edilen eserlerinin yanı sıra pek çok farklı kaynaktan da istifade ettik. Fehmi Jaadane'nin "Stoacılığın İslam Düşüncesi Üzerindeki Etkisi"²⁶ adlı eseri, en çok yararlandığımız kaynaklardan biridir. Jaadane, İbn Hazm'ın nefsin cisim olduğu görüşünde Stoa felsefesinden etkilendiğini iddia eder. Felsefî eserleri Arapçaya tercüme eden ve müstakil felsefî eserler yazan Hristiyan filozof Kustâ b. Lûkâ (ö. 912-13)²⁷ "Nefs ve Ruh Arasındaki Fark Hakkında"²⁸ adlı eserinde nefsin cisim olduğu görüşüne itiraz etmiştir. İbn Hazm, Kustâ b. Lûkâ'nın itirazlarına cevap vererek nefsin cismâniliğini savunmuştur. Biz de İbrahim Halil Üçer'in çevirisini yapmış olduğu Kustâ b. Lûkâ'nın bu eserinden istifade ederek İbn Hazm'ın nefsin cismâniliği görüşünü ortaya koymaya çalıştık. Nefsin kendini bilip bilemeyeceği hususunu açıklarken Tayebbeh Mahrouzadeh'in "The Soul's Self-Knowledge: The Views of İbn Sînâ and İbn Hazm"²⁹ başlıklı makalesinden istifade ettik. Ayrıca belirtmeliyiz ki İbn Hazm'a göre nefs ve ruh müteradif kelimelerdir. Bu kelimelerin arasında mana bakımından bir fark olmadığı için bazı yerlerde "nefs" bazı yerlerde ise "ruh" kelimesini kullandık.

Çalışmamızın ikinci bölümünde ise İbn Hazm'ın ahlâk anlayışı çerçevesinde erdem teorisini ele aldık. Bu bölümde özellikle onun Müdâvâtî'n-Nüfûs adlı eserini merkeze alarak konuyu inceledik. İlk olarak İbn Hazm düşüncesinde "Ahlâk nasıl tanımlanır?", "Ahlâkın kaynağı nedir?" ve "Ahlâk doğuştan mıdır, sonradan değiştirilebilir mi?" sorularına cevap aradık. İbn Hazm'a göre ahlâkın kaynağı din ve akıldır. Bu bağlamda, İbn Hazm düşüncesinde ahlâka kaynak olması açısından din ile akıllı ve huyların değişip değişmeyeceğine ilişkin görüşlerini inceledik. Özellikle ahlâkın kaynağını araştırırken Hourani'nin Reason and Tradition in Islâmic Ethics³⁰ eserinde yer alan "Reason and Revelation in İbn Hazm's Ethical Thought" adlı

²⁶ Fehmi Jaadane, **Stoacılığın İslâm Düşüncesi Üzerindeki Etkisi**, Albaraka Yayınları, İstanbul, 2020.

²⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz. İlhan Kutluer, "Kustâ b. Lûkâ", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, Ankara, 2002, Cilt: 26, ss. 465-467.

²⁸ Kustâ b. Lûkâ, "Nefs ve Ruh Arasındaki Fark Hakkında", çev. İbrahim Halil Üçer, **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 36, 2009, ss. 195-208.

²⁹ Tayebbeh Mahrouzadeh, "The Soul's Self-Knowledge: The Views of İbn Sînâ and İbn Hazm", **Journal of Shi'a Islâmic Studies**, Cilt: 10, Sayı: 2, 2017, ss.183-205.

³⁰ George Hourani, **Reason and Tradition in Islâmic Ethics**, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.

bölümden yararlandık. İbn Hazm'da erdem kavramını ve erdemlerin kazanılmasında i'tidal ve alışkanlığı inceledik. İslam filozofları gibi hikmet, adalet, şecaat ve iffeti temel erdem kabul eden İbn Hazm onlardan farklı olarak cömertliği de temel erdem olarak kabul etmiştir. Bu erdemlerden bazılarının bir araya gelmesiyle tâli erdemler ortaya çıkmıştır. Ancak İbn Hazm, temel erdemlerin altında tâli erdemleri sistematik bir şekilde sıralamamıştır. Biz de her bir tâlî erdemi, ilişkili olduğunu düşündüğümüz temel erdemin altında yer vererek detaylı şekilde açıkladık. Tâli erdemleri açıklarken İbn Miskeveyh'in sınıflandırmasından yararlandık. İbn Hazm'da temel ve tâli erdemlerin yanı sıra sevgi, aşk ve dostluk erdemi ile ilgili görüşleri de inceledik.

İbn Hazm'a göre erdemlerin öğrenilip hayata geçirilmesindeki temel amaç hem dünya hem de ahirette mutlu olmaktır. Mutluluk, nefsin kaygıdan arındırılması ve erdemli bir yaşamla elde edilebilir. Dolayısıyla erdemlerin mutlulukla olan ilişkisini ve mutluluğu elde etmenin yollarını sunduk. Tıbbu'r- ruhânî geleneğinin temsilcilerinden kabul edilen İbn Hazm, erdemsizliklerin tedavisinde İslam ahlâk filozoflarının geleneksel anlayışını sürdürmekle birlikte Stoa filozoflarının görüşlerinden de yararlanmıştır. Dolayısıyla Meşşâî ve Stoacı filozofların görüşlerine atıfla erdemsizliğin ne olduğu ve erdemsizliklerden kurtulmanın nasıl mümkün olacağı soruna dair İbn Hazm'ın görüşleri tespit edilerek analiz edilmiştir.

Çalışmamızın son bölümünde ise İbn Hazm düşüncesinde ölüm ve ölüm sonrası hayatı ele aldık. Tezimizde bu konuya özel bir bölüm açmamızın sebebi, ölüm sonrasında da bir hayatın var olduğu inancının, kişinin ahlâkî fiil ve davranışları üzerinde büyük bir etkiye sahip olmasıdır. Nitekim İbn Hazm'a göre bu dünyada yapılan ameller ve ahlâkî eylemler insanın ahiret hayatındaki mutluluk ya da mutsuzluğunu belirleyecektir.

Bu bölümde öncelikle İbn Hazm'ın "Risâle fî Eleml'l-Mevt ve İbtâlih" (Ölümün Acısı Var mı?) risalesini merkeze alarak; Ölüm nedir? Ölüm acı verici bir şey midir? gibi sorulara cevap aradık. Özellikle bu sorulara cevap ararken etkilenmiş olduğunu düşündüğümüz Epikür, Ebubekir er-Râzî, İbn Miskeveyh gibi filozofların görüşlerine de değindik. İbn Hazm'a göre ölüm, nefsin bedenden ayrılması durumudur. Nefsin bedenden ayrılırken acı çekeceği düşüncesi ise ölümden korkulmasına sebep olmuştur. Ölümün acı verici bir durum olmadığını düşünen İbn Hazm, naklî ve aklî delillerle bu görüşünü kanıtlamaya çalışmıştır. Biz de onun

sunduğu deliller çerçevesinde ölümün mâhiyetini inceledik. İbn Hazm’a göre ölüm sonrasında bedenden ayrılan ruh berzah aleminde bekletilecek ve orada azap veya mükafat görecektir. Dolayısıyla berzah alemine ve kabir azabının nasıl olacağına ilişkin görüşlere yer verdik. Sonrasında ise kıyametin kopmasıyla yeniden dirilmenin nasıl gerçekleşeceğine ve bunun neticesinde yaşanacak olan cennet ve cehennem hayatına ilişkin görüşleri ortaya koymaya çalıştık. İbn Hazm, ölüm sonrası hayata ilişkin görüşlerinde genel olarak dine bağılı kalmakla birlikte dinin açık bilgi vermediğı meselelerde aklı esas almıştır. Ayrıca nassa bağılı olarak ölüm ve sonraki hayatı açıklama ve anlamada felsefi görüşlerden istifade etmiştir.

Biz bu çalışmamızda İbn Hazm’ın hem dinî hem de felsefi görüşlerin etkisinde kalarak ortaya koyduğu ahlak düşüncesini ve ölüm sonrası hayata ilişkin görüşlerini analiz etmeyi hedefledik. Onun erdemler ve erdemsizliklere, erdemsizliklerin tedavi edilmesine ve erdemlerin kazanılmasına yönelik önemli tespitlerde bulunması, bu konuyu çalışmak istememizin en önemli sebeplerindendir. Nitekim İbn Hazm, insanların dünya ve ahiret mutluluğunu elde etmesini amaçlamaktadır. Biz de bu çalışmamızda onun ahlak düşüncesinden hareketle ahlâkî yaşantının nasıl olması gerektiğini, erdemli veya erdemsiz bir yaşamın dünya ve ahiret hayatına olan etkisini ortaya koymayı hedefledik. Özellikle İslami ilimlerde adından sıkça söz ettiren Endülüslü bir alimin ahlak ve ölüm konusunda felsefi yönünü açığa çıkarmaya ve açıklamaya çalıştık.

BİRİNCİ BÖLÜM

İBN HAZM'IN AHLAK FELSEFESİNDE NEFSİN VARLIĞI ve BİLGİ PROBLEMİ

İslâm filozofları, Platon ve Aristoteles'i takip ederek ahlâkî, psikoloji ya da nefis bilgisine bağlı olarak incelemişlerdir. Dolayısıyla nefsin ne olduğu ve ne tür fiillerde bulunduğu sorusu sorulmuştur. İslam filozoflarına göre nefis, bedene canlılık veren en önemli unsurdur. Nefs aracılığıyla insan, beden fonksiyonlarını ve fiillerini yerine getirir. Nefs, tüm fiillerimizi gerçekleştirmemizde etkili olduğu gibi ahlâkî erdemlerin ortaya çıkmasında ve uygulanmasında da temel rol oynar. İbn Hazm düşüncesinde ahlâkî erdemleri anlamak için öncelikle tüm fiil ve davranışlarımızın kaynağı olan nefsi ele almakta yarar vardır.

Bu bölümde İbn Hazm düşüncesinde nefsi önce varlığı açısından inceleyecek, daha sonra da mahiyeti, güçleri ve bilgi kaynakları bakımından değerlendirmeye tabi tutacağız.

1.1. NEFSİN VARLIĞININ İSPATI

Bir şeyin varlığı hakkında konuşmadan önce o şeyin var olup olmadığını soruşturmak gerekir. İbn Hazm nefsin varlığını önce Kur'an ve sünnetle daha sonra da akılla ispatlamaya çalışmıştır. Bu nedenle İbn Hazm'ın nefsin mâhiyeti ile ilgili görüşlerine geçmeden önce nefsin varlığının ispatında kullandığı naklî ve aklî delilleri inceleyeceğiz.

İbn Hazm'a göre insan, nefis ve bedenden müteşekkil bir varlıktır. Dolayısıyla onun yalnızca bedenden ibaret olduğunu söyleyemeyiz.³¹ İbn Hazm, nefsin var olduğunu ve bedenden farklı olduğunu kanıtlamak için pek çok naklî delil³² öne sürmüştür. O, bu konuda sadece duyuların bilgisine güvenilebileceğini söyleyerek nefsi inkâr eden Mutezile mütekellimi Ebu Bekir b. Esamm'a (ö. 816) itiraz

³¹ İbn Hazm, el-Fasl, Cilt: 1, s. 362.

³² En'âm Suresi 6/93: "Zâlimlerin şiddetli ölüm sancıları içinde çırpındığı; meleklerin, ellerini uzatmış, "Haydi canlarınızı kurtarın! 'Allah'a karşı doğru olmayı söylediniz ve O'nun ayetlerinden kibirlenerek yüz çevirdiğiniz için bugün aşağılayıcı azap ile cezalandırılacaksınız' diyecekleri zaman hallerini bir görsen!"; Zümer Suresi 39/42, Arâf Suresi, 7/172.; Bkz. İbn Hazm, el-Fasl, Cilt: 3, s. 830.

etmiştir.³³ Kur'ân-ı Kerim'de nefslerden korkak, cesur, âlim, cahil vb.³⁴ sıfatlarla bahsedilir. Bu sıfatlar, sıfatların bulunduğu mevsufun yani nefsin varlığını gerektirir. Dolayısıyla bu açıklama, her canlı varlığın kendine özgü bir nefse sahip olduğuna delil gösterilmiştir.³⁵ Görüldüğü gibi İbn Hazm, nefsin varlığını öncelikle naklî delillerle ispatlamaya başlasa da nefsin var olduğuna dair öne sürdüğü aklî deliller, naklî delillerden daha çoktur. İbn Hazm, bu aklî delilleri ayrıntılı bir şekilde açıklamıştır. Örneğin bir kişinin önemli bir problemi çözmek için düşündüğünde ve bir konuya odaklandığında gözünün kimseyi görmediğini ve hiçbir sese tepki vermediğini görürüz.³⁶ Başka bir deyişle o problemle meşgul olan kişi, dıştan gelen hiçbir uyarıcıya tepki vermez. Tüm bu dış uyarıcılara tepkisiz kalan şey ise beden olamaz. O halde o, bedenden farklı olan nefis olmalıdır.

İbn Hazm'a göre, insanın rüya görmesi de nefsinin bedeninden ayrı bir varlığı olduğuna işaret eden aklî bir delildir. Uyurken insanın nefsi, bedenini terk eder, ancak yine de o rüyasında işitir, hatırlar, hisseder ve konuşur. İnsanın rüya gördüğü esnadaki bu fiillerin nefis tarafından gerçekleştirilmesi, onun varlığına bir kanıttır.³⁷ Ayrıca insan zorluklarla ve engellerle karşılaşsa da irade gücü sayesinde onlara teslim olmaz ve yenilmez. İstediklerini elde etmeye çalışır. Bunu yaparken onun bedeninde herhangi bir değişiklik meydana gelmez. Çünkü bu durumlardan etkilenen ve onu hedefine ulaştıran nefistir.³⁸

Nefste bulunan huyları incelediğimiz takdirde onun bedenden farklı olduğunu görürüz. Nefs yumuşaklık, haset, kararlılık, acelecilik, ahmaklık vb. birtakım huylara sahiptir. Bu huyların hiçbiri bedenin bir uzvu sayılamaz. İnsan yaşlandıkça bütün organlarının işlevi zayıflamaya başlar. Ancak insanın bedensel güçleri zayıflasa da akıl ve ayırt etme gücü bundan etkilenmez. Bedensel faaliyetleri zayıflamış olsa da insan, aklî bakımdan gayet sağlıklı ve iyi bir muhakeme gücüne sahip olabilir.³⁹ Bu da bize insanın akleden, düşünen, hisseden yanının bedenden apayrı bir varlığa sahip olduğunu gösterir.

³³ İbn Hazm, el-Fasl, Cilt:3, s. 828.

³⁴ Meâric 70/19: "Gerçekten insan, pek hırslı (ve sabırsız) yaratılmıştır."; Nisa Suresi 4/110: "Kim kötülük işler veya nefsine zulmedip sonra Allah'tan bağışlanma dilerse Allah'ı bağışlayıcı ve merhamet edici olarak bulur." Bkz. İbn Hazm, el-Fasl, Cilt:3, s. 804.

³⁵ İbn Hazm, İlmü'l Kelam, s. 20.

³⁶ İbn Hazm, İlmü'l Kelam, s. 20.; İbn Hazm, el-Fasl, Cilt: 3, s. 830.

³⁷ İbn Hazm, Ahlâk, s. 81.

³⁸ Mehmet Dalkılıç, **İslâm Mezheplerinde Ruh**, 2. Baskı, İz Yayıncılık, İstanbul, 2012, s. 207.

³⁹ İbn Hazm, el-Fasl, Cilt: 3, s. 832.

İbn Hazm, nefsin bedenden ayrı bir varlığı olduğunu bir insanın ölümünü müşâhede ederek de anlayabileceğimizi düşünür. Nitekim ölümle birlikte nefis bedenden ayrıldığında, beden sapasağlam kaldığı halde hiçbir işlevini gerçekleştiremez. Aynı şekilde bazı uzuvlarını kaybetmiş veya uzuvları zarara uğramış kimsenin nefsinin kuvvelerinde hiçbir eksilme veya azalma olmaz.⁴⁰ Bu açıklamalardan da görüldüğü gibi İbn Hazm, nefsin bedenden ayrı bir varlığı olduğu sonucuna insanın sahip olduğu huylara ve onlar üzerinde yaptığı gözlemlere dayanarak ulaşmıştır. Nefsin var olduğunu ortaya koyduktan sonra onun ne olduğunu yani mâhiyetini göstermek yerinde olacaktır.

1.2. NEFSİN MÂHİYETİ

İbn Hazm nefsin varlığını naklî ve aklî açıdan delillendirdikten sonra onun ne tür bir varlık olduğunu da ortaya koymuştur. Ondan önce nefsin ne olduğuna dair pek çok farklı görüş ortaya konmuştur. Biz de öncelikle bu konudaki farklı görüşlere yer vereceğiz ve ardından İbn Hazm'ın bu görüşlere yönelik yaklaşımlarını ve eleştirilerini sunacağız. Böylece önceki düşüncelerle ilişkili olarak onun nefsin mâhiyetine dair görüşünü yeniden ifade ederek analiz edeceğiz.

İbn Hazm özellikle el-Fasl adlı eserinde İslam kelmacıları ve filozoflarının nefis görüşlerini açıklar. O, İslam düşüncesinde nefsin cevher, cisim veya araz olduğu hususunda farklı görüşler ortaya atıldığını ileri sürer. İslâm filozoflarının çoğunluğu ve Mutezile'den Muammer b. Amr el-Attar (ö. 830) nefsin araz veya cisim olarak nitelendirilmesine karşı çıkarak nefsin ruhânî bir cevher olduğunu kabul etmişlerdir. Genellikle külli varlıkların mevcudiyetini kabul etmeyen kelim alimleri ise nefsin latîf bir cisim olduğunu ileri sürmüşlerdir. Nefsin araz olduğu fikrini ilk ortaya atan ise Mutezile'den Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf'tır (ö. 849-850). Bâkılânî (ö. 1013), İbn Fûrek (ö. 1015) gibi Eş'ârî kelmacılar da nefsin araz olduğunu kabul etmişlerdir.⁴¹

İbn Hazm, nefsin araz olduğunu iddia edenlerin “Allah, (ölen) insanların ruhlarını öldüklerinde, ölmeyenlerinkini de uykularında alır. Ölümüne hükmettiklerinin ruhlarını tutar, diğerlerini belli bir süreye (ömürlerinin sonuna)

⁴⁰ İbn Hazm, el-Fasl, Cilt: 3, s. 834.

⁴¹ İbn Hazm, el-Fasl, Cilt: 3, s. 558. 830.; İbn Hazm, İlmü'l Kelam, s. 21.; Süleyman Uludağ, “Nefis”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 2006, Cilt: 32, ss. 526-529.

kadar bırakır.”⁴² ayetine karşı çıktıklarını ileri sürerek onları eleştirir. Ona göre ruhu, araz olarak kabul ettiğimiz takdirde ruhun uyku veya ölüm halinde bedenden ayrı bir mekânda olduğunu kabul etmemiz gerekir. Çünkü arazlar ancak bir taşıyıcıya sahip oldukları sürece varlıklarını sürdürebilirler.⁴³ O halde nefsi araz kabul edersek onun bedenden ayrıldığında yok olduğunu kabul etmemiz gerekir ki bu düşünce ayete ters düşer. Nitekim nefis, yapısı itibariyle ödüllendirilen, cezalandırılan ve bir mekândan diğerine intikal eden bir varlıktır. Ayrıca bazı nefslerin kıyametten önce azaba uğrayacaklarına dair ayetler de vardır.⁴⁴ Arazlar ise bir yerden bir yere intikâl edemez ve azaba, ödüle ve cezaya muhatap olamazlar. İbn Hazm, nefsin fazîlet, rezîlet, soğukluk, sıcaklık, yumuşaklık, sertlik gibi niteliklere sahip olmasını, onun araz olmadığını gösteren aklî delil olarak sunar. Araz olarak adlandırılan bu nitelikler ancak nefisle bir araya geldiklerinde varlık kazanırlar.⁴⁵ Dolayısıyla arazların taşıyıcısı olan nefsi de araz olarak nitelendirmek aklen mümkün değildir.

İbn Hazm, nefsin bedene girip çıkan bir hava olduğunu ileri sürerek onu araz olarak niteleyenlere de karşı çıkar. Ona göre eğer nefis hava olsaydı insan her bir saatte binlerce ruh değiştirmiş olurdu ve her canlının ruhu devamlı yenilenirdi. Bu durumda insanın sahip olduğu tek bir ruhtan bahsedilemezdi. İnsanın pek çok farklı ruha sahip olması da bu ruhların birbirine karışması problemini meydana getirirdi ki İbn Hazm’a göre bu, aklen tutarlı kabul edilemez. Bu görüşlerden hareketle İbn Hazm arazın özelliklerini ortaya koyarak nefsin araz olmadığını ispatlamaya çalışır. Başka bir deyişle İbn Hazm, arazların cisimlerden farklı olduğunu belirterek nefsin araz olmadığını ortaya koyar.⁴⁶ Ona göre mahiyeti bakımından nefis, rengi, tadı ve kokusu olmayan bir varlıktır. Nefs duyularla algılanamaz ancak duyuların tamamını algılar ya da idrak eder. İdrak ve temyiz gücüne sahip olması dolayısıyla cisimleri, arazları ve her ikisinin de yaratıcısı olan Allah’ı bilir. Aynı zamanda hareket eden (müteharrik) ve cisimleri hareket ettirendir (muharrik). Zatı itibariyle o, değişim ve dönüşümü kabul etmez; değişim ve dönüşümü kabul eden onun arazlarıdır.⁴⁷ Bütün bunlarla birlikte; havadan daha hafif olup yukarıya doğru yükselen felekî bir

⁴² Zümer Suresi 39/42. Bkz. İbn Hazm, el-Fasl, Cilt: 3, s. 836.

⁴³ İbn Hazm, el-Fasl, Cilt: 3, ss. 838, 878-880.; Dalkılıç, s. 221-222.

⁴⁴ bkz. Yûsuf Suresi 12/53; Mü‘min Suresi 40/46; Bakara Suresi 2 /154; Âl-i İmrân Suresi 3/169.

⁴⁵ İbn Hazm, el- Usûl, s. 92.; Murat Serdar, **İbn Hazm’ın Kelâmî Görüşleri**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 2005, s.292.

⁴⁶ İbn Hazm, el-Fasl, Cilt: 3, ss. 838.

⁴⁷ İbn Hazm, el-Fasl, Cilt: 3, ss. 838-870.; Dalkılıç, ss. 221-222.

cisimdir. Cisim olması sebebiyle nefsin bilkuvve olarak parçalanma ihtimali vardır ama bu ihtimal bilkuvve bir ihtimaldir; onun bilfiil parçalanması mümkün değildir. Çünkü nefis mürekkep değil basit bir cisimdir.⁴⁸ Açıkça görüldüğü gibi nefsin basit bir cisim olduğu kabul edilmiştir. Nefsin cisim olmasının ne anlama geldiği sorusunu sormak gerekir. Bu soruya verilecek cevap nefsin mahiyetini daha iyi kavramaya sebep olacaktır.

1.2.1. Nefsin Cismânîliği

İbn Hazm'ın âlemdeki varlıkları yapısı itibariyle sınıflandırma şekli, onun nefsin yapısı ile ilgili görüşlerini anlamamız açısından önemlidir. İbn Hazm, âlemin tamamının cisim ve arazlardan oluştuğunu ileri sürer. O, kendi başına yer tutan ve bir mekânı işgal eden varlığı cisim, kendi başına bir yer tutamayan şeyleri ise araz olarak adlandırır.⁴⁹ Kelamcılara ve İslam filozoflarına göre cevher, var olmak için başka bir şeye ihtiyaç duymayan, kendi başına var olan bir şeydir. Kelamcılar özellikle de Eş'ariler, cevherin arazların taşıyıcısı olduğunu ve cismi oluşturan atomlardan meydana geldiğini ileri sürer.⁵⁰ Onların aksine İbn Hazm cevheri cisimden farklı bir varlık olarak görmez. Dolayısıyla o, cevherin bölünemez olduğunu kabul etmez ve bunu iddia edenlere karşı çıkar. Ona göre cevher ve cisim manaları aynı olan iki isimdir. Başka bir deyişle âlemde gördüğümüz tüm cisimler aynı zamanda cevherdir.⁵¹ İbn Hazm, tüm Müslümanların ve ölümden sonra bir hayatın var olduğuna inanan tüm dinlerin nefsin cisim olduğuna dair görüş birliği içerisinde olduğunu söyler. Aynı zamanda nefsin cismânîliğini reddedenlere şiddetli bir şekilde karşı çıkar ve onları iman dairesinden çıkarmakta da bir beis görmez.⁵²

Fehmi Jaadane, İbn Hazm'ın, tıpkı Nazzâm (ö. 845), Cüveynî (ö. 1085), İbn Teymiyye (ö. 1225), İbn Kayyim el-Cevzi (ö. 1350) vb. kelamcılar gibi Stoacı ve Epikürcülerin cismânî nefis anlayışından etkilendiğini ileri sürer.⁵³ Stoacılar ve

⁴⁸ İbn Hazm, el-Fasl, Cilt: 3, ss. 830, 854.

⁴⁹ İbn Hazm, el-Fasl, Cilt: 3, ss. 806, 876.

⁵⁰ İbn Hazm, el-Fasl, Cilt: 3, s.814.; Recep Duran, **İslâm Felsefesi Sözlüğü**, Hece Yayınları, Ankara, 2019, ss. 39-40.

⁵¹ İbn Hazm, el-Fasl, Cilt: 3, ss.814-818.; O. Şener Koloğlu, "İbn Hazm'ın Atomculuğu Reddi", **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 16, Sayı: 2, 2007, ss.172-174.

⁵² İbn Hazm, el-Fasl, Cilt: 3, s. 830.

⁵³ Jaadane, ss.141-151.

Epikürçüler, Aristoteles ve Platon'un tam tersine, var olan her şeyin madde ve cisim olduğunu iddia ederler. Böylelikle evrende tinsel olanın varlığını reddederler. Epikür'e göre evrendeki tüm varlıklar gibi nefis de maddi ve cisimsel bir şeydir.⁵⁴ Stoacılar da Epikürçülerin evren hakkındaki maddeci görüşlerine bağlı kalarak nefsi latîf bir cisim olarak tanımlamışlardır.⁵⁵ Jaadane'ye göre Stoacıların düşüncelerinden etkilenen İbn Hazm, her ne kadar nefsin cismânîliğine dair görüşlerini Kur'ân ve sünnetten yola çıkarak inşa ettiğini ileri sürse de onlardan etkilenmekten kendini alamamıştır.⁵⁶

Özellikle Fehmi Jaadane, İbn Hazm'ın nefis anlayışı hakkında bize çok önemli bilgiler vermiştir. Onun iddiasına göre, İbn Hazm, Kustâ bin Lûkâ'nın "Ruh ve Nefs arasındaki Fark" incelemesini okumuş ve onun nefsin cismanîliğine olan itirazlarına "el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal" adlı eserinde yer vererek bu itirazları çürütmeye çalışmıştır.⁵⁷ Bu bağlamda biz de İbn Hazm'ın nefsin cismanîliğine ilişkin savunmasını Kustâ bin Lûkâ'nın "Ruh ve Nefs arasındaki Fark" adlı eserini dikkate alarak inceleyeceğiz.

Kustâ bin Lûkâ, her cismin niteliklerinin duyular tarafından algılanabildiğini ancak nefsin nitelikleri olan fazîlet ve rezîletlerin duyular tarafından algılanmadığını ileri sürerek nefsin cisim olmadığını iddia eder.⁵⁸ İbn Hazm ise onun bu iddiasına şöyle cevap verir: "Keyfiyetleri hissedilemeyen şey cisim değildir." görüşü aklî ve hissi bakımından asla doğrulanamaz. Felek bir cisimdir ancak keyfiyetlerini algılayamayız. Aynı şekilde renkler de cisimdir ancak kendilerinde meydana gelen arazlara göre renk değiştirirler. İbn Hazm'a göre bir cisim saflık ve letâfeti ne kadar fazla olursa duyuların onu algılaması o kadar zor olur. Nefsin durumu da böyledir. Dolayısıyla bizzat algılayan nefsin, duyular tarafından algılanması gerekmez.⁵⁹

Kustâ bin Lûkâ'nın nefsin cisim olmadığına dair bir diğer itirazı da şudur: Her cisim mutlaka duyulara konu olur. Ancak nefis, duyuların hiçbirine konu olmaz.⁶⁰ İbn Hazm bu itiraza karşılık hava, ateş, taş, cam vb. cisimleri örnek gösterir.

⁵⁴ Ahmet Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2008, Cilt: 4, s.98.

⁵⁵ Arslan, s. 315.

⁵⁶ Jaadane, s.151.

⁵⁷ Jaadane, ss.144-146.

⁵⁸ Kustâ b. Lûkâ, s.203.

⁵⁹ İbn Hazm, el-Fasl, Cilt: 3, s. 848.

⁶⁰ Kustâ b. Lûkâ, s.203.

Bu cisimler ne koklama ne de tatma duyusuna konu olabilirler. Nefse gelince o tatma, işitme, görme, koklama ve dokunma duyusuna konu olmayan bir varlıktır. O bütün bu duyuları algılar ama onlar tarafından algılanamaz.⁶¹

Kustâ bin Lûkâ'ya göre zıtları kabul eden şey, sayı itibariyle bir olup zatı bakımından farklılaşmıyorsa cisim olamaz. Nefs, birbirine zıt olan fazîletleri ve rezîletleri kendi içinde bir arada barındırır ama zatı itibariyle farklılaşmaz. Bu da nefsin cisim değil cevher olduğunun ispatıdır.⁶² Kustâ b. Lûkâ'nın yanı sıra birçok İslâm filozofu da nefsin cevher olduğu hususunda bu kanıttan yararlanır. Örneğin İbn Miskeveyh'e göre bir mum eridiğinde aldığı şekilden başka bir şekil alması o şekilden tamamen ayrılmadan mümkün değildir. Dolayısıyla cisim bir sûreti kabul ettiğinde, bu ilk sûretinden ayrılmadan başka bir sûret alamaz.⁶³ İbn Sînâ da bu konuda İbn Miskeveyh ile aynı görüştedir. Cisimler sahip oldukları sûretin dışına çıkamazken, nefis farklı sûretler alabilir ve nefsin sahip olduğu ilk sûretlerde bozulma, değişme ve azalma olmaz. Nefs, akledilir sûretleri almaya devam ettikçe bu sûretleri alma gücü daha da artar ve güçlenir. Eğer nefis bir cisim olsaydı aldığı sûretler arttıkça zayıflar, bozulmaya uğrardı. Zira hiçbir cisim, nefste bu donanımına sahip değildir. Bu nedenle insanın akletmesini sağlayan cevhere, cisim dememiz mümkün değildir.⁶⁴

İbn Hazm, cisimlerin tamamının değişim ve dönüşüme uğradığını iddia etmenin yanlış olduğunu düşünür. Yıldızların ve feleğin cisim olduğu halde kendileri dışında başka bir şey olamayacaklarını buna örnek gösterir. Nefs, cehaletten ilme, cömertlikten cimriliğe ve hırsdan kanâate geçiş yaparak pek çok farklı sûret alabilir. Ancak bu değişim onun zatında değil arazlarında gerçekleşir. Nefsin değişiminin zatında olduğunu kabul etmek, onun nefis dışında bir şey olduğunu iddia etmek anlamına gelir.⁶⁵

Kustâ bin Lûkâ'ya göre nefsin cisim olduğunu varsaymak basit veya mürekkep olmasını gerektirir. Nefs eğer basit bir cisim olsaydı, o ateş, hava, su veya toprak olurdu. Örneğin nefsin ateş olduğunu varsayarsak onu bu cinsinden ayıracak

⁶¹ İbn Hazm, el-Fasl, Cilt: 3, s. 850.

⁶² Kustâ b. Lûkâ, s. 202.

⁶³ İbn Miskeveyh, **el-Fevzu'l Asğar**, çev. Emrah Alağaç ve Mehmet Zahit Sezer, Ravza Yayıncılık, İstanbul, 2020, (el- Fevz), ss. 59-60.

⁶⁴ İbn Sînâ, **Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil**, çev. Fatih Toktaş, 2. Baskı, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2011, ss. 47-59.

⁶⁵ İbn Hazm, el-Fasl, Cilt: 3, s. 860.

bir türü ve kuvvesi olmadığı için onun her bir parçasının ateş olduğunu kabul etmemiz gerekir. Yani nefis ateşe bütün parçalarının ateş ya da hava ise her havanın nefis olduğunu kabul etmeliyiz.⁶⁶ Kustâ bin Lûkâ'nın bu iddiasına karşılık İbn Hazm, nefis gibi varlıkların sahip olduğu özelliğin onların cüzüne de verilebileceğini ileri sürer. Ateşin her bir cüzüne ateş, havanın her bir cüzüne hava denilebileceği gibi nefsin her cüzüne de nefis denebilir. Ancak nefsin her cüzüne nefis denilmesi onun nefslerin bir araya gelmesiyle oluştuğunu göstermez.⁶⁷ Dolayısıyla bu iddia da nefsin cisim olmadığına delil olamaz.

Kustâ b. Luka'nın bu itirazına benzer bir itiraz da Meşşâî filozoflardan gelmiştir. Bu filozoflar kavramın bölünmezliği görüşünü genelleştirerek külli bir önerme elde etmişlerdir. Her bölünmez olanın mânevî bir niteliğe sahip olduğunu ileri sürüp nefsin bölünmez olduğunu savunmuşlardır. İbn Hazm ise onlara şöyle bir itirazda bulunur: Eğer nefis, nefslere ayrılmayan tek bir cevher olsa idi, böyle bir durumda herkesin bilgisinin eşit olması ve insanlar arasında bir üstünlüğün olmaması gerekirdi. Örneğin Zeyd ve Amr birbirlerinden farklı nefse sahip iki kişidir. Eğer Zeyd ve Amr ortak tek bir nefse sahip olsaydı, Zeyd'in bildiğini Amr'ın da bilmesi gerekirdi. Aynı şekilde Meşşâî filozofların iddia ettikleri üzere bölünmeyen tek bir nefis olsaydı, cahilin nefsinin âlimin nefsi ya da katilin nefsinin maktulun nefsi ile bir ve aynı olması zorunlu olurdu. Oysa mekanları, sıfatları ve arazları farklı olan pek çok nefis vardır. O halde Meşşâî filozofların, nefsin bölünmez olduğunu kabul ettikleri takdirde insanların kendilerine özgü bir nefsi olduğunu kabul etmemeleri gerekir. Başka bir deyişle bu filozoflar her insanın kendine özgü bir nefsi olduğunu kabul ediyorlarsa, bölünmezlik ve cismanîlik arasında ilişki kurmaktan ve nefsin mânevî bir cevher olduğu görüşünü kabul etmekten vazgeçmelidirler.⁶⁸

Nefsin cismânîliğine yönelik itirazlardan biri de cisimlerin büyümesi ile ilgilidir. Bu itiraza Kustâ b. Lûkâ'da rastlamayız ancak İslam filozoflarının bu itirazı sıkça kullandığını görüyoruz. Örneğin İbn Sînâ ve İbn Miskeveyh'e göre, büyüyen ve yaşlanan her cismin beden gücü azalır ve zayıflar. Ancak yaşlı bir insana baktığımızda onun bedeni gücü zayıflasa da ayırt etme gücünde zayıflama

⁶⁶ Kustâ b. Lûkâ, s. 203.

⁶⁷ İbn Hazm, el-Fasl, Cilt: 3, s. 856.

⁶⁸ İbn Hazm, el-Fasl, Cilt: 3, ss. 874-876.; Fatih Toktaş, **İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri**, Klasik Yayıncılık, İstanbul, 2004, ss. 160-161.

olmadığını görürüz. Bu da bize gösterir ki nefis büyüse de güçlerinde eksilme olmaz, aksine nefsin güçleri daha da gelişir. Böylelikle nefsin cisim olmadığı anlaşılır.⁶⁹ İbn Hazm’a göre bu itiraz geçersizdir. Çünkü her cismin büyüdüğünü iddia edemeyiz. Bir cisim olan yıldızlar, melekler ve felekler nasıl gelişip büyümüyorsa, nefis için de büyüme söz konusu olamaz.⁷⁰

Buraya kadar gördük ki kalamcılarının çoğunluğu gibi İbn Hazm da nefsi, latîf bir cisim olarak kabul etmiştir. Nefsi araz veya cevher olarak nitelendirenlere karşı nefsin cisim olduğunu, aklî delillerle ortaya koymuş ve bu görüşünü savunmuştur. Bu deliller ışığında açıkça görülmektedir ki nefsin mâhiyetine ilişkin İbn Hazm’ın ortaya koyduğu görüşler, Meşşâî filozofların nefsin manevi bir cevher olduğu görüşünden farklıdır. Bu farklılık temelinde algılayan ama duyularla algılanamayan latîf bir cisim olan nefsin kendini bilip bilmediği bir sorunu ortaya çıkmaktadır. İbn Sînâ gibi Meşşâî filozoflara göre nefis kendisini bilir. İbn Hazm ise nefsin kendini bilemediğini ileri sürer. Nefsin başka şeyleri bilirken kendisini bilmemesinin gerekçesine bakmak gerekir.

1.3. NEFSİN KENDİNE DAİR BİLGİSİ

Nefsin kendisine dair bilgi sahibi (ma‘rifetü’n nefis) olup olmadığı konusu Antik çağlardan beri düşünürlerin dikkatini çekmiş ve bu düşünürler konuyla ilgili pek çok fikir ortaya atmışlardır. Daha sonra bu mesele İslam filozofları tarafından da ele alınmıştır. İslam filozoflarını, “Nefsin kendi hakkında bilgi sahibi olacağını ileri sürenler ve nefsin kendini bilemeyeceğini ileri sürenler” şeklinde iki gruba ayırmak mümkündür.⁷¹ İbn Sînâ (ö.1037) ve Molla Sadrâ (ö. 1641), nefsin kendi özü hakkında bilgi sahibi olduğunu ileri sürerken İbn Hazm, nefsin kendisini bilemeyeceğini savunmuştur. Hatta bu konuya ilişkin “Faslun fî Ma‘rifeti’n-Nefsi Bi Gayrihâ Ve Cehlihâ bi Zâtihâ” adlı risale kaleme alarak görüşlerini ortaya koymuştur. Biz de İbn Sînâ’nın ve İbn Hazm’ın nefsin kendini bilip bilemeyeceğine ilişkin düşüncelerine yer vererek onlar arasında bir karşılaştırma yapacağız.

⁶⁹ İbn Sînâ, Mutluluk, s.53.; İbn Miskeveyh, el-Fevz, s. 74.

⁷⁰ İbn Hazm, el-Fasl, Cilt: 3, s. 870.

⁷¹ İbn Hazm, Ruh, ss. 47-51.; Mahrouzadeh, s. 195.

İbn Sînâ, insanın hiçbir şey hakkında bilgi sahibi olmasa bile kendi varlığını bilebileceğini ileri sürer.⁷² O, bu görüşünü “havada uçan adam” örneğiyle temellendirmeye çalışır.⁷³ Bu örneğe göre boşlukta doğmuş, kendi bedeninin, organlarının varlığından habersiz ve hiçbir duyu algısına sahip olmayan bir insanın olduğunu düşünsek de onun kendi varlığından habersiz olduğunu söyleyemeyiz. Başka şekilde ifade edersek, insan, duylara ve bedeni hakkında hiçbir bilgiye sahip olmasa dahi kendi varlığını idrak eder. Dolayısıyla insanın kendi varlığı hakkında bilgiye ulaşma yolu ne duylara ne de vücudundaki herhangi bir uzva atfedilebilir.⁷⁴ İbn Sînâ, nefsin kendi bedenine, organlarına ve dış dünyadaki nesnelere dair bilgisi olmasa dahi kendisini bildiğini verdiği bu örnekle açıkça ortaya koyar.

İbn Sînâ’ya göre nefs kendini bildiğinde hem bilen hem de bilinen haline gelir. Yani nefs kendini bilirken aynı zamanda kendine dair gerçekliği de bilmektedir. Bu durumda nefsin bilgisine konu olan gerçeklik, kendi varlığından başka bir şey değildir. Bu yüzden de İbn Sînâ’ya göre nefsin mâhiyeti ve varlığı birdir. İbn Hazm ise nefsin kendisini idrak ettiği anda hem bilen hem de bilinen olacağı için bunun mümkün olamayacağını düşünür. Bu sebeple o, nefsin kendisi hakkında bilgi sahibi olamayacağını iddia eder. Ona göre dış dünya hakkında her türlü bilgiye sahip olan nefs, her şeyi bilen özne konumundayken aynı anda kendini bilerek nesne durumuna düşemez.⁷⁵ Bu sebeple nefs kendi özünü, mâhiyetini, keyfiyetini, bedeni ile nasıl bir araya geldiğini ve bedeninden nasıl ayrılacağını bilemez.⁷⁶

İbn Hazm’a göre nefsin bir şeye dair bilgisi, Allah’ın o bilgiyi onda yaratmasıyla meydana gelir. İnsana, bir şeyi bilme ve yapma gücünü veren Allah’tır. Başka bir deyişle nefsin bilgiyi elde etmesi ve uygulaması Allah’ın ona verdiği güç nispetindedir. Allah, nefse kendi dışındaki şeyler hakkında bilgiyi elde etme gücü vermiştir. Ancak kendi özü hakkında bilgi sahibi olma gücünden mahrum

⁷² Ali Durusoy, **İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki Yeri: Nefs, Akıl ve Rûh**, 3. Baskı, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2012, s. 51.

⁷³ İbn Sînâ, “el-Adhaviyye fi’l- Me’âd”, **Felsefe ve Ölüm Ötesi**, (Ed. Mahmut Kaya), 2. Baskı, Klasik Yayınları, İstanbul, 2018, s. 27.; Durusoy, s. 52.

⁷⁴ İbn Sînâ, **İşaretler ve Tenbihler el-İşârât ve’t-Tenbîhât**, çev. Muhittin Macit, Ekrem Demirli ve Ali Durusoy, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2005, s. 108.; Durusoy, s. 56.

⁷⁵ İbn Hazm, Ruh, s. 50.; Mahrouzadeh, s.199.; Durusoy, ss. 51-67.

⁷⁶ İbn Hazm, Ruh, s. 50.

bırakmıştır. Şayet nefse kendini bilme gücü verilseydi, nefis, varlık ve âlemleri idrak etmeden önce kendisine her şeyden daha yakın olan kendi zatını idrak ederdi.⁷⁷

Kısacası, İbn Sînâ'ya göre insan bedenine dair hiçbir şey bilemeyecek durumda olsa dahi akıl gücüyle kendi varlığından haberdar olur. Dolayısıyla nefis her koşulda kendisini ve manasını bilir. İbn Hazm ise nefsin dış dünyaya ilişkin her şeyin bilgisine sahip olsa da kendini bilme kabiliyetinden yoksun olduğunu ileri sürer. Şimdi ise kendi hakkında bilgi sahibi olmazken kendi dışındaki şeyleri bilen nefsin bedenle nasıl bir ilişki içinde olduğunu incelememizde fayda vardır.

1.4. NEFS BEDEN İLİŞKİSİ

Nefs ile beden arasındaki ilişki hem filozofların hem de kelimcilerin üzerinde durduğu bir sorun olmuştur. İbn Hazm'a göre insanı, yalnızca nefis veya bedenden ibaret göremeyiz. İnsan, nefis ve beden olmak üzere birbirinden ontolojik olarak farklı iki cisimden meydana gelmiştir. Dolayısıyla, insanın nefsi ve bedeni arasında sıkı bir ilişki söz konusudur. Ahlâkî fiillerin nasıl ortaya çıktığını anlamamız için de nefis ve beden arasındaki ilişkiyi ortaya koymamız gerekir. Bu sebeple biz de öncelikle İbn Hazm'ın düşüncesinde nefis ve bedenin ilişkisini, daha sonra ise onların birbirleri için gerekliliklerini nefis ile bedenin bir araya gelişi bağlamında ortaya koymaya çalışacağız.

İbn Hazm'a göre nefis, bedene canlılık verir ve onu yönetir. Beden ise nefsin emrettiği fiilleri yerine getirir.⁷⁸ Bu bağlamda İbn Hazm, nefsi yöneten, bedeni ise yönetilen olarak kabul eder. Ona göre ahlâkî fiillerin gerçekleşmesinde de nefis ve beden önemli bir yere sahiptir. Çünkü nefsin sahip olduğu erdemlerin ve erdemsizliklerin ortaya çıkması, beden vasıtasıyla gerçekleşir. Yani nefis, eyleme gücünü beden aracılığıyla ortaya koyar. Buna şöyle bir örnek verebiliriz. Nefs cömert olduğunu, elindeki ihtiyaç fazlasını yardıma muhtaç olana vermesiyle ortaya koyar. Dolayısıyla, bu verme eylemini beden aracılığıyla gerçekleştirir. Bu açıdan nefis bir bedene sahip olmadığı müddetçe yetkinliğini ortaya çıkaramaz.

İbn Hazm'a göre insan, nefis ve beden ilişkisine dair birtakım bilgilere müşâhedeye dayalı zorunlu bir bilgiyle ulaşır. Örneğin canlılığın, cansız topraktan

⁷⁷ İbn Hazm, Ruh, ss. 47-51.

⁷⁸ İbn Hazm, et-Takrîb, s. 90. İbn Hazm, el-Fasl, Cilt: 3, s. 832.

yaratılmış bedene nefis aracılığıyla verilmiş olduğunu kavrar.⁷⁹ Böylelikle o, nefsin canlı, hissedici, akledici bir varlık olduğunu ve bedeni idare ettiğini anlar. Nefis olmaksızın bedenin bir cesetten ibaret olduğunu kavrar. Nefsiyle dünyadaki her şeyin farkına vararak Yaratıcı, kozmosun düzeni, yıldızlar, astronomi hakkında doğru bilgiler edinir.⁸⁰ İlimlere ve sanatlara vakıf olur.⁸¹ Bu açıdan İbn Hazm’a göre beden, nefsin yetkinleşmesi için bir alet mesabesindedir.

İbn Hazm, bedene girmeden önce nefsten söz ve şahitlik alınmasıyla ilgili ayeti⁸² delil göstererek nefsin bedenlerden önce yaratıldığını iddia etmiştir. Başka bir deyişle ona göre ruhlar yaratıldıkları zaman bedenler henüz var edilmemişti. Ayrıca o, yine aynı ayetten hareketle insanların Rablerine verdikleri sözleri dünyaya gönderildiklerinde unuttuğunu ileri sürmüştür.⁸³

Platon, bedeni istiridye kabuğuna benzeterek ruhun bedenlerde zincirlenmiş olduğunu söylemiştir.⁸⁴ İbn Hazm da Platon’a benzer şekilde nefsin, bedene düşmezden önce düşünce ve duyu bakımından daha saf iken bedenle bir araya gelmesiyle önceden bildiklerini unuttuğunu ileri sürmüştür.⁸⁵ İbn Hazm bu görüşünü şöyle açıklamıştır:

“..Ruhun bedene girmezden önceki durumu hakkındaki bilgisizliği ve unutkanlığı, çamur dünyasına batan kimsenin bundan önceki bütün bilip hatırladıklarını unutmasına benzer.”⁸⁶

İbn Hazm’a göre insan, nefsinin bedene girmesiyle önceki hayata dair unuttuğu bilgileri ancak anımsama yoluyla elde edebilir.⁸⁷ Aynı zamanda İbn Hazm, nefsin bedenden önceki durumu hakkında uzunca bir süre düşündüğünü ifade etmiş ve gayb âlemine dair gördüğümüz rüyaları, bu dünyaya geldiğimizde önceki hayatımıza dair bildiklerimizi unutmamıza bir delil olarak göstermiştir.⁸⁸ O, nefsin bedenden önce yaratıldığını ve dünyaya gönderilmesiyle bildiklerini unuttuğu fikrine

⁷⁹ İbn Hazm, el-Fasl, Cilt: 1, s. 362.

⁸⁰ İbn Hazm, Ruh, ss. 47-49.

⁸¹ İbn Hazm, el-Fasl, Cilt: 2, s. 474.

⁸² A'râf Suresi, 7/172: “...Onları kendilerine şahit tutarak: “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” diye sormuştu. Onlar da: “Evet, şahitlik ederiz ki sen bizim Rabbimizsin” demişlerdi...”; Bkz. İbn Hazm, el-Fasl, Cilt: 3, s. 98.

⁸³ İbn Hazm, el-Fasl, Cilt: 3, ss. 98. 104. 838.

⁸⁴ Platon, **Phaidros**, çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2017, 250, s. 58.

⁸⁵ İbn Hazm, el-Fasl, Cilt: 3, s. 870.

⁸⁶ İbn Hazm, Ahlâk, s. 81.; İbn Hazm, el-Fasl, Cilt: 3, s. 834.

⁸⁷ İbn Hazm, el-Fasl, Cilt: 3, s. 872.; Jaadane, s. 150.

⁸⁸ İbn Hazm, Ahlâk, s. 81.

Kur'ân ayetlerinden yola çıkarak ulaştığını iddia etmiştir. Ancak Platon'a baktığımızda o da tıpkı İbn Hazm gibi nefsin bedenden önce var olduğunu ve bedenle birleşmesiyle önceki hayatına dair bilgileri unuttuğunu ileri sürmüştür. Ona göre bilmek daha önce öğrendiklerimizi hatırlamaktan başka bir şey değildir. Eğer ruh bedenle birleşmeden önce başka bir âlemde olmasaydı bu mümkün olmazdı.⁸⁹ Dolayısıyla İbn Hazm'ın, Platon'un "idelerin hatırlanması" teorisinden etkilenerek nefsin bedenle birleşmeden önceki durumu ile birleştikten sonraki durumunu açıklamaya çalıştığını söyleyebiliriz.

Sonuç olarak İbn Hazm'ın ruh ve beden ilişkisi ile ilgili görüşlerine baktığımızda, onun naklî delillerin yanı sıra hem Platon'un hem de İslam filozoflarının görüşlerinden esinlendiğini görüyoruz. O, nefs ve beden düalizmini kabul ederek insanı iki yönüyle incelemiştir. Nefsin beden için, beden de nefsin için gerekli olduğunu inkâr etmemekle birlikte bedene nazaran nefsin daha saf olduğunu ileri sürmüştür. Ayrıca ona göre, Kur'ân-ı Kerim'de nefsin öldüğüne ve yok olduğuna dair hiçbir delil bulunamaz. Dolayısıyla nefsin bedenden ayrıldıktan sonra da varlığını sürdüreceği yani bedenle birlikte yok olmayacağı ifade edilmiştir.⁹⁰

Nefsin bedenden ayrılışı ve ayrıldıktan sonraki durumunu üçüncü bölümde işleyeceğiz. Buraya kadar nefsin mâhiyeti, kendine dair bilgisi ve nefs-beden ilişkisini ortaya koyduk. Ancak erdemlerin ya da erdemsizliklerin ortaya çıkmasında nefste var olan güçlerin neler olduğunu, İbn Hazm'ın bu güçleri nasıl ifade ettiğini ve bu konuda felsefî görüşlerden nasıl yararlandığını göstermedik. Şimdi de İbn Hazm'ın nefsin güçlerine dair görüşlerini, etkilendiği filozofların görüşleriyle birlikte analiz etmeyi amaçlıyoruz.

1.5. NEFSİN GÜÇLERİ

Öncelikle İbn Hazm'ın nefsin güçleri hakkındaki görüşlerinin şekillenmesinde etkili olan Aristoteles ve Platon'un nefs tasniflerine göz gezdirmenin yerinde olacağını düşünüyoruz. Nitekim İbn Hazm gibi diğer İslam filozofları ve düşünürlerinin nefs tasniflerinde bu iki antik filozof oldukça etkili

⁸⁹ Platon, **Phaidon**, çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2017, ss. 65-71.; Bkz. Jaadane, s. 150.

⁹⁰ İbn Hazm, el-Fasl, Cilt: 3, s. 874.

olmuştur. İslâm ahlâk düşüncesinde Aristotelesçi etkiyle nefis; bitkisel, hayvanî ve insanî nefis olmak üzere üçlü bir tasnif çerçevesinde incelemiştir.⁹¹ Aristoteles'e göre tüm canlılarda ortak bir yeti olan nebatî (bitkisel) nefsin fonksiyonu, üreme ve beslenmedir. Hayvanî nefis, hayvanlarda ve insanlarda bulunup nebatî nefsten idrak ve hareket etme gücüyle ayrılır. İnsanî nefis ise nebatî ve hayvanî nefsin yetilerini içinde barındırmakla birlikte akıl gücüne sahip olması nedeniyle onlardan üstündür.⁹²

Aristotelesçi bu üçlü tasnifin, Platon'un nefis teorisinde de karşılığı vardır. Platon'a göre insan nefsinde arzu gücü (kuvve-i şehvîyye), öfke gücü (kuvve-i gadabîyye) ve düşünme gücü (kuvve-i nutkiyye) olmak üzere üç ayrı kısım vardır. Nefsin bu üç gücü içerisinde, insanın en önemli kısmı akleden ve düşünen yanıdır. Platon'a göre en önemli güç akıl gücüdür. Çünkü varlığın hakikatini idrak ederek Tanrı katına yükselmek ancak akıl gücüyle mümkündür.⁹³

İslam filozofları, Platon'un üçlü nefis anlayışını temel almakla birlikte Aristoteles'in üçlü tasnifinden de yararlanmışlardır.⁹⁴ İbn Hazm'da ise hem Aristoteles'in hem de Platon'un nefis anlayışından izler görülmekle birlikte onun nefsin güçlerini tasnif etmedeki tavrı pek açık değildir. İbn Hazm nefsi, tabiat felsefesinden hareketle nefis-i nâtika ve nefis-i gayr-ı nâtika olmak üzere ikiye ayırır. Nefis-i nâtika (düşünen/natık nefis), insanların, meleklerin ve cinlerin vb. nefsleridir. Nefis-i nâtıkaya sahip olanlar düşünüp konuşma melekesine sahiptirler. Ayrıca hisleri ve iradeleriyle hareket ederler. İbn Hazm, nefis-i nâtika'yı ölümsüz ve ölümlü olmak üzere ikiye ayırır. Ölümsüz nefis-i nâtıkaya sahip olanlar, melekler ile cennette olan huriler ve hizmetçilerin nefsleridir. Ölümlü nefis-i nâtika ise insan ve cinlerin nefsleridir.⁹⁵ İbn Hazm'a göre nefis-i nâtika, konuşma ve akıl melekesine sahip olması sebebiyle en üstün nefstir. Konuşma ve akıl gücüne sahip olmayan tüm canlılar, nefis-i gayr-ı nâtika kategorisinde değerlendirilmiştir. Bunlar ise hayvanlar ve bitkilerdir. Hayvanlar ve bitkiler canlı olmaları sebebiyle bir nefse sahip olsalar da onların düşünme ve konuşma melekeleri yoktur.

⁹¹ İbn Hazm, et-Takrîb, ss. 90-95.

⁹² Aristoteles, **Ruh Üzerine**, çev. Zeki Özcan, 5. Baskı, Sentez Yayıncılık, Bursa, 2018, s. 79-89.; Mustafa Kaya, "Aristoteles'in Ruh Anlayışı", **Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, 2014, Sayı: 18, ss. 94.

⁹³ Platon, **Timaos**, çev. Furkan Akderin, 2. Baskı, Say Yayınları, İstanbul, 2018, 90, s. 113.; Arslan, s. 317.; Platon, Devlet, 580d, s. 316.

⁹⁴ Murat Demirkol, "İslâm Ahlâk Felsefesinde Erdem Kavramı", **International journal of Science Culture and Sport**, Cilt: 2, Özel Sayı: 1, 2014, (Erdem Kavramı), ss. 268-69,

⁹⁵ İbn Hazm, et-Takrîb, ss. 90-95.; İbn Hazm, el-Fasl, Cilt: 1, s. 406.

İbn Hazm, nefsin, akıl ve hevâ olmak üzere iki güce sahip olduğunu belirtir. Ona göre nefsteki tüm erdemler ve erdemsizlikler nefsin bu iki gücünden ortaya çıkar. Akıl (temyiz) gücünün yalnızca insana, meleklerle ve cinlere özgü olduğu kabul edilirken, hevâ gücünün melekler hariç tüm varlıklarda müşterek olduğunu ileri sürülür. Nefsteki bu güçleri Allah yaratmıştır. Dolayısıyla Allah nefse yardım ederse onda akıl gücü, hevâ gücüne üstün gelir. Ancak Allah, nefsi yardımsız bırakırsa onda hevâ gücü, akla üstün gelir.⁹⁶ İbn Hazm, nefsin güçlerini iki karşıt kutup olan bu iki güç üzerinden temellendirmiştir. Bu sebeple biz de nefsin güçlerini, akıl ve hevâ gücü olmak üzere ikiye ayırarak inceleyeceğiz.

1.5.1. Nefsin Gücü Olarak Akıl

İslam düşüncesinde aklın ne olduğu ve nasıl anlaşıldığı sorunu önemli bir problemdir. Biz de burada İbn Hazm'ın düşüncesinde aklın ne olduğu ve işlevi üzerinde durarak ahlâk alanında onun nasıl işletildiğini göstermeyi amaçlıyoruz. Öncelikle aklın sözlük anlamlarına ve akıl tanımlarına yer vermek suretiyle İbn Hazm'ın akıl görüşünü belirgin hale getirmek istiyoruz. Dolayısıyla bazı İslam filozoflarının akıl tanımlamalarına kısaca değineceğiz.

Akıl kelimesi sözlükte “engellemek, sınırlandırmak, men etmek, bağlamak” gibi anlamlara gelir. Akıl, insanın kendisinde bulunan bir yeti olup eşyanın hakikatini kavramasını sağlar. Felsefi terminolojide ise akıl, sûreti maddeden soyutlayan, varlıkları hakikatleri ile kavrayan bir tözdür.⁹⁷ Kindî, akli “varlığın hakikatini kavrayan basit cevher” olarak niteler.⁹⁸ Fârâbî'ye göre akıl, insanın bir şeyi zihniyle kavramasını veya insanın kavramasının ortaya çıkmasına vasıta olan şeyi ifade eden bir addır.⁹⁹ İbn Hazm ise akli şöyle tanımlar:

“Akıl, kendisi sayesinde nefsin bütün mevcudatı mertebelerine göre temyiz ettiği ve kendisi ile mevcûdatın üzerinde bulunduğu hakiki sıfatlara şahitlik ettiği güçtür.”¹⁰⁰

⁹⁶ İbn Hazm, el-Fasl, Cilt: 2, s. 368.

⁹⁷ Duran, ss.10-11.

⁹⁸ Kindî, “Akıl Üzerine”, **Felsefi Risâleler**, çev. Mahmut Kaya, İstanbul, 2002, (Akıl), s. 259-261.

⁹⁹ Fârâbî, “Tenbih ala Sebili's-Sa'ade”, **Fârâbî'nin İki Eseri**, çev. Hanifi Özcan, 3. Baskı, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2014, s. 167.

¹⁰⁰ İbn Hazm, et-Tâkrîb, s. 428.

Tanımdan anlaşıldığı üzere İbn Hazm, akıllı, temyiz gücü olarak tabir eder. Aynı zamanda o, akıllı, aklın işlevi üzerinden de açıklar. Akıllı, eşyânın hakikatini kavramada ve ayırt etmede insana bahşedilen en üstün meziyet olarak görür. İnsanda bulunan ayırt etme (temyiz) gücünün diğer tüm niteliklere üstünlüğünü de şöyle ifade eder:

*Fiziki gücü ile övünen kimse, katırın, öküzün ve filin kendisinden daha kuvvetli olduğunu bilmelidir. Ağır yük taşıyabilenler de eşeğin kendilerinden daha ağırlarını taşıdığını unutmamalıdır. Hızlı koştuğu için sevinenler köpek ve tavşanın kendilerinden daha hızlı, sesinin güzelliğiyle övünen kimse de birçok kuşun daha güzel sesli olduğunu ve musiki aletlerinin ondan daha hoş ve coşturucu sesler çıkardığını bilmelidir. Sonuçta insanın sahip olmaktan mutluluk duyduğu ne kadar özellik varsa o konularda yukarıda anılan canlılar, ondan daha ileri durumdadır. Her kimin temyizi güçlü, bilgisi geniş, işleri güzel ise işte o kimse bu özellikleriyle sevinebilir. Çünkü bu özelliklerde onu ancak melekler ve hayırlı insanlar geçebilir.*¹⁰¹

Bu açıklamalarından da anlaşılacağı üzere İbn Hazm, insanın sahip olmakla mutluluk duyacağı en önemli gücün düşünme gücü olduğunu ifade eder. Nitekim insan, akıl hariç sahip olduğu tüm özellikleri diğer canlılarla paylaşırken, akıl gücüne sahip olmasıyla meleklerle yaklaşır.¹⁰² İrade sahibi olması sebebiyle insan, yapacağı fiillerini ihtiyâr (seçme) etme hakkına sahiptir. İbn Hazm, ihtiyârı, kişinin herhangi bir şeye meyletmesi ve bir şeyi diğerine tercih etmesi olarak açıklar. Ona göre insanın fiillerinin Yaratıcısı Allah'tır. Ancak Allah, insanı ihtiyâr edeceği fiil hususunda özgür bırakmıştır. İnsan kendi iradesiyle arzularının peşinde koşarak erdemsiz bir yaşam sürer ya da aklını kullanarak hevâsına yenik düşmez ve erdemli bir hayat yaşar. Dolayısıyla o, yapacağı seçimlerden bizzat kendi sorumludur.¹⁰³

İbn Hazm, aklın faydasının itaatte ve erdemli davranışlarda bulunmak olduğunu söyler. Akıl, insanın günah ve rezîletlerden uzak durmasını sağlar.¹⁰⁴ Bu yönüyle akıl, insanın yalnızca âlemi idrak etmesini sağlayan bir yeti olmayıp aynı zamanda insanı erdemli bir hayata yöneltir. Böylelikle insanın hem dünya hem de ahiret mutluluğu kazanmasını amaçlar.¹⁰⁵ İbn Hazm'a göre akıllı insan, kendisi için faydalı olanı idrak ederek dinin gerektirdiklerini yerine getiren ve ahiret için çalışan kişidir. Nice ilim tahsil etmiş, peygamberlerin sözlerini, filozofların eserlerini

¹⁰¹ İbn Hazm, Ahlâk, s. 47.

¹⁰² İbn Hazm, Ahlâk, s. 45.

¹⁰³ İbn Hazm, el-Fasl, Cilt: 2, ss. 298-312

¹⁰⁴ İbn Hazm, et-Takrîb, s. 428.; İbn Hazm, Ahlâk, s. 165

¹⁰⁵ İbn Hazm, et-Takrîb, s. 424.

okumuş olsa da ahlâkî açıdan kötü yaşam süren pek çok insan vardır.¹⁰⁶ Sonuç olarak sadece teorik bilgiye sahip olan insan, akıllı olarak nitelendirilemez. Aynı zamanda akıllı kişi bildiklerini uygulamaya geçirebilendir.

İbn Hazm'a göre nefsteki tüm erdemler, akıl gücünden ortaya çıkar. Hevânın yönlendirdiği öfke ve şehvet gücünün kontrol altına alınması da insanın akıl gücünü kullanmasıyla gerçekleşir.¹⁰⁷ İbn Hazm, nefste bulunan akıl gücünün yöneticisinin (gâide), adâlet (adl) olduğunu ileri sürer. Ona göre insan, hevâ gücünün boyunduruğu altına girdiğinde adâlet duygusundan uzaklaşarak insan olma özelliğini kaybeder.¹⁰⁸ Dolayısıyla insan, insan olmasının gereğini yerine getirmek için akıl gücüyle arzu ve isteklerine galip gelmeli, nefsinin hevâ gücünün esaretinden kurtarmalıdır.

1.5.2. Nefsin Gücü Olarak Hevâ

Nefsin bir gücü olarak hevânın ne olduğunu ve içeriğinde neyin bulunduğunu bilmek, ahlâkî hayat açısından gerekli görülmüştür. Ancak böyle bir bilgiyle hevânın olumlu ya da olumsuz yönlerinin farkına varılabilir. Nitekim Kur'an'da geçen "hevâ" kavramı, İslam düşünürleri tarafından ele alınıp incelenmiş ve İslam ahlâk literatürünün önemli konularından biri haline gelmiştir. Bizim de tezimizin önemli bir konusu olan erdemsizlikleri anlamamız açısından İbn Hazm'da hevâ gücünün ne olduğunu ve engellenmediği takdirde ne gibi sonuçlar doğuracağını bilmemiz gerekir. Bu nedenle biz de İbn Hazm'ın bu kavrama dair görüşlerini ortaya koymaya çalışacağız.

Râgıb el-İsfahânî'ye göre, insanın gönülden şehvete meyiletmesine "hevâ" ismi verilmiştir. Hevâyâ bu ismin verilmesinin gerekçesi, dünyada peşine takılan kimseyi her türlü felakete, ahirette ise cehenneme sürüklemesindendir.¹⁰⁹ İbn Hazm, Kur'an-ı Kerim'de insanı şehvî arzulardan sakındıran pek çok çarpıcı ayet olduğunu söyleyerek hevâ sözcüğünün Arapça türevlerinde, nefsin sakıncalı durumlara eğilim göstermesi ve özlem duyması gibi anlamlara geldiğini ileri sürer.¹¹⁰

¹⁰⁶ İbn Hazm, Ahlâk, s. 65

¹⁰⁷ İbn Hazm, Ahlâk, s. 49.

¹⁰⁸ İbn Hazm, Güvercin Gerdanlığı, s. 264.

¹⁰⁹ Râgıb el-İsfahânî, **Müfredat**, Çev. Abdülkâki Güneş ve Mehmet Yolcu, Cıra Yayınları, İstanbul, 2010, s. 1126.

¹¹⁰ İbn Hazm, Güvercin Gerdanlığı, 263.; İbn Hazm, Ahlâk, s. 47.

İbn Hazm'ın hevâ hakkında görüşlerinin şekillenmesinde, hevâ konusunu en çok işleyen ve kendisinden sonraki düşünörlere bu konuda ışık tutan Ebubekir er-Râzî'nin etkili olduğunu söyleyebiliriz. Ebubekir er-Râzî'ye göre insan hevâsı ve doğası gereği herhangi bir düşünme çabasına girmeden hazların peşinden gitmek ve onları elde etmek isterler. Ancak akıllı insanın yapması gereken ise doğuştan gelen arzu ve hevâlarını engellemeye çalışmaktır.¹¹¹ Buradan hareketle diyebiliriz ki Ebubekir er-Râzî'ye göre akıl ve hevâ daima çatışma içindedir. İnsan, akıl gücüyle hevâsını bastırmaya çalışmalı ve nefsinin arzu ve isteklerine boyun eğmemelidir.

İbn Hazm'a göre öfke ve şehvet gücü hevâ gücünden ortaya çıkar. Nitekim Hz. Peygamberin kendisinden öğüt isteyen birine “öfkelenme”¹¹² diye buyurarak öfkelenmeyi yasaklaması, öfke gücünün kontrol altına alınmasını ve kişinin kendisi için istediğini başkası için de istemesini emretmesiyle şehvî arzularının baskısından nefsin kurtarılmasını amaçlamaktadır.¹¹³ Şehvî arzular, üstün gelme arzusu, hırs, isyan, günahkarlık ve pek çok rezîlet hevâ gücünden kaynaklanmaktadır. Nitekim İbn Hazm da tıpkı Ebubekir er-Râzî gibi nefsin tüm kötü fiillerinin kaynağı olarak aklın düşmanı olan hevâyı işaret eder.¹¹⁴ Ancak ona göre nefsteki öfke gücünün, akla itaat etmesi şartıyla kendini göstermesi de bir fazîlettir.¹¹⁵ Açıkça ifade etmek gerekirse, kişinin öfkelenerek tepki vermesi gereken durumları, hiçbir şey yapmadan sakın karşılaşması erdemsiz bir davranıştır. Ona göre öfke duymamız gereken yerde öfkemizi; kendimizi kaybetmeden, belli sınırlar içerisinde göstermeliyiz. Erdemli olan davranış budur.

İbn Hazm, arzu ve isteklerinin peşinden koşmayı hayatın amacı haline getiren insanları, vahşi köpeklere ve kurnaz tilkilere benzetmektedir. O, şehvî güçlerinin esiri olan insanları bir pasajda şöyle nitelendirir:

...kötülüğe tâlip olan, şeytanlara benzer; şöhet ve üstünlük peşinde koşan, canavarlara benzer; zevk peşinde koşan ise hayvanlara benzer. Harcanması gereken yerlere ve gönüllü iyiliklere harcamak için değil de sırf servet sahibi olmak için mal biriktirme peşinde olan kişi herhangi bir hayvana benzetilemeyecek kadar bayağı bir varlıktır. O olsa olsa sarı yerlerdeki

¹¹¹ Ebubekir er-Râzî, "Ahlâkın İyileştirilmesi", **Felsefe Risâleleri**, Çev. Mahmut Kaya, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2016, (Ahlâk), ss. 88-90.

¹¹² Müsned, II, 157; Buhari, “Edeb”, 76.; İbn Hazm, Ahlâk, s. 49.

¹¹³ İbn Hazm, Ahlâk, s. 49.

¹¹⁴ er-Râzî, Ahlâk, ss. 106. 86.

¹¹⁵ İbn Hazm, Ahlâk, s. 93.

*mağaralarda bulunan hiçbir canlının yararlanamadığı su birikintisine benzer.*¹¹⁶

İbn Hazm'ın bu açıklamalarından hareketle, şehvî arzu ve isteklerin peşinde koşarak yalnızca onları elde etmek için çalışmanın kişiyi, insan konumundan çıkardığını söyleyebiliriz. Onun bu düşüncesinin bir benzeri Kindî'de mevcuttur. Kindî, Platon'un şu benzetmesine eserinde yer verir: İnsanda şehvet gücü nefse baskın gelirse domuza, öfke gücü nefse baskın gelirse köpeğe benzer. Öfke ve şehvet gücünün esiri olmuş insanların hayvanlardan bir farkı yoktur. İnsan ancak akıl gücünün yardımıyla öfke ve şehvet gücünü yenerse meleklerin seviyesine ulaşır.¹¹⁷

İbn Hazm'a göre akıllarını kullanan kişiler, bu dünyanın lezzet ve nimetleri önüne serilse de onlara itibar etmezler. Çünkü onlar temyiz gücünden elde ettikleri hazzı, geçici dünya nimetlerine değişmezler. Ayrıca insanda akıl gücünün hevâ gücüne üstün olması yalnızca ahiret için değil aynı zamanda dünya hayatı için de bir gerekliliktir. Nitekim dünyada yaratılış amacına uygun olarak bir yaşam sürmek için insan, aklını kullanmalı ve nefsânî arzularına gem vurmalıdır. Ancak insan emir ve yasaklara uymaksızın hevâsına göre bir yaşam sürerse dünyada adâletsizlik çoğalır. Bu noktada dinin emir ve yasaklarının her iki dünyada insana sağladığı fayda göz ardı edilemez.¹¹⁸

Açıkça anlaşılmaktadır ki İbn Hazm düşüncesinde akıl ve hevâ insan nefsinde bulunan birbirine zıt iki güçtür. Bunlar daima çatışma halinde olup insanda hevâ gücü aklın egemenliğine girdiği takdirde insan tam bir mutluluğa ulaşacaktır. Ancak insanda akıl gücü hevânın egemenliği altına girerse insan bu dünyada büyük bir kaygı sahibi olacak, geçici olanı ebedî olana tercih ettiği için de ahirette bedbaht olacaktır. İnsanın tüm mahlûkâta üstünlüğü ise nefsinin isteklerine boyun eğerek hevâsına tabi olmakta değil, aklını kullanarak şehvî arzu ve isteklerini engellemesiyle ortaya çıkar. Buraya kadar nefsin kendisinde bulunan akıl ve hevâ gücünün ne olduğunu ve nasıl hareket ettiğini işledik. Peki nefis, dış dünyaya ilişkin bilgiyi nasıl elde eder? Nefsin bilgi kaynakları nelerdir? Bir sonraki başlıkta ise İbn Hazm'ın düşüncesinde bu soruların cevabını arayacağız.

¹¹⁶ İbn Hazm, Ahlâk, s. 45.

¹¹⁷ Kindî, "Nefis Üzerine", **Felsefî Risâleler**, çev. Mahmut Kaya, İstanbul, 2002, s. 244.

¹¹⁸ İbn Hazm, Güvercin Gerdanlığı, s. 264.

1.6. BİLGİ KAYNAKLARI

İslam filozoflarına göre nefis, bilme ve yapma olmak üzere iki temel güce sahiptir. Nefs, bilme gücüne sahip olması dolayısıyla Tanrı'nın birliğini, ilk akledilirleri, duyulurların birçoğunu idrak eder. Biz de burada İbn Hazm'ın nefsin bilme gücünü ve nefsin bilme eylemini gerçekleştirirken kullandığı kaynakları ele alacağız.

İbn Hazm'a göre bilginin zihinde oluşumu şöyle gerçekleşir: Nefse bilgi sağlayan güçler akıl, duyular, zan ve tahayyüldür. Bu güçlerin nefse ilettiği şeylerle nefsin bir hükme varmasına “düşünme” (fıkr) denir. Nefs, kendisine iletilen şeyleri hafızasına alıp daha sonra zihninde tekrar canlandırmasıyla “hatırlama” (zıkr) meydana gelir.¹¹⁹ İbn Hazm, tahayyül ve zannı bilgi kaynaklarından saysa da onlara pek güvenmez. Dolayısıyla nefse bilgi sağlayan zannı, Kur'ân ve sünnetten¹²⁰ hareketle yanıltıcı, hakîkatten uzak bir bilgi türü olarak kabul eder. Aynı şekilde tahayyüle dayanan bilginin de olmayan bir şeyi oluyor gibi gösterdiğini¹²¹ ileri sürer.¹²² Ona göre tahayyülî bilgi, tamamen geçersiz bir bilgi türü olmamakla birlikte insanı yanlış bilgiye götürebilir. Bundan dolayı tahayyülî bilgi, güvenilir bir bilgi türü olarak görülmez. Bu bağlamda insan, tahayyül ve zann yoluyla ulaştığı bilgiye şüpheyile yaklaşmalı ve onların doğru olup olmadığını araştırmalıdır.¹²³ Biz de İbn Hazm'ın, tahayyülî ve zannî bilgiyi güvenilir bilgi türleri olarak kabul etmemesi sebebiyle onlara nefsin temel bilgi kaynakları arasında yer vermedik.

İbn Hazm'a göre nefs-i natıkayı doğru bilgiye iletecek olan temel bilgi kaynakları ise akıl, duyular, dil ve vahiydir. Akıl ve duyular gibi nefsin güçleri arasında sayılmayan dil ve vahiy, insana bilgi sağlayan temel kaynaklardır. Dolayısıyla onlara da bilgi kaynakları içinde yer vereceğiz. Bu kaynakları açıklamaya öncelikle duyuların, dilin ve vahyin nefse ilettiği bilgilerin anlaşılmasında büyük rol oynayan akılla başlayacağız. Akıldan sonra duyuları, dili ve daha sonra da vahyi inceleyeceğiz.

¹¹⁹ İbn Hazm, et-Takrîb, s.22.

¹²⁰ Hucurât Suresi 49/12: “Gözler kör olmaz; lâkin göğüsler içindeki kalpler kör olur.” Hacc Suresi, 22/46. “Zannın bir kısmı gûnahtır.”; Buhari, Edeb, 57: “Zan, sözlerin en yalanıdır.”

¹²¹ Tâhâ suresi, 20/66: “Onların ipleri ve sopaları yaptıkları sihirden ötürü kendisine, gerçekten koşuyormuş hayalini verdi.” Bkz. İbn Hazm, et-Takrîb, s. 424.

¹²² İbn Hazm, et-Takrîb, s. 424.

¹²³ İbn Hazm, et-Takrîb, s. 424.

1.6.1 Akıl ve Aklî Bilgi

İnsan, akıl yetisine sahip olduğu için diğer tüm canlılardan üstündür. Akıl gücüyle insan, varlıklar hakkında bilgi sahibi olur; doğru ve yanlış, iyi ve kötü arasındaki farkı anlar. Dolayısıyla akıl hem bu dünyayı hem de ahireti anlamlandırmada gereklidir.¹²⁴ İbn Hazm'a göre akıl yetisiyle bilgiye ulaşma iki şekilde olur. İlki, aklın herhangi bir düşünme faaliyeti içine girmeksizin bildiği (bedihî) şeylerdir. İnsan, bu bilgilere ilk akletme (evvelü'l akl) ile ulaşır.¹²⁵ Allah, temyiz sahibi her insanın nefs-i nâtıkasında bu bilgileri yaratmıştır ve nefs-i nâtika zarûrî olarak bunları bilir. Dolayısıyla insan yaratılışı gereği sahip olduğu bu bilgileri öğrenmeye ihtiyaç hissetmez. Örneğin çocuğun, bütünü parçadan büyük olduğunu, bir kimsenin aynı anda iki mekânda olamayacağını, bir şeyin ancak bir zaman içinde olacağını, bir fiilin ancak bir failden meydana geleceğini bilmesi bu bilgilerdendir. İnsanın nefs-i nâtıkasına duyu organlarının iletmesiyle bildiği şeyler de ilk akletmeyle bilinir. Hurmanın tatlı, ateşin soğuk, karın beyaz olması bilgisi bu tür bilgilerdendir. İbn Hazm'a göre bu bilgiler inkâr edilemez, zorunlu bilgilerdir.¹²⁶ İslam düşüncesinde ilk akletmeyle ulaşılan bu bilgiler, bedihî bilgiler olarak ifade edilmiştir.¹²⁷

İkinci tür bilgi ise bedihî bilgiler ve duyularla elde ettiğimiz kesin (burhânî) deliller sonucunda kazandığımız bilgilerdir. Bunlara ikincil-tâli bilgiler denir. Bu bilgilerle vahyin doğruluğunu, vahiyle gelen hükümlerin anlaşılması ve uygulanmasının gerekliliğini biliriz. Aynı zamanda felsefe, geometri vb. diğer ilimleri bu bilgi sayesinde biliriz.¹²⁸ İbn Hazm'a göre insan, bu iki yol dışında bilgiye ulaşamaz. O, akılla ulaşılan bilgilere güvenilmesi gerektiğiyle ilgili şöyle der:

“Kim aklın ve temyizinin şahitliğini yalanlarsa bu şahitliğin gerekli kıldığı her şeyi de yalanlamış olur. Bu yalanlama onu, Allah'ın rubûbiyetini, tevhidini, nübüvveti ve şeriatı yalanlama sonucuna iletir.”¹²⁹

¹²⁴ İbn Hazm, el-Fasl, Cilt:2, ss. 547-48.; İbn Hazm, el-Fasl, Cilt:1, s. 370.

¹²⁵ İbn Hazm, el-Fasl, Cilt: 1, s. 138.

¹²⁶ İbn Hazm, el-Fasl, Cilt: 1, ss. 138-142.

¹²⁷ M. Naci Bolay, “Bedihî”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 1992, Cilt:5, s. 322-323.

¹²⁸ İbn Hazm, et-Takrîb, s. 376. İbn Hazm, el-Fasl, Cilt: 3, s. 938.

¹²⁹ İbn Hazm, et-Takrîb, s. 376.

İbn Hazm'ın bu ifadelerinden anlaşılacağı üzere akılla ulaşılan bilgiyi inkâr etmek, varlığın yanı sıra akılla doğrulanan dinî bilgileri de inkâr etmeyi gerektirir. Kısacası İbn Hazm, ilk akletmeyle ulaştığımız bedîhî bilgiler ve tâli bilgilerle aklın bilgiyi elde ettiğini ileri sürer. İnsanın varlığı, varlığın hakikatini ve dini hükümleri anlayıp kavraması bu aklî deliller aracılığıyla olur. Dolayısıyla insan, kesin delillerle ulaştığı bu aklî bilgilere güvenmelidir. İbn Hazm'ın düşüncesinde aklın yanı sıra doğru bilgiye ulaşılmasında nefse bilgi sağlayan duyular da önemli bir yere sahiptir. Nefsin bilgi edinmesinde duyuların rolünün ve değerinin ortaya açıkça ortaya konması, ahlâkî hayatın ve yargıların niteliğini daha iyi kavramaya vesile olacaktır.

1.6.2. Duyular ve Duyusal Bilgi

Nefs; görme, işitme, tatma, koklama ve dokunma olmak üzere beş temel duyuya sahiptir. İbn Hazm'a göre bu duyu organlarının nefse göre konumu kapı, yol, sokak ve pencere gibidir. Bu duyular algıladıkları verileri nefse taşırlar ve nefis, bu beş duyunun sağladığı verilerle nesneyi idrak eder.¹³⁰ Duyular, doğumundan itibaren insana bilgi sağlayan ilk kaynaklardır. Örneğin yeni doğan bir bebeğe baktığımızda onun uzuvlarını gücü yettiğince hareket ettirdiğini; soğuğu, sıcaklığı hissettiğini ve aç kaldığında ağladığını görürüz. İlk çocukluk döneminden sonra temyiz kâbiliyeti kazanmasıyla birlikte çocuk, beş duyu ile idrak ettiği şeylerin farkına varır. Nitekim sıcak ile soğuk, katı ile sert, tatlı ile acı arasındaki farkı idrak etmeye başlar.¹³¹

İbn Hazm, duyularla varlığın idrak edilmesi hususunda Platon, Kindî ve Fârâbî ile benzer çizgide düşünür. Tıpkı Platon gibi İbn Hazm da nefsin, duyu organları ile nesneleri algılayarak bilme eylemini gerçekleştirdiğini ancak akıl devreye girmediği takdirde sadece duyularla gerçeğin bilgisine varılamayacağını savunur. Nitekim insanın pek çok duyu verisini bir arada algılayabilmesi, duyular arasındaki farkları idrak edebilmesi için akla ihtiyacı vardır.¹³²

¹³⁰ İbn Hazm, et-Takrîb, s. 148. İbn Hazm, Güvercin Gerdanlığı, s.124.

¹³¹ İbn Hazm, el-Fasl, Cilt: 1, ss. 136-138.

¹³² İbn Hazm, et-Takrîb, ss. 418-423.; Platon, Devlet, çev. Sabahattin Eyüboğlu, ve M. Ali Cimcoz, 34. Baskı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2018, 524a, s. 243.

Kindî bir nesneyi duyu organlarımız ile değil nefste bulunan bir güç ile idrak ettiğimiz görüşündedir.¹³³ Fârâbî ise duyusal algı ile kavranabilen şeyin bilgisinin fikrî kuvvetle ortaya çıktığını iddia eder. Başka bir deyişle duyu algılarımızla bir şeyi idrak etmek istediğimizde, onun elde edilmesini sağlayan fiil, bedenin bir fiili ile ruhun bir fiilinin birleşmesiyle ortaya çıkar. Örneğin bir şeyi görmek istediğimizde göz kapaklarımızı kaldırarak bakışımızı ona çeviririz. Eğer o şey bizden uzaktaysa onun yakınına gider; onu görmemizi engelleyen bir şey varsa onu ortadan kaldırırız. Tüm bunlar duyusal algının fiilleri gibi gözüксе de aslında aklın yardımı olmaksızın bilgi işlemi gerçekleştirilemez.¹³⁴

İbn Hazm, duyuların algılanmasında aklın rolüne dikkat çekmesinin yanı sıra bilgi kaynakları olan akıl ve duyular arasında bir karşılaştırma yaparak aklın idrakinin duyuların idrakinden üstün olduğunu savunur.¹³⁵ Nitekim ona göre pek çok hakikat duyulara gizli kalmıştır. Bu sebeple duyular insanı çoğu şey hakkında yanıltabilir. İbn Miskeveyh'in düşüncesine benzer şekilde İbn Hazm, duyuların hataya düşmeleriyle ilgili pek çok örnek vererek duyuların hatasını fark edenin akıl olması sebebiyle aklın duyulardan daha üstün olduğunu ortaya koyar. Örneğin; uzaktan bir insana baktığımızda onu çocuk gibi küçük görürüz, ancak aklen onun küçük olmadığını anlarız. Ayrıca insan hasta olduğunda tatlıyı acı olarak algılar veyahut tadını alamaz. Ancak akıyla yediği şeyin tadının aslında tatlı olduğunu bilir.¹³⁶ Tüm bunlar bize gösterir ki duyuların yanıldığını bize gösteren akıl, hakîkatin bilgisini vermesi açısından duyulardan daha üstündür.

İbn Hazm'a göre göz, ışıın (şuâ) olması sebebiyle en yüce ve en yüksek cevherdir. Göz kapatılıp açıldığı an görme olayı gerçekleşir. Dolayısıyla gözün bir nesneye ulaşip onu görmesi zamansız olarak gerçekleşir. Başka hiçbir duyu organı, göz kadar uzağa ulaşamaz.¹³⁷ Açıkça görülüyor ki bilgi verme açısından görme duyusu, diğer dört duyudan daha üstündür. İbn Hazm, görme duyusundan sonra ikinci sıraya dilsel mesajların aktarımında temel rol oynayan işitme duyusunu koyar.

¹³³ Kindî, Akıl, s. 259-261.

¹³⁴ Fârâbî, **İdeal Devlet**, çev. Ahmet Arslan, 4. Baskı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2018, s. 68.

¹³⁵ İbn Hazm, el-İhkâm, Cilt: 1, s. 15.

¹³⁶ İbn Hazm, et-Takrîb, s. 418-423. İbn Miskeveyh'in bu konuyla ilgili görüşleri için bkz. ; İbn Miskeveyh, **Tehzibu'l Ahlâk**, Çev. Abdulkadir Şener, İsmet Kayaoglu ve Cihat Tunç, 3. Baskı, Büyüyenay Yayınları, İstanbul, 2017, (Tehzib), ss. 25-27.

¹³⁷ İbn Hazm, Güvercin Gerdanlığı, s. 124.; Platon, Devlet, 508a, s.223.

Çünkü işitme duyumuz sayesinde Allah'ın vahyini ve peygamberlerin kelimasını işitiriz. İbn Hazm'a göre görme ve işitme duyusu; tatma, koklama ve dokunma duyusundan daha geniş bir alana sahiptir. Görme ve işitme duyusu işlevini kaybedince diğer üç duyu bir dereceye kadar onların yerini alabilir, ancak görme ve işitme duyusunun ruhu besleme kâbiliyeti diğer üç duyudan daha fazladır.¹³⁸ Öyle görülüyor ki İbn Hazm'ın, duyuların önemi ve değerine dair açıklamalarının temelinde, Platon ve Aristoteles'e kadar geriye gitmekle birlikte İslam filozoflarının duyulara dair verdiği bilgiler bulunmaktadır.

Platon gibi İbn Hazm da görmenin iki gözden iki hattın (çizginin) neşet etmesiyle gerçekleştiğini iddia eder. İbn Hazm'a göre, iki hattın çıkan göz ışınları demir, cam, bardak gibi saydam veya parlak bir nesneye ulaştığında kırılır ve görme olayı meydana gelir. İbn Hazm görme olayını, ayna örneği ile açıklığa kavuşturur: Karşılıklı iki aynayı elimize aldığımızda, gözümüzden çıkan ışınlar ters yöne çevrilir ve arkamızdaki aynanın ışığı üzerinde kırılır. Böylelikle arkamızdaki nesneleri görebiliriz.¹³⁹ İbn Hazm'a göre göz, nesneleri parlaklık ve renklere sahip oldukları için görür. Bu sebeple görülen varlıktaki nurun gücüne göre görme işlemi gerçekleşir. Renkteki nur oranı ne kadar fazla olursa görme o kadar güçlü olur. Renkteki nur oranı tamamen yok olana kadar görme gerçekleşir.¹⁴⁰ Platon ve İbn Hazm'ın aksine İbn Sînâ, görmenin cisimden yansıyan ışınların göze iletilmesiyle meydana geldiğini savunur. Ona göre eğer gözden ışınların çıkmasıyla görme olayı gerçekleşseydi insan dışarıdaki ışığa muhtaç olmazdı, gözden çıkan ışının etrafı aydınlatmasıyla karanlıkta bile görürdü.¹⁴¹ Bu açıklamalardan da anlaşılacağı üzere İbn Hazm, görme işlemini İbn Sînâ'dan farklı açıklamıştır. Ona göre görme, gözden çıkan ışınların parlak bir nesneye ulaşmasıyla gerçekleşir. Ancak gözün görebilmesi için ulaştığı nesnenin mutlaka ışığa sahip olması gerekir. Nesnede parlaklık ve ışık olmadığı müddetçe görme işlemi gerçekleşmez.

¹³⁸ İbn Hazm, et-Takrîb, ss.148-154.; Hafız Zakariya, "İbn Hazm's Views on İslâmic Ethics with Special Reference to Kitab al-Akhlaq Wa-al-Siyar", **Asian Research Journal of Arts & Social Sciences**, Cilt:11, Sayı: 1, s. 309, 2020.; José Miguel Puerta Vilchez, "Art and Aesthetics in the Work of İbn Hazm of Cordoba", **İbn Hazm of Cordoba**, (ed. Camilla Adang, Maribal Fierro ve Sabine Schmidtke), Brill Publisher, Leiden:Boston, 2013, s. 309.

¹³⁹ İbn Hazm, Güvercin Gerdanlığı, 125.; İbn Hazm, et-Takrîb, s. 150.

¹⁴⁰ İbn Hazm, el-Fasl, Cilt: 3, ss. 1037-1038.

¹⁴¹ İbn Sînâ, **Ahvalu'n-Nefs**, çev. Mehmet Vural, Elis Yayınları, Ankara, 2019, (Nefs), s.130.; Durusoy, s. 127.

İbn Hazm, görme duyusunu duyusal ve aklî idrak olarak ikiye ayırır. Duyusal idrak gözün bakıp görmesiyle oluşur. Renklerin idrak edilmesini buna örnek gösterebiliriz. Aklî idrak, nefsin duyularla elde ettiği idrake bilginin de eklenmesiyle ortaya çıkar. Kitaptaki yazıdan anlaşılan mana, aklî idrake örnektir. Kitaptaki yazı renkler aracılığıyla yani duyusal idrakle görülür. Ancak ondan anlaşılabacak manayı akıl kavrayarak nefse iletir ve aklî idrak gerçekleşir.¹⁴² Nitekim İbn Hazm'a göre gözümüzle algıladığımız şeyleri anlamlandırmamız hususunda akıl temel rol oynar.

İşitme duyusu ile algılananlar ikiye ayrılır. Birincisi, kulağın aracısız idrak ettikleridir. İkincisi ise; nefs-i nâtıkanın akıl, ilim ve ses aracılığı ile idrak ettikleridir. Kulağın aracısız bizatihi idraki, herhangi bir ses çıkartan şey ile o sesin çarptığı veya çarpıştığı şeyin havada karşılaşması sonucu ortaya çıkan sesin kulak deliğine ulaşması ile gerçekleşir. Tıpkı İbn Sînâ gibi İbn Hazm da sesi sabit bir şey olarak kabul etmez. Ona göre ses, taş ve ağaç gibi sert cisimlerin birbirine çarpmaları veya parçalanmaları esnasında ortaya çıkan bir şeydir. Ses, bu çarpma ve parçalanma sırasında su veya havada oluşan bir hareketle ortaya çıkar.¹⁴³

İbn Hazm, gözün zamansız idrak ettiğini söylese de kulak için aynı şeyi düşünmez. Çünkü sesin uzaklık- yakınlık, zayıflık ve şiddetine göre insana ulaşma süresi değişir.¹⁴⁴ Örneğin şimşegi çaktığı an görürüz ancak şimşegin çıkardığı sesi ise daha sonra duyarız. İbn Hazm'a göre bu örnek görmenin duymadan daha önce gerçekleştiğine bir delildir. İnsan, kulağı vasıtasıyla herhangi bir sesi işitse de o sestten çıkarılacak manayı ancak akıl ile idrak ederek anlar. Mesela bir kişi konuştuğunda kulak aracılığı ile sesini işitiriz ancak o sesin kime ait olduğunu nefs-i nâtıkanın sese dayalı idraki sayesinde anlarız.¹⁴⁵

Koklama ise burun ve koklanan şey arasında ortaya çıkan farklılığı idrak etmekle gerçekleşir. İnsan aldığı kokunun neye ait olduğunu veya nasıl koktuğu bilgisini aklı aracılığıyla elde eder.¹⁴⁶ Yani elimize bir gül aldığımızda o gülün kokusunun güzel veya çirkin olduğu bilgisine bizi ulaştıran nefs-i nâtıkımızdır.

Tatma, nefs-i nâtıkanın dil ile tadılan cismi idrakidir. Bir şeyin tadını alabilmemiz için tadılan şeyin rutubetinin ağızda çözülmesi gereklidir. Bu çözülen

¹⁴² İbn Hazm, et-Takrîb, ss. 148-150.

¹⁴³ İbn Sînâ, Nefs, s. 133.; Durusoy, s. 124.

¹⁴⁴ İbn Hazm, et-Takrîb, s. 152.

¹⁴⁵ İbn Hazm, Güvercin Gerdanlığı, s. 126.

¹⁴⁶ İbn Hazm, et-Takrîb, s. 152.

rutubetin, ağzın, dilin ve dudakların rutubetiyle karışması sonucu tat alınır. Bir şeyin tatlı, acı veya tuzlu olduğu bilgisine yalnızca tatma ile ulaşabiliriz. Ancak tattığımız şeyin mâhiyetine dair bilgimiz, aklın idraki sonucu ortaya çıkar. İbn Hazm'a göre balın tatlı olduğunu bilmemiz yalnızca tatmayla gerçekleşir. Ancak tattığımız şeyin bal olduğu bilgisine aklımız ve tat alma duyumuz aracılığıyla ulaşırız.¹⁴⁷

İbn Hazm'a göre dokunma ise, sağlam vücudun derisinin dokunulan şeye temasıyla gerçekleşir. Bir cismin sert, yumuşak, pürüzlü veya pürüzsüz olduğu bilgisine nefs-i nâtika arada hiçbir aracı olmadan sadece dokunmayla ulaşır. Nefs-i nâtika, cisimlerin şekli ve kapladıkları alan ile bilgilere ise dokunma ve görme duyusunun idrakiyle ulaşır.¹⁴⁸

Tüm bu anlattıklarımızdan yola çıkarak diyebiliriz ki İbn Hazm düşüncesinde nefs, beş duyu ile elde ettiği bilgiler hakkındaki hükme, sadece akıl aracılığıyla ulaşır. Başka bir şekilde ifade edersek nefs, aklın yardımı olmaksızın yalnızca duyu organlarıyla elde ettiği bilgiyi anlamlandıramaz. Bilme işlemi, duyularla algılanan verilerin akıl tarafından işlenmesi ve idrak edilmesiyle gerçekleşir. Duyuların sağladığı bilgiler ile akıl, varlık hakkında bilgiye ulaşır. Aynı zamanda duyusal bilgiler, ahlâkî davranışların değerlendirilmesinde bir yere sahiptir. Akıl ve duyuların birlikte işleyişine ahlâkî alandan şöyle bir örnek verebiliriz: Bir insanın yüzünün kızardığını, sesinin yükseldiğini ve nefes alıp vermesinin hızlandığını duyu organlarımızla algılarız. Duyuların akla ilettiği bu verilerden hareketle o insanın öfkeli olduğu sonucunu çıkarırız hatta o insanda bu durumun sıkça gerçekleştiğine şahit olduğumuzda onun öfkeli bir insan olduğu hükmünü veririz. Başka bir deyişle duyularla algılanan bir davranış, akla iletilir ve akıl o bilgileri değerlendirir ve onunla ilgili bir karara varır. Bu bağlamda ahlâkî fiilleri anlamada ve anlamlandırmada akıl ve duyular büyük rol oynar.

Buraya kadar İbn Hazm düşüncesinde aklın ve duyuların nefse sağladığı bilgiye yer verdik. Ancak İbn Hazm, nefsin bilme yetilerini akıl ve duyularla sınırlandırmaz. O, bu iki yetiyle ulaştığımız bilgileri düşünüp aktarmamızda dilin önemine de dikkat çekmiştir. Dolayısıyla ahlâkî değerler ve davranışlar ile ölüme dair düşüncede dilin neliğini ve işlevini detaylı bir şekilde ortaya koymak faydalı olacaktır.

¹⁴⁷ İbn Hazm, et-Takrîb, s. 154.

¹⁴⁸ İbn Hazm, et-Takrîb, s. 154.

1.6.3. Dil

İbn Hazm'da nefsin bilgi edinme vasıtalarından biri de dildir. İbn Hazm dili, "kavram ve düşünceleri ifade eden lafızlar kümesi" olarak tanımlar.¹⁴⁹ Dil, kişinin kendisine beyân edilen ve nefsinde hâsıl olan düşünceleri muhâtabının nefesine aktarmasında rol oynayan temel araçtır.¹⁵⁰ İbn Hazm'a göre, varlık hakkında bilgi edinmede akıl ve duyuların önemli bir yeri olsa da dinî bilgi alanında, yalnızca akla ve duyulara dayanarak kesin bilgiye ulaşmak mümkün değildir. Dinî bilgilerin temel kaynağı Kur'an ve sünnettir. Bu iki kaynak, ilahî mesajın kelimeleri olmaları sebebiyle kesin (yakînî) bilgi ifade ederler. Ona göre Kur'an'ın ve sünnetin ihtiva ettiği lafızların da kesin manalara sahip olması gerekir. İbn Hazm'ın bu yaklaşımı, dil teorisinde de belirleyici olmuştur. Ona göre vahiy kesin bir bilgi kaynağı ise vahyin aracı olan dilin de üst bildirimsel (tevfikî) olması gerekir.¹⁵¹ Nitekim o, "Allah Adem'e bütün isimleri öğretti.." ¹⁵² ayetinden hareketle dilin ilk olarak Allah tarafından var edildiğini ortaya koyar. Ayetin de belirttiği üzere eşyanın isimlerine ilk vakıf olan Hz. Adem'dir. Allah'ın ona kelimeleri öğretmesi ve bildirmesiyle ilk dil ortaya çıkmıştır. Hatta İbn Hazm, Allah'ın insana varlığın isimlerini öğretmesini, ona verilen en büyük nimetlerden biri olarak kabul eder. İbn Hazm, dilin ilk ortaya çıkışında insanın etkili olduğunu kabul etmese de dilin insana ilk öğretildiği andan sonra o dilin geliştirilmesi ve o dilden farklı dillerin ortaya çıkması noktasında insanın rol oynadığını düşünür.¹⁵³

İbn Hazm'a göre tevfikî olması sebebiyle dil, nesnel ve statik bir yapıya sahiptir. Dolayısıyla dildeki her lafız mutlaka bir anlama işaret eder. Bu bağlamda dil, içinde hakikatin özünü barındırarak gerçeği, eşyanın mâhiyetini, keyfiyetini, tanımlarını bildirme gücüne sahip olmaktadır.¹⁵⁴ Dil, kendi içinde anlamını taşıdığı için bir kelimeye sahip olduğu muhtevanın dışında bir anlam yüklemek hakikatin yok olmasına yol açar. Oysa kesin bilgiye ancak lafzın belirlenmiş olan anlamına

¹⁴⁹ İbn Hazm, el-İhkâm, Cilt:1, s. 29-34.

¹⁵⁰ İbn Hazm, et-Takrîb, s. 40.

¹⁵¹ Muharrem Kılıç, "Dini Bilginin Doğruluğu Bağlamında Zâhirî Epistemolojinin Dayandığı Dil Kuramı", **Bilimname Dergisi**, Sayı: 2, 2003, ss. 157-169.

¹⁵² Bakara Suresi 2/31.; bkz. İbn Hazm, et-Takrîb, s. 36.

¹⁵³ İbn Hazm, el-Fasl, Cilt: 1 s. 344-348.; İbn Hazm, et-Takrîb, s. 36.; Mahrouzadeh, 192.

¹⁵⁴ Hülya Altunya, "İbn Hazm'a Göre Anlamanın Nesnelleştirilmesinde Mantığın Rolü", **Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi**, Cilt: 6, Sayı: 3, 2006, ss. 129-130.

bağlı kalarak ulaşılabilir.¹⁵⁵ Başka bir deyişle dile muhtevâsı dışında bir anlam vermek veya onu yorumlamak dili sahip olduğu bağlamından uzaklaştırır ve zannî bilgiye sebep olur.¹⁵⁶ Nitekim İbn Hazm'ın dile olan bu yaklaşımı, Kur'an'ın yanı sıra tüm metinleri yorumlamasında etkili olmuştur. O, bir metni yorumlarken kelimelerin o dilde ihtiva ettiği gerçek anlamından kopartılarak alınmasının hakiki bilgiye ulaşılmasını engelleyeceğini düşünmüş ve mecâzi yorumlamalardan olabildiğince kaçınmıştır.

Anlamın kurulmasında ve eylemin oluşumunda etkin bir rol oynayan dil, ahlâkla da yakından ilişkilidir. Nitekim İbn Hazm düşüncesinde ahlâkî bilgilerimizin kaynaklarından biri dindir. Vahyin aracı olan dil ile Kur'an ve sünnette geçen ahlâkî ilkeleri kavrar, erdemlerin ve erdemsizliklerin neler olduğunu öğrenerek onlar hakkında bir tasavvura sahip oluruz. Bu yönüyle dil, ahlâkın hem öğrenilmesinde hem de hayata geçirilmesinde rol oynar. Ayrıca dil aracılığıyla öğrendiğimiz bu ahlâkî bilgileri yine dil ile sözlü veya yazılı olarak başkalarına aktarırız. İbn Hazm, özellikle bilgiyi aktarmada kullanılan dilin alim ya da cahil herkesin anlayabileceği seviyede açık ve basit şekilde kullanılması gerektiğini dile getirir.¹⁵⁷ Dolayısıyla ahlâkın öğrenilmesi ve öğretilmesinde başvurulacak dilin açık ve anlaşılır olması gerekir. Ancak bu sayede ortak bir ahlâkî yaşam alanı oluşturulabilir. Aynı şekilde vahyin doğru anlaşılması dinî ve ahlâkî açıdan vazgeçilmez bir öneme sahiptir. Bunun için öncelikle dile dökülen vahyin ne olduğunu ve nasıl bir bilgi kaynağı ve değeri olduğunu görmek gerekiyor.

1.6.4. Vahiy

İslam alimlerinin çoğunluğunun düşüncesine benzer şekilde İbn Hazm vahyi, “metlûv (tilâvet edilen) vahiy” ve “gayri metlûv (tilâvet edilmeyen) vahiy” şeklinde ikiye ayırır. Benzerini meydana getirmede herkesi âciz bırakan üslup ve içeriğe sahip olan vahye “metlûv vahiy” denir. Bu vahiyle kastedilen Kur'andır. İcâz ve tilâvet

¹⁵⁵ Ramazan Demir, “İbn Hazm’a Göre Dilin Menşei ve İlk Dil Problemi”, **Usûl İslam Araştırmaları Dergisi**, Cilt: 10, Sayı: 10, 2008, s. 113.

¹⁵⁶ İbn Hazm, el-İhkâm, Cilt:1, ss. 29-32.; Abdulmuttalip Arpa, “Zâhirîlik ve Mecâz: İbn Hazm Örneği”, **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt:14, Sayı: 25, 2012, ss. 47-48.

¹⁵⁷ İbn Hazm, et-Takrîb, s. 48.; Azeeza al-Manea, “Educational Views in Ibn Hazm's Thought”, **Journal of Thought**, Cilt: 30, Sayı:4, 1995, s. 44.

özelliği taşımayan vahye ise “gayri metlûv vahiy” denir. Hz. Peygamberin sünneti bu vahye örnektir. Açıkça anlaşılıyor ki İbn Hazm, Kur’an’ın yanı sıra sünneti de vahiy olarak kabul eder.¹⁵⁸ Bir önceki başlıkta değindiğimiz gibi onun dile olan yaklaşımı vahye olan yaklaşımında önemli bir yere sahiptir. İbn Hazm’a göre vahiy, subûtu bilinen ve manası anlaşılan şeydir. Dolayısıyla nassın gizli ve bâtın anlamları olduğu kabul edilemez. Kur’an ve sünnette geçen lafızların zâhirî anlamı esas alınmalıdır. Bu lafızları, Arap dilinin kuralları çerçevesinde anlamaya çalışmalı ve onların anlamını yok edecek te’vîl, teşbih, mecaz ve yorumlardan kaçınmalıdır. Nitekim Kur’an ve sünnette geçen lafızları sahip oldukları anlamlardan kopararak yorumlamak onları yanlış anlamamıza sebep olur.¹⁵⁹

Vahiy bir bilgi kaynağı ise bunun gerekçelerinin gösterilmesi ve temellendirilmesi gerekir. İbn Hazm nefsin ya da insanın anlama ve bilgiye ulaşma kapasitesinin olduğunu kabul etmekle birlikte din alanında, ahlâkî ve dinî yargılarda bulunamayacağını ileri sürer. Dolayısıyla o, özellikle değerler alanında nefsin bilgi edinme kaynaklarından en önemlisinin Kur’an ve sünnet olduğunu iddia eder. İbn Hazm’ın bu görüşünün temelinde, insan doğasının doğruyu ve yanlışını belirleme gücüne sahip olmadığı inancı yatar. İbn Hazm’a göre Mutezile’nin iddia ettiği gibi insan akli, neyin iyi neyin kötü olduğuna dair kararlar ortaya koyamaz. Aklimızla doğru olduğunu düşündüğümüz ancak yapmamızı Allah’ın yasakladığı pek çok fiil mevcuttur.¹⁶⁰ Dolayısıyla insan, akıyla açıklayamaya güç yetiremediği durumların bilgisine vahiy yoluyla ulaşır.¹⁶¹

İbn Hazm’a göre vahyin belirlemiş olduğu hükümlerde vahye itaat etmek şarttır. Ancak vahyin hüküm bildirmediği durumlarda akıl tek başına hüküm verebilir. Bu nedenle İbn Hazm, nassın görüş bildirmediği, sırf aklî meselelerde akla itimat eder.¹⁶² Buradan hareketle diyebiliriz ki İbn Hazm, bilme yetileri arasında vahyi, kesinliği ve bağlayıcılığı açısından en önemli bilgi kaynağı kabul eder. Vahyin bilgisinin en değerli bilgi olduğunu kabul etmekle birlikte aklın, duyuların ve dilin, vahyin manasını çözümlemedeki rolünü inkâr etmez.

¹⁵⁸ İbn Hazm, el- Fasl, ss. 276-293.; Apaydın, Zâhirilik, ss. 60-61.

¹⁵⁹ İbn Hazm, el-İhkâm, Cilt:1, ss. 29-35.; bkz. Arpa, s. 56.

¹⁶⁰ İbn Hazm, el-Fasl, Cilt: 2, s. 502.; Hourani, s. 174.

¹⁶¹ İbn Hazm, el-Fasl, Cilt: 1, ss. 414-420.; Mahrouzadeh, 191.

¹⁶² Ebu Zehra, ss. 128-129.

Tüm bilgi alanlarında olduğu gibi ahlâkî fiil ve davranışlar hakkında da akıl, duyular, dil ve vahiyden aldığı bilgilerle bir hükme varan İbn Hazm, bu bilgi kaynaklarının yanı sıra kendi deneyim ve tecrübelerinden hareketle birtakım ahlâkî kararlara varmıştır. O, insanların ahlâkî davranışlarının altında yatan sebepleri araştırmak için uzun uzadıya onları gözlemlediğini ve onların ruh halleri üzerine yıllarca düşündüğünü ileri sürer. Bu gözlem ve tecrübelerinden hareketle birçok nefsânî hastalığın ortaya çıkma sebepleriyle ilgili tespitler ortaya koymuştur. Bu nedenle gözlem ve tecrübeyi, İbn Hazm'ın bilgi edinme kaynakları arasında sayabiliriz.

Bu bölümde İbn Hazm düşüncesinde erdemler ve ölüm sonrası hayatla yakından ilişkili olan nefsin mâhiyetini, kendine dair bilgisini, bedenle ilişkisini, güçlerini ve insanın bilgi kaynaklarını detaylı bir şekilde ele aldık. İbn Hazm'ın nefisle ilgili görüşlerini, kalamî ve felsefî görüşlerle birlikte sunduk. Ona göre nefs, bedeni idare eden ve bedenin fiillerinin gerçekleştirilmesini sağlayan latîf bir cisimdir. Nefs, kendi mahiyetini idrak edemezken akıl, duyular dil ve vahiy gibi bilgi kaynakları yoluyla dış dünyaya ilişkin bilgiler edinmektedir. Bununla birlikte akıl ve heva gücüne sahiptir. Akıl gücünün doğru şekilde kullanılmasıyla erdemler, hevâ gücünden erdemsizlikler ortaya çıkmaktadır. Ahlâkî fiillerimizin kaynağı olan nefsi, varlığı ve mahiyeti açısından inceledikten sonra İbn Hazm düşüncesinde ahlâk, erdemler ve erdemsizlikleri incelemeye geçebiliriz.

İKİNCİ BÖLÜM

AHLÂK, ERDEMLER VE ERDEMSİZLİKLER

Birinci bölümde, erdemlerin ve erdemsizliklerin ortaya çıktığı nefsin, varlığı, mâhiyeti, kendine dair bilgisi, güçleri ve bilgi kaynaklarını inceledik. Bu bölümde, önceki bölümdeki incelememiz üzerine erdemler ve erdemsizlikler konusunu inşa etmeyi amaçlıyoruz. Erdemler ve erdemsizlikler konusu ahlâk ilminin varlığının imkanının gösterilmesine bağlı olarak incelenebilir. Biz de İbn Hazm düşüncesinde erdemler ve erdemsizliklere geçmeden önce ahlâkın tanımı, kaynakları, huyların değişip değişmeyeceği konularına yer vererek erdemlerin elde edilmesinde alışkanlıklar ve orta kuralı ile ilgili görüşleri analiz edeceğiz. Son olarak ise erdemlerin mutlulukla ilişkisine yer verecek ve erdemsizliklerin sebepleri ve tedavi yollarıyla ilgili görüşlerini inceleyeceğiz. Bu bölümde İbn Hazm'ın görüşlerini açıklarken kelimcilerin ve filozofların görüşlerine atıflar yapacağız.

2.1. AHLÂKIN TANIMI VE İMKÂNI

İbn Hazm'ın ahlâk ile ilgili görüşlerinin büyük bir bölümüne Müdâvâtü'n-Nüfûs adlı eserinde rastlamaktayız. Onun ahlâk anlayışının şekillenmesinde din ve felsefenin yanı sıra kendi deneyim ve tecrübeleri de etkili olmuştur. Nitekim İbn Hazm, bir ahlâk eseri yazmasının sebebinin ahlâkın düzeltilmesinde ve erdemli bir hayat yaşamada kendi tecrübelerinden hareketle yol göstermek olduğunu söyler.¹⁶³ Bu açıdan İbn Hazm tıpkı Kindî, Ebubekir er-Râzî, İbn Miskeveyh, Gazzâlî gibi düşünürlerde gördüğümüz “Tıbbu'r-Rûhânî” geleneğinin temsilcilerinden biri olarak kabul edilir. İbn Hazm ahlâk ile ilgili görüşlerini ele alırken Allah'ın kendisine bahşetmiş olduğu ayırt etme gücüyle uzun uzadıya düşünerek kafa yordüğünü ve ömrünün çoğunu bu uğurda harcadığını dile getirir. Bu açıdan onun, insanın ahlâkî gelişimiyle ilgili verdiği metotların çoğunluğu kendi tefekkürlerine ve tecrübelerine dayalıdır.¹⁶⁴

Ayrıca Macid Fahri, İbn Hazm'ın ahlâk anlayışına “dînî ahlâk” kategorisinde yer vererek yalnızca Kur'an ve sünnetten hareketle görüşlerini şekillendirdiğini

¹⁶³ İbn Hazm, Ahlâk, ss. 23-25.

¹⁶⁴ Saruhan, s. 174.

söyler.¹⁶⁵ Biz onun ahlâk anlayışının oluşmasında dini bilgiler kadar farklı felsefî görüşlerin de etkili olduğunu iddia ediyoruz. İbn Hazm'ın ahlâk anlayışında dinin veya vahyin çok büyük bir etkisinin olduğu gerçektir. Ancak ilk bölümde ortaya koyduğumuz görüşlerimiz ve analizlerimizden de görüldüğü gibi İbn Hazm, felsefî ve kelamî görüşlerinin yanı sıra yaşadığı hayattan edindiği tecrübelerle ahlâkî görüşlerini inşa etmiştir. Dolayısıyla İbn Hazm'ın ahlâkî görüşlerinin inşasında vahyin belirleyici bir yeri olmakla birlikte felsefî ve tecrübî bilgilerin de etkili olduğu reddedilemez. Bu dinî, felsefî ve tecrübî etkilerle birlikte görülen problemlerin başında ahlâkın tanımı, kaynağı, huyların değişip değişmeyeceği sorunu bulunur. Biz de öncelikli olarak bu problemleri ele alacağız.

2.1.1. Ahlâkın Kaynağı

Ahlâkın kaynağı konusunu, ahlâkın tanımıyla birlikte ahlâkî hükümlerin nasıl ve hangi yollarla bilinebileceği sorusu bağlamında ortaya koymak gerekir. Sözlükte hulk kelimesi “âdet”, “şeciye” ve “tabiat” anlamına gelir. Ahlâk ise hulk kelimesinin çoğuludur. İslâm filozofları ahlâkî “nefiste yerleşik olan yatkinlıklar” olarak açıklamışlardır.¹⁶⁶ Eğer nefiste ortaya çıkan bu yatkinlıklar iyi ise fazilet, kötü ise rezîlet türü davranışlar ortaya çıkar.¹⁶⁷ İbn Hazm ise tam bir ahlâk tanımı yapmamıştır. Onun görüşlerinden hareketle ahlâkın, doğuştan insan nefesine yerleştirilmiş yatkinlıklar olduğunu söyleyebiliriz.¹⁶⁸

Peki bir davranışın veya fiilin ahlâkî olup olmadığı hususunda belirleyici olan nedir? Ahlâkî önermelerin belirlenmesindeki ölçüt nedir? Yüzyıllardır bu sorular hem filozofların hem de kelimcilerin üzerinde düşündüğü meseleler olmuştur. Onlar, ahlâkî önermelerin kaynağının ne olduğu üzerine tartışarak, insanın iyinin ve kötünün bilgisine ulaşmada temel alabileceği kaynakları detaylı bir incelemeye tabi tutmuşlardır. İbn Hazm düşüncesinde, ahlâkî önermelerin kaynağının ne olduğuna dair farklı yorumlar ortaya koyulmuştur. Biz de onun

¹⁶⁵ Macid Fahri, **İslâm Ahlâk Teorileri**, Çev. Muammer İskenderoğlu, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2004, s. 20.

¹⁶⁶ Mehmet S. Aydın, “Ahlâk”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul 1989, Cilt: 2, s. 10.; Duran, s. 10.

¹⁶⁷ Duran, s. 10.

¹⁶⁸ İbn Hazm, el-Fasl, Cilt: 2, ss. 362. 408.

düşüncesini daha iyi kavramak adına öncelikle bazı İslâm filozoflarının ve kelamcılarının bu konu hakkındaki görüşlerine yer vereceğiz. Daha sonra bu farklı yorumlardan hareketle İbn Hazm'ın konu hakkındaki görüşlerini ortaya koymaya çalışacağız.

Yunan filozoflarının etkisiyle İslâm ahlâk filozofları, ahlâkın kaynağını akıl ve din olmak üzere iki temel üzerinde incelemiştir. Kindî, Ebubekir er-Râzî, Fârâbî, İbn Miskeveyh gibi İslâm filozofları ahlâkî hükümlerin bilinmesi hususunda Aristoteles'ten hareketle akli temel alır. İbn Sînâ'nın ise dini, ahlâkî önermelerin ilk ve temel kaynağı olarak kabul ettiği ileri sürülür. Bu düşünceden hareketle İbn Sina'nın ahlâkın asıl kaynağı din olmakla birlikte din tarafından ortaya konulmamış ahlâkî yargılar hususunda akli da kaynak olarak kabul ettiğini söyleyebiliriz.¹⁶⁹ Başka bir deyişle İbn Sînâ'ya göre insan aklıyla da iyinin ve kötünün ne olduğunu bilebilir.

Mutezilî kelamcılar ve Mâtürîdîlere göre ise fiillerin iyi veya kötü olarak nitelendirilmeleri onların mahiyetleri ve özleri gereğidir. Allah, özü gereği iyi olduğu için birtakım fiilleri emretmiş, kötü oldukları için de yasaklamıştır. Bu sebeple onlar, ahlâkî değerlerin nesnel olduğunu ve akıl yoluyla bilinebileceğini iddia etmişlerdir.¹⁷⁰

Eş'arîlere göre bir şeyin iyi veya kötü olduğu hususu yalnızca Allah'ın bildirmesiyle bilinebilir. Çünkü onlara göre bir şey iyi veya kötü vasfını zatı ve mahiyeti ile değil bizzat Allah'ın belirlemesi ile alır. Bir şey, Allah tarafından emredildiği için iyi, yasaklandığı için kötüdür. Akıl bir şeyin bizzat iyi veya kötü olduğuna karar vermede yetkiye sahip değildir.¹⁷¹

Bazı açılardan Eş'arîlerle benzer şekilde düşünen İbn Hazm, bir şeyin kendi zatı itibarıyla hasen ve kabih olmadığını iddia eder. Ona göre, iyi ve kötü tamamen Allah'ın belirlemesine bağlı olarak yaratılmıştır. Allah, nefsimizin güzel olarak

¹⁶⁹ Hümeýra Özturan, **Ethostan Ahlâka: Antik Yunan Ahlâk Literatürünün İslam Dünyasına İntikali ve Alımlanışı**, Klasik Yayınları, İstanbul, 2020, (Ethos), s. 273.; İbn Sînâ, **Kitabu's-Şifa**, Çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker ve Muhittin Macit, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2005, (Şifâ) s. 169; Hümeýra Özturan, **Akl ve Ahlâk: Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlâkın Kaynağı**, 2. Baskı, Klasik Yayınları, İstanbul, 2017, s. 33.

¹⁷⁰ Kâdî Abdülcebbâr b. Ahmed, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, Çev. İlyas Çelebi, İstanbul Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2013, Cilt: 1, s. 33.; Mehmet Türkeri, **Muhammed Hamdi Yazır Elmalılı'nın Ahlâk Felsefesi**, Lotus Yayınevi, Ankara, 2017, s. 19.

¹⁷¹ Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn**, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2019, ss. 492-93.

gördüğü şeyleri “hasen”, kötü olarak gördüklerini ise “kubuh” olarak yaratmıştır.¹⁷² Başka bir deyişle Allah, insanın güzel gördüğü şeyleri güzel, kötü gördüğü şeyleri ise kötü olarak yaratmıştır. İbn Hazm da tıpkı İbn Sînâ gibi, din tarafından ortaya konulmamış ahlâkî önermelerde aklın kaynaklığını esas almıştır. Nitekim Muhammed Ebu Zehra’ya göre İbn Hazm, erdemler ve erdemsizlikleri anlayabilecek kadar akıl ve iradeye sahip olmayanları yalnızca vahiy ve sünnete yönlendirmiş; onların dışındaki kimseler için aklın kaynaklığını inkâr etmemiştir. Ancak burada o, akıl ve dinin birbirleri için vazgeçilmez olduğunu ve birbirlerini temellendirdiği anlayışını benimsemiş görünüyor. Bir başka ifadeyle İbn Hazm, ahlâk ve fazîlette dinin hükümlerini teyit etmek için akli kullandığı gibi aklın hükümlerini teyit etmek için vahyi kullanır. Dolayısıyla o, ahlâka kaynaklık etmesi bakımından akli dışılamaz.¹⁷³

Bu anlayışın doğal sonucu olarak İbn Hazm, yalnızca İslama mensup olanların ahlâklı olduğunu düşünmez. Onun düşüncesinde dinlerin hepsi iyiliği emreder, kötülükten de men eder. Bu sebeple İbn Hazm, Müslüman olmasa da mensup olduğu dinin emirlerine riayet eden kimselerin ahlâklı olduklarını söylemiştir. Bu kimselere, dinî hükümleri hafife alan Müslümanlardan daha çok güvenmiştir.¹⁷⁴ Bu düşünceden dolayı Ebu Layla İbn Hazm’ın, ahlâkın yalnızca İslâm’dan değil, aynı zamanda diğer dinlerin ve filozofların görüşlerinden de türetililebileceğini kabul ettiğini savunur. Ayrıca o, İbn Hazm’ın İncil’den aktardığı ahlâkî sözleri, ahlâkın kaynağının sadece din olmadığı anlayışını destekleyen bir kanıt olarak görür.¹⁷⁵

Hourani ise İbn Hazm düşüncesinde, ahlâkî önermelerin kaynağının vahiy olduğunu ileri sürer. Bunu da İbn Hazm’ın yalan konusunda yaptığı açıklamaya dayandırır.¹⁷⁶ Onun ifadesiyle söyleyecek olursak, “Yalan söylemek her zaman kötüdür.” dediğimiz takdirde doğru bir şey söylemiş olmayız. Örneğin savaşta düşmanı yanıltmak için yalan söylemek ve aralarını düzeltmek için erkeğin kadına yalan söylemesi dinen câiz kılınmıştır. Böyle bir durumda akıl, yalan söylemenin

¹⁷² İbn Hazm, el-Fasl, Cilt: 2, ss. 484-502.; Murat Demirkol, “İslâm Ahlâk Literatüründe Başlıca Perspektifler”, **İslâm Ahlâk Esasları ve Felsefesi**, (Ed. Müfit Selim Saruhan), Grafiker Yayınları, Ankara, 2016, s. 151.

¹⁷³ İbn Hazm, el-İhkâm, Cilt:1, s. 5.; Ebu Zehra, ss. 123-131.

¹⁷⁴ İbn Hazm, Ahlâk, s. 77.; Bkz. al- Manea, s. 41.

¹⁷⁵ İbn Hazm, Ahlâk, s. 77.; Bkz. Zakariya, s. 78.

¹⁷⁶ Hourani, s. 198

câiz olduğunu tek başına idrak edemez. Hourani'nin verdiği örnekte olduğu gibi aklın bazı durumları kavrayamaması onun kaynak olarak kabul edilmesine engel değildir. Akıl asıl olarak ahlâkî fiillerin uygulanmasında ve ahlâksız fiillerden kaçınmada rol oynar. Nitekim Hourani de, İbn Hazm'ın, ahlâkın geliştirilmesi hususunda vahyin yanı sıra felsefeye de yer açtığını ileri sürer.¹⁷⁷

İbn Hazm'ın eserlerinde filozoflara ve felsefeye dair eleştiriler bulunsa da o, felsefeye karşı değildir. Felsefeye değil felsefeye mensup olup şeriatı inkar edenlere itiraz eder.¹⁷⁸ Fasl eserinde yer verdiği şu ifadeler onun felsefeye bakış açısını göstermektedir:

*Gerçek anlamda felsefenin manası, semeresi ve öğrenilmek suretiyle elde edilmesi arzulanan hedefi, dünyadaki fazîletleri ve ahirette kurtuluşa (fevz) götüren güzel ahlâkı, ev halkına ve tebaya güzel bir siyaset kullanmak suretiyle nefsin ıslah edilmesinin dışında bir şey değildir. Başkası değil, bizzat bu, şeriatın da hedefidir.*¹⁷⁹

İbn Hazm'ın bu açıklamalarından hareketle diyebiliriz ki felsefe ve din iş birliği içinde olup ikisi de insanın fazîletleri elde ederek hem dünyada hem de ahirette mutluluğa erişmesini hedefler. Bir başka ifadeyle söyleyecek olursak İbn Hazm, felsefenin ve dinin birbirine zıt düşmediğini, aksine ikisinin de hedefinin aynı olduğuna işaret eder. Bu bağlamda İbn Hazm, felsefeyi, fazîletleri rezîletlerden ayırt edip açıklayan ve hak ile batılı birbirinden kesin delillerle ayıran bir ilim olarak tanımlar. Ona göre felsefe, iç boyutunda insan nefsinin kötülüklerden koruyan kanunlara uymayı; dış boyutunda ise tüm toplumu ıslah ederek dış tehlikelere karşı korumayı amaçlar.¹⁸⁰ Dolayısıyla felsefe, güzel ahlâkın bireysel ve toplumsal olarak kazanılması ve yaygınlaşması konusunda oldukça önemlidir.

Anlaşıldığı üzere İbn Hazm'ın düşüncesinde ahlâkî önermelerin kaynağının ne olduğu hususunda farklı görüşler mevcuttur. İbn Hazm'ın ahlâkın kaynağı olarak yalnızca vahyi esas aldığı ileri sürenler olduğu gibi vahyin yanı sıra akli da kaynak olarak kabul ettiğini ileri sürenler olmuştur. Biz de İbn Hazm'a göre ahlâkın asıl

¹⁷⁷ İbn Hazm, et-Tevkîf, s. 124. İbn Hazm, el-Fasl, Cilt: 1, ss. 414-418.; İbn Hazm, el-İhkâm, Cilt: 1, s. 29.; İbn Hazm, el-Fasl, Cilt: 2, s. 502.; Bkz. Hourani, ss. 177-178.

¹⁷⁸ İbn Hazm, el-Fasl, Cilt: 1, s. 412.; Bkz. İlhan Kutluer, **Yitirilmiş Hikmeti Ararken**, 4. Baskı, İz Yayıncılık, İstanbul, 2017, s. 335.

¹⁷⁹ İbn Hazm, el-Fasl, Cilt: 1, s. 412.

¹⁸⁰ İbn Hazm, el-Fasl, Cilt: 1, s. 412.; Bkz. Enver Uysal, ss. 64-65.; Josep Puig Montada, "Reason and Reasoning in İbn Hazm of Cordova (d. 1064)", **Studia İslâmica**, Sayı: 92, 2001, s. 176.

kaynağının vahiy olduğunu kabul etmekle birlikte vahyin hüküm koymadığı ahlâkî meselelerde akıllı da kaynak olarak kabul ettiğini düşünüyoruz. İbn Hazm'ın ahlâkî kaynağına dair görüşlerini incelediğimizde onun neyin iyi neyin kötü olduğunu belirlemede vahiy tarafından kesin olarak belirtilmeyen hususlarda felsefe için meşru bir alan bıraktığına, ahlâkî kuralların ayrıntılarını ve içeriğini detaylandırmada felsefenin işlevini yadsımadığına şahit oluyoruz.¹⁸¹

İbn Hazm, bir şiirinde akıl ve ahlâkın ilişkisine şöyle dikkat çeker:

“Akıl temeldir;

Ahlâk onun üzerine kurulmuş bir kaledir;

Aklın ziyneti ilimle olur;

İlim olmayınca akıl bir hiçtir.”¹⁸²

İbn Hazm'ın bu ifadeleri aklın, ahlâkî kaynağı olduğu düşüncesini desteklemektedir. Ahlâkî ortaya çıkmasında akıl önemli bir kaynak olarak gören İbn Hazm, ilimle desteklenen aklın yardımı olmaksızın güzel ahlâkî kazanılamayacağını ileri sürer. Dolayısıyla ilim öğrenerek ahlâkî güzelleştirilmesi gerektiğini düşünür. Peki ahlâk nasıl elde edilir, doğuştan elde ediliyorsa sonradan elde edilen ilimle değiştirilebilir mi? Bu sorular, temelde huyların değişip değişmeyeceği konusuyla bağlantılıdır. Nitekim, huyların değiştirilebileceğini kabul edersek, ahlâk ilminden söz edebiliriz.

2.1.2. Ahlâkî Değişmesi

İbn Hazm düşüncesinde ahlâkî bilgilerin kaynağının din ve akıl olduğuna, onun ahlâkî davranışların uygulanmasında akla verdiği öneme değinmiştik. Burada ise insanın sahip olduğu ahlâkî değiştirip değiştiremeyeceği hususundaki çeşitli görüşleri inceleyecek ve İbn Hazm'ın bu konudaki kanaatini ortaya koyacağız. İbn Hazm'dan önce insanın, ahlâkî niteliklere doğuştan sahip olup olmadığı meselesi ahlâkî filozofları arasında tartışılmıştır. İnsanın, ahlâkî niteliklere doğuştan sahip ise bu niteliklerini sonradan değiştirip değiştiremeyeceği sorusu da bu tartışmanın beraberinde ortaya çıkmıştır. Bu tartışmaya katılan İbn Hazm, doğuştan getirdiğimiz ahlâkî niteliklerimizin olup olmadığı ve eğer varsa bunların değiştirilip

¹⁸¹ Hourani, ss. 177-178.

¹⁸² İbn Hazm, Ahlâk, s. 251.

değiştirilemeyeceği sorularını çeşitli eserlerinde yaptığı açıklamalarla cevaplandırmıştır. Bu sebeple, biz de öncelikle İbn Hazm'ın bu konuda etkilenmiş olabileceği ahlâk filozoflarının görüşlerine kısaca temas ederek huyların değişmesi sorununa giriş yapacağız.

Platon, Devlet diyalogunda insanın iyiye ve kötüye meyletmesi açısından doğuştan birtakım farklılıklara sahip olmakla birlikte, eğitimle bu durumun değiştirilebileceğini ileri sürer.¹⁸³ Aristoteles ise erdemleri, düşünce erdemleri ve karakter erdemleri olmak üzere ikiye ayırır. Düşünce erdemlerinin eğitimle, karakter erdemlerinin ise alışkanlık yoluyla sonradan kazanıldığını söyleyerek ahlâkın doğuştan olduğu görüşünü reddeder. Çünkü Aristoteles, ahlâkî niteliklerimizin doğuştan olduğunu kabul ettiğimiz takdirde onları alışkanlık ve eğitimle değiştiremeyeceğimiz kanaatindedir.¹⁸⁴

İslâm ahlâk filozoflarına baktığımızda Fârâbî, İbn Miskeveyh, İbn Sînâ; Aristoteles'in görüşüne yakın durarak insanın sahip olduğu ahlâkî nitelikleri sonradan kazandığını ve eğitimle değiştirebileceğini savunurlar. Hatta Fârâbî ve İbn Sînâ bir insanın doğuştan bazı erdemlere mütemâyil bir şekilde dünyaya gelebileceğini kabul etmekle birlikte onun sahip olduğu bu istidatın erdem olarak nitelendirilmesine karşı çıkar. Onlara göre bir şeyin erdem haline gelebilmesi için tekrar edilerek alışkanlık haline gelmesi gerekir.¹⁸⁵ İbn Miskeveyh, Mâverdî ve Yahyâ b. Adî insanın doğuştan bazı huylara sahip olduklarını kabul etmekle birlikte kötü bir insanın eğitimle ahlâklı bir insana dönüşebileceğini iddia eder.¹⁸⁶

İbn Hazm'a gelince o, insanların doğuştan bir takım ahlâkî niteliklere sahip olarak dünyaya geldiği kanaatindedir. Ona göre bazı insanların erdemlere, bazılarının da erdemsizliklere yatkın olmasını, Allah'ın onlara bahşetmiş olduğu tabiata dayandırır. Kimi insanlar yapıları gereği mal mülk, şan ve şöhret sahibi olmayı isterlerken; kimileri de bunları istemeyerek yoksulluğu varlığa, tanınmamayı şan ve

¹⁸³ Platon, Devlet, 492a, s. 203; Bkz. Mehmet Türkeri, **Etik Kuramları**, 3. Baskı, Lotus Yayınevi, Antalya, 2014, ss. 16-17.; Özturan, Ethos, s. 198

¹⁸⁴ Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2015, (Nikomakhos), 1103b, s. 41.; Aristoteles, **Magna Moralia**, Çev. Y. Gurur Sev, 2. Baskı, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2019, 1185a, s. 29.

¹⁸⁵ Fârâbî, **Fusûlü'l Medeni**, çev. Hanifi Özcan, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir, 1987, (Fusûl), s. 54.; Bkz. Özturan, Ethos, ss. 124-125.

¹⁸⁶ İbn Miskeveyh, Tehzib, ss. 51-54.; Mâverdî, **Yüce Hedefler Kitabı**, Çev. Bergamalı Ahmed Cevdet Efendi, Büyüyenay Yayınları, İstanbul, 2018, s. 321.; Yahya b. Adî, **Tehzîbü'l-Ahlâk: Ahlâk Eğitimi**, çev. Harun Kuşlu ve İlhan Kutluer, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2013, (Tehzîb), s. 12.

şöhrete tercih ederler. İbn Hazm'a göre yaratılışları gereği fazîletlere sahip olup dünyevî lezzetleri terk eden bu kimseler peygamberler, zahidler ve filozoflardır. Bu kimseler kendilerine dünyevî lezzetler sunulsa da onlara itibar etmezler ve onların peşinde koşan insanları kusurlu olarak görürler.¹⁸⁷

Kimi insanlar da rezîletlere meyilli bir tabiatte yaratılmışlardır. Hatta bu insanlardan bazıları da herkesi kendileri gibi kötü bir tabiata ve rezîletlere sahip olarak görürler.¹⁸⁸ İbn Hazm, cimrinin cömert, sert mizaçlının yumuşak olmaya güç yetiremeyeceğini söyleyerek doğuştan sahip olunan bu nitelikleri sonradan değiştirmenin zor olduğunu hatta bazı durumlarda mümkün olmadığını dile getirir.¹⁸⁹ Her ne kadar o, sahip olduğumuz huyları değiştirmenin güç olduğuna değinse de insanın eğitimle fazîletleri elde edebileceğini de kabul eder. Nitekim ona göre bütün fazîletlerde ilmin mutlaka bir payı olduğu gibi bütün rezîletlerde de bilgisizliğin bir payı vardır. İlim sahibi, fazîletlerin güzelliğinden haberdar olup onları hayatında tatbik etmeye çalışırken; rezîletlerin çirkinliğinin de farkında olup onlardan kaçınmaya çalışır. İlim sahibi olmaksızın temiz bir tabiata ve üstün bir mizaca sahip olanlar da vardır ki bunlar Allah'ın kendilerine bütün iyilikleri öğrettiği peygamberlerdir.¹⁹⁰

Ayrıca kötülüğe doğuştan meyilli olan bir insan, kötü karakteriyle baş ederek, fazîletlere meyilli olarak yaratılmış bir kişiden daha üstün bir duruma gelebilir. Bu sebeple kötülüğe doğuştan meyilli olarak yaratılmış bir insanı, kötülüklerini söz veya filleriyle dışa vurmadıkça kınamak doğru değildir. Hatta kötü tabiatına rağmen nefsiyle çetin bir mücadele sonucu iyiliği tercih eden bu insan takdir edilmelidir.¹⁹¹

İbn Hazm'ın görüşlerini incelediğimizde, onun insanın sahip olduğu huyların bir kısmının doğuştan, bir kısmının ise sonradan kazanıldığını ileri sürerek Platoncu bir yaklaşımı benimsediğini görüyoruz.¹⁹² İbn Hazm'a göre insan, iyi ya da kötü bir tabiata sahip olarak dünyaya gelmiş olabilir. Ancak insan doğuştan getirdiği ahlâkî niteliklerini büsbütün değiştiremese de kendini iyiye ve güzele alıştırma yöntemiyle

¹⁸⁷ İbn Hazm, Ahlâk, ss. 27-31. 67. 107. 207.

¹⁸⁸ İbn Hazm, Ahlâk, s. 235.

¹⁸⁹ İbn Hazm, el-Fasl, Cilt: 2, s. 348.

¹⁹⁰ İbn Hazm, Ahlâk, ss. 63-65.

¹⁹¹ İbn Hazm, Ahlâk, s. 237.

¹⁹² İbn Hazm, Güvercin Gerdanlığı, s. 93.

kötü huylarını dizginleyebilir, nefsinin kötü fiillerden arındırarak erdemli bir hayat sürebilir. Zaten İbn Hazm'ın, insanların kötü huylarını düzeltmek ve nefsanî hastalıklarını iyileştirmek amacıyla kitap yazmış olması da bunun en açık kanıtıdır. İnsanın huylarını değiştirebilmesini dikkate aldığımızda onun irade sahibi bir varlık olduğu açıkça görülür. İnsan doğuştan hangi ahlâkî niteliklerle donanmış olursa olsun iyiliği veya kötülüğü kendi iradesiyle tercih eder. Dolayısıyla kötü huylara meyilli insanların bu huylarını düzeltmeyeceğini ileri sürmek de insanın iradesini yok saymak olacaktır. Bir kimse, i'tidalî davranmayı alışkanlık haline getirmekle güzel ahlâkı elde edebilir. Bu sebeple ahlâkî niteliğin kazanılmasında i'tidal ve alışkanlığın ne olduğunu açıklamamız gerekir.

2.2. İ'TİDAL VE ALIŞKANLIK

İbn Hazm düşüncesinde erdemlerle yakından ilişkili olan i'tidal ve alışkanlık, erdemlerin kazanılmasında önemli bir yere sahiptir. Bu sebeple biz de bu başlıkta i'tidal ve alışkanlığı ele alarak bu iki kavramın insanın erdemli bir hayat sürmesindeki rolüne dikkat çekeceğiz.

İtidal kelimesi sözlükte “iki aşırı tutum ve davranış arasındaki orta hal” olarak tanımlanır.¹⁹³ Aristoteles'e göre insanda ifrat (aşırılık), tefrit (eksiklik) ve orta olma yani erdem olmak üzere üç davranış şekli vardır. Erdem ise iki aşırı ucun ortasıdır. İfrat ve tefrit hem birbirlerine hem de orta olana karşıttır. Aynı zamanda bu iki aşırı uç, ortada olanı kendi taraflarına sürüklemeye çalışır. Övgüye değer olan davranış olan erdem ise, tam ortada olandır.¹⁹⁴

İbn Hazm, erdemleri açıklarken çoğu İslâm filozofu gibi Aristotelesçi bir yaklaşımı benimsemiş, erdemleri ifrat ve tefritine değinerek açıklamaya çalışmıştır. Ona göre erdem, ifrat ve tefritin tam orta noktasında yer alan övgüye değer olan bir tutumdur. İfrat ve tefrit ise i'tidal (orta) olanın dışına çıkmak olup kötü bir tutumdur.¹⁹⁵ Bu sebeple ifrat ve tefrit olan davranışları yapmak insanı erdemsizliğe sürüklerken, i'tidal noktasında olan fiilleri yapmak insanda erdemlerin ortaya

¹⁹³ Mustafa Çağrı, “İ'tidal”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 2001, Cilt: 3, s. 456.

¹⁹⁴ Aristoteles, *Nikomakhos*, 1108b, 1109, 1109a, ss. 52-54. Bkz. Türkeri, *Etik*, ss. 25-26.

¹⁹⁵ İbn Hazm, *Ahlâk*, s. 239.; Bkz. Kindî, “Tarifler Üzerine”, **Felsefî Risâleler**, çev. Mahmut Kaya, İstanbul, 2002, (Tarifler), ss. 192-194.; Fârâbî, *Fusûl*, 35.; Gürbüz Deniz, “İbn Sînâ'nın Ahlak Ait Risalesi (Risale fi'l Birr ve'l-İsm)”, **Diyanet İlmî Dergi**, Cilt: 50, Sayı: 1, 2014, s. 233.

çıkmasını sağlar. İbn Hazm'a göre insan, kendinde bir huyun aşırı veya eksik olduğunu gördüğünde onun i'tidalini bulmak için gayretli olmalıdır. Nitekim İbn Hazm, Müdâvât'ta kendi erdemsizliklerini araştırarak nasıl ortayı bulduğu hususunda bize pek çok ipucu vermektedir. Bir pasajında buna şöyle değinir:

“Kusurlarımdan biri, hoşnut olduğumda da öfkelendiğimde de aşırı gitmemdi. Söz, fiil ve davranışta öfkemi dışarı vurmamayı başarıncaya kadar bu kusurumu tedavi etmeye çalıştım,”¹⁹⁶

İbn Hazm'ın bu açıklamasından da anlaşılacağı üzere insan, kötü alışkanlıklarından kurtulmak için öncelikle ifrat ve tefrite yol açan davranışlarını belirlemelidir. Daha sonra bu davranışlarını mutedil hale getirmek için ısrarla onların tam zıddını yapmaya çalışmalıdır. Bu konuda Meşşâi İslam filozoflarını takip eden İbn Hazm, i'tidalden sapma olan ifrat ve tefrite yol açan davranışları hoş görmediği gibi erdemli fiillerde de aşırıya kaçmadan i'tidalli olmamız gerektiğini düşünür. Örneğin bir kişi elindeki parayı uygun miktarda, uygun kişiye, uygun yerlere harcadığında cömertlik erdemini kazanır. Kişinin kendi canını tehlikeye atacak şekilde elindekini vermesi cömertlik değildir. Ayrıca ona göre erdemli fiiller, bazı durumlarda erdemsizlik haline gelebilir.¹⁹⁷ Örneğin hoşgörölü (müsâmaha) olmak erdemdir. Ancak hoşgörölünün de adaletli ve hak eden insanlara gösterilmesi gerekir. İbn Hazm'a göre, yalnızca kendi menfaatini düşünerek kendi zenginliğinin peşinde koşanlara karşı hoşgörölü olmak bir erdem değildir. Hatta onların kötü huylarının daha da pekişmesine ve alışkanlık haline gelmesine sebep olur.¹⁹⁸ Aynı şekilde cömertlikte de böyle bir durum söz konusudur. Birinin malını gasp ederek veya haksız yolla elde edilen gelirle cömertlik yapmaya kalkışmak da erdem olmayıp rezil bir davranıştır.¹⁹⁹

İbn Hazm'ın erdemleri elde etme sürecinde kullandığı yöntemlerden biri de alışkanlıktır. İbn Hazm, erdemli davranışın nefste yerleşik hale gelmesi için alışkanlık haline getirilmesi gerektiğini düşünür. İnsanın bir anda kötü fiillerini iyiye dönüştürerek erdemli fiiller haline getirmesi mümkün değildir. İnsan nefsinin kötü

¹⁹⁶ İbn Hazm, Ahlâk, s. 91.

¹⁹⁷ Aristoteles, Nikomakhos, 1106b, s. 48.

¹⁹⁸ İbn Hazm, Ahlâk, s. 131.

¹⁹⁹ İbn Hazm, Ahlâk, s. 85.

huylarını fark ederek, devamlı suretle ve sabırla onları terk etmeye ve nefsini erdemli davranışlara alıştırmaya çalışmalıdır.²⁰⁰

İbn Hazm’a göre insan, kayıplara üzülmeme ve kaygı duymama ahlâkını da alışkanlık haline getirerek nefesine kazandırmalıdır. Bir pasajında İbn Hazm, bunu şöyle açıklar:

*Birinin aleyhimde atıp tutmasından üzüntü duymuyorum’ dersem gerçeği söylememiş olurum. Çünkü böyle bir durumda üzülmek bütün insanların tabiatı ve karakterlerinin bir gereğidir. Ama ben bundan dolayı öfkemi dışa vurmamaya, soğukkanlılığımı korumaya, duygularıma kapılmamaya kendimi alıştırdım.*²⁰¹

İbn Hazm’a göre insan, hoşuna gitmeyecek durumlarla karşılaştığında nefsini metanetli olmaya alıştırmalıdır. Böylelikle insan, başına herhangi bir felaket ya da sıkıntı geldiğinde sabır gösterir ve çok üzülmez. Fakat tam tersi durumda nefis, öfke gibi erdemsiz davranışlara meyledebilir.²⁰²

Öyle görülüyor ki İbn Hazm, erdemlerin kazanılmasında i’tidal ve alışkanlığı iki önemli yol olarak kabul eder. Ona göre insan kötü fiillerini belirlemeli ve bunların zıtları olan iyi fiilleri tekrarlayarak alışkanlık haline getirmelidir. Başka bir deyişle i’tidale gelmek için iyi fiillerin çokça ve sürekli yapılması gerekir. Bir fiilin, erdem olarak nitelendirilebilmesi için nefste yerleşik hale getirilerek alışkanlığa dönüştürülmesi gerekir.

2.3. ERDEM KAVRAMI

Ahlâk felsefesinin önemli konularından biri olan “erdem”, Sokrates’ten bu yana çokça tartışılmıştır. İslâm filozofları Grek düşüncesinde tartışılan erdem kavramını ele alınıp incelemişlerdir. İbn Hazm erdem anlayışında gerek Antik Yunan filozofları gerekse İslâm ahlâk filozoflarının görüşlerinden etkilenmiştir. Biz de İbn Hazm’ın erdem anlayışını nasıl şekillendirdiğini anlayabilmek için öncelikle onun etkilenmiş olabileceği filozofların erdem ve erdemsizliklerle ilgili tanımlamalarına

²⁰⁰ İbn Hazm, Ahlâk, s. 91-98

²⁰¹ İbn Hazm, Ahlâk, s. 99.

²⁰² İbn Hazm, Ahlâk, s. 67.; Saruhan, s. 175.

kısaca yer vereceğiz. Daha sonra onun erdem kavramı hakkındaki görüşlerini ortaya koyacağız.

Aristoteles'e göre erdemler, ifrat ve tefritin ortasında bulunan ve övülmeye layık olan huylardır.²⁰³ Aristoteles'i takip eden Kindî erdemleri, insana ait olan güzel huylar olarak tanımlar.²⁰⁴ Ebubekir er-Râzî, Fârâbî ve İbn Miskeveyh'in erdem tanımları ise özgün görünmektedir. Ebubekir er-Râzî, erdemi her konuda ihtiyaç miktarıyla veya zevk alınan bir şeyin eleme dönüşmeyecek kadarıyla yetinmek olarak açıklar.²⁰⁵ Fârâbî'ye göre ahlâkî erdemler ve erdemsizlikler belirli bir mizaçtan doğan fiillerin belirli bir zamanda defalarca yapılarak alışkanlık haline dönüştürülmesiyle nefste yerleşik hale gelen fiillerdir. İnsanın yaptığı iyi ve güzel fiilleri erdemler; kötü ve çirkin fiilleri ise erdemsizlik olarak nitelendirilir.²⁰⁶ İbn Miskeveyh ise nefsin kendine has fiillerine, yani ilimlere ve marifetlere karşı arzu duymasını ve cisme has fiillerden kaçmasını erdem olarak niteler.²⁰⁷

Aristoteles ve Kindî'nin düşüncelerine benzer şekilde²⁰⁸ İbn Hazm, erdemi “ifrat ve tefritin ortasında bulunan övgüye değer tutum” olarak tanımlar.²⁰⁹ O, erdem kavramını ifrat ve tefrite dayandırarak tanımlasa da onun tüm erdemlerde ifrat ve tefrite dayalı bir sınıflandırma yaptığını söyleyemeyiz.²¹⁰ Müdâvâtü'n-Nüfus adlı eserinde İbn Hazm, bazı erdemlerin ifrat ve tefritine değinerek onları ayrıntılı açıklamış, bazılarını ise ifrat ve tefritine yer vermeden kısaca açıklamakla yetinmiştir.

Tüm erdemlerde ilmin bir payı olduğu gibi tüm erdemsizliklerde de bilgisizliğin bir payı olduğunu söyleyen İbn Hazm'a göre, erdemlere sahip olmak için öncelikle onun bilgisine sahip olmak gerekir. Erdemlerin bilgisine yalnızca peygamberler öğrenme sürecinden geçmeksizin sahip olabilir. Dolayısıyla insan, öncelikle erdemlerin ne olduğunu öğrenmeli daha sonra bu erdemleri hayatına tatbik etmelidir. Bu sebeple İbn Hazm, Müdâvâtü'n-Nüfus eserinde pek çok erdemi açıklayarak onları uygulamaya geçirme hususunda insanlara yol göstermeyi

²⁰³ Aristoteles, Nikomakhos, 1103, s. 40.

²⁰⁴ Kindî, Tarifler, ss. 194-195.

²⁰⁵ er-Râzî, Ahlâk, s. 202.; bkz. Özturan, Ethos, s. 357.

²⁰⁶ Fârâbî, Fusûl, s. 27.

²⁰⁷ İbn Miskeveyh, Tehzib, 27.

²⁰⁸ Aristoteles, Nikomakhos, 1103, s. 40; Kindî, Tarifler, s. 195.

²⁰⁹ İbn Hazm, Ahlâk, s. 239.

²¹⁰ Demirkol, Erdem Kavramı, s. 272; Bircan, s. 104.

amaçlamıştır. Ona göre, erdemlerin bilgisine sahip olup, onları uygulamaya dökmeyen kişinin bilgi sahibi olmadığını söyleyemeyiz. Ancak kişinin erdemli olarak nitelendirilebilmesi için erdemlerin bilgisine sahip olmakla birlikte onları hayatına geçirip uygulaması şarttır.²¹¹

Erdemin ne olduğunu açıkladıktan sonra temel ve tâli erdemleri incelemeye geçebiliriz.

2.3.1. Temel Erdemler

İslâm ahlâk filozofları, Platon ve Aristoteles'ten hareketle temel erdemlerin hikmet, iffet, şecâat ve adâlet olmak üzere dört tane olduğunu kabul etmişler ve bu erdemleri nefsin düşünme, öfke ve arzu gücüyle ilişkilendirmişlerdir. İbn Hazm da diğer İslâm ahlâk filozofları gibi Platon'dan alınan temel erdemlerin dörtlü taksimini kabul ederek tüm erdemlerin ve erdemsizliklerin, insanın doğal ahlâkî yapısında bulunan akıl, öfke ve şehvet gücünden ortaya çıktığını ileri sürer. Akıl gücü doğru kullanıldığında erdemli fiiller, öfke ve şehvet gücünü ifade eden hevâ gücünün baskın olmasıyla erdemsiz fiiller ortaya çıkar.²¹² Akıl gücünü doğru kullanarak erdemli fiil ve davranışlarda bulunan insan hem dünya hem de ahiret mutluluğu elde eder. Ancak öfke ve şehvet gücüne yenik düşerek erdemsiz fiillerde bulunması insana geçici bir mutluluk verir ve onun hakikî mutluluğu elde etmesine engel olur.²¹³

İslâm ahlâk filozoflarının aksine İbn Hazm, temel erdemlerin altında tâli erdemleri ayrıntılı ve sistematik bir şekilde sıralamamıştır. Fakat tâli erdemlerin hangi temel erdem veya erdemlerin bir araya gelmesiyle oluştuğunu zikretmiştir. Bu sebeple biz de temel erdemlerin her biri için birer başlık açarak bu başlıkların kapsamına girebileceğini düşündüğümüz tâli erdemleri açıklayacağız. Hangi temel erdemin altında sınıflandırılması gerektiği konusunda karar veremediğimiz tâli erdemlerde İbn Miskeveyh'in sınıflandırmasını esas aldık. İbn Hazm'ın temel ve tâli erdemlerle ilgili görüşlerini ortaya koyarken Aristoteles, Kindî, Ebubekir er-Râzî, Fârâbî, İbn Miskeveyh ve Yahyâ b. Adî gibi filozofların görüşlerine de yer verdik.

²¹¹ al-Manea, s. 45; İbn Hazm, Ahlâk, s. 65.

²¹² İbn Hazm, el-Fasl, Cilt: 2, s. 368.

²¹³ İbn Hazm, Ahlâk, ss. 27-31

İbn Hazm'a göre temel erdemler, anlama (fehm), adalet (el-adl), şecaat (en-necde) ve cömertlik (el-cevde) erdemidir. Diğer tüm erdemler bu dört erdem üzerinden şekillenir. İbn Hazm, cömertliği dört temel erdemden biri olarak kabul ederken diğer İslâm Ahlâk filozofları cömertliği, iffet erdemine bağlı olarak inceler ve onu temel erdemlerden saymazlar. Macid Fahri'ye göre, İbn Hazm, bu temel erdemler listesine adâlet ve cömertliğin bir türü saydığı iffeti de eklemiştir. Biz de iffet erdemini, temel erdemler kapsamında ele aldık.²¹⁴ Gelecek başlık altında İbn Hazm düşüncesinde temel erdemleri ve onlardan meydana gelen tâli erdemleri detaylı bir şekilde inceleyeceğiz.

2.3.1.1. Anlama (Fehm) Erdemi

İslam felsefesinde akıl, bilme (âlime) ve yapma (âmile) olmak üzere iki temel güce sahiptir. Aklın bilgiyi elde etme boyutu “teorik” akla, bildiğini uygulama boyutu ise “pratik” akla işaret eder. Bizi burada ilgilendiren aklın, ahlâkî eylemlere yön vermesini sağlayan “pratik” kısmıdır. İbn Hazm, akıl konusunda teorik ve pratik kavramlarını kullanmaz. Ancak aklın bu iki yönüne de işaret eden açıklamalarda bulunur. Aklın pratik açıdan işlevinin günah ve reziletlerden uzak durarak itaat ve fazîlet türü davranışlarda bulunmak olduğunu söyler. İbn Hazm düşüncesinde anlama (fehm) erdemi, aklın doğru bir şekilde kullanılmasıyla ortaya çıkan bir erdemdir. Nitekim İbn Hazm, anlama (fehm) erdemini, doğru düşünme gücüyle insanın dünya hayatında ona lazım olan güzel siyaseti ve ahiret hayatında ise akıbetini güzel kılacak şeyleri takip etmesi olarak tanımlar.²¹⁵

Anlama (fehm) erdeminin zıddı olan ahmaklık (humk) ise hem dünya hem de ahiret için günah ve fenalık sayılan işleri yapmaktır. İbn Hazm bizzat Allah'ın çeşitli ayetlerde günah işleyeni akılsız olarak nitelendirdiğini belirterek²¹⁶ akılsızlığı ahmaklıkla ilişkilendirmiştir. Ona göre anlama (fehm) erdemine sahip olanla ahmaklık arasındaki en önemli fark kusurları idrak etme hususundadır. Anlama (fehm) erdemine sahip olan insan kendi kusurlarının farkında olup onları düzeltmeye

²¹⁴ İbn Hazm, Ahlâk, s. 171.; Bkz. Bircan, s. 104. Fahri, 239.

²¹⁵ İbn Hazm, el-Fasl, Cilt:3, s. 822.

²¹⁶ Mülk Suresi 67/10-11: “Yine şöyle derler: ‘Eğer kulak vermiş veya aklımızı kullanmış olsaydık, şu alevli ateştekilerden olmazdık.’”; İbn Hazm, Ahlâk, s. 167.

çabalarken, ahmak insan ayırt etme gücünün zayıflığı ve aklının kıt olması sebebiyle kusurlu olduğunun idrakinde bile değildir.²¹⁷

İbn Hazm'a göre akıllı olma ile ahmaklık arasında aptallık (suhf) bulunur. Aptallık, dünya ve ahiret açısından gerekli olmayan ne iyi ne de kötü olarak nitelendirilebilecek boş söz ve lüzumsuz işlerle uğraşmaktır. Kurnazlık ise anlama (fehm) erdemiyle karıştırılan bir rezîlettir. İnsanlardan çıkar sağlamak için onlara hoş görünmeye çalışmak, servete ve şöhrete kavuşmak için her türlü hileye başvurmak, günah ve rezalet yoluyla gelir elde etmeye çalışmak aklın doğru kullanılması değil bizzat kurnazlıktır. Allah bu kimseleri “akılları ermeyenler”²¹⁸ olarak nitelendirmiş; akıllı gibi görünen ancak kurnaz olan bu kişilerin amacının yalnızca mallarını çoğaltmak, kendilerinin üstündeki kişilere yalakalık yaparak mevkilerini korumak olduğunu bize bildirmiştir.²¹⁹

İbn Hazm, doğru düşünme gücünden yoksun olan kişiyi deli olarak nitelendirir. Ona göre doğru düşünemeyen bu kıt akıllı insanlar, fazîletten yoksun oldukları ölçüde fazîletli olduklarını vehmederler. Aynı zamanda bu kimseler ayırt etme güçlerinin zayıflığı ne kadar fazlaysa kendilerini o kadar akıllı ve zeki zannederler. Akıldan yoksun delinin ve sarhoş birinin akli başındakilerle dalga geçmesi, küçük bir çocuğun gün görmüş ihtiyarlarla dalga geçmesi, cahillerin akıllı şahsiyetleri küçümsemesi, bu yanlış kanaatlerinden ileri gelmektedir.²²⁰

İbn Hazm aynı zamanda akıl ile temyiz gücü arasında bir ayrım yapar. Fazîletli olan bir şeyi yapmak için öncelikle onun fazîletli bir davranış olduğunu temyiz etmek gereklidir. Her akıllı kişi aynı zamanda temyiz edicidir. Ancak her temyiz eden kişi akıllı değildir. Çünkü ona göre akıllı olma, itaatleri ve erdemleri gerçekleştirmektir. Temyiz gücünün gerektirdiği şeyi yapmak, aklın erdemidir. Dolayısıyla her mümeyyiz, akıllı olarak nitelendirilemez. Akıllı insan, yalnızca ahlâkî erdemleri temyiz etmekle kalmayıp aynı zamanda bu bilgisiyle amel eder.²²¹

Kısacası İbn Hazm ahlâkı, akıl üzerine kurulmuş bir kale olarak kabul eder. Anlama (fehm) erdemi, dünya ve ahireti güzelleştirecek fiil ve davranışlarda bulunmakla ortaya çıkar. Bu bağlamda tüm erdemlerin ve erdemsizliklerin bilinmesi

²¹⁷ İbn Hazm, Ahlâk, ss. 165-169. 189-191. 241.

²¹⁸ Bakara Suresi 2/171.; Mâide 5/58.; Enfâl Suresi, 8/22.; İbn Hazm, Ahlâk, s. 169.

²¹⁹ İbn Hazm, Ahlâk, ss.167-169.

²²⁰ İbn Hazm, el-Fasl, Cilt: 3, s. 370.; İbn Hazm, Ahlâk, s. 227-229.

²²¹ İbn Hazm, Terimler, ss. 87-88.; Uysal, ss. 67-68.

ve öğrenilen bilgilerin uygulamaya geçirilmesi hususunda rol oynayan temel bir erdemdir. Anlama (fehm) erdeminden yoksunluk ise ahmaklık, aptallık, kurnazlık gibi erdemsizlikleri ortaya çıkarır. İnsanın erdemli bir hayat yaşayabilmesi için doğru düşünen bir akla sahip olması ve aklının gerektirdiklerini yerine getirmesi şarttır.

2.3.1.2. Adâlet Erdemi

Yunan ve İslâm ahlâk düşünürleri, adâlet (adl) erdemini ahlâk felsefelerinin merkezine koymuşlardır. Aynı zamanda onlar, adâlet erdeminin, tüm erdemleri kapsadığını ve erdemlerin bütününe işaret ettiği kanaatindedir. Platon ile başlayan bu düşünce, Aristoteles tarafından devam ettirilmiş ve daha sonra İbn Miskeveyh, İbn Sînâ gibi İslâm Ahlâk filozofları tarafından da benimsenmiştir.²²² İbn Miskeveyh hikmet, iffet ve şecâat erdeminin varolmasıyla adâletin ortaya çıktığını ileri sürmüştür.²²³ İbn Sînâ ise adâletin; hikmet, iffet ve şecâat erdemlerinin toplamı olduğunu ortaya koymuştur.²²⁴ İbn Hazm da kendi dönemindeki ahlâk kültüründen etkilenecek adâletin tüm fazîletleri barındırdığını söylemiştir. Ona göre Hz. Peygamber'in kendisine öğüt vermesini isteyen birine "Öfkelenme!"²²⁵ diye buyurması, kişinin kendisi için istediğini mü'min kardeşi için de istemesini emretmesi²²⁶ bütün fazîletleri kapsar. Hadislerde geçen öfke ve arzu gücünün dengelenmesinin emredilmesi de düşünme gücünün ürünü olan adâleti ortaya çıkarır. İbn Hazm'a göre Allah'ın insanı adâletli bir karakterde yaratması ona verdiği en önemli nimettir.²²⁷

Adâlet, kişinin hak edene hakkını vermesi, kendi hakkı olanı da almasıdır.²²⁸ Bu tanımın gerisinde Aristoteles ve İbn Miskeveyh'in düşüncesine gittiğimizde kişinin yalnızca başkalarına karşı değil kendine de adaletle muamele etmesi gerektiği düşüncesini görüyoruz. Adaletli kişi, faydalı şeylerde payın çoğunu kendisine ayırmadığı gibi zararlı şeyler söz konusu olduğunda da kendisine payın azını,

²²² Aristoteles, *Nikomakhos*, 1130, s. 107.; Bkz. Özturan, ss. 394-397.

²²³ İbn Miskeveyh, *Tehzib*, ss. 34-35.

²²⁴ İbn Sînâ, *Şifâ*, s. 207.

²²⁵ *Müsneid*, II, 157.; Buhari, "Edeb", 76.; Bkz. İbn Hazm, *Ahlâk*, s. 49.

²²⁶ Buhari, "İman", 7.; Bkz. İbn Hazm, *Ahlâk*, s. 49.

²²⁷ İbn Hazm, *Ahlâk*, s. 49.

²²⁸ İbn Hazm, *Ahlâk*, s. 89

başkasına ise çoğunu vermez.²²⁹ İbn Hazm’a göre, adâletin zıddı olan zulüm (cevr) ise kişinin hakkı olmayanı alması ve borcunu vermemesidir.²³⁰ Zalim olsun ya da olmasın her insan zulme uğramaktan korkar ve kendisine adâletli davranılmasını arzu eder.²³¹

Adâlet erdeminin altında yer alan erdemler; ruh temizliği (nezâhetü’n nefis), vefa, doğruluk (sıdk) ve kıskançlık erdemleridir. Bu erdemlerin en üstünü ise ruh temizliğidir. Ruh temizliği, dört temel erdemin (anlama (fehmi), adâlet, şecâat, cömertlik) bir araya gelmesiyle oluşan bir erdemdir. Bu erdeme sahip olan insan, cesaretli olduğu için onur sahibidir. Cömert olması sebebiyle elde edemediği şeylere üzülmez. Adalet erdemine sahip olduğu için kanaatkardır ve fazla hırslı değildir. Bu erdemlere sahip olmak ona “ruh temizliği” sıfatını kazandırır. Ruh temizliğinin zıddı olan tamahkârlık (açgözlülük) ise, kişinin aşırı arzu ve beklentilere sahip olmasıdır. Dört temel erdemin zıttı olan korkaklık ise cimrilik, zâlimlik ve câhillikten meydana gelir.²³²

Aristoteles ve İbn Miskeveyh, İbn Hazm’ın aksine ruh temizliği kavramı yerine yüce gönüllülük (kiberu’n nefis) kavramını kullanmışlardır.²³³ Aristoteles yüce gönüllülüğü, insanda erdemlerin bir araya gelmesiyle ortaya çıkan bir ödül olarak kabul eder. Yüce gönüllü insan erdem açısından oldukça önde, savaşta silahını bırakmayacak kadar cesaretli, haksızlığa boyun eğmeyen, küçük şeyleri önemsemeyip onlarla ilgilenmeyen, kendi değerinin farkında olup kendisine de öyle muamele edilmesini isteyen kişidir.²³⁴ Bu açıklamalardan öyle anlaşıyor ki Aristoteles ve İbn Hazm, ruh temizliği ile yüce gönüllülük kavramının anlamını benzer şekilde ifade etmişlerdir. Dolayısıyla İbn Hazm’ın, Aristoteles’ten etkilenmiş olduğunu söyleyebiliriz.

Macid Fahri, İbn Hazm’da yüce gönüllülük (ruh temizliği) erdemini, insanın kendisiyle ilişkili veya başkalarıyla ilişkili olmak üzere iki açıdan inceler. Yüce gönüllülük erdemine sahip olan insan, başkasına karşı bu erdemini, cömertlik (ifdal), hoşgörü (müsâmaha) ve yardımseverlik (muâzere) erdemleri aracılığı ile gösterir. Bu

²²⁹ Aristoteles, Nikomakhos, 1134, s. 116.; İbn Miskeveyh, Tehzib, s. 46.

²³⁰ İbn Hazm, Ahlâk, ss. 89. 107-109.

²³¹ İbn Hazm, Ahlâk, s. 235-237.

²³² İbn Hazm, Ahlâk, ss. 153. 173.

²³³ Aristoteles, Nikomakhos, 1124, 1124b, ss. 91-93.; İbn Miskeveyh, Tehzib, s. 38.; Bkz. Özturan, Ethos, s. 299.

²³⁴ Aristoteles, Nikomakhos, 1124, 1124b, ss. 91-93.

erdemle sahip olmakla kişinin kendisinde ise iffet, kendini koruma (siyâne), kendini sakınma (nezâhe) erdemleri zuhur eder.²³⁵

Adâlet, cömertlik ve cesareten oluşan erdem ise vefâdır. Vefâ erdeminin zıttı ihanettir. İbn Hazm, vefâ erdemini açıklarken onun adâlet, cömertlik ve cesaret erdemleriyle ilişkisine dikkat çeker. Ona göre vefâkar insan, kendine iyilik yapana aynıyla karşılık vermemeyi haksızlık olarak gördüğü için adâletlidir; kendisine yapılan iyiliğe hemen ve aynıyla karşılık verme hususunda cömerttir. Söz konusu kişi, vefâkârlığının gerektirdiklerini yerine getirmek için cesaretle hareket eder. Bu bağlamda vefâ erdemi, adâlet, cömertlik ve cesaret erdemini içerisinde barındırır.²³⁶ Aynı zamanda vefâ erdemi, bize bir nimette bulunana aynıyla ya da daha fazlasıyla karşılık vermeyi yani teşekkür etmeyi gerektirir. Bu sebeple de vefa ve teşekkür etme erdemi birbiriyle yakından ilişkilidir.²³⁷

Vefa erdeminin zıttı ihanettir. Nasıl ki vefa, insanın özünün ve soyunun temiz olduğunu gösteren en açık delil ise onun tam zıddı olan ihanet kınanacak bir davranıştır. İbn Hazm, vefânın dereceleri olduğundan bahseder. İlki, insanın kendisine bağlı olana içten bağlı olmasıdır. Vefâlî insan, kendisine nimette bulunana daima güzel muamelede bulunduğu gibi onun soy ve yakınlık sebebiyle bağlantılı olduğu kişilere de vefâlî davranır. Vefânın en yüksek aşaması ise kötülüğe iyilikle karşılık vermektir.²³⁸ Başka bir deyişle en yüksek vefâ, kötülük yapan birine dahi iyilikle muamele etmektir.

Doğruluk erdemi, adâlet ve cesaret erdeminin birleşiminden meydana gelir. İbn Hazm, bir haber duyduğumuzda ona körü körüne inanmamamız ve o haberin doğruluğu hakkında araştırma yapmamız gerektiğini vurgular. Çünkü ona göre, asılsız bilgiyle gelen kişinin amacı bizden doğru bir bilgiyi götürmek olabilir. Bu yüzden bir bilgi veya habere, onların doğru olup olmadığını araştırmadan inanmamalı ve bizi kandırmak isteyenlerin tuzağına düşmemeliyiz.²³⁹ Nitekim İbn Hazm bu düşüncesini şu şiiriyle dile getirmiştir:

*Duyduğun her sözü inanıp kabul etme; senin bildiğin
yöntemlerle onun doğru olup olmadığını bilemezsin.
Serabı görünce matarasındaki suyu yere döken kişi gibi*

²³⁵ Fahri, s. 242.

²³⁶ İbn Hazm, Ahlâk, s. 171.

²³⁷ İbn Hazm, Ahlâk, ss. 267-69.

²³⁸ İbn Hazm, Ahlâk, ss. 267-272.; İbn Hazm, Güvercin Gerdanlığı, ss. 192-200.

²³⁹ İbn Hazm, Ahlâk, ss. 173-175.

*olma; böylece bomboş ve uçsuz bucaksız çölde başına
bela açarsın.*²⁴⁰

Doğruluğun zıddı olan yalan erdemsizliği, zulüm, korkaklık ve bilgisizlikten doğar. İbn Hazm'a göre yalan öyle bir rezîlettir ki küfür bile onun altında bir tür sayılır. Yalan insanda bulunabilecek en büyük kusurdur. Çünkü yalan, kişinin sahip olduğu tüm erdemleri yok eder ve iyilikleri siler. İnsan, yalan hariç tüm erdemsizliklerini tedavi edebilir. Ancak İbn Hazm, hiçbir yalancının yalan söylemeyi bırakmadığını söyleyerek bu insanlarla dostluk kurmaktan sakınmamız hususunda bizi uyarır.²⁴¹

Adâlet ve cesaretin bir araya gelmesiyle oluşan bir diğer erdem ise kıskançlıktır. Kıskanç kişi, kendi namusuna göz dikilmesinden ve başkasının namusuna göz dikmekten nefret eder. O, hem kendi namusunu hem de başkasının namusunu gözettiği için adâletlidir. Aynı zamanda kendisinin veya başkasının namusuna göz dikenlere karşı gelme konusunda da cesaretli ve onur sahibidir. İbn Hazm, kıskançlığı, sevgi ve onur emaresi olarak görür.²⁴² Ona göre insanlar ve hayvanlar kıskançlığa doğuştan sahiptirler. Fıtratımıza yerleştirilen bu erdemin zâfiyete uğraması ve çökmesi sebebiyle insanda izzet-i nefis ortadan kalkar ve ahlâkî çöküş gerçekleşir.²⁴³

İbn Hazm'a göre kanâat, azla yetinme ve elindekine razı olmaktır. Kanâat cömertlik ve adâletten meydana gelen bir erdemdir. Kanâat erdeminin zıddı ise hırdır. İbn Hazm'a göre hırs tamahtan, tamah hasetten, haset açgözlülüğünden, açgözlülük ise zulüm, cimrilik ve bilgisizlikten meydana gelir. Açgözlülük daha genel bir kavram iken hırs onun altında bir tür olup nefsteki gizli açgözlülüğün ortaya çıkmış halidir. Hırslı insan, açgözlülüğüne yenik düşerek kötülük yapmaya başlar. Nitekim hırsızlık, gasp, zina ve cinayet gibi kötülüklerin çoğu hırs sebebiyle ortaya çıkmıştır.²⁴⁴ Neticede insanın kanâat erdeminden yoksunluğu hırsa, hırs da pek çok kötülüğe kapı aralar.

İbn Hazm düşüncesinde adalet erdemi, aynı zamanda tüm erdemleri içinde barındırır. İbn Hazm, adalet erdeminin tüm erdemleri kapsadığını, Hz. Peygamberin

²⁴⁰ İbn Hazm, Güvercin Gerdanlığı, s. 161.

²⁴¹ İbn Hazm, Ahlâk, s. 175.; İbn Hazm, Güvercin Gerdanlığı, s. 158.

²⁴² İbn Hazm, Ahlâk, ss. 155-157.

²⁴³ İbn Hazm, Güvercin Gerdanlığı, ss. 231. 277.

²⁴⁴ İbn Hazm, Güvercin Gerdanlığı, ss. 221-224.; İbn Hazm, Ahlâk, ss. 171-173.

çeşitli hadisleriyle de delillendirmeye çalışmıştır. Adalet erdemi kapsamında yer verdiğimiz alt erdemler ise ruh temizliği, vefa, doğruluk, kıskançlık ve kanaattir.

Öyle anlaşıyor ki İbn Hazm, ana erdemlerden olan adalet erdemine herkesin ihtiyaç duyduğunu ifade ederek bireysel ve toplumsal hayatın bu erdeme bağlı olduğunu ortaya koymuştur. Aynı zamanda, adalet erdeminin kapsamı altında değerlendirilen cömertlik erdeminin İslam felsefesi ve İbn Hazm düşüncesindeki yerini açıkça görmek için onun ne olduğunu ve nasıl gerçekleştiğini araştırmak gerekmektedir.

2.3.1.3. Cömertlik Erdemi

Klasik ahlâk felsefesinde hikmet, iffet, şecaât ve adalet dört temel erdem olarak kabul edilmiştir. Ancak İbn Miskeveyh bunlara ek olarak cömertliği (el-cevde) de temel erdem olarak kabul etmiştir.²⁴⁵ Tıpkı İbn Miskeveyh gibi İbn Hazm da temel erdemler listesinde cömertliğe yer vermiştir. Ona göre cömertlik, insanın sahip olduğu mal, eşya, para vb. şeylerden ihtiyacı kadarını kendine ayırıp fazlasını ihtiyaç sahiplerine infak etmesidir. Cömertlik, cimrilik ve müsriflik arasında orta bir tutumdur. İbn Hazm'a göre kişinin kendi temel ihtiyaçlarını karşılaması farzdır. Bu sebeple zorunlu ihtiyaçlar dışında harcama yapmamak ve aile fertlerinin temel ihtiyaçlarının tamamını veyahut bir kısmını karşılamaktan kaçınmak cimriliği ortaya çıkarır. Ancak kişi, kendi ihtiyacı olan şeyi başkasıyla paylaşmadığı takdirde ne cömert ne de cimri olarak adlandırılır.²⁴⁶

İbn Miskeveyh'e göre cömertlik erdemi, malın hak edene ve layık olana verilmesiyle ortaya çıkar.²⁴⁷ Bu hususta İbn Miskeveyh'le aynı doğrultuda düşünen İbn Hazm, ihtiyaç fazlası malın veya paranın infâk edileceği kimseler hakkında bilgi sahibi olmamız hususunda bizi uyarır. İhtiyaç fazlası malın veya paranın, ihtiyaç sahibi komşuya, yoksul akrabaya, iflas etmiş ve muhtaç olana verilmesi gerekir. Bu kimselere ihtiyaç fazlasını vermemek cimrilik iken, kişinin malını layık olmayan kimselere infâk etmesi isrâftır. Ayrıca İbn Hazm, kişinin haksız yolla elde ettiği ve

²⁴⁵ Demirkol, Erdem Kavramı, s. 273.

²⁴⁶ İbn Hazm, Ahlâk, s. 85.

²⁴⁷ İbn Miskeveyh, Tehzib, s.39.

başkasından gasbettiği malı ihtiyacı olan birine vermesini cömertlik olarak kabul etmez. Bu şekilde yapılan yardım cömertlik değil, zulümdür.²⁴⁸

İbn Hazm'a göre cömertlikten daha üstün olan bir fazîlet vardır ki bu fazîlet isârdır (diğergâmlık). İsâr, kişinin temel ihtiyacını kendi varlığını tehlikeye atmayacak şekilde kendisinden daha muhtaç olan birine vermesidir. İbn Hazm isârı, cömertlik gibi kişinin ihtiyacından fazla olan malı değil de kendi temel ihtiyacını başkası için harcamak olarak nitelendirdiği için cömertliğin üstünde bir fazîlet olarak kabul eder.²⁴⁹ İbn Miskeveyh'e göre isâr, cömertliğin alt türüdür.²⁵⁰

İbn Hazm'a göre cömertlikle ilişkili olan bir diğer erdem keremdir (lütufkârlık). İslam ahlâkında kerem, kişinin kendisine ait olan hakkı başkasına vermesi ve verdiği bu hakkı geri alabilmesi mümkün olduğu halde hakkını bağışlamasıdır. Kerem, cömertlikten daha genel bir kavramdır. Her cömertlik keremdir ancak her kerem cömertlik değildir.²⁵¹

Cömertlik erdemi altında zikredeceğimiz bir diğer kavram da hoşgörüdür (müsâmaha). İbn Hazm'a göre, hoşgörünün bir erdem olarak nitelendirilebilmesi için hak eden, adaletli ve özverili (fedakâr) kimselere gösterilmesi gerekir. Kendi menfaatini düşünenlere ve zenginliğinin peşinde koşanlara gösterilen hoşgörü, cömertlik olmayıp kişinin kendisine yaptığı bir haksızlıktır.²⁵² Aynı zamanda İbn Hazm, her sulu gözlü, sızlanan, söylenen, ağlayan kişinin yalnızca dış haline bakarak hüküm vermememiz; hoşgörü ve merhamet göstermememiz hususunda bizi uyarır. Nitekim o, gözlemlerine dayanarak böyle davranışlarda bulunan pek çok kişinin aslında zalim olduğunu ileri sürer. O halde kişi, uyanık olmalı ve kendisinden faydalanmak isteyen bu insanlara karşı hoşgörülü davranmamalıdır.²⁵³

Anlaşılmaktadır ki İbn Hazm'a göre cömertlik, kişinin ihtiyaç fazlasını hak eden kimseye vermesiyle ortaya çıkan ana bir erdemdir. İsâr ise kişinin ihtiyaç fazlasını değil de bizzat kendi ihtiyacını infak etmesiyle ortaya çıkan bir erdem olduğu için cömertlik erdeminden daha üstündür. Cömertlik erdeminin kapsamı içine giren tâli erdemler, isâr, kerem ve hoşgörüdür. Buraya kadar İbn Hazm'a göre

²⁴⁸ İbn Hazm, Ahlâk, s. 85.

²⁴⁹ İbn Hazm, Ahlâk, s. 85.

²⁵⁰ İbn Miskeveyh, Tehzib, s. 39.

²⁵¹ İbn Miskeveyh, Tehzib, s. 39.

²⁵² İbn Hazm, Ahlâk, s. 131.

²⁵³ İbn Hazm, Ahlâk, s. 253.

cömertlik erdeminin ne olduğunu ve onunla ilişkili erdemleri sunduk. Şimdi ise temel erdemlerden olan şecâat erdeminin açıklamaya geçebiliriz.

2.3.1.4. Şecâat Erdemi

İbn Hazm'dan önceki İslâm Ahlâk filozoflarını incelediğimizde; Kindî'nin şecâat erdeminin, yapılması gerekeni yapma ve önlenmesi gerekeni önleme hususunda ölümü göze alma olarak tanımladığını görüyoruz.²⁵⁴ Kindî'yi takip eden Fârâbî ve İbn Miskeveyh'in şecâat tanımları ise birbirine yakındır. Bu iki filozof şecâati, korkulması gerekmeyen şeylerden aşırı korkma ile korkulması gereken, önlenmesi mümkün olmayan şeyler üzerine atılganlık gösterme arasındaki orta durum olarak ifade ederler.²⁵⁵ İbn Hazm'a göre yiğitlik anlamına gelen şecâat, bir kimsenin dinini ve namusunu; baskı altındaki komşusunu; haksızlığa maruz kalıp kendisine sığınan mazlumu; malı, onuru ve benzeri hakları saldırıya uğrayan bir mağduru -saldırgan tarafın azlığına veya çokluğuna bakmaksızın- ölümü göze alarak savunmasıdır. Ona göre şecâat, muaraza anında cesaretli ve azimli olmanın nefse kolay gelmesidir. Böyle bir durumda gereğini yapmayan ise korkaktır.²⁵⁶

İbn Hazm'a göre şecâatin erdem olarak nitelendirilmesinde niyet oldukça önemlidir. Mal ve dünya menfaati için ölüme atılmak, şecâat değil saldırganlık ve ahmaklıktır. Ayrıca İbn Hazm gözlemlerine dayanarak şecâat hususunda ilginç bir hususa şöyle dikkat çeker:

*...Ahmak olan bir kesim gördüm ki onlar hayatlarını neyin uğruna feda ettiklerini bile bilmiyorlar; bazen Ahmet için Mehmet'e karşı, bazen Mehmet için Ahmet'e karşı savaşıyorlar; hatta bu çelişkili durum aynı gün içinde bile olabiliyordu. Böylece onlar anlamsız olarak tehlikelere maruz kalıyorlar; sonuçta ya kendilerini ateşe atıyor ya da utanç verici hallere koşar adım gidiyorlardı.*²⁵⁷

²⁵⁴ Kindî, Tarifler, s. 194.

²⁵⁵ Fârâbî, Fusûl, s. 52.; İbn Miskeveyh, Tehzib, s.38.; Bkz. Ramazan Turan, "İbn Miskeveyh'de Erdem Kavramı ve Temel Erdemler", **Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 1, Sayı:2, 2006, s. 25.

²⁵⁶ İbn Hazm, el-Fasl, Cilt: 2, s. 820.

²⁵⁷ İbn Hazm, Ahlâk, s. 87.

Bu konuda Hz. Peygamber'in²⁵⁸ uyarısına da değinen İbn Hazm, insanların amaçsızca birbirlerine zarar vermek için tehlikelere atılmalarının şecâat ile alakası olmadığını, bunun büsbütün ahmaklık olduğunu söyler.²⁵⁹

İbn Hazm, hilim (yumuşaklık) erdemini şecâat içinde yer alan özel bir fazîlet çeşidi olarak kabul eder. Ona göre hilim, kişinin düşmanlarına karşı mesafeli bir tutum sergileyerek tedbiri elden bırakmadan onlarla barış içinde yaşamasıdır.²⁶⁰ İbn Hazm'a göre kişinin toplumla huzur ve barış içinde yaşayabilmesi için hilim erdemine sahip olması şarttır. Hoşgörülü olma ve insanlarla iyi geçinme anlamına gelen müdârâ da hilim erdemine benzer. Müdârâ erdemi, sabır ve hilimden meydana gelir. İnsanlarla iyi ilişkiler içinde olma, müdârâ ve hilim erdeminin sahip olduğu ortak özelliktir.²⁶¹

Hilim erdemine benzeyen diğer bir erdem ise bilmezden gelmedir (teğafül). Gerçeği anlama, sert davranışlardan kaçınma, hilimle davranma ve çirkinliği önleme gibi anlamlar taşıyan bilmezden gelme erdemi, kişinin kendisini ilgilendirmeyen ve bilmesinin gerekmediği konularla ilgilenmemesidir. İbn Hazm, gafleti (umursamazlık) erdemsizlik olarak nitelendirir. Ancak gafletten farklı olarak bilmezden gelmeyi, bazı durumlarda kullanılması gereken bir erdem olarak değerlendirir.²⁶²

Şecaat erdemi içinde yer vereceğimiz diğer bir erdem de sebatkârlıktır. Bu erdemin zıttı ise kararsızlıktır (ıdırâb). İbn Hazm'a göre anlaşılmaya ve verilen söze sâdık kalma manasındaki sebatkârlık ile inatçılık manasındaki sebat birbirinden farklıdır. İnatçılık manasındaki sebat, bir kimsenin bir şeyin yanlış olduğunu kesin olarak bilmediği ya da doğru veya yanlışlığı hususunda zihninde netlik olmadığı halde aklına taktığı şey üzerinde ısrar etmesidir. Ancak anlaşılmaya sadâkat manasındaki sebatkârlık ise doğru olanı devam ettirmek veya bir şeyin yanlışlığı meydana çıkmadığı müddetçe doğru olduğuna inandığı o şeyden caymamaktır. İnatçı, kesin bilgiyle değil zannıyla hareket eder ve inandığı şeyde ısrar eder. Çünkü o bir şeyin doğru mu yanlış mı olduğuna dair araştırma zahmetine girmekten ve

²⁵⁸ Müslim, "Fiten", 55, 56: "İleride insanların başına öyle bir zaman gelecek ki, katil ne için öldürdüğünü, maktul ise ne için öldürüldüğünü bilemeyecek"; İbn Hazm, Ahlâk, s. 87.

²⁵⁹ İbn Hazm, Ahlâk, s. 87.

²⁶⁰ İbn Hazm, Ahlâk, ss. 171. 243.

²⁶¹ İbn Hazm, Ahlâk, ss. 243.

²⁶² İbn Hazm, Ahlâk, s. 255.

benimsediği şey hakkında düşünüp bir karara varmaktan kaçınmıştır.²⁶³ Sebatkâr ise bir şeyin doğruluğunu araştırır, muhakeme eder ve daha sonra inandığı şey üzere sabit kalır. Kararlılık (hazm) da sebatkârlık erdemiyle yakından ilişkilidir. Bu erdem, günahlardan sakınmaya ve onurunu korumaya gayret gösterilerek elde edilir. İhmalkârlık (tadyi), kararlılık erdeminin zıttıdır.²⁶⁴

İbn Miskeveyh, insanın başına gelebilecek ürkütücü ve korkutucu durumlara sabır göstermesini şecâat olarak kabul eder. Bu bağlamda sabrı, şecâat erdemi kapsamında değerlendirir.²⁶⁵ İbn Hazm'a göre sabır, cesâret ve cömertliğin bir araya gelmesiyle oluşan bir erdemdir. Sabır, kişinin kendine hâkim olması, faydasız şeyle ilgilenmemesi, şimdi ve gelecekte fayda verecek olana yönelmesidir. Aynı zamanda İbn Hazm sabrı, korku ve huzursuzluğu gizlemek olarak da nitelendirir. Bu açıdan sabır erdeminin rezîleti ise iç huzursuzluğunu dışa vurmaktır. İbn Hazm'a göre kişinin başına gelen sıkıntılara ve kötülüklere sabretmesi, onları gizlemesi ne kadar güzelse iç huzursuzluğunu dışa yansıtması da bir o kadar kötüdür. İnsanın iç huzursuzluğunu gizlemesi yumuşak kalpliliğe, merhamete ve kendisine verilen sıkıntıyı anlamaya işarettir. Korku veya musibet durumunda huzursuzluğunu yüzüne ve diğer organlarına yansıtması ise psikolojik açıdan onu daha da kötü bir duruma sokar. Oysa insan böyle bir durumda ruhsal varlığında huzursuz olsa da bedeni varlığında sabrını koruyarak başına daha da büyük kötülük ve musibetlerin gelmemesi için önlem almalıdır.²⁶⁶

İbn Hazm, insanın sıkıntılı ve kötü durumlarla karşılaştığında üç şekilde sabır gösterdiğini ileri sürer. Bunlardan ilki bizden güçlü olan birinden gelen kötülüğe sabretmektir. Güçlü olan karşında sabır göstermek fazîlet değil rezîlettir. Bize düşen bu kişilerden uzak durmaktır. İkincisi bizden güçsüz olan kimseden gelen kötülüğe sabretmek olup bu kişiye karşı sabır göstermek fazîlettir. Üçüncüsü ise bizden ne güçlü ne de güçsüz olan kişiden gelen kötülük ve sıkıntıya sabretmektir. Bu üçüncü durumda bize kötülük yapan bu kişinin niyetine bakmamız gerekir. Eğer bu kimse bize kötülük yaptığının farkında değilse buna sabretmek fazîletin ve olgunluğun işaretidir. Ancak bile isteye kötülük yapıyor ise o kişiye sabretmek bayağılıktır. Bu

²⁶³ İbn Hazm, Ahlâk, s. 165.

²⁶⁴ İbn Hazm, Ahlâk, s. 169.

²⁶⁵ İbn Miskeveyh, Tehzib, ss. 38-39.

²⁶⁶ İbn Hazm, Ahlâk, ss. 171. 257-259.

kişiyeye karşı gösterdiğimiz sabır onu daha da saldırganlaştırarak kötülük yapmanın hakkı olduğunu sanmasına yol açar.²⁶⁷

Öyle görünüyor ki İbn Hazm’a göre şecâat erdemi, kişinin gerektiği yerde korkaklık yapmadan cesaretle hareket edebilmesidir. Ancak cesaretin kime ve ne için gösterildiği önemlidir. Mal ve dünya menfaati için ya da önlenmesi imkânsız olan şeylere karşı gösterilen cesaret, şecâat olarak nitelendirilemez. Kişi, haksızlığa karşı çıkarak adâleti korumak için cesaret ve azim gösterdiğinde şecâat erdemine sahip olur. Buraya kadar şecâat erdemi ve onun kapsamı altına giren tâli erdemlerden hilim, müdârâ, bilmezden gelme, sebâtkarlık, kararlılık ve sabırla ilgili görüşlere yer verdik. İbn Hazm’da akıl, adalet, cömertlik, şecâat temel erdemlerini inceledikten sonra, temel erdemler listesine eklediği iffet erdemini açıklamaya geçebiliriz.

2.3.1.5. İffet Erdemi

İbn Hazm öncesi İslam ahlâk filozoflarının iffet tanımlarına baktığımızda, Kindî, iffeti “bedeni eğitmek için gerekli olan şeyleri almak, bunları korumak, benimseyip uygulamak ve gerekli olmayanlardan uzak durmak” olarak tanımlar.²⁶⁸ Bu tanımdan anlaşıldığı üzere Kindî iffeti, şehvî gücün ılımlı işleyişiyle ortaya çıkmış bir erdem olarak düşünmüştür. İbn Miskeveyh’e göre iffet, şehvet gücüyle ilgili bir erdemdir. Bu erdem şehvî (arzu) gücün, düşünme gücüne itaat etmesiyle ortaya çıkar. Eğer insan arzu gücünü, aklının boyunduruğu altına alamazsa nefsinin kölesi haline gelir.²⁶⁹ İbn Hazm da iffet erdemini kendinden önceki İslâm ahlâk filozofları gibi şehvî güçle bağlantılı olarak açıklar.²⁷⁰

İbn Hazm’a göre adâlet ve cömertliğin alt türü olan iffet, kişinin gözlerini ve bütün duyu organlarını helal olmayan şeylerden uzak tutmasıyla ortaya çıkan bir erdemdir. Güvercin Gerdanlığı eserinde iffeti, cinsel eğilimlerde kendini tutmak, günahları terk etmek ve fuhuştan sakınmak olarak izah eder. Ona göre erdemli kadın, korunma altına alındığında da korunma yolları kapandığında da kendini koruyan,

²⁶⁷ İbn Hazm, Ahlâk, ss. 69-71.; Mustafa Çağrııcı, “Sabır”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 2008, Cilt: 35, s. 338.

²⁶⁸ Kindî, Tarifler, s. 194.

²⁶⁹ İbn Miskeveyh, Tehzib, s. 75.

²⁷⁰ İbn Hazm, Ahlâk, s. 89.; Bkz. Mustafa Çağrııcı, “İffet”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 2000, Cilt: 21, s. 506.

namusunu kirlletmeyen kadındır. Erdemli erkek ise, hovardalık peşinde koşmayan, şehvî arzu ve isteklerini uyandıran manzaralara, güzel ve gösterişli suretlere gözünü kaldırıp bakmayan erkektir.²⁷¹ Bu tanımlardan anlaşıldığı üzere İbn Hazm, iffetli kişiyi erdem sahibi; iffetsiz kişiyi ise erdemsiz olarak nitelendirmiştir. Erdemli insanları külün içindeki saklı bir ateşe benzeten İbn Hazm, onların helal olmayan hiçbir şehvî arzu ve meyle boyun eğmeyeceği kanaatindedir. Ona göre kişinin şehvî arzu ve isteklerini dizginleyememesi dinen uygun olmadığı gibi Allah'ın helal kıldığı şeylerden kendini mahrum kılması da uygun değildir. İbn Hazm, bu bağlamda iffet erdeminin ifratını şehvet düşkünlüğü ve hayasızlık; tefritini ise iktidarsızlık ve acizlik kabul eder.²⁷²

Daha önce de değindiğimiz gibi Allah, insanın nefsine birbirine zıt olan akıl ve hevâ gücünü yerleştirmiştir. Akıl gücü insana daima iyiliği emrederken; hevâ gücü şehvî arzuların peşinden koşmayı ve daima kötülüğü emreder. İbn Hazm'a göre, şehvî arzu ve istekler bastırılamadığı zaman bu duygular üste çıkar ve akla egemen olur. Bu durum ise insanı rezil duruma düşürür. Bundan kaçınmak için nefse daima Allah ve ahiret günü hatırlatılmalı, şehvî arzu ve istekler dizginlenmelidir.²⁷³

Buraya kadar iffet erdeminin şehvî gücün dengede tutulmasıyla ortaya çıkan bir erdem olduğundan bahsettik. Şimdi de menfaat veya amaç gözetilmeden saf bir sevgiyle ortaya çıkan dostluk erdemini de açıklamakta fayda vardır.

2.3.2. Dostluk Erdemi

Dostluk gerek Yunan gerekse İslâm kaynaklarında üzerinde önemle durulan bir meseledir. İbn Hazm dostluk erdemine Müdâvâtün-Nüfus ve Güvercin Gerdanlığı eserinde yer vermiş ve özel başlık açmıştır. Biz de bu başlık altında İbn Hazm düşüncesinde dostluğun ne olduğu ve nasıl ortaya çıktığını ele alıp dostta bulunması gereken özellikler ile dostluğun faydaları ve zararları hakkındaki görüşleri inceleyeceğiz. Ayrıca İbn Hazm'ın dostluk ile ilgili görüşlerinin şekillenmesinde etkili olduğunu düşündüğümüz Aristoteles, Ebubekir er-Râzî ve İbn Miskeveyh gibi ahlâk filozoflarının görüşlerinden de faydalanacağız.

²⁷¹ İbn Hazm, Güvercin Gerdanlığı, s. 266.

²⁷² İbn Hazm, Ahlâk, s. 89.; İbn Hazm, Güvercin Gerdanlığı, ss. 266. 295.

²⁷³ İbn Hazm, Güvercin Gerdanlığı, s. 295. İbrahim Özay, "İbn Hazm'da Aşk Kavramı", **Ekev Akademi Dergisi**, Cilt: 7, Sayı: 17, 2003, s. 259.

İbn Hazm'a göre dostluk, "dostlardan birini üzen şeyin diğerini de üzmesi, birini sevindiren şeyin ise diğerini de sevindirmesidir."²⁷⁴ Dostluk karşılıklı eylem içinde olmayı gerektirir. Ancak bu durumu karşılıklı menfaat ilişkisi olarak yorumlamak yanlış olur. Çünkü bir ilişkide menfaat gözetiliyorsa, bu, dostluk olarak kabul edilemez. İbn Hazm, dostluk erdeminin de belli bir menfaat veya amaç gözetilmeden Allah için olması gerektiğini düşünür. Nitekim İbn Hazm, dostluğun saf sevgiden dolayı bir araya gelenlerde ortaya çıktığını ileri sürer.²⁷⁵ Açıkça görülüyor ki İbn Hazm'a göre sevgi, dostluğun temelinde bulunması gereken tabii bir duygudur. İki kişi arasında sevgi olmaksızın dostluk ortaya çıkmaz.

Dostluğun temelinde karşılıklı menfaatin olmaması ve dostların birbirlerine karşı eşit davranmaları gerekir. Kişi dostuna nasıl bir muamelede bulunuyorsa kendisine de dostunun aynı şekilde karşılık vereceğini bilmelidir. Çünkü kişinin dostuna gösterdiği muameleden fazlasını ondan talep etmesi haksızlıktır.²⁷⁶

İbn Hazm, dostluğun iki kişi arasındaki benzeşmeyle ortaya çıktığını söyler. Ona göre aralarında doğal nitelikler bakımından benzeşme veya uyum olmaksızın birbirini seven iki kişiye rastlamak mümkün değildir. Birbirlerini sevenler aynı zamanda ortak özelliklere sahiptirler. İbn Hazm bu görüşünü Hz. Peygamberin²⁷⁷ ve Hipokrat'ın sözüyle²⁷⁸ temellendirir. O, erdem sahibi insanların kendileri gibi erdemli kimselerle, erdemsiz insanların da kendileri gibi erdemden yoksun kimselerle dostluk kurduğunu ileri sürer. Ayrıca fazîlet sahibi insan dostunun kendisi gibi fazîletlerle donanmasını isterken, kusurlu insan da dostunun kendisi gibi kusurlu olmasını ister. Nitekim dostların ahlâkî açıdan zamanla birbirlerine benzemeleri de bu yüzdendir.²⁷⁹ İbn Hazm bu durumu şöyle açıklar: Nasıl ki bitkiler ve ağaçlar topraktan aldıkları suyu ve rutubeti kendi türlerine dönüştürüyorsa kusurlu insan da zamanla dostunu kendine benzetir.²⁸⁰ Bu yüzden kötü birini dost edinerek onunla vakit geçirmek, kişiyi zarara uğratacak ve pişmanlığa sebep olacaktır.

²⁷⁴ İbn Hazm, Ahlâk, s. 119.

²⁷⁵ İbn Hazm, Ahlâk, ss. 119-123.

²⁷⁶ İbn Hazm, Ahlâk, s. 131.

²⁷⁷ "Ruhlar, askere alınmış bir ordudur. Orduyu oluşturan erler birbiriyle tanışıyorlarsa aralarında iyi geçim olur; birbiriyle hiç tanışmıyorlarsa aralarında geçimsizlik ve uyuşmazlık sürer." Bkz. İbn Hazm, Güvercin Gerdanlığı, s. 66.

²⁷⁸ "Eğer o beni seviyorsa, ben de ona birçok huylarımla benzemeliyim.", Bkz. İbn Hazm, Güvercin Gerdanlığı, s. 66.

²⁷⁹ İbn Hazm, Ahlâk, s. 185.

²⁸⁰ İbn Hazm, Ahlâk, ss. 63. 185. Bkz. Aristoteles, Nikomakhos, 1158-1158b, ss. 178-179.

İbn Hazm, dost edinilecek kişinin sahip olması gereken nitelikler hakkında bilgi vermeyi de ihmal etmemiştir. Dost edinilecek kişi, kendisine güvenen kişinin sırrını ifşa etmemeli; sabır, güvenilirlik, doğruluk, ağırbaşlılık, vicdani temizlik, vefâ gibi meziyetlere sahip olmalıdır. Ancak gerçek dostluğun en önemli özelliği, nasihatte bulunmaktır. Nitekim İbn Hazm nasihati, dostluk bağlamında tanımlamıştır. Ona göre nasihat, kişinin başkasının zararına olan şeye samimi olarak üzülmesi, başkasının yararına olan şeye de sevinmesidir. Dostunun mutluluğunu kıskanan ve ona zarar geldiğinde de sevinen kişi hakiki anlamda dost değildir.²⁸¹ Ebubekir er-Râzî ve İbn Miskeveyh'in görüşlerine benzer şekilde İbn Hazm, kişinin dostunu eleştirmesinin dostunun ahlâkî hayatına katkıda bulunacağını söyler.²⁸² Ona göre kişinin dostunu eleştirmemesi onu önemsemediğinin işaretidir. Oysa kişi, dostunun hatasını gördüğünde onu uyarmasını bilmeli ve onun kusurlarına asla göz yummamalıdır.²⁸³ Dostunu kötüleyen biriyle karşılaştığında da onu güzelce ve tatlı dille savunmayı bilmelidir. Bu durum, dostu aleyhinde konuşan kişinin pişman olup hatasından geri dönmesini sağlar. Ayrıca dostunun, aleyhinde olan kötü sözleri bilmesinin bir yararı olmayacaksa, bu sözleri ona iletmekten kaçınılmalıdır.²⁸⁴

İbn Hazm, çok fazla dost edinmeyi de tavsiye etmez. Bu konuda, Aristoteles, İbn Miskeveyh ve Mâverdî gibi düşünen İbn Hazm, çokça dost edinmenin birtakım sıkıntılara ve zorluklara sebep olacağını düşünür.²⁸⁵ Ona göre dostluk, kişiye çeşitli sorumluluklar yükler. Kişi çokça dost edindiğinde onların hepsini memnun etmeye çalışmalıdır. Ayrıca dostları sıkıntıya düştüğünde de onlara yardım etmelidir. Ancak çok fazla dosta sahip olan kişi, dostlarının hepsine vakit ayıramayabilir veya yardım edemeyebilir. Böyle olduğu takdirde de genellikle dostları tarafından vefâsızlıkla suçlanır. Dolayısıyla çokça dost ve arkadaş edinmenin fazîlet olmadığı hatta rezîle benzediğini ileri sürülmüştür.²⁸⁶

Bu bağlamda İbn Hazm dosta sahip olmakla elde ettiğimiz mutluluk ve memnuniyetin ayrılık, ölüm veya vefâsızlık gibi nedenlerle dostluğumuz bittiğinde çektiğimiz acı ve üzüntüden daha az olduğunu ve buna değmeyeceğini de belirtir.

²⁸¹ İbn Hazm, Ahlâk, ss. 119-121.

²⁸² İbn Hazm, Ahlâk, s. 111.; Bkz. İbn Miskeveyh, Tehzib, s. 194.; er-Râzî, Ahlâk, s. 106.

²⁸³ İbn Hazm, Ahlâk, s. 63.

²⁸⁴ İbn Hazm, Ahlâk, ss. 103-107. 115-117. 133-135.

²⁸⁵ İbn Hazm, Ahlâk, ss. 123-125. Bkz. Aristoteles, Nikomakhos, 1155, s.171.; İbn Miskeveyh, Tehzib, ss. 189-190.; Maverdi, ss. 334-337.

²⁸⁶ İbn Hazm, Ahlâk, ss. 123-125.

Dolayısıyla, her ne kadar dostlarımızı sevsek ve onlara bağlı olsak da her an onların ihanetine ve kötü muamelelerine uğrayabileceğimiz hususunda bizi uyarır. Daha sonra üzüntüden kahrolmamak için böyle bir durumun başımıza gelmesine karşı hazırlıklı olmalıyız. Nitekim İbn Hazm, dostunu ve düşmanını tanımayı keskin görüşlülük; dostunu düşmanından ayıramamayı ise ahmaklık ve saflık olarak niteler. Ona göre bir yolcunun, yolunu bulmada kaya kuşundan usta ve saksığandan daha dikkatli olması gerekir. Tıpkı bir yolcu gibi hayat serüveninde de insanlara karşı dikkatli ve uyanık olunmalıdır.²⁸⁷

Açıkça görülüyor ki İbn Hazm, birbirini dost edinen iki kişinin birbiriyle benzer özelliklere ve uyuma sahip olduğunu düşünür. Aynı zamanda bu kişiler, zamanla birbirlerine daha çok benzemeye başlarlar. Nitekim erdemli insanlarla dostluk kurduğumuzda onların erdemli davranışlarını, erdemsiz kişileri dost edindiğimizde ise onların kötü davranışlarını örnek almaya başladığımızı görürüz. Bu nedenle İbn Hazm, dost seçimi hususunda oldukça dikkatli olmamız ve dostlarımızı erdemli kişilerden seçmemiz hususunda bizi uyarır. Ona göre dost edindiğimiz kişiler; güvenilirlik, sabır, vefâ vb. meziyetlere sahip olmalıdır. Dostluğun en önemli meziyeti ise nasihatte bulunmaktır. Dolayısıyla dostlar, birbirlerini güzel davranışlara teşvik etmeli, yeri geldiğinde birbirlerini eleştirebilmelilerdir. İbn Hazm'a göre, dostların birbirlerine karşı sorumlulukları vardır. Bu sebeple İbn Hazm, çok sayıda dost edinmemizi de tavsiye etmez. Ayrıca kişi, dostlarını ne kadar çok sevse ve onlara bağlı olsa da bir gün onların ihanetine uğrayabileceğini de aklından çıkarmamalıdır. Böyle bir durumda çok fazla üzüntüye maruz kalmamak için hazırlıklı olmalıdır.

Buraya kadar İbn Hazm düşüncesinde iki kişi arasında menfaate dayanmayan saf bir sevgiyle ortaya çıkan dostluk erdemini inceledik. Dostluk erdeminde olduğu pek çok erdemın kazanılmasında sevgi ve aşk önemli bir yere sahiptir. Bu açıdan dostluğun temelinde bulunan sevgi ve aşk duygusunun, erdemlerin kazanılmasındaki rolünü koymamız gerekmektedir.

²⁸⁷ İbn Hazm, Ahlâk, ss. 113-117.

2.3.2.1. Sevgi ve Aşk

İbn Hazm, sevgi ve aşk ile ilgili görüşlerini Güvercin Gerdanlığı isimli eserinde kaleme almıştır. Aynı zamanda Müdâvâtü'n-Nüfûs adlı eserinde de “Sevgi ve Çeşitleri” başlığı altında sevgi ve aşka dair görüşlerine yer vermiştir. Biz de onun bu iki eserinden yola çıkarak sevgi ve aşkın ortaya çıkmasındaki rolünü inceleyecek, hakiki sevgi ve aşkın insanı nasıl erdemli hale dönüştürdüğünü ortaya koyacağız. Bu konuda İbn Hazm’ın Platon, Aristoteles, Kindî ve İbn Miskeveyh gibi filozoflardan etkilendiğini söyleyebiliriz. Bu sebeple onun sevgi ve aşkı açıklamasında etkili olan bu filozofların görüşlerine de yer vereceğiz.

İbn Hazm’a göre sevgi “sevgiliyi gönülden arzulamak, ondan ayrılmak istememek ve onun da sevgisinin karşılıklı olmasını istemektir.”²⁸⁸ Böyle bir sevginin beş derecesi vardır. Sevginin ilk derecesi birini güzel bulmaktır. Güzel bulma, dış görünüşün veya ahlâkın beğenilmesiyle gerçekleşir ki bu arkadaşlık konusuna girer. İkincisi hoşlanma aşamasıdır. Bu ise gördüğünü beğenerek ona yakın olma isteğinden doğar. Üçüncü aşaması ülfettir. Ülfet, sevenin sevdiğinin yanında olmayınca kendini yalnız hissetmesiyle ortaya çıkar. Dördüncü aşama olan tutku, sevenin sevdiğini aklından çıkaramaması durumudur. Buna aşk denir. Sevginin son aşaması ise kara sevdadır. Bu beşinci aşama, seveni yemeden içmeden kestiği gibi ölüme dahi götürebilir.²⁸⁹

Sevginin ortaya çıkma sebebi hususunda İslâm ahlâk filozofları farklı görüşler beyan etmişlerdir. Aristoteles’i takip eden Fârâbî, sevginin menfaat, haz veya erdeme dayalı olarak ortaya çıktığını ileri sürer. İbn Miskeveyh ise sevgiyi; sebebi zevk olan sevgi, sebebi iyilik olan sevgi, menfaate dayanan sevgi ve bunların birleşiminden oluşan sevgi olmak üzere dörde ayırır.²⁹⁰ İbn Hazm’a göre ise insanlar birbirlerini ya çıkar için ya da Allah için severler. Her sevginin ortaya çıkmasında bir neden gizlidir. Birini sevme nedenlerimiz arttıkça sevgimizin şiddeti arttığı gibi sevme nedenlerimiz azaldıkça sevgimizin şiddeti de azalır. Birini sevme nedeni çıkar ise çıkar ortadan kalktığında ona duyulan sevgi büsbütün yok olur. İbn Hazm’a göre çıkara dayalı sevgi yok olmaya mahkumdur.²⁹¹ Hakiki sevgi ise birbirlerini Allah

²⁸⁸ İbn Hazm, Ahlâk, s. 143.

²⁸⁹ İbn Hazm, Ahlâk, s. 157-159.

²⁹⁰ İbn Miskeveyh, Tehzibu'l Ahlâk, s.164.; Fârâbî, Fusûl, s. 52.

²⁹¹ İbn Hazm, Ahlâk, s. 143.; İbn Hazm, Güvercin Gerdanlığı, s. 88.

için sevenlerin sevgisidir. Bu sevgi bir nedene bağlı olmadığı için asla yok olmaz. İbn Hazm iki kişi arasında Allah için olmayan sevgi bağının zamanla nasıl bir hal aldığını şu sözleriyle açıklar:

*Yüce Tanrı'nın Zatı dışında başka bir bağla birleşen iki kişinin, birbirini sevdikten sonra duydukları düşmanlık sürekli bir düşmanlıktır. Şu bir gerçektir ki, onlar çok sıkı ilişkiler kurduktan sonra, birbirine sırt çevirirler. Birbirlerini sevdikten kısa bir süre sonra, sevgi bağlarını koparırlar. Dostluk kurduktan sonra, birbirlerine kin duyarlar. Hınçları büyür, kalplerine kin iyice yerleşir.*²⁹²

İbn Hazm'ın bu ifadelerinden anlaşıldığı üzere birbirini Allah için sevmeyenlerin sevgisinde en ufak bir kusur göze batır, aralarındaki sevgi bağı kopar ve bu sevgi zamanla düşmanlığa da dönüşür. Ancak birbirlerini Allah için sevenlerin sevgisi herhangi bir anlaşmazlıkta sona ermez, ancak ölümle son bulabilir.²⁹³

İbn Miskeveyh'in açıklamalarına benzer şekilde İbn Hazm da sevgi türlerinin, insanların birbirlerini sevmedeki beklentilerinin farklılığına göre değiştiğini ileri sürer. Ona göre insanların beklentilerinin farklı olması nedeniyle sevgileri de farklılaşır. İnsanın ana babasına, eşine, çocuklarına veya hükümdarına duyduğu sevgide farklılıklar vardır. Kişinin akrabalarını veya hükümdarını sevmesindeki beklentisi onlarla sohbet etmek ve birbirlerine destek olmak iken eşini ve çocuklarını sevmesindeki beklentisi onlarla bedensel temasta bulunmaktır. Nitekim bir kimsenin, eşiyile birlikte olmayı ve evladını öpüp koklamayı arzulaması bu yüzdendir. Ayrıca İbn Hazm, geleneklerin ve dini telakkilerin de kişinin sevmedeki beklentilerini etkilediği söyler. İslâm, yakın akrabalarla evlenmeyi haram saymıştır. Bu sebeple bir Müslümanın, kızına veya yeğenine aşka varan bir sevgi duyduğunu göremeyiz. Ancak Mecusilerin ve bazı Yahudi topluluklarının yakın akrabalarla evlenmeyi helal saymalarından dolayı kızlarına veya yeğenlerine âşık olduğuna şahit olabiliriz.²⁹⁴

İbn Hazm, sevgi gibi aşkı da insana bahşedilen tabii bir eğilim olarak kabul eder. İbn Hazm öncesi ahlâk filozoflarından Aristoteles, Kindî, Ebubekir er-Râzî, Yahyâ b. Adî ve İbn Miskeveyh aşkıta şehvet duygusunun bulunması sebebiyle aşkı aşırılık olarak nitelendirmiş ve aşka olumsuz mana yüklemişlerdir.²⁹⁵ Bu filozofların

²⁹² İbn Hazm, Güvercin Gerdanlığı, s. 281.

²⁹³ İbn Hazm, Güvercin Gerdanlığı, ss. 88. 281. 169.

²⁹⁴ İbn Hazm, Ahlâk, s. 145-149. İbn Miskeveyh, Tehzib, 169-175.

²⁹⁵ Aristoteles, Nikomakhos, 1158, s. 178.; Kindî, Tarifler, s. 193. Yahya b. Adi, Tehzib, s. 40.; İbn Miskeveyh, Tehzib, s. 165.; bkz. Özturan, Ethos, ss. 425-430.

aksine İbn Hazm, güzeli bulmanın ve ona gönlünü kaptırmanın gayet doğal olduğunu söyler. Ona göre aşk, ne yasaklanan ne de emredilen bir duygudur. Dolayısıyla aşık, aşkından dolayı kınanmamalı ve hor görülmemelidir.²⁹⁶

Ayrıca İbn Hazm, aşığa hürmet etmekle birlikte yeryüzünde dökülen ilk kanın bir kadın yüzünden olduğunu söyleyerek aşığın sınırını bilmesi hususunda pek çok uyarıda bulunur. O, şehvî arzularında aşırıya kaçan aşıkları kınar. Nitekim, İbn Hazm düşüncesinde aşkın en önemli görevi ruhu bir merkezde toplayarak gelişmesine katkıda bulunmak iken aşka musallat olan şehvet, kişiliğin dağılmasına sebep olur. Oysa hakiki aşk, ahlâkla birlikte hareket eder.²⁹⁷

İbn Hazm aşkın mâhiyeti hakkında insanların uzun araştırma ve inceleme yaptıklarını söyleyerek çeşitli görüşlere yer verir. Bazı filozofların, ruhların bölünmüş küreler olduğunu ve aşkı da bu bölünmüş parçaların birleşmesi olarak kabul ettiklerini söyler. Bu görüşe Platon'un Şölen kitabında rastlıyoruz.²⁹⁸ İbn Hazm da Platon'a benzer şekilde aşkı, "çeşitli yaratıklar arasında bölünmüş parçalarının birleştirilmesi" olarak tanımlar.²⁹⁹ Ona göre her varlık kendine benzer olanı çektiği gibi kendine karşı olanı da iter. Aşkta da durum böyledir. Birbirlerine yakın ruhlar birbirlerini çekerken birbirine uzak olanlar ise birbirini iter. İki kişi arasında benzeşme ne kadar çoksa aşk da o kadar sağlam olur. İbn Hazm, iki kişinin arasında doğal nitelikler bakımından benzeşme veya uyuşma olmadığı takdirde birbirlerini hakiki manada sevmeyeceklerini düşünür. O, bu düşüncesini Hz. Peygamber'in hadisiyle de temellendirir.³⁰⁰

İbn Hazm aşkı, hakiki aşk ve mecâzî aşk olmak üzere ikiye ayrılır. Ruh, güzel olanı beğendikten sonra ona bağlanır ve onda biçimin ötesinde bir benzerlik yakalarsa hakiki aşk meydana gelir. Ancak kişi, güzel bulduğu şeyde görünenin ötesinde kendisiyle uyuşan bir benzerlik bulamazsa onun sevgisi dış biçimden öteye geçemez. Hakiki aşkta, beden güzelliğine esir olunmaz. İki ruh arasında mânevî bir

²⁹⁶ İbn Hazm, Güvercin Gerdanlığı, ss. 130-131. 272.

²⁹⁷ İbn Hazm, Güvercin Gerdanlığı, ss. 263-272.; Aliye Çınar Köystüren, "İbn Hazm Düşüncesinde Keşfetme Aracı Olarak Aşk", **Diyanet İlmî Dergi**, Cilt: 50, Sayı: 4, 2014, ss. 94-95.

²⁹⁸ Platon, **Şölen**, Çev. Furkan Akderin, 2. Baskı, Say Yayınları, İstanbul, 2015, s. 68-70

²⁹⁹ İbn Hazm, Güvercin Gerdanlığı, s. 86. Bkz. Henry Corbin, **İslâm Felsefesi Tarihi**, çev. Hüseyin Hatemi, İletişim Yayınları, İstanbul, 2010, Cilt:1, ss. 392-393. Ali Sami en- Neşşar, **İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu**, çev. Osman Tunç, İnsan Yayınları, İstanbul, 1999, s. 218.

³⁰⁰ "Ruhlar askere alınmış bir ordudur. Orduyu oluşturan erler birbiriyle tanışıyorlarsa aralarında iyi geçim olur; birbiriyle hiç tanışmıyorlarsa aralarında geçimsizlik ve uyuşmazlık sürer.", İbn Hazm, Güvercin Gerdanlığı, s. 90.

çekim meydana gelir. Eğer aşk, bedensel çekimin ötesine geçemiyor ve dış güzellikle sınırlı kalıyorsa mecâzî aşk olarak adlandırılır. İbn Hazm’a göre aynı anda iki kişiye âşık olduğunu iddia eden kimsenin aşkı, mecâzî aşktır. Çünkü, mecâzî aşkla birine bağlananın hissettiği duygu yalnızca cinsel istekten ibarettir. Mecâzî aşkın ötesine geçemeyen kişinin birden fazla kişiye âşık olması olağandır. Oysa hakiki aşkla birini seven insan sevdiğinden başka hiç kimseye âşık olamaz.³⁰¹ Henry Corbin, İbn Hazm’ın aşkın ortaya çıkışında verdiği bu tahlillerin Platon’un Şölen kitabındaki ifadeleri çağrıştırdığını ileri sürer.³⁰² Nitekim biz de İbn Hazm ve Platon’un aşk tasvirlerinin oldukça benzer olduğu kanaatindeyiz. Bu noktada İbn Hazm’ın Platon’dan etkilendiğini söyleyebiliriz.

İbn Hazm, beşerî aşk ile ilahî aşk arasında bir bağlantı kurarak Allah’ı bilme ve tanıma noktasında beşerî aşkın önemine dikkat çeker. Ona göre beşerî aşk, insanı ilahî aşka götüren bir basamaktır. Bu görüşünü şu dizeleriyle ifade etmektedir:

“Üstelik evrenin Yaratıcısını tanıma duygusu da bizi birleştirmekte;

bu yaklaşım bana yeter de artar bile; ben daha fazlasını istemiyorum.”³⁰³

İbn Hazm’a göre, insanın ilahî aşka sıçrayacak bir konuma gelmesi için öncelikle beşerî aşkı tecrübe etmesi gereklidir. Duyusal deneyimle ilahî aşk arasında bir denge kuran İbn Hazm, kâinatın yaratıcısını tanıma isteğinin insanı birleşmeye ve aşka götürdüğünü, böylelikle ilahî aşka mazhar olduğunu ifade eder.³⁰⁴

İbn Hazm düşüncesinde aşk, insanın kötü huylarını törpülemesi ve ahlâkını güzelleştirmesinde önemli bir rol oynar. Aşığın güzele olan sevgisi; onu güzel davranışlara da sevk eder. Böylelikle âşık olan insan, aşığına duyduğu derin sevgiden ruhsal bir dönüşüm geçirir. Başka bir deyişle aşığın maşuğuna duyduğu aşk, onun doğuştan olan kötü huylarını ve eğilimlerini değiştirecek kadar ileriye varabilir.³⁰⁵

İbn Hazm bu düşüncelerini şu dizeleriyle ifade eder:

“Nice hırçın, söz anlamaz, dik kafalı, inatçı, gururlu, huysuz kimseler aşk rüzgarlarını içlerine çeker çekmez aşk denizine daldılar, içinde dolaştılar. Bükülmez

³⁰¹ İbn Hazm, Güvercin Gerdanlığı, 91.; Özay, s. 250.

³⁰² Platon, Şölen, s. 78.; Bkz. Corbin, ss. 393-394.

³⁰³ İbn Hazm, Güvercin Gerdanlığı, ss. 88. 230.

³⁰⁴ Köysüren, s. 87.

³⁰⁵ İbn Hazm, Güvercin Gerdanlığı, s. 98.

huyları yumuşadı, zorlukları kolaylaştı; keskin bıçakları köreldi, kibirleri alçakgönüllülüğe dönüştü.”³⁰⁶

İbn Hazm’ın bu görüşü doğrultusunda tespit ettiğimiz mısralardan biri de şöyledir:

“Aşkta aşağılanmak hiç de kusur değildir;
en kibirli insan dahi aşkta boyun eğer.”³⁰⁷

İbn Hazm’a göre âşık olan insanın kendini üstün gören benliği, sevgilisinin önünde eğilmektedir. Aşığın maşukuna karşı kendi benliğinden feragat etmesi onda kibre dair hiçbir iz bırakmaz. Aşık, maşuku karşısında varını yoğunluğunu vermeye hazır, maşukunun emrine amade bir halde bulunur. Nitekim aşık, sevdiği için ölümü göze alacak kadar kendinden vazgeçmiştir. İbn Hazm, bu düşüncesini şöyle ifade eder:

“Usta bir ayar memurunun elinde, düşük ayarlı paranın değerini kaybetmesi gibi, beni ayıplasan da senin için kendimi harab etsem ne önemi var.

Senin aşkın uğruna kendimi ölüme atmam benim için bir zevktir.”³⁰⁸

İbn Hazm’a göre aşkı uğruna ölümü bile göze alan nefis, benlik duvarını aşarak kendi özünü keşfe çıkar. Bu açıdan beden için sağlık ve doğru beslenme ne kadar önemliyse nefsin olgunlaşmasında da aşk o kadar önemlidir.³⁰⁹

İbn Hazm düşüncesinde sevgi gibi aşk da insanda tabii olan bir duygudur. Hakiki sevgi ve aşk herhangi bir menfaate dayalı olmayıp Allah rızası için gerçekleştiğinde erdeme dönüşür. Nitekim insan, bu iki duygu sayesinde kendi benliğinden sıyrılarak Allah karşısında konumunu idrak eder. Hata ve kusurlarının farkına varır ve onları fazîletlere dönüştürme çabasına girer. Bu açıdan aşk, nefsin olgunlaşmasında ve erdemlerin elde edilmesinde büyük rol oynar.

Buraya kadar İbn Hazm’ın bahsettiği erdemleri ve erdemsizlikleri detaylı bir şekilde açıklamaya çalıştık. Ona göre insan erdemler hakkında bilgiye sahip olup onları hayatına geçirmekle mutluluğu elde eder. Nitekim, mutlu insan erdemli bir hayat yaşamayı şiar edinmiş kişidir.³¹⁰ Şimdi de İbn Hazm düşüncesinde tüm erdemleri ve erdemsizlikleri öğrenmemizin nihâi amacı olan mutluluğu yakından inceleyemeye geçebiliriz.

³⁰⁶ İbn Hazm, Güvercin Gerdanlığı, s. 139.

³⁰⁷ İbn Hazm, Güvercin Gerdanlığı, s. 142.

³⁰⁸ İbn Hazm, Güvercin Gerdanlığı, s. 139.

³⁰⁹ İbn Hazm, Güvercin Gerdanlığı, ss. 139-142.; Bkz. Köysüren, ss. 89-91.

³¹⁰ İbn Hazm, Ahlâk, s. 43.

2.4. MUTLULUK

İbn Hazm, Aristoteles ve İslâm filozoflarının ahlâk anlayışlarında olduğu gibi mutluluk temelli bir ahlâk anlayışını benimsemiştir. Ona göre insanın temel amacı dünya ve ahiret hayatında mutlu olmaktır. Biz de bu başlık altında İbn Hazm düşüncesinde mutluluğun mahiyetine, mutlulukla ilişkili kavramlara, mutluluğun elde edilmesinin önündeki engellere ve mutlu olmak için neler yapılması gerektiği ile ilgili görüşlere yer vereceğiz. Ayrıca akıl ve erdemlerin mutlu olmadaki rolünü ortaya koyacağız.

İbn Hazm düşüncesinde mutluluk, haz (lezzet) kavramıyla yakından ilişkilidir. Bu sebeple biz de mutluluğu haz kavramından yola çıkarak açıklamaya çalışacağız. Tıpkı Ebubekir er-Râzî gibi İbn Hazm da hazzı, elem ve kederin giderilmesinden duyulan mutluluk olarak açıklar. O hazzı, dünyevî (şehvânî) ve aklî (mânevî) olmak üzere ikiye ayırarak inceler. Dünyevî hazlar; yeme-içme, cinsel ilişki, oyun vb. şeylerden alınan lezzettir. Aklî haz ise akıllı kimsenin temyiz gücünden; alimin ilimden, bilgenin hikmetten ve Allah için çalışanın çabasından ötürü duyduğu lezzettir. İbn Hazm'a göre fazîletlere ulaşma yolunda aklî hazlardan alınan lezzet; yeme-içme, cinsi münâsebet gibi tatmin yollarıyla elde edilen dünyevî hazlardan alınan lezzetten çok daha üstündür. Bu sebeple aklî hazların lezzetine varan bilgiler ve alimler dünyevî hazları da bilmelerine rağmen onlara itibar etmemişler; aklî hazları dünyevî hazlara tercih etmişlerdir.³¹¹ İbn Hazm'ın bu görüşlerinden hareketle aklî hazların erdemlerle ilişkisi olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim erdemli fiil ve davranışlar yoluyla elde edilen aklî haz, insanı hakiki mutluluğa ulaştırır.

İbn Hazm'da kaygı (hemm) mutlulukla yakından ilişkili kavramlardan biridir. İbn Hazm öncesine baktığımızda, Epikürcü ve Stoacı düşünürler kaygı kavramına eserlerinde çokça yer vermişlerdir. Onlardan etkilenen İslam Ahlâk filozofları da bu kavramları ele alıp incelemişlerdir. Nitekim Kindî, kaygıyı ahlâk problemi olarak ele alan ilk İslam filozofudur. Kindî'yi takip eden Ebubekir er-Râzî ve İbn Miskeveyh de

³¹¹ İbn Hazm, Ahlâk, ss. 27-29.; Bkz. Mustafa Çağrı, "Hüzün", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 1999, Cilt:19, s. 73-76.

bu konuyu ele alıp incelemişlerdir. Platoncu bir yaklaşım sergileyen Kindî ve İbn Miskeveyh insanın ümit ettiği ve istediği şeyleri maddî âlemden değil de aklı âlemden seçerek üzüntüden kurtulabileceğini söyler.³¹² İbn Hazm'ın kaygı konusunda bu filozoflardan etkilendiğini söyleyebiliriz. Ancak onun bu konudaki görüşlerinin tümünün onlardan geldiğini iddia edemeyiz. Nitekim İbn Hazm, kaygıyı def etmede Platoncu bir yaklaşımı veya bir Epikürcü gibi kayıtsızlık yöntemini benimsememiş; aksine bundan kurtulmanın yolunu dînî bir yöntemle açıklamıştır.³¹³

Kaygı, insanın mutlu olmasının önündeki en büyük engellerden biridir. İbn Hazm, insanın mutlu olması için hazların esiri olmaması gerektiğini söyler. Çünkü hazlar, gelip geçici lezzetlerden ibaret olup insana sürekli bir mutluluk sağlamaz. Bunun farkına varabilmek için İbn Hazm, insanı aklını kullanmaya davet eder. Nitekim insan düşünme yetisi ile dünyanın oluş ve bozuluş âlemi olduğunu ve dünyadaki her şeyin bozulup dağıldığının farkına varır. Bu nedenle insan, geçici ve kaybı kaçınılmaz olan nimetler yerine kalıcı lezzetleri aramalıdır. Kindî, Ebubekir er-Râzî, İbn Miskeveyh gibi³¹⁴ İbn Hazm da hazzın geçiciliğini vurgularken “ulaşılacak her emeli hüznün takip ettiği düşüncesinden” hareket eder.³¹⁵ Çünkü hazdan elde edilen mutluluk bir süre sonra sona erecek ve onun kaybı da insanda eleme yol açacaktır. O, sadece ahiret için yapılan amellerin insanı üzüntüye götürmeyeceğini ve insanın hem dünyada hem de ahirette mutluluğu elde etmesinin yolunun ahiret için çalışmaktan geçtiğini ileri sürer. Ahiretteki kurtuluşu için çalışan kişi, herhangi bir sıkıntıya maruz kalsa veyahut engelle karşılaşsa dahi bunun Allah'tan gelen bir imtihan olduğu bilinciyle asla ümitsizliğe kapılmaz ve hedefine ulaşmaya çalışır. Bu sebeple de sıkıntılı anlarında bile mutluluğu elden bırakmaz. Böylece hem dünya hem de ahirette ebedi ve kesintisiz bir mutluluk elde eder.³¹⁶

İbn Hazm'a göre insan, kaygıdan arındıkça mutlu olur. Nitekim o, tüm insanların peşinden koştuğu tek hedefin kaygıdan kurtulmak olduğunu gözlemlemiştir. Ona göre kaygı geleceğe yönelik insanı yiyip bitiren devamlı bir

³¹² Kindî, **Üzüntüden Kurtulma Yolları: el-Hilê li-def'ül-Ahzân**, çev. Mustafa Çağrı, 2. Baskı, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2015, (Def'ül Ahzan), ss. 32-33.; İbn Miskeveyh, Tehzib, ss.255-261.

³¹³ İbn Hazm, Ahlâk, s. 37.; Bkz. Jaadane, s. 236.

³¹⁴ Bkz. Kindî, Def'ül Ahzan, s. 53.; er-Râzî, Ahlâk, s. 114.; İbn Miskeveyh, Tehzib, ss. 256-257.

³¹⁵ İbn Hazm, Ahlâk, s. 27.

³¹⁶ İbn Hazm, Ahlâk, ss. 27-31, 37.; Ayrıntılı bilgi için bkz. İlhan Kutluer, “Elem”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 1995, Cilt: 11, s. 24.

endişe halidir. İnsanın mutlu olması için daha olmamış ve olması mümkün olmayan şeyleri düşünerek duyduğu gelecek endişesinden sıyrılması gereklidir.³¹⁷ İbn Hazm, bir pasajda şöyle der:

“Dünyanın ömrünü iyice incelersen onun sadece iki zaman dilimini birbirinden ayıran "an"dan ibaret olduğunu görürsün. Çünkü geçmiş ve gelecek (şu anda) "yok" durumundadır, hiç olmamış gibidir.”³¹⁸

İbn Hazm, benzer bir düşünceye Güvercin Gerdanlığı eserinde de yer verir:

"Dün zaten gitti; yarına çıkıp çıkamayacağımı da bilmiyorum. Öyleyse, durup dururken ne diye boş yere üzüleyim? Kaldı ki, üzülmem neyi değiştirir ve neye yarar?"³¹⁹

İbn Hazm'a göre bu tür kaygı ve düşünceler insanı yalnızca mutsuzluğa sürükler. İnsan, dünya hayatının gelip geçiciliğini idrak etmeli, geçmişte başına gelen sıkıntılara üzelerек ve yarın başına ne gibi sıkıntıların geleceği kaygısını taşıyarak bugününü ziyan etmemelidir. Ayrıca insan sadece kaygıdan kurtulmayı istemekle ondan kurtulamaz. Onun aynı zamanda maddî şeylere olan eğilimini azaltmaya çalışması gerekir. Bu sebeple İbn Hazm, insanın kendini hoşlanmadığı şeylere alıştırmasını tavsiye eder. Uyuduğumuzda tüm üzüntülerimizin ve sevinçlerimizin nefsimizden uzaklaştığı gibi uyanırken de nefsimizi tıpkı uyku esnasında olduğu gibi sevinç ve üzüntüden uzaklaştırabilirsek tam mutluluğu elde edebiliriz. O halde hakiki manada mutluluğu elde etmek isteyen kişi, isteklerini gelip geçici olan maddi âlemden değil de mânevî âlemden seçmelidir ve Allah rızası doğrultusunda çalışmaya gayret etmelidir.³²⁰

İbn Hazm'ın aklı, erdemli davranışlarda bulunmak ve erdemsizliklerden uzak durmak olarak tanımladığını söylemiştik. Ona göre insan, mutlu olabilmek için aklına uygun bir şekilde hareket etmeli, nefsinin kaygı ve üzüntüye götüren fiillerden uzak tutmalı ve fazîletlere sempati duyarak onları hayatına tatbik edip Allah'ın rızasını kazanmaya çalışmalıdır.³²¹ Bu bağlamda İbn Hazm insanın aklını kullanmasını, mutlu bir hayat yaşayabilmesinin ön koşulu olarak kabul etmiş; akıllı, ahlâklı ve itaatkâr olmayı doğrudan mutlulukla ilişkilendirmiştir. Ona göre her ne

³¹⁷ İbn Hazm, Ahlâk, ss. 51-53.

³¹⁸ İbn Hazm, Ahlâk, ss. 51-53.

³¹⁹ İbn Hazm, Güvercin Gerdanlığı, s. 75.

³²⁰ İbn Hazm, Ahlâk, ss. 43. 67-75. 177.

³²¹ İbn Hazm, Ahlâk, s.45.; Bkz. Saruhan, s.175.

kadar akıllı, erdemli ve itaatkâr olmak insanı mutluluğa ulaştırırsa da dünya sevinci elemle karışık ve sonludur. İnsanın dünya hayatında tüm lezzetleri tatması mümkün değildir. Ahiret mutluluğu ise sonlu olmayıp tam ve mükemmeldir. Bu sebeple insan tam ve ebedî mutluluğa ancak ahirette ulaşacaktır.³²²

Açıkça görülmektedir ki İbn Hazm'ın mutluluk düşüncesinde, haz ve kaygı kavramı önemli bir yere sahiptir. Ona göre gelip geçici dünyevî hazlarla hakiki bir mutluluk elde edilemez. İnsan, erdemli bir hayat yaşamasının sonucu aklî hazza erişir ve hakiki mutluluğu elde eder. İnsanın gelip geçici hazlarda mutluluğu araması, onu mutlu etmediği gibi kaygı ve üzüntüye sürekliler. Dolayısıyla insan, nefsinin kaygı ve üzüntüye sürükleyen hazlardan yüz çevirmeli, hakiki mutluluğa erişmek için erdemli fiil ve davranışların neler olduğunu öğrenerek onları uygulamaya dökmelidir. Mutluluğu elde etmemizde erdemleri bilip uygulamamız ne kadar önemliyse erdemsiz fiil ve davranışlarımızı tespit edip nefsimizi onlardan arındırmamız da bir o kadar önemlidir. Bu nedenle bir sonraki başlık altında İbn Hazm'ın nefsi erdemsizliklerden arındırmak için başvurduğu tedavi yollarına yer vereceğiz.

2.5. ERDEMSİZLİKLERİN TEDAVİSİ

İbn Hazm'a göre insan, akıl gücüne sahip olması dolayısıyla diğer tüm varlıklara üstün kılınmış bir varlıktır. O aklıyla kendini tanır ve nefsinde bulunan erdemler ve erdemsizlikler hakkında bilgi sahibi olur. İbn Hazm'a göre insanın ahlâklı ve mutlu bir yaşam sürebilmesi için erdemleri bilip hayata geçirmesinin yanı sıra nefsinin erdemsizliklerini tespit edip onları düzeltme yolunda çaba sarfetmesi de gereklidir. Biz de burada İbn Hazm'ın mühim gördüğü bu meseleyi ele alarak nefsin hastalıkları olan erdemsizliklere ve onları tedavi etmedeki yöntemlerine yer vereceğiz. Ancak daha önce “Temel ve Tali Erdemler” başlığı altında İbn Hazm'ın değindiği bazı erdemsizlikler hakkında bilgi vermemiz sebebiyle burada yalnızca onun tedavi yöntemi sunduğu erdemsizlikleri zikretmekle yetineceğiz.

İnsanın fiillerinde i'tidalden sapması sonucu ortaya çıkan erdemsizliklerin tedavi edilmesini amaçlayan İslam filozofları bu bağlamda ahlâkı, bir rûhânî tıp olarak ele almışlardır. İslam dünyasında Kindî ile başlayan bu “et-tıbbu'r-rûhânî”

³²² İbn Hazm, Ahlâk, s. 155.

geleneği Ebubekir er-Râzî, Ebu Zeyd el- Belhi, İbn Miskeveyh ve İbn Sînâ gibi filozoflar tarafından devam ettirilmiştir. Bu filozofları takiben İbn Hazm da “et-tıbbu’r-rûhânî” geleneğinin temsilcilerinden biri kabul edilir.³²³ Nitekim İbn Hazm’ın eserinin isminde yer alan “müdavatü’n-nüfus” yani “nefslerin tedavisi” konusu en ağırlıklı işlenen konularından biridir. İbn Hazm’a göre, nasıl ki beden hastalandığında tedavi edilip iyileştiriliyorsa nefis de erdemsizlik hastalığına müptela olduğunda tedavi edilip iyileştirilmelidir. Ayrıca belirtmek gerekir ki nefis hasta olduğunda beden de hasta olmaktadır. Nefis iyileştirildiğinde beden de iyileşir. Dolayısıyla nefsin ıslahı ve tedavisi, bedenin tedavi edilmesinden daha önemlidir.³²⁴ Ancak İbn Hazm, nefsleri terbiye etmenin aslanı terbiye etmekten çok daha zor olduğunu düşünür. Çünkü aslanlar hapsedilse onların şerrinden emin olunur, ancak nefis hapsedilse dahi onun şerrinden emin olunamaz. Nefsi terbiye etmek bu kadar zor olsa da İbn Hazm, sıkı bir çalışmayla insanın başarıya ulaşacağını ifade eder. Bu bağlamda o, nefsleri tedavi etmede bize iki önemli yol göstermiştir. İlki, peygamberler ile eski ve yeni filozofların önde gelenlerinin ahlâk ve nefis terbiyesine ilişkin sundukları bilgileri öğrenerek nefsi arzu ve isteklerden dizginlemeye (riyâzet) çalışmaktır. İkincisi ise nefsin kusurlarını kendisine itiraf etmesidir.³²⁵

Ebubekir er-Râzî, insanın kusurlarını kendisine itiraf etmesiyle erdemsizliklerin tedavi edebileceğini öne sürer.³²⁶ İbn Hazm da bu konuda Ebubekir er-Râzî ile aynı fikri paylaşır. Ona göre, kusurlu olduğunu kabul etmeyen insan, nefsini düzeltme yolundaki tüm kapılarını kapatmıştır. Dolayısıyla kendi kusurunu itiraf etmekten aciz olan, hatta kusurunun farkına bile varamayan bu insan ahmak olarak nitelendirilmiştir. Akıllı ise kendi kusurunun farkına varan ve onları düzeltmek için çaba sarf eden kişidir. Bu nedenle İbn Hazm nefsimizi tedavi etmek için başkalarının kusurlarıyla meşgul olmayı bırakarak kendi kusurlarımızı araştırmaya başlamamız gerektiğini söyler. Nitekim kendi kusurlarıyla meşgul olmak, insanı, başkalarının kusurlarıyla uğraşmaktan alıkoyar.³²⁷

³²³ Cahid Şenel, “İslam Ahlâk Felsefesi Literatürü Açısından Et-Tıbbü’r-Rûhânî Geleneğinden Söz Edilebilir mi?”, **İslâm Ahlâk Literatürü: Ekoller ve Problemler**, (Ed. Ömer Türker ve Kübra Bilgin Tiriyaki), 2. Baskı, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara, 2019, s. 207.; Saruhan, s.174.

³²⁴ İbn Hazm, et-Tevkîf, s.124.

³²⁵ İbn Hazm, Ahlâk, s. 91.

³²⁶ Ebubekir er- Râzî, “Filozofça Yaşama”, **Felsefe Risâleleri**, çev. Mahmut Kaya, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2015, (Filozofça), s.198.

³²⁷ İbn Hazm, Ahlâk, ss. 189. 283.

İbn Hazm, Müdâvâtü'n Nüfus adlı eserinde bizzat kendi erdemsizliklerine yer vererek onları nasıl tedavi ettiğini açıklamıştır. Kendinde tespit ettiği erdemsizlikler şunlardır: Aşırı kızgınlık (ifratu'n fi'l-gadab), alaycı tavır, böbürlenme (el-ucb), üstün gelme isteği ve şöhret sevgisi (muhabbetü'n fi bu'di's-sayd ve'l-galebe), aşırı gurur (el-ifrat fi'l-enfe) ve kindir (el-hikt). İbn Hazm, öncelikle kendinde olan bu kusurları kabul etmiş daha sonra da onları tedavi etmek için nefsiyle sıkı bir mücadeleye girmiştir. O, aşırı kızgınlığını öfkelenmesinde dışa vurmamaya çalışarak; alaycılığını, başkasını kızdıran davranışlar sergilememeye çalışarak; üstün gelme isteği ve şöhret sevgisini ise haram olan şeylere karşı nefesine hâkim olmaya çalışarak yendiğini söyler. Böbürlenme duygusundan ise aklının nefesine tüm kusurlarını göstermesiyle kurtulduğunu ifade eder.³²⁸

İbn Hazm'ın Müdâvâtü'n-Nüfûs eserinde tedavisine genişçe yer verdiği erdemsizlikler, böbürlenme ile övülme arzusu (muhibbetü'l medh) ve aşırı merak duygusudur. Şimdi ise bu erdemsizler ve onların tedavi yolları ayrı başlıklar altında açıklanacaktır.

2.5.1. Böbürlenme

İbn Hazm düşüncesinde böbürlenme (ucb), önemli bir ahlâki kusur olduğu kadar beraberinde pek çok erdemsizliğin ortaya çıkmasına sebep olan bir rezîlettir. O, böbürlenmenin nefste ortaya çıkmasının sebeplerini ortaya koymuş ve bu erdemsizliğin nasıl tedavi edileceğine dair pek çok görüş ileri sürmüştür. İbn Hazm'a göre böbürlenme kök bir kelimedir. Kendini beğenmişlik (tih), övünme (zehv), kibir, gurur (nahve) ve üstünlük taslama (teali) gibi kelimeler bu kökten doğmuştur. Bu kelimeler anlamca birbirlerine çok yakın olduğu için pek çok insan onlar arasındaki anlam farkını kavrayamaz. Ancak İbn Hazm, bu kelimelerin farklı anlamları hakkında bilgi vermez. Ona göre böbürlenme, ahmaklık ve cahillikten doğan temel rezîlettir. Başka bir deyişle böbürlenme rezîletine, akıllarının kıt olması sebebiyle kendi kusurlarının farkında olmayan hatta kusurlarını meziyet sayan ahmak ve cahiller sahiptir.³²⁹

³²⁸ İbn Hazm, Ahlâk, ss. 91-93.

³²⁹ İbn Hazm, Ahlâk, ss. 189. 219.

İbn Hazm'a göre insanların gurura kapılmasının temel sebebi kusurlarını göz ardı ederek, kendini beğenmesi ve sahip olduğu üstünlükleri kendinden bilmesidir. Oysa insan, onları Allah'ın kendisine lutfettiğinin ve istediği zaman da geri alabileceğinin idrakine varabilseydi ne kibre ne de gurura kapılırdı. İbn Hazm, bu erdemsizlik hakkındaki düşüncesini şöyle açıklar:

*Bilmelisin ki, (canlılardaki) doğal güçlerin nasıl oluştuğunu, nefse yerleştirilmiş bulunan unsurların birleşmesinden kaynaklanan ahlâkî eğilimlerin nasıl ortaya çıktığını öğrenirsen, insan olarak sahip olduğun üstünlüklerin hiçbirinde senin bir övünme payın bulunmadığını, onların yüce Allah'ın sana lütfu olduğunu açık seçik anlarsın.*³³⁰

Böbürlenme, genellikle sahip olunan bir üstünlükten ortaya çıktığı gibi bazen de boş ve anlamsız yere ortaya çıkabilir. Boş yere böbürlenene kimseler ne bir meziyete ne ilme ne de mala sahiptirler. İbn Hazm, boş yere gururlanan insanların gururlanma nedenini anlayabilmek için bu kimseleri gözlemlediğini ve onların ruh halleri üzerine yıllarca düşündüğünü söyler. Nitekim onlardaki gururun kendilerini akıllı zannetmelerinden ileri geldiğini tespit ederek bu kimselerin tasladıkları gururu, budalalık (temerrük) olarak isimlendirir.³³¹

Böbürlenme ister bir meziyetten ileri gelsin isterse boş ve manasız olsun mutlaka tedavi edilmesi gereken nefsâni bir hastalıktır. Çünkü böbürlenene kişi, zamanla insanları hakir görerek onları söz ve hareketlerle aşağılamaya başlar. Hatta böbürlenmesi arttıkça insanlara zorbalık ve zulümle fiili eziyet uygulamaya başlar. Bu sebeple İbn Hazm, gururlanmaya sebep olan özelliklere ve onların tedavilerine yer vererek nefsin gurur hastalığından arındırılmasını amaçlar. Ona göre nefste gurur hastalığı; isabetli görüş, amellerin çokluğu, ilim, cesaret, makam-mevki, mal-mülk, güzellik, dost tarafından övülme, beden kuvveti, soy sop gibi meziyetlere sahip olmakla ortaya çıkar.³³² Şimdi bu sebeplere sırasıyla değinecek ve İbn Hazm'ın bu husustaki tavsiyelerine yer vereceğiz.

İbn Hazm'a göre kişi, görüşlerinin doğru çıkmasıyla gururlanıyorsa yanlışlıklarını da düşünerek hata ettiği pek çok görüşün olduğunu unutmamalıdır. Böylelikle insan doğru ve yanlış görüşlerini tartar ve her zaman isabetli kararlar

³³⁰ İbn Hazm, Ahlâk, s. 207.

³³¹ İbn Hazm, Ahlâk, s. 223.

³³² İbn Hazm, Ahlâk, ss. 190-221.

vermediğinin farkına varır. Eğer amellerin çokluğu ile övünüyorsa bir de günahlarını düşünmelidir. Böylelikle günahlarının sevaplarından daha çok olduğunu anlar. İlmiyle övünen kişinin övünme sebebi ise ilmini kendinden bilmesidir. Oysa bilmelidir ki sahip olduğu ilim Allah'ın bir lütfudur. İbn Hazm, ilim sahibi olmasıyla böbürlenene insanların kusurlu olduklarını kabul ederek bu hastalıklarını tedavi etmeleri için pek çok misal verir. Ona göre eğer ilim Allah'tan değil de kişinin kendi çabasıyla ulaştığı bir şey olsaydı, ilim öğrenmek için çaba harcayan herkes başarılı olurdu. Ancak nice kimseler vardır ki çok büyük bir istekle ilim yolunda başarılı olmak için azmetmeler de muvaffakiyet elde edemezler. Bu da insana, ilim yolunda elde edilen başarının Allah'ın takdiriyle gerçekleştiğini gösterir. Bunun yanı sıra dünya üzerinde o kadar çok farklı ilim dalları var ki insanın bu ilimlerin hepsini bilmesi imkansızdır. Böylelikle insan, bildiklerinin bilmediklerin yanında bir hiç olduğunu fark eder.³³³

Ayrıca kişi, kendisinden ilim olarak daha üstün ve bilgili kişilerin var olduğunu düşündüğünde de acziyetini ve kusurlu olduğunu idrak eder. Nitekim İbn Hazm, cahilin, ilmiyle gururlanan kişiden çok daha üstün olduğunu söyler. Çünkü Allah'ın lutfettiği ilimle böbürlenmek insanın ilmiyle amel etmediğinin işaretidir. Tüm bu misallerden anlaşıldığı üzere, ilim gibi erdemli bir meziyete sahip olmak kişinin gururlanmasına sebep oluyorsa o kişi ilimden nasibini almamış demektir. Bir an önce ilim sahibi kişi bu kusurunun farkına vararak nefsinin bu duygudan arındırılmalıdır.³³⁴

İbn Hazm'a göre cesaretiyle övünen kişi, bir gün elden ayaktan kesilerek bir çocuk gibi aciz duruma düşeceğini ve kendisinde cesarettен eser kalmayacağını hatırlatır ve gururlanmaktan sakınmalıdır. Makam ve mevki sahibi olmakla övünen kişi ise ne kadar makam-mevki sahibi olursa olsun tüm dünyaya egemen olmasının mümkün olmadığını düşünerek gururundan vazgeçmelidir.³³⁵ O, mala ve mülke düşkün olmanın da ahmaklık olduğunu söyler. Çünkü kişi, sahip olduğu malı bir gün kaybedebilir. Dolayısıyla kişinin kaybedebileceği bir şeyle böbürlenmesi, akılsızlıktır.³³⁶

³³³ İbn Hazm, Ahlâk, ss.195-199.

³³⁴ İbn Hazm, Ahlâk, ss.195-199.

³³⁵ İbn Hazm, Ahlâk, ss. 199-201.

³³⁶ İbn Hazm, Ahlâk, s. 205.

İbn Hazm'a göre kişinin gelip geçici şeylerle böbürlenmesi, onları hiç kaybetmeyeceğini düşünerek yaşaması kişiyi hüsrana sürükler. Kişinin malı gibi güzelliğiyle övünmesi de böyledir. İnsan, güzelliğiyle ne kadar övünürse övünsün er ya da geç yaşlanacak, güzelliğinden eser kalmayacaktır. Kimileri ise dostlarının kendisini övmesiyle böbürlenir. Bu kimseler, düşmanlarının kendileri hakkındaki kötü söylemlerini hatırlayarak gururlarından vazgeçmelidir.³³⁷ İbn Hazm, bedenlerinin güçlü ve çevik olmasıyla böbürleneni katır, öküz ve eşeğin kendilerinden daha kuvvetli olduklarını ve ağır yük taşıyabildiklerini; köpek ve tavşanın kendilerinden daha çevik olduğunu hatırlarına getirmelerini tavsiye eder. Özellikle akıllı bir varlığın akılsız varlıkların sahip olduğu meziyetlerle övünmesini oldukça gülünç bulur.³³⁸

İnsanın gururlanma sebeplerinden en kötüsü soy sop ile övünmedir. Çünkü bu durumun kişiye ne dünyada ne de ahirette bir faydası vardır. Zira soya sopa sahip olmak kişinin kendisinden kaynaklanan bir meziyet olmadığı için kişinin övünmesini gerektirecek sebeplerden biri sayılamaz. Ayrıca nice kimseler vardır ki peygamberlerin, alimlerin ve fazîletli sahâbilerin soyundan gelse de ahlâkî olarak oldukça rezil bir duruma düşmüştür. Bu konuda İbn Hazm, Hz. Nuh, Hz. İbrahim ve Hz. Muhammed'den örnekler verir. Bu fazîlet sahibi kişilere yakın olmak, Nuh'un oğluna, İbrahim'in babasına ve Hz. Muhammed'in amcası Ebu Leheb'e hiçbir fayda sağlamamıştır. Yani kişinin sahip olduğu soy ve sopun değeri, onu fazîlet sahibi ve üstün biri yapmaya yetmez. Ayrıca insanın kendi dışındaki şeylerle övünmesi de oldukça gülünçtür.³³⁹ İbn Hazm bir pasajda bu hususu şöyle dile getirir:

Akıllı bir insan, atalarının fazîletli oluşunun kendisini yüce Rabbine yaklaştırmadığını, ona -bizzat kendi talihi ya da meziyeti sayesinde elde edemediği- herhangi bir itibar ve servet kazandıramadığını düşünecek olursa, hiçbir faydası olmayan bir şeyle gururlanmanın anlamsızlığını kavrar. Böyle bir şeyle gururlanan kimse, komşusunun servetiyle, başkasının makam ve mevkiisiyle, yarış kazanan başkasına ait atın başındaki gemin kendisine ait olmasıyla övünen kimseye yahut -halk arasında söylendiği gibi- babalarının zekasıyla böbürlenene aptala benzemez mi!³⁴⁰

³³⁷ İbn Hazm, Ahlâk, s. 205.

³³⁸ İbn Hazm, Ahlâk, s. 215.

³³⁹ İbn Hazm, Ahlâk, s. 209-213.

³⁴⁰ İbn Hazm, Ahlâk, ss. 213.

İbn Hazm'ın bu ifadelerinin bir benzerine İbn Miskeveyh'de de rastlarız: “Bana atınla övünürsen, buradaki güzellik ve çeviklik sana değil, ata aittir. Elbise ve âletleriyle övünürsen, bunların güzelliği sana değil, onlara aittir. Atalarınca övünürsen, onların üstünlüğü yine sana değil, kendilerine aittir. Bu faziletler ve övünülecek nitelikler senin dışındadır.”³⁴¹

Fehmi Jaadane, İbn Miskeveyh'in bu ifadeleri bizzat Stoacı ahlâk filozofu Epiktetos'un (ö. 135) eserinden alıntıldığını söyler. İbn Hazm'ın da İbn Miskeveyh'in Tehzibü'l-Ahlâk eserinden yararlandığını daha önce de söylemiştik. Dolayısıyla İbn Hazm'ın da İbn Miskeveyh'in bu eseri aracılığıyla Stoacı birtakım görüşlerden etkilendiğini söyleyebiliriz. Aynı zamanda İbn Hazm, Stoacılara benzer şekilde gösterişi ve kibri en önemli ahlâk kusurlarından kabul eder ve eserinde bu kusurlara genişçe yer verir.³⁴² Bu da bize İbn Hazm'ın, Stoacı filozofların³⁴³ görüşleri hakkında bilgisi olduğunu çağrıştırmaktadır.³⁴⁴

Ayrıca Ebubekir er-Râzî ve İbn Miskeveyh'in böbürlenme ile ilgili hastalıkları tedavide kusurları itiraf yöntemini benimsediklerini ve İbn Hazm'ın da bu konuda onlardan etkilenmiş olduğu görülmektedir. Ebubekir er-Râzî, insanın nefsânî arzu ve isteklerinden dolayı kendi kusurlarının farkına varamayacağını söyler.³⁴⁵ Bu sebeple insan, kusurlarını güvendiği birinin ona söylemesiyle fark eder ve tedavi edebilir. Ancak İbn Miskeveyh ve İbn Hazm akli başında kişinin kendi kusurlarının farkına vararak kendi kendini tedavi edebileceğini söyler.³⁴⁶

Sonuç olarak, İbn Hazm'a göre böbürlenmenin temelinde insanın sahip olduğu üstünlükleri kendinden bilerek kendini beğenmişlik duygusuna kaptırması yatar. Bu nedenle kişi öncelikle kendinde böbürlenmeye neden olan özellikleri tespit etmelidir. Daha sonra bu özellikleri kendisine Allah'ın bahşettiğini ve istediği zaman da geri alabileceğinin farkına vararak böbürlenme hastalığından kurtulmaya çalışmalıdır.

³⁴¹ İbn Miskeveyh, Tehzib, s. 233.

³⁴² İbn Hazm, Ahlâk, ss. 219-233.

³⁴³ Ayrıntılı bilgi için bkz. Epiktetos, **Düşünceler ve Sohbetler**, çev. Burhan Toprak, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1989, (Düşünceler), ss. 21. 65.; Marcus Aurelius, **Düşünceler**, çev. Şadan Karadeniz, 5. Baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2004, ss. 97. 130. 144.

³⁴⁴ İbn Hazm, Ahlâk, s. 213.; Bkz. Epiktetos, **Enkheiridion**, çev. C. Cengiz Çevik, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2020, s. 4.; Epiktetos, **Düşünceler**, s. 20.

³⁴⁵ er-Râzî, Ahlâk, s. 124.

³⁴⁶ İbn Hazm, Ahlâk, s. 189.; Bkz. İbn Miskeveyh, Tehzib, s. 232.

2.5.2. Aşırı Merak Duygusu ve Övülme Arzusu

İbn Hazm, aşırı merak duygusunun ve övülme arzusunun (muhibbetü'l-medh) insanın iki önemli zaafı olduğunu ileri sürer. Ona göre insanın aşırı merak duygusu ve övülme arzusundan kurtulması nefsin riyâzetle terbiye etmesi ve öfke gücünü etkin bir şekilde kullanması ile mümkün olur. Bununla birlikte biz de İbn Hazm'ın, aşırı merak duygusu ve övülme arzusu ile ilgili görüşlerine yer vererek nefsin bu iki arzudan kurtulması için verdiği tavsiyeleri ortaya koyacağız.

Aşırı merak duygusuna sahip olan insan, kendine gizli kalan şeyi ısrarla araştırır ve öğrenmeye çalışır. İbn Hazm, insanın duyduğu ve gördüğü şeyin aslını öğrenme duygusundan kurtulması için aklının nefsine şöyle öğütte bulunmasını tavsiye eder:

Ey nefsim! Ne dersin, ortada senden saklanan bir şey bulunduğunu bilmeseydin, o zaman bu saklananın farkına varabilecek miydin?" Bunun "Hayır!" demekten başka bir cevabı yoktur. O zaman dönüp kendisine şunu desin: "Ortada senden gizlenmiş bir şey bulunduğunu bilmeseydin nasıl olacak idiysen şimdi de öyle ol! Ortada senden saklanan bir şey olmadığına göre artık rahat ol; keder ve kaygıdan, nefse düşkünlük denilen çirkinlikten kurtulmana bak."³⁴⁷

İbn Hazm'ın bu açıklamalarından hareketle diyebiliriz ki, aşırı merak duygusuna kapılan insanın öncelikle yapması gereken şey, kendi kendine öğüt vermek olmalıdır. Yani kişi, nefsine sorular sorarak kendini bu duygudan uzaklaştırmaya çalışmalıdır. Ayrıca önemsiz olan pek çok şeyin aslını öğrenmeye çalışmak kişiyi üzüntü ve kaygıya sürükleyerek psikolojisini olumsuz yönde etkiler. Dolayısıyla insan, kendisine gizli kalan şeyleri "önemsememe ve görmezden gelme" yolunu benimsemelidir. Böylelikle kendini kaygı ve kederden kurtarabilir. Başka bir deyişle kişi, aklının yol göstermesiyle kendisinden saklanan şeyin peşine düşmeyerek ve onu görmezden gelerek aşırı merak duygusundan kurtulmaya çalışmalıdır.

Nefsin bir diğer zaafı ise övülme ve sürekli anılma arzusudur. İbn Hazm, bu arzusunun esiri olan insanları iki şey üzerinde düşünmeye davet eder. İlk olarak kişi, bilmelidir ki fazîlet sahibi büyük nebler ve resullerin dışındaki kimselerin yeryüzündeki hatıraları ve izleri silinmiştir. Ayrıca bizim adını bile bilmediğimiz

³⁴⁷ İbn Hazm, Ahlâk, ss. 259-261.

nice değerli peygamber vardır ki dünyada bir süre yaşayıp anılmış ve daha sonra unutulup gitmiştir.³⁴⁸ İbn Hazm’a göre insan ne kadar ün sahibi olsa da er ya da geç unutulup gidecektir. Dolayısıyla gelip geçici olan şöhret ve anılma için harcanan çaba boşunadır.

Ayrıca İbn Hazm bununla da ikna olmayan anılma ve övülme arzusuyla yanıp tutuşan kişinin kendi kendisine şu soruları sorarak düşünmesini ister: “Ey nefsim! Ne dersin, dünyanın bütün bölgelerinde, sonsuza kadar en büyük şöhretle anılsam, ama hakkımda söylenenlerin hiçbirini ne duysam ne bilsem, benimle ilgili söylenenlerin bana vereceği bir sevinç ve bahtiyarlık olur mu olmaz mı?” Bunun da tek cevabı "Hayır" olacaktır.”³⁴⁹

Nitekim İbn Hazm’a göre öldükten sonra sonsuza kadar şöhretle anılmasının ölüye vereceği hiçbir fayda yoktur. O halde bu dünyada insanlar tarafından övülme ve anılma arzusuna kapılmak aldanıştan başka bir şey değildir. İbn Hazm’ın bu ifadelerinin bir benzerine Stoacı filozof Marcus Aurelius’un (ö. 180) eserinde de rastlarız:

*Bir zamanlar başkalarının yaşadıkları yaşamı, senden sonra yaşanacak yaşamı ve şu anda yabancı halklar arasında yaşanmakta olan yaşamı düşün; kaç kişinin senin adını bile bilmediğini, bilenlerin kaçının çok geçmeden unutacağını, belki de şu anda seni övmekte olan kaç kişinin çok geçmeden seni yereceğini düşün; ne anıların, ne ünün ne de başka herhangi bir şeyin adını anmaya bile değmeyeceğini düşün.*³⁵⁰

İbn Hazm ve Marcus Aurelius’un ifadelerini karşılaştırdığımızda bu iki filozofun da sürekli övülme ve anılma arzusundan kurtulmak için nefsin geçmişi hatırına getirerek kendi kendisine öğüt vermesi yöntemini benimsediğini görüyoruz. Aynı zamanda onların açıklamalarındaki ve ifade tarzlarındaki benzerlik, İbn Hazm’ın, Arapçaya çevrilen Yeni Platoncu eserler yoluyla Stoacı düşüncelerden haberdar olduğunu göstermektedir.

İnsanın, bu dünyadayken iyi veya kötü bir şekilde anılması onun Allah katındaki değerini artırmaz veya azaltmaz. Başka bir deyişle insanlar tarafından iyi

³⁴⁸ İbn Hazm, Ahlâk, ss. 263-265.; Nisa 4/164: "Öyle peygamberler vardır ki onları sana anlatmadık.", Furkan 25/38: "Bunların arasında da asırlar vardır."

³⁴⁹ İbn Hazm, Ahlâk, ss. 261-263.

³⁵⁰ Aurelius, s. 128.

veya kötü anılmanın kişiye ahirette kazandıracağı hiçbir şey yoktur. Ancak İbn Hazm, insana fayda sağlayacak tek bir gerçek anılmayı şöyle açıklar:

*Akıllı insan fazîletlerini ve iyi amellerini artırmaya önem vermelidir. İşte yalnız bunu yapanlar güzellikle anılmayı, iyilikle övülmeyi, takdir edilmeyi ve üstün nitelikleriyle hatırlanmayı hak edeceklerdir. Kişiyi yüce Yaratıcısına yakınlaştıracak, O'nun katında anılmaya değer kılacak, fayda verecek ve ilelebet bitmeyecek olan gerçek anılma işte budur.*³⁵¹

İbn Hazm'ın bu ifadelerinden anlaşılacağı üzere hakiki anılma kişinin, Allah tarafından güzellik, övgü ve takdirle hatırlanmasıdır. Kişinin insanlar tarafından övülmesi ve hatırlanması gelip geçicidir. Ancak Allah katında anılması, kişiye fayda sağlayacak ve hiç bitmeyecek olan daimî bir anılamadır. Kişi böyle bir anılmaya ancak güzel amelle ve fazîletli bir yaşamla ulaşabilir.

Öyle görünüyor ki İbn Hazm, erdemsizliklerin farkına varılarak ve nefse öğüt verme yoluyla tedavi edilebileceğini düşünmüştür. Onun bu konudaki açıklamalarından hareketle erdemsizliklerin tedavisinde geleneksel anlayışı sürdürmekle birlikte Stoacı filozofların görüşlerinden istifade ettiğini söyleyebiliriz.

Bu bölümde İbn Hazm'ın ahlâk anlayışı çerçevesinde erdemler ve erdemsizlikler ile ilgili görüşlerini sunduk. Onun ahlâki görüşlerinin şekillenmesinde din kadar felsefî görüşler de etkili olmuştur. İnsanın, erdemli bir hayat sürebilmesi için öncelikle erdemler ve erdemsizlikler hakkında bilgi sahibi olması gerekir. Erdemlerin bilgisine ulaştıktan sonra insan, i'tidal ve alışkanlık yoluyla nefesine, erdemleri kazandırmaya çalışmalıdır. Aynı zamanda erdemsizliklerini tespit ederek onları tedavi etmelidir. Nitekim insanın dünyada ve ahirette mutluluğu elde edebilmesi, erdemleri bilip hayatına geçirmesiyle mümkündür. Dolayısıyla bu bölümde İbn Hazm'da erdemler ve erdemsizlikleri, erdemlerin kazanılmasına ve erdemsizliklerin tedavisine yönelik görüşleri ortaya koyduk. Gelecek bölümde ise erdemli bir hayattan ölüm ve ölüm sonrasına geçiş yapıp ölümün ne olduğunu ve ölüm sonrasının nasıl olduğunu açıklayacağız.

³⁵¹ İbn Hazm, Ahlâk, s. 267.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ÖLÜM SONRASI HAYAT

İslam filozofları ölümden sonra ruhun ebedî olduğunu kabul edip bu düşünceyi felsefî olarak temellendirmişlerdir. Genel olarak İslamda ölüm sonrası hayatın var olduğuna inanmak imanın şartlarından biri olarak ortaya konmuştur. Bu inancın neticesinde ölüm, yeni bir hayatın başlangıcı olarak görülmüştür. İnsanın bu dünyadaki yaşantı biçimi, ahiret hayatını da doğrudan etkileyecektir. Nitekim Kur'an'ın ve hadislerin bildirdiği üzere insan, salih amelleri ve erdemli fiilleri neticesinde cennete; kötü amel ve erdemsiz davranışları sebebiyle de cehenneme gidecektir. Bir önceki bölümde İbn Hazm'da erdemli fiillere ve onların kazanılmasına yönelik görüşlere yer vermiştik. Çalışmamızın bu bölümünde ise öncelikle ölümün mahiyetini inceleyecek, sonra da insanın bu dünyada erdemli veya erdemsiz bir yaşam sürmesi neticesinde ahirette karşılaşacağı durumları İbn Hazm'ın görüşleri çerçevesinde ortaya koyacağız.

3.1. ÖLÜMÜN MÂHIYETİ

İnsanın uzun yaşama arzusu, ölümün ne olduğunun merak edilmesine ve araştırılmasına sebep olmuştur. Ölümün ne olduğu ve nasıl gerçekleşeceğinin tam olarak bilinmemesi, onu korkulan bir durum haline getirmiştir.³⁵² Pek çok İslam filozofu gibi İbn Hazm da ölümle ilgili çeşitli görüşler ortaya koymuştur. Özellikle, ölümün ne olduğu ve acı verici olup olmadığı meselesini “Risâle fî Eleml'l-Mevt ve İbtâlih” adlı risalesinde ele alıp incelemiştir. Bu risalesine tabiatçı filozofların ölümün acısının olup olmadığı hususunda fikir ayrılığı yaşadıklarını belirterek başlar. Bu filozoflardan bir grup ölümün acısının olduğunu ileri sürerken, diğer grup ise ölümün acı verici bir şey olmadığını ileri sürmüştür. İbn Hazm, ölümün acı verdiğini iddia eden grubun görüşlerini ispat etmek için bir delil ortaya koyamadıklarını söyler. Bu sebeple o, doğrudan ölümün acısının olmadığını ileri süren tabiatçı filozofların delillerini incelemiş ve kendi düşüncesini de bu filozoflardan hareketle

³⁵² Mehmet Türkeri, *Hayatın Anlamı ve Ölümsüzlük*, 2. Baskı, Lotus Yayınevi, İstanbul, 2016, s.11.

ortaya koymuştur.³⁵³ Biz de bu bölümde İbn Hazm düşüncesinde ölümün mahiyetini ve bununla ilişkili olarak ölüm korkusunu ve ölümün acı verici bir şey olup olmadığını inceleyeceğiz. Ayrıca bu konu bağlamında Epikür, Ebubekir er-Râzî ve İbn Miskeveyh'in görüşlerine de yer vereceğiz.

Öncelikle İbn Hazm'ın ölüm konusunda görüşlerini ortaya koyarken istifade etmiş olabileceği kaynakları bilmemizde yarar vardır. Miklós Maróth, İbn Hazm'ın ölümle ilgili risalesinin Epikürcü filozofların eserlerinin karakteristik yapısıyla ve argümanlarıyla benzerlik taşıdığını iddia eder. Ona göre İbn Hazm'ın görüşlerini ispat ve çürütme yöntemi kullanarak ortaya koyması ve ölüm meselesinde ortaya koyduğu deliller ile Epikürcü filozofların düşünceleri arasında benzerliklerin olması, onun Epikürcü filozoflardan etkilendiğini göstermektedir.³⁵⁴ İslam felsefesinde tabiatçı bir filozof olarak bilinen Ebubekir er-Râzî de ölümün acısının olmadığını ileri sürer.³⁵⁵ Her ne kadar İbn Hazm, bu konuda Ebubekir er-Râzî'ye atıf yapmasa da ondan etkilenmiş olabileceğini düşünüyoruz. İleride, bu konu bağlamında İbn Hazm ve Ebubekir er-Râzî'nin görüşleri arasındaki benzerliklere dikkat çekeceğiz.

İbn Hazm'a göre insan, nefs ve bedenden müteşekkil bir varlıktır. İnsan, beden ile nefs-i natıkanın birleşmesiyle hayat bulduğu gibi nefs-i natıkanın bedenden ayrılmasıyla da ölür. Başka bir deyişle İbn Hazm, ölümü nefsin bedenden ayrılması olarak zikreder. Nefsin bedenden ayrılmasıyla beden yok olurken nefs yok olmaz, çürümez ve ölmez.³⁵⁶ Diğer İslam alimleri gibi İbn Hazm da, pek çok ayete dayanarak³⁵⁷ Allah tarafından her insana tayin edilmiş bir ölüm vakti olan ecel geldiği takdirde ölümün kaçınılmaz olduğunu ileri sürer.³⁵⁸

Ölümün mahiyetini ve ölüm esnasında karşılaşılabilecek durumları bilmemek ölüm korkusuna yol açar. Ölümden korkulmasının en önemli sebebi ise ölümün acı verici bir durum olarak düşünülmesidir. Ebubekir er-Râzî ve İbn Miskeveyh gibi İbn

³⁵³ İbn Hazm, Ölüm, ss. 15-18.

³⁵⁴ Miklós Maróth, "Epicüran Elements In İbn Hazm's Writings", **Oriente Moderno**, Cilt:19, Sayı:3, 2000, ss. 591-596.

³⁵⁵ er-Râzî, Ahlâk, ss. 188-194.

³⁵⁶ İbn Hazm, et-Takrîb, ss. 90-94.184. İbn Hazm, el-Fasl, Cilt:2, s. 390.; Serdar, s. 284.

³⁵⁷ En'âm Suresi, 6/2: "Sizi (özel) bir çamurdan yaratan, sonra ölüm zamanını (ecel) takdir eden ancak O'dur. O'nun katında bir ecel daha vardır. Siz hâlâ şüphe ediyorsunuz."; Münâfikûn Suresi, 63/11: "Allah, eceli gelince hiç kimsenin ölümünü ertelemez. Allah yapıp ettiklerinizden tamamen haberdardır."; Âl-i İmrân Suresi, 3/145: "Hiçbir kimse Allah'ın yazılıp bir süreye bağlanmış izni olmadan ölmez. Kim dünya nimetini isterse ondan kendisine veririz; kim âhiret nimetini isterse ona da ondan veririz; ve şükredenleri ödüllendireceğiz."

³⁵⁸ İbn Hazm, el-Fasl, Cilt:2, ss. 462-464.; İbn Hazm, İlmü'l Kelam, s. 101.

Hazm da, insanın ölüm anında acı çektiği düşüncesini, ölüm korkusunun en önemli nedenlerinden biri olarak görür.³⁵⁹ Ona göre ölüm, acı verici bir şey değildir. Nitekim İbn Hazm, ölüm anında kişinin acı çekmediğini aklî ve naklî delillerle ispatlamaya çalışmıştır. Bu görüşünü ortaya koyarken ölümün acı vermediğini ileri süren tabiatçı filozofların delillerinden de yararlanmıştır.³⁶⁰

Biri akla ve duyuya, diğeri müşâhedeye dayanan iki delille ölümün acı verici bir şey olmadığı ispatlanmıştır. Ölümün acısının olmadığını ortaya koyan İbn Hazm, akıl yürütmeye ulaştığı bu burhânî delili şöyle açıklar:

“Acı veren bir şeydeki elem, o şeyin kendisi vuku bulduğu zaman gerçekleşmez. Ancak ikinci kez vuku bulduğunda gerçekleşir. Ölümünden sonra ruha, bedensel acıların ilışmesi de asla söz konusu değildir.”³⁶¹

İbn Hazm’a göre acı ilk vuku bulduğu anda değil, ikinci kez vuku bulduğunda hissedilir. Ölümün acısı da ölüm esnasında değil ölümünden hemen sonra algılanabilir. Ancak böyle bir acının hissedilebilmesi için ölümle birlikte bedenden çıkan ruhun ikinci kez bedene geri dönmesi gerekir.³⁶² Başka şekilde ifade etmek gerekirse beden, ölüm anındaki acıyı hissettiğini iddia etmek için ölümle birlikte bedenden ayrılan ruhun daha sonra tekrar bedene geri döndüğünü kabul etmek gerekir ki bu da aklen mümkün değildir. İbn Hazm, müşâdeye dayanan ikinci delili şöyle açıklar:

“Vefat ettiğini gördüğümüz bir kişi ölürken aklı başındadır. Şayet vefat etmekte olan kimseye ölüm esnasında hissettiği, gördüğü şey sorulsa; kuşkusuz o, ‘Hiçbir şey yok; sadece çözülme-dağılma (inhılâl) var.’ diyecektir.”³⁶³

İbn Hazm, ölen kişinin maruz kaldığı hastalıktan ötürü acı çektiğini ileri sürerek ölüm anında hiçbir şey hissetmediğini söyler. Başka bir deyişle ölüm esnasında çekilen acı vücudun herhangi bir bölgesindeki sancıdan veyahut hastalıktan kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla ölüm esnasında meydana gelen bu acının ölümünden kaynaklandığını düşünmek mantıklı değildir. Ayrıca İbn Hazm’a göre, ölen

³⁵⁹ İbn Hazm, Ölüm, ss. 15-18.; Bkz. er-Râzî, Ahlâk, s. 192.; İbn Miskeveyh, “Ölüm Korkusu, Mahiyeti ve Nefsin Ölümünden Sonraki Durumu”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, çev. İbrahim Aslan, Cilt:52, Sayı: 2, 2011, (Ölüm Korkusu) s. 328.

³⁶⁰ İbn Hazm, Ölüm, ss. 15-18.

³⁶¹ İbn Hazm, Ölüm, s. 16.

³⁶² İbn Hazm, Ölüm, 16. Maróth, s. 592.

³⁶³ İbn Hazm, “Risâle fî Elemlî’l-Mevt ve İbtâlîh”, **Resâilu İbn Hazm el-Endelusî**, nşr. İhsan Abbas, el-Müessesetü’l-Arabiyye li’l-Dirasat ve’n-Neşr, Beyrut, 1983, Cilt: 4, s. 359.; İbn Hazm, Ölüm, ss. 15-16.

kişiyi gözlemlediğimizde onun ölüm anında çektiği acı ile ölümü arasında göz açıp kapama kadar bir mühletin olduğunu müşâhede ederiz. Bu sebeple kişinin, vücudundaki hastalıktan dolayı çektiği acının dışında başka bir acı hissetmesi için vakit yoktur. Hatta ölüm esnasında maruz kalınan bu acıdan kurtulduğu için kişide “ölüm rahatlığı” denilen bir durum ortaya çıkar. İbn Hazm burhânî delilde olduğu gibi müşâhedeye dayanan bu delilde de ölümün acısını hissetmek için yeterli zaman olmadığını ileri sürer.³⁶⁴ Nitekim ölüm esnasında çekilen acı ile ölüm arasında göz açıp kapama süresi kadar kısa bir zaman dilimi vardır. O kısacık zaman diliminde kişinin ölüm acısını duyarak vefat ettiğini söylememiz mümkün değildir.

Miklós Maróth, İbn Hazm’ın müşâhede yöntemiyle geliştirdiği bu kanıtta ölümü, bir “çözülme” olarak ifade etmesinde Epikür’ün etkili olduğunu ileri sürer. Nitekim Epikür, dostu Menoikeus’a yazdığı mektupta ölümü, duyuların çözülmesi durumu olarak açıklar. Epikür’e göre ölüm, duyuların yok olması durumudur. O halde duyulardan yoksun kalan kişinin acı hissetmesi mümkün değildir. Çünkü acı, ancak duyular var olduğu takdirde hissedilebilir. Bu yüzden Epikür’e göre, ölüm korkulmaması gereken bir hiçtir.³⁶⁵ Epikür’ün görüşlerine benzer şekilde Ebubekir er-Râzî, ölümle birlikte duyuların kaybolacağını söyleyerek ölümün acı verici bir durum olmadığını iddia eder.³⁶⁶ İbn Hazm’a gelince o, müşâhedeye dayalı olan bu kanıtta ölümden bir hissizlik durumu olarak bahseder. Ancak Epikür ve Ebubekir er-Râzî’nin aksine o, ölüm esnasında acının hissedilmemesinin duyuların yokluğuna bağlı olduğunu açıkça söylemez.

Ayrıca o, acının ilk vukua gelişinde hissedilmediğini kanıtlamak için müşâhede yöntemine dayalı pek çok örnek verir: Bir kimse cinnet geçirdiğinde veyahut aklını kaybettiğinde onun o anda çektiği acıyı merak ederiz. Bu kimseye, başına gelen bu rahatsızlıktan kurtulduğunda hastalığı esnasında neler hissettiğini ve yaşadığını sorduğumuzda bize hiçbir şey hatırlamadığını söyler. Aynı şekilde felçli veyahut yara ve bazı hastalıklardan dolayı bazı organları kangren olmuş, organlarını kaybetmiş kimseleri de görmekteyiz. Onlar da organlarını kaybettikleri esnada hiçbir acı duymadıklarını söylerler. Nitekim kişinin, bir organını kaybettiğinde acı

³⁶⁴ İbn Hazm, Ölüm, s. 16.; Bkz. Maróth, s. 592.

³⁶⁵ Epikür, **Mektuplar ve Taksimler**, çev. Hayrullah Örs, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1969, s. 35.; Maróth, s. 593.

³⁶⁶ er-Râzî, Ahlâk, s. 190.

hissetmesi için ruhunun o organa yapışık olması ve ondan ayrılmaması gerekir. Ancak bu kişinin kaybettiği organından ruh çıkmış ve böylelikle organı canlılık emaresini kaybetmiştir.³⁶⁷ Bu durumda o kişinin kaybettiği organından ruhun çıkmasıyla artık bir acı çekmediğini görürüz. Aynısı ölüm için de geçerlidir. Ölümün acısı da ancak ruhun bedenden çıkışı esnasında hissedilebilir. Ancak o esnada ruh, tüm organlardan çekildiği için beden acı çekmesi mümkün değildir.

İbn Miskeveyh gibi İbn Hazm da ölümün acı verici bir durum olduğunu düşünenlerin büyük bir yanılgı içinde olduğunu nefis-beden ilişkisi üzerinden delillendirmiştir. Ona göre acı, sadece canlı olanlara mahsus bir duygudur. Bedenin acıyı hissedebilmesi için ona canlılık veren nefse ihtiyacı vardır. Ölümle birlikte nefis bedenden ayrıldığı için beden acı çekmez.³⁶⁸ İbn Miskeveyh ile İbn Hazm'ın bu konudaki görüşlerinin benzerliğinden hareketle İbn Hazm'ın İbn Miskeveyh'in risalesinden etkilendiği söylenebilir.

İbn Hazm, ölümün acısının olmadığı görüşünü müşâhedeye ve akla dayalı delillere dayandırmasının yanı sıra İslami kaynaklara başvurmayı da ihmal etmez. Ölümün acı verici bir hal olduğunu savunanların Hz. Peygamberin “Kuşkusuz ölümün sekaratı yani sarhoşlukları vardır.”³⁶⁹ sözünü delil aldıklarını ileri sürer. Ancak ona göre Hz. Peygamberin bu hadisini, ölüm anının acılı olduğuna delil olarak sunmak mümkün değildir. Hz. Peygamberin bu sözünden kastedilen anlam, insanın, hastalığın şiddetinden veyahut ölüm anından önce ortaya çıkan belirtilerden dolayı huzursuzluk hissetmesi olabilir. Bu nedenle bu hadise dayanarak Hz. Peygamber'in ölümün acı verici olduğunu ortaya koyduğu iddia edilemez.³⁷⁰

Öyle görülüyor ki İbn Hazm, ölümü ruhun bedenden ayrılması olarak tanımlamış ve insanın eceli geldiği vakit ölümden kaçamayacağını bildirmiştir. Ölüm anında insanın acı çekmeyeceğini ve bu sebeple de ölüm korkusunun yersiz olduğunu ispat etmek için felsefî ve dinî argümanlara başvurmuştur. İlk olarak felsefî argümanlara başvuran İbn Hazm, müşâhedeye dayalı ve burhânî delillerle ölümün acı verici bir durum olmadığını ispatlamaya çalışmış; daha sonra Hz. Peygamberin hadisini ele alarak bu görüşünü dinî bir bakış açısıyla yorumlamıştır. Her ne kadar

³⁶⁷ İbn Hazm, Ölüm, ss. 16-17.

³⁶⁸ İbn Hazm, Ölüm, ss. 16-17.; İbn Miskeveyh, Ölüm Korkusu, s. 330.

³⁶⁹ Buhârî, Rikak, 42.; İbn Mâce, Cenâiz 24.; Tirmizî, Cenâiz, 7.; Bkz. İbn Hazm, Ölüm, 17.

³⁷⁰ İbn Hazm, Ölüm, ss. 17-18.

Marôth, İbn Hazm'ın ölüm konusunu ele alış yöntemine dayanarak Yunanca bir metni takip ettiğini söylese de yararlandığı metin hakkında bilgi sahibi değiliz. Ayrıca onun Epikür, Ebubekir er-Râzî ve İbn Miskeveyh'in ölüm hakkındaki görüşlerinden yararlanmış olduğunu söyleyebiliriz. Ancak İbn Hazm'ın bu filozoflarla sınırlı kalmayacak kadar konuyu detaylı bir şekilde incelediğini de yadsıyamayız.

İbn Hazm'da ölümün mahiyetini ve ölüm esnasında acı hissedilip hissedilmeyeceği konusunu açıklığa kavuşturduk. Peki insanı ölümünden sonra neler beklemektedir? Ölümle birlikte ruh ve bedene ne olacak, bedenden ayrılan ruh nereye gidecektir? İbn Hazm'a göre ölümle birlikte bedenden ayrılan ruh kıyamet kopuncaya kadar ne kendi bedenine geri dönecek ne de kendi bedeninden başka bir bedene girecektir. Nitekim İbn Hazm, ruhların kıyametin kopmasına kadar berzah âleminde bekleyeceğini ve kabir hayatını da orada yaşayacağını ileri sürer. O halde şimdi onun berzah âlemi ve kabir hayatında ruhların hangi durumda olacağı ve başlarına ne geleceğini araştırmamız gerekmektedir.

3.2. BERZAH ÂLEMİ VE KABİR AZABI

Ruhun bedenden ayrılmasıyla bedenin toprağa gömüldüğünü ve çürümeye bırakıldığını müşâhedemizle biliyoruz. Ancak İslam alimleri arasında ölümle birlikte canlılığını ve şuurunu yitirmeyen ruha ne olacağı veyahut nereye gideceği hakkında ihtilaflar vardır. İbn Hazm da eserlerinde bu ihtilaflara değinmiştir. Bu sebeple biz, İbn Hazm'ın berzah âlemi ve kabir azabı hakkında görüşünü İslam alimlerinin konu hakkındaki ihtilaflarına da değinerek ortaya koyacağız.

İbn Hazm'ın da belirttiği üzere, Rafizilerden bir grup öldükten sonra kafirlerin ruhlarının Hadramevt'te bir kuyu olan Berhut'ta olacağını, müminlerin ruhlarının ise Şam civarlarında bulunan Câbiye denilen bir yerde bulunacağını iddia etmiştir. Hadis taraftarlarının (ashâb'ül-hadis) çoğunluğu ise ölüm esnasında bedenden ayrılan ruhların, gömüldükten sonra kendi bedenlerine geri döndüğünü ileri sürmüştür.³⁷¹ Ruh bedene girip çıkan bir hava olarak kabul eden Ebu'l-Huzeyl el-Allâf ise insanın her nefes alıp verdiğinde ruh değiştirdiğini iddia etmiştir. Bu

³⁷¹ İbn Hazm, el-Fasl, Cilt:3, s. 94.

sebeple bedenlerin ölümüyle ruhların da yok olacağını iddia etmiştir.³⁷² İbn Hazm tüm bu görüşleri zikrettikten sonra onları delilden yoksun olmaları gerekçesiyle reddetmiştir. Ona göre ruh, bedenden ayrıldıktan sonra da varlığını sürdürür, bedenle birlikte yok olup gitmez.³⁷³

Allah, insanları dünyaya göndermeden önce berzah âleminde onlardan şahitlik almış³⁷⁴ ve ruh üfleyinceye kadar onları orada bekletmiştir.³⁷⁵ İbn Hazm’a göre insanın ruhu, bedenine girmezden önce nerede ise ölümüyle de oraya dönecektir ki bu âlem Berzah âlemidir. Ruh kıyamet kopuncaya kadar berzah âleminde bekletilirken beden topraktır. İbn Hazm, öldükten sonra ruhun tekrar bedene dönmeyeceğine, “Sen bizi iki defa öldürdün, iki defa dirilttin...”³⁷⁶ ayetini delil olarak gösterir. Ona göre ilk ölüm, insanın yaratılmadan önceki yokluk dönemidir. İkinci ölüm ise ruhun bedenden ayrılarak berzah âlemine nakledilmesidir. Ruh bedenden ayrıldıktan sonra tekrar bedene geri döndürülürse üçüncü bir ölüm ve üçüncü bir hayat söz konusu olur ki o da bu ayetle çelişir. Bu sebeple ölünün kabrinde tekrar diriltileceğini iddia etmek yanlıştır.³⁷⁷ Dili bilgi kaynaklarından biri olarak kabul eden İbn Hazm, sahip olduğu dil anlayışı çerçevesinde ayetleri yorumlamıştır. Nitekim ayetlerin lafızlarının kesin manalara sahip olduğunu düşünmesi ve onları mecâzî olarak yorumlamaktan kaçınması sebebiyle berzah âlemiyle ilgili ayetlerin zahirî anlamını esas almıştır. Ayrıca ona göre kıyamet kopmadan önce ruhların sorgulanma anında kabirlerdeki cesetlere geri dönecekleri hususunda ne ayetlerde ne de hadislerde delil vardır. Aksine naslar, ruhların kıyamet gününde bedenlere iade edileceğini ortaya koymaktadır.³⁷⁸

Sonuç olarak İbn Hazm’ın berzah âlemini, ruhların bedenlerle birleştirilmeden önce bekletildiği ve öldükten sonra da ruhların kıyamete kadar

³⁷² İbn Hazm, el-Fasl, Cilt:3, s. 94.; Serdar, s. 285.

³⁷³ İbn Hazm, el-Fasl, Cilt:3, s. 874.

³⁷⁴ A’râf Suresi 7/172: “Hani Rabbin (ezelde) Ademoğullarının sulplerinden zurriyetlerini almış, onları kendilerine karşı şahit tutarak, ‘Ben sizin Rabbiniz değil miyim?’ demişti. Onlar da, ‘Evet, şahit olduk (ki Rabbimizsin)’ demişlerdi.”; Bkz. İbn Hazm, el-Fasl, Cilt:2, s. 584.

³⁷⁵ Zümer Suresi 39/42: “Allah (ölen) insanların ruhlarını öldüklerinde, ölmeyenlerinkini de uykularında alır. Ölümüne hükmettiklerinin ruhlarını tutar, diğerlerini belli bir süreye (ömürlerinin sonuna) kadar bırakır...”

³⁷⁶ Mü’min Suresi 60/11.; İbn Hazm’ın bu fikrine delil saydığı diğer ayetler için bkz.: Bakara Suresi 2/28. 243. Zümer Suresi 39/42. Secde Suresi 32/21. Tâhâ Suresi 20/103-104. Mü’min Suresi 40/46.; Bkz. İbn Hazm, el-Fasl, Cilt:2, s. 586.

³⁷⁷ İbn Hazm, el-Fasl, Cilt:2, s. 586.; İbn Hazm, İlmü’l Kelam, s. 63.

³⁷⁸ İbn Hazm, el-Fasl, Cilt:3, s. 92.; Apaydın, Zâhirîlik, s. 188.

bekletileceği iki âlem olarak tasvir ettiğini görüyoruz. Ayrıca İbn Hazm, Hz. Peygamber'in, miraç olayının gerçekleştiği İsra gecesini dünya semasında Hz. Adem'in sağ tarafında iyi ruhları, sol tarafında ise kötü ruhları gördüğü hadisine³⁷⁹ dayanarak berzah âleminin dünya semasında bulunduğunu ve kabir azabının ayetle sabit olduğunu ileri sürer.³⁸⁰

İslam düşünürlerine göre kabir azabının bedene mi yoksa ruha mı yönelik olduğu ihtilafıdır. İbn Hazm'ın ruhun bedenden ayrıldıktan sonra kıyamet kopuncaya kadar tekrar bedene dönmeyeceğini iddia ettiğini söylemiştik. Dolayısıyla ya beden ya da ruh kabir azabı görecek. İbn Hazm'a göre beden değil hissedici ve akıl sahibi olan ruh kabir azabı görecek. İbn Hazm, bu görüşünü bilgi kaynaklarından akıl, duyular ve müşahade yoluyla ulaştığı şu delille temellendirir: Yırtıcı hayvanların yiyip parçaladığı; denizde boğulup da deniz canlılarının yediği, yanan; asılan ve akıbeti meçhul kimselerin var olduğunu biliyoruz. Nitekim onlardan geriye azap görecek bir beden kalmamıştır. Eğer azabın yalnız kabirde ve bedene yönelik olduğu iddia edilirse, söz konusu kimseler için ne bir imtihan ne kabir azabı ne de sorgulama olur. Ancak her ölü için kıyamet kopuncaya kadar imtihan ve sorgulamanın ve bundan sonra kıyamet gününe kadar devam edecek sevinç veya üzüntünün kaçınılmaz olduğu kabul edilir.³⁸¹ Bu aklî delil gösterir ki kıyamet kopuncaya kadar azap görecek veya nimetlendirilecek olan kişinin, bedeni değil, ruhudur. Azabı çekecek olan ruh olduğuna göre kabir azabının da yalnızca kabirde olacağı düşünülemez. Diğer bir deyişle ruh nerede bulunuyorsa orası onun kabridir. Ruhlar, kıyamet gününe kadar berzah âleminde bekletildiğine göre orada azap görür, cezalandırılır veya nimetlendirilir.³⁸²

Tıpkı İbn Hazm gibi Molla Sadrâ da (ö. 1641) toprağa gömülerek ölen, suda boğularak kaybolan ya da ateşe atılarak yakılan pek çok beden olduğunu söyler. Ona göre ortada azap çekecek ya da mükafatlandırılacak bir beden kalmamıştır. Bu

³⁷⁹ Müslim, İmân, 263.; Bkz. İbn Hazm, el-Fasl, Cilt:3, ss. 90. 100.; İbn Hazm, el-Fasl, Cilt:2, ss. 584-592.; İbn Hazm, el- Usûl, ss. 25-26.

³⁸⁰ En'âm Suresi 6/93: "Zalimlerin şiddetli ölüm sancıları içinde çırpındığı; meleklerin, ellerini uzatmış, Haydi canlarınızı kurtarın! Allah'a karşı doğru olmayı söylediğiniz ve onun ayetlerinden kibirlenerek yüz çevirdiğiniz için bugün aşağılayıcı azap ile cezalandırılacaksınız" diyecekleri zaman hallerini bir görsen!", Mü'min Suresi 60/46: "Bu azap, onların sabah akşam sokulacakları ateştir. Kıyamet koptuğunda, "Firavun ailesini en şiddetli azabın içine atın!" denilecek.", Bkz. İbn Hazm, el-Fasl, Cilt:3, s. 558.

³⁸¹ İbn Hazm, el-Fasl, Cilt:3, s. 88.

³⁸² İbn Hazm, el-Fasl, Cilt:3, ss. 86-90

nedenle kabir hayatını, bedenler değil ruhlar yaşayacaktır. Ruh nerede bulunuyorsa kabri de orasıdır.³⁸³ İbn Hazm'dan yaklaşık 600 yıl sonra dünyaya gelen Molla Sadrâ'nın bu konuda İbn Hazm'dan etkilenmiş olabileceğini söyleyebiliriz.

Öyle anlaşıyor ki İbn Hazm, pek çok ayeti delil göstererek ölümle bedenden ayrılan ruhların kıyamet kopana kadar berzah âleminde bekletileceğini ve tekrar bedene dönmeyeceğini iddia eder. Aynı zamanda o, akıl, duyular ve müşahede yoluyla elde ettiği bilgilerden hareketle kabir azabının yalnızca ruha yönelik olacağını ileri sürer. Dolayısıyla ölünce berzah âlemine gönderilen ruhlar kabir hayatını orada yaşayacaklardır. Ruhlar bekletilecekleri yerde yani berzah âleminde sorgulanacak, azap görecektir ya da huzur içinde kıyameti ve yeniden dirilmeyi bekleyeceklerdir. Ayrıca belirtmeliyiz ki bedenden ayrılan ruhun berzahta mutluluk ya da mutsuzluk durumunu da onun bu dünyadaki ahlâki ve ameli yaşantısı belirler. İbn Hazm'a göre salih amel işleyen ve erdemli bir hayat süren ruhlar orada mutlu olacakken erdemsiz ve günahkâr bir yaşam süren ruhlar mutsuz olacaktır.

Buraya kadar İbn Hazm'ın "Berzah Hayatı ve Kabir Azabı" ile ilgili görüşlerine yer verdik. Bununla birlikte İbn Hazm, İslam dünyasında ruhların ölümden sonra başka bir insanın veya hayvanın bedeninde yeniden hayat bulacağını savunan tenâsüh ehlinin görüşlerine itiraz etmiştir. İslam filozofları da çeşitli delillerle tenasühü reddetmişlerdir. Dolayısıyla felsefî bir konu olarak tenâsüh ehlinin görüşlerini ve İbn Hazm'ın onlara yönelik itirazlarını ortaya koymak gerekmektedir.

³⁸³ Mahmut Meçin, **Molla Sadrâ'da Ölüm Sonrası Hayat**, Fecr Yayınları, Ankara, 2020, ss. 120-130.

3.3. TENÂSÜH

Ruhun ölümle birlikte bedeninden ayrılarak başka bir bedene geçmesi olarak tanımlanan “tenâsüh” anlayışı, İslam düşüncesinde hemen hemen bütün kelimciler ve İslam filozofları tarafından reddedilmekle birlikte bazı İslam fırkalarında tenâsüh inancına rastlanmaktadır.³⁸⁴ İbn Hazm da buna binaen el-Fasl adlı eserinde “Ruhların Tenâsühünü Kabul Edenler” adlı bir bölüm açarak İslam dünyasında tenâsühü kabul edenlerin delillerine yer vermiş ve onların delillerini çürütmeye çalışmıştır. Nitekim tenâsühle ilgili en çok söz söyleyen klasik alimlerden biri olan İbn Hazm, eserinde tenâsüh anlayışının İslam tarihindeki seyrine detaylıca yer vermemiş ve doğrudan elindeki klasik malumattan yararlanarak konuyu açıklığa kavuşturmuştur.³⁸⁵ Biz de bu incelememizde onun verdiği bilgiler ışığında öncelikle tenâsühün varlığını iddia eden fırkaların delillerine yer vereceğiz. Daha sonra da onların bu delillerine karşın İbn Hazm’ın itirazlarına yer verecek ve karşıt delillerini ortaya koyacağız.

İbn Hazm, ruhların tenâsühünü kabul eden fırkaların görüşlerini iki gruba ayırarak inceler.

1. Ölümle birlikte bedenden ayrılan ruhun, ayrıldığı bedenin cinsinden olmasa da başka bir bedene göç edeceğini iddia edenler.
2. Ölümle birlikte bedenden ayrılan ruhun, yalnızca ayrıldığı bedenin cinsinden bir bedene göç edeceğini iddia edenler.

İlk grup ölümle bedenden ayrılan nefsin sadece ayrıldığı beden türünden olan bedenlere değil, her tür bedene girebileceğini savunan bir tenâsüh anlayışını benimsemiştir. İbn Hazm bu görüşün savunucularının, Ahmed b. Hâbıt (ö. 846-47), Ahmed b. Hâbıt’ın öğrencisi olan Ahmed b. Nânûs (ö. ?), Fazl el-Hadesî (ö. 870-71), Ebû Müslim el-Horasânî (ö. 755) ve tabip olan Ebubekir er-Râzî olduğunu belirtir. Ona göre bu düşünürlerden Ebubekir er-Râzî, İslam fırkalarından olan Karmatîlerin tenâsüh inancına bağlıdır.³⁸⁶ İbn Hazm, Ebubekir er-Râzî’nin tenâsüh anlayışını onun es-Sîretu'l-felsefiyye isimli eserindeki şu ifadelerine yer vererek de açıklar:

³⁸⁴ Ali İhsan Yitik, “Tenâsüh”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 2011, Cilt:40, s. 441.; Duran, s. 151.

³⁸⁵ İbn Hazm, el-Fasl, Cilt:1, s. 400-410.; Bülent Baloğlu, “İbn Hazm’da Tenâsüh (Reenkarnasyon) Anlayışı”, **Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı:10, İzmir, 1998, s. 54.

³⁸⁶ İbn Hazm, el-Fasl, Cilt:1, s. 400.; Ebubekir er-Râzî’nin tenâsühle ilgili görüşleri için bkz. er-Râzî, **Filozofça**, s. 206

“Ruhların, hayvan suretindeki bedenlerden insan suretindeki bedenlere doğru hareket etmelerini engellemenin bir imkânı yoktur. Bu ancak, boğazlanması caiz olan hayvanların öldürülmeleri ve boğazlanmaları ile mümkündür.”³⁸⁷

Ebubekir er-Râzî'nin bu açıklamalarından hareketle onun konuyu hayvanlarla ilgili olarak incelediğini ve tenâsühü, insan dışındaki canlıların ruhlarının bedenlerinden kurtulmaları için bir imkân olarak gördüğünü söyleyebiliriz. Hayvanları avlamanın caiz olmasının sebebi onların ruhunun insan bedenine geçmesini sağlamaktır. Aksi halde etobur olan canlıların öldürülmesinin ve avlanılmasının haklı bir gerekçesi olamaz. Bu bağlamda Ebubekir er-Râzî, tenâsüh yoluyla insan bedenine giren hayvanların şereflendirildiklerini ve özgürlüklerine kavuştuklarını iddia etmiştir.³⁸⁸

İbn Hazm'ın bildirdiği üzere Ebubekir er-Râzî'nin yanı sıra Ahmet b. Habîb, Ahmet b. Nanus ve Fazl el-Hadesî'nin oluşturduğu grup da tenâsühün farklı türler arasında olabileceğini savunmuş ve tenâsüh görüşlerini ceza-sevap üzerine temellendirmiştir. Bu grubun görüşlerinden hareketle ruhları üç gruba ayırabiliriz:

- a) Kötü amel sahibi olanlar
- b) Kötü amel sahibi olmakla birlikte hiçbir iyiliği bulunmayanlar
- c) Tüm amelleri iyi olup hiçbir kötü ameli bulunmayanlar

Bu üçlü tasnife göre, kötü amel sahibi olanlar; boğazlanan, hakir ve azap içinde bulunan ve pislik içinde sürünen habis hayvanların bedenlerine nakledileceklerdir. Kötü amel sahibi olmakla birlikte hiçbir iyiliği bulunmayan ruhlar ise şeytanların ruhuna sahiptir. Ahmet b. Habîb'a göre bu kimselerin ruhları, doğrudan doğruya cehenneme atılacak ve ebedi olarak cehennemde azap görecekler. Tüm amelleri iyi olup hiçbir kötü amelleri olmayan kişiler ise meleklerin ruhuna sahiptir. Ahmet b. Habîb, bu ruhların cennete gönderilerek ebedi saadetle şereflendirileceğini ileri sürer. Onun görüşlerinden hareketle, bu üçlü tasnifi benimseyen grubun tenâsühü kabul etmekle birlikte ahireti de inkâr etmediklerini söyleyebiliriz.³⁸⁹ Onlara göre yalnızca kötü amel sahibi olanlar tenâsüh döngüsünün içine girerler. Kötü amel sahibi ruhlar, kuşların, ehlî hayvanların, yırtıcı hayvanların,

³⁸⁷ İbn Hazm, el-Fasl, Cilt:1, s. 400.; Bkz. er-Râzî, Filozofça, s. 206.;

³⁸⁸ Hüseyin Karaman, **Ebubekir er-Râzî'nin Ahlâk Felsefesi**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2017, s. 59. Eyüp Bekiryazıcı, “Bazı İslam Filozoflarının Tenâsüh Nazariyesine Yaklaşımları”, **Marife Dînî Araştırmalar Dergisi**, Cilt:8, Sayı:1, 2008, s. 210.

³⁸⁹ İbn Hazm, el-Fasl, Cilt:1, s. 400-402.; Baloglu, s. 56.

böceklerin vb. hayvanların bedeninde tekrar dünyaya gönderilerek suç ve günahları nispetince bela ve sıkıntılarla imtihan edilirler. Bu ruhlar, cezaları bitinceye kadar farklı farklı formlarda dünyaya gönderilecektir. Kötü amel sahibi olup hiçbir iyiliği olmayanlar ise hayvan konumuna düşmüşlerdir. Onlar, insan olarak muhatap alınmadıkları için tenâsüh döngüsüne girmeyecekler, doğrudan cehenneme atılacaklardır.³⁹⁰

Bu grup, İslam’da tenâsühün varlığını iki ayetle delillendirmeye çalışmıştır. İbn Hazm, onların delil gösterdiği bu iki ayeti de yorumlayarak bu ayetlerde kastedilenin tenâsüh olmadığını ortaya koymuştur. İbn Hazm’a göre ilk ayette Allahu Teâlâ’nın “..Seni(n organlarını) dilediği şekilde birbirine ekledi.”³⁹¹ sözünden maksadı insanı uzunluk-kısalık, güzellik-çirkinlik, beyazlık- siyahlık gibi farklı suretlerde yaratmasıdır. Bu grubun görüşlerine delil göstedikleri diğer ayet ise şudur: “Size kendinizden eşler, hayvanlardan da (kendilerine) eşler yaratmıştır. Bu surette çoğalmasını sağlamıştır.”³⁹² İbn Hazm’a göre bu ayet de onlar için delil olamaz. Çünkü Allah, bu ayette hem insanlardan hem de hayvanlardan çiftler yarattığını haber vermiştir. Bununla birlikte Allah, her çifti kendi içindeki türlerden yarattığını ve çoğalttığını da bize bildirmiştir. Allah’ın bizim nefsimizle hayvanların nefslerini ayırması dolayısıyla da insan veya hayvan nefslerinin, kendi nefslerinin türü dışındaki bir nefsten çoğalması mümkün değildir.³⁹³

Her ne kadar İbn Hazm, tenâsüh ehlinin delil gösterdiği ayetleri bu şekilde yorumlayarak onlara karşı itiraz etse de onların görüşlerini asıl batıl kılan İslam ümmetinin onların küfre düştüğü hususunda ittifak etmesidir. Nitekim İslam ümmeti, ölüm sebebiyle nefslerin bedenlerinden ayrıldıktan sonra kıyamet günü hesaba çekilmek üzere tekrar bedenlerine iade edilerek Allah’ın huzurunda haşrolacaklarını ve amellerine göre cennet veya cehenneme gönderilecekleri hususunda icmâ etmişlerdir. Ayrıca hiçbir peygamber de tenâsühü ima eden tek bir söz dahi söylememiştir. İbn Hazm’a göre yukarıda belirtilen düşünürlerin tenâsüh anlayışı, icmâya aykırı olmasının yanı sıra burhânî delilden de yoksundur. Onlar, tenâsüh anlayışlarını canlılara haksız yere eziyet çektirilmesini göz önünde bulundurarak

³⁹⁰ İbn Hazm, el-Fasl, Cilt:1, ss. 400-402.; Bağdadi, **Mezhepler Arasındaki Farklar**, çev. Ethem Ruhi Fırlalı, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1991, s. 210.

³⁹¹ İnfitar Suresi 82/6-8.; Bkz. İbn Hazm, el-Fasl, Cilt:1, s. 402.

³⁹² Şura Suresi 42/11.; Bkz. İbn Hazm, el-Fasl, Cilt:1, s. 402.

³⁹³ İbn Hazm, el-Fasl, Cilt: 1, s. 404.

adalet ilkesi gereğince ortaya koymaya çalışmışlardır.³⁹⁴ İbn Hazm’a göre tenasühü savunan bu grup, delillerini şöyle açıklamışlardır:

Bizler Allah Teala’nın günahsız çocukların bedenlerini çiçek hastalığı, uyuz vb. hastalıklarla yok ettiğini; yine suçu olmayan bazı hayvanların boğazlanmasını, pişirilip yenilmesini emrettiğini görüyoruz. Bu hayvanlardan bazılarını diğerlerine musallat kıldığını, böylece güçlü olanın hiçbir günahı olmayan zayıf hayvanları parçalayıp yediğine şahit oluyoruz. Söz konusu ruhlar asi ve azaba müstehâk olduklarından dolayı, yüce Allah’ın bu ruhları azap görsünler diye bu bedenlere yerleştirmek suretiyle bunu yaptığını (onlara azap ettiğini) biliriz.³⁹⁵

Tenasühü savunan bu gruba göre Allah, geçmişte işledikleri günahlar sebebiyle azaba uğratmak istediği kişilerin ruhlarını, masum canlıların ve hayvanların bedenlerine yerleştirmek suretiyle bu kişileri türlü eziyet ve hastalıklara maruz bırakmıştır. Tenâsüh olmasaydı hastalıktan ölen çocuklar ve eziyet gören hayvanlar boş yere acı çekmiş olurdu. Bu da Allah’ın adaletine ters düşerdi. Oysa İbn Hazm’a göre böyle bir yaklaşım Allah’a hesap sormaya girer ki Allah yaptıklarından sorgulanamaz. Bu sebeple insanın “Allah neden bazılarını av, bazılarını avcı olarak yarattı veyahut niçin bazı canlıları diğerlerinden daha üstün yarattı?” gibi sorularla itirazda bulunma hakkı yoktur.³⁹⁶

Tenâsüh inancını kabul eden ikinci grup ise insan öldükten sonra ruhun bedeninden ayrılmasıyla ancak kendi bedeninin cinsinden başka bir bedene göç edeceğini savunur. İbn Hazm’ın belirttiği üzere bu görüşü ileri süren fırka Dehrîyyundur. Bu fırka, nefslerin ve âlemin sonsuz olduğunu iddia ederek nefslerin bu sonsuz âlemde farklı bedenlere girerek ebediyetini sürdürdüğünü ileri sürmüştür. Dolayısıyla öldükten sonra dirilmeyi ve ahireti reddederler.³⁹⁷ İbn Hazm, âlemin hudûsunu ve onun bir başlangıcı ve sonu olduğu görüşünü ispatlarken kullandığı delillerin, Dehrîlerin tenâsüh görüşünü de geçersiz kıldığını söyler. Ona göre, Dehrîlerin tenâsüh anlayışları aklî, hissî ve burhanî delillerden yoksundur. Bu sebeple de batıldır. Ayrıca İbn Hazm, ilk grubun görüşlerini reddettiği gibi bu ikinci grubun görüşlerini de naklî delillere³⁹⁸ dayanarak reddetmiştir.³⁹⁹

³⁹⁴ İbn Hazm, el-Fasl, Cilt:1, ss. 402-404.

³⁹⁵ İbn Hazm, el-Fasl, Cilt: 1, s. 408.

³⁹⁶ İbn Hazm, el-Fasl, Cilt:1, s. 340.

³⁹⁷ İbn Hazm, el-Fasl, Cilt:1, ss. 402-406.

³⁹⁸ Vâkıa Suresi, 56/8-12. 88-95.

İbn Hazm ölümünden sonra ruhların tenâsühüne inanan bu iki grup hakkında bilgi verdikten sonra onların görüşlerine aklî delillerle karşı çıkar. O, ölümünden sonra ruhların kendi cinsinden olmayan bedenlere girebileceğini iddia edenlere şöyle itiraz eder: “Yüce Allah türleri (envâ') ve cinsleri yaratmış; türleri cinslerin altında düzenlemiştir. Her bir tür (nev'i) diğer türden, herhangi bir hususta diğer tür ile ortak olmayacak şekilde, kendisine ait özel bir fasılla ayırmıştır.”⁴⁰⁰

İbn Hazm'a göre insan ve hayvan nefsi farklı olup Allah canlıların nefislerini fasıllarla birbirinden ayırmıştır. İnsan nefsi canlı olmakla birlikte düşünme yetisine sahipken hayvan nefsi canlı olmakla birlikte düşünme yetisine sahip değildir. Bu da göstermektedir ki düşünme faslıyla birbirinden ayrılan insan nefsi ve hayvan nefsi tabiat olarak birbirinden farklıdır. Dolayısıyla biri nâtık, diğeri gayri nâtık olan bu iki nefsin birbirinin yerine geçmesi mümkün değildir. Başka bir deyişle, ölümle birlikte bedeninden ayrılan insan nefsinin bir hayvanın bedenine girerek hayvan nefesine dönüşmesi mümkün olmadığı gibi bedeninden ayrılan hayvan nefsinin de bir insan bedenine girerek insan nefesine dönüşmesi mümkün değildir. İbn Hazm'ın öne sürdüğü bu aklî delil, geçmiş hayatlarındaki kötülükleri ve iyilikleri sebebiyle insan ruhlarının tekrar dünyaya gelerek hayvan veya insan ruhunda ceza görecekleri veya mükafatlandırılacaklarına dayanan tenâsüh anlayışının mümkün olmadığını açıkça ortaya koyar.⁴⁰¹ Onun tenâsüh ehline karşı sunduğu diğeri bir aklî delil ise şudur:

*...sabit (sahih) olmuştur ki huyları ve özellikleri bakımından aralarında bir fark kalmayacak kadar bütün huylarında benzeşen iki kişinin varlığının imkânı yoktur. Bizler, huyların (ahlâk) nefse yüklendiğini kesin olarak bilmekteyiz. Böylece huyların nefislere yüklenmesi sebebiyle, -ne türden olursa olsun- cesetlerde bulunan her bir nefsin, kendisi dışındaki bütün bedenlerde bulunan nefislerden zorunlu olarak ayrı ve farklı olduğu anlaşılmıştır.*⁴⁰²

İbn Hazm'ın bu ifadelerine göre, bedeninden ayrılan nefsin başka bir bedende yeniden hayat bulacağını ileri sürersek o nefsin sahip olduğu tüm ahlâkî nitelikleri girdiği bedene taşıdığını kabul etmemiz gerekir. Oysa biz her nefsin farklı huylara sahip olduğunu ve ahlâkî açıdan birbirinin tıpatıp aynısı olan iki ruhun var olmadığını müşâhede ediyoruz. Eğer birden fazla beden tek bir ruha sahip olsaydı,

³⁹⁹ İbn Hazm, Cehennemliklerin Ruhları, s. 56-57.; Baloglu, s. 59.

⁴⁰⁰ İbn Hazm, el-Fasl, Cilt:1, s. 406.

⁴⁰¹ İbn Hazm, el-Fasl, Cilt:1, s. 406. Serdar, s. 287.

⁴⁰² İbn Hazm, el-Fasl, Cilt:1, s. 408.

mutlaka birbiriyle ahlâkî olarak tıpatıp aynı olan insanları gözlemlerdik. Oysa aralarında fark kalmayacak şekilde bütün huylarında benzeşen iki kişiye rastlamamız mümkün değildir.⁴⁰³ Sonuç olarak İbn Hazm'ın öne sürdüğü bu zorunlu delil bize, her bedenin kendine ait biricik bir ruha sahip olduğunu ve bedeninden ayrılan ruhun başka bir bedende hayat bulamayacağını açıkça göstermektedir.

İbn Hazm, ruhların tenâsüh ettiğini iddia eden fırkaların görüşlerini, ruhun bedenden ayrıldıktan sonra yalnızca kendi cinsinden bir bedene göç ettiğine iddia edenler ve ruhun kendi cinsi dışındaki bedenlere göç edebileceğini iddia edenler olmak üzere iki gruba ayırarak incelemiştir. O, bu iki grubun delillerini zikrettikten sonra onların görüşlerini naklî, aklî ve hissî pek çok delille çürütmüştür. Daha önce de değindiğimiz üzere İbn Hazm düşüncesinde, ölümle birlikte bedenden ayrılan ruh, kıyamet kopuncaya kadar berzah âleminde bekletilecektir. Kıyamet koştuktan sonra da berzah âleminde bekletilen ruhlar tekrar kendilerine ait olan bedenlere geri döndürülecektir. O halde şimdi İbn Hazm'ın kıyamet günü ruhların bedenlere döndürülerek yeniden diriltilmesine ilişkin görüşlerine yer verelim.

3.4. KIYAMET VE YENİDEN DİRİLİŞ

Ahret inancı, tüm semâvî dinlerin üzerinde ittifak ettiği bir konudur. İslama göre kıyamet kopmasıyla birlikte tüm insanlar dünyada yaptıkları amellerin hesabını vermek üzere yeniden diriltilecek ve Allah'ın huzurunda haşredileceklerdir. İbn Hazm, bedenlerin yeniden diriltileceğine (ba's) dair pek çok ayeti⁴⁰⁴ delil göstererek dirilişi inkâr edenin iman dairesinden çıkmış olduğunu söyler.⁴⁰⁵ Peki tüm Müslümanların icmâ ettiği yeniden dirilme nasıl gerçekleşecektir? Yeniden diriliş hususunda tüm Müslümanlar icmâ etmiş olsa da dirilmenin mahiyeti hususunda farklı görüşler serdetmişlerdir. Bu sebeple biz de İslam düşüncesinde haşrin keyfiyeti ile ilgili temel görüşlere yer verecek, ardından da İbn Hazm'ın bu konudaki delil ve görüşlerini gözler önüne sereceğiz.

⁴⁰³ İbn Hazm, el-Fasl, Cilt:1, ss. 406-408.

⁴⁰⁴ İbn Hazm, el-Fasl, Cilt: 3, s. 132.; İbn Hazm, İlmü'l Kelam, ss. 46-47.; Mü'minün 23/16: "Sonra da siz, şüphesiz, kıyamet gününde tekrar diriltileceksiniz." İbn Hazm'ın bu konuyla ilgili delil olarak ileri sürdüğü diğer ayetler: Yasin Suresi 36/52. Hac Suresi 22/7. Bakara Suresi 2/28. 243. 259. 260.

⁴⁰⁵ İbn Hazm, el-Fasl, Cilt:3, s. 132.; İbn Hazm, İlmü'l Kelam, s. 46-47.

İslam düşüncesinde dirilişin mâhiyeti hususundaki görüşleri üç başlık altında toplayabiliriz:

a) Yeniden dirilmenin ruhen değil bedenlen gerçekleşeceğini ileri sürenler. Yeniden dirilişin ruhsal olacağını kabul etmeyen çoğu kelamcı bu görüştedir.

b) Yeniden dirilişin yalnızca ruhen olacağını ileri sürenler. İslam filozoflarının çoğunluğunun görüşüdür.

c) Yeniden dirilmenin hem bedenlen hem de ruhen gerçekleşeceğini ileri sürenler. Ehli sünnet muhakkiklerin çoğunluğu, Mutezile ve Şia gibi ana mezhepler bu görüşü savunur.⁴⁰⁶

İbn Hazm, gayba ait olan konulardan biri olan yeniden dirilmenin mahiyeti hususunda bilgi alacağımız yegâne kaynağın Kur'an ve sünnet olduğunu söyler. Nitekim o, "Çürümüşlerken kemikleri kim diriltecek? De ki: "Onları ilk defa var eden diriltecektir. O, her yaratılmışı hakkıyla bilendir."⁴⁰⁷ ve "...şüphesiz Allah, kabirlerdeki kimseleri diriltecektir."⁴⁰⁸ ayetlerini dirilişin cismânîliğine delil olarak gösterir. Kur'an ayetlerinin zahirî anlamını esas alan İbn Hazm'a göre bu ayetler, Allah'ın kıyamet günü ölen tüm insanları bedenlen yeniden diriltilerek ruhları bedenlere iade edeceğini açıkça belirtir.⁴⁰⁹ Dolayısıyla yeniden diriliş hem bedenlen hem de ruhen gerçekleşecektir. Bedenin toprak olup gideceğini ve tekrar yaratılmayacağını ileri sürerek yeniden dirilmenin yalnızca ruh ile gerçekleşeceğini savunanların görüşü Kur'an'a aykırıdır. Bu sebeple bedenî dirilişi inkâr edenler kafir olarak nitelenmekten kurtulamazlar.⁴¹⁰

İnsan bedeninin yeniden yaratılışının acbû'z zenebten başlayacağını ileri süren İbn Hazm, bu görüşünü Hz. Peygamberin şu hadisine dayandırır: "Ademoğlunun hepsini toprak yiyip bitirir. Ancak acbû'z-zeneb müstesnadır. İnsan ondan yaratılmıştır; tekrar ondan meydana getirilecektir."⁴¹¹

Hadiste toprağın yiyip bitiremeyeceği ve toprağa dönüşmeyecek bir madde olan acbû'z zenebten insanın yaratıldığı ve tekrar dirilişe de ondan başlanacağı haber

⁴⁰⁶ Türkeri, Ölümsüzlük, s.16.; Mehmet Ruzibaki, "İslam Teolojisinde Haşir Kavramı", **İZÜ Sosyal Bilimler Dergisi**, Cilt:3, Sayı:6-7, 2015, s. 128.

⁴⁰⁷ Yâsin Suresi 36/78-79.; Bkz. İbn Hazm, el-Fasl, Cilt:3, s. 128.

⁴⁰⁸ İbn Hazm, el-Fasl, Cilt:3, s. 128.; Bkz. Hac Suresi 22/7.

⁴⁰⁹ İbn Hazm, el-Fasl, Cilt:3, s. 128.

⁴¹⁰ İbn Hazm, el-Usûl, s. 82.

⁴¹¹ İbn Hazm, el-Fasl, Cilt:3, s. 96.; Bkz. el-Muvatta', "Cenâiz", 48.; Müsned, II, 322, 428.; Müslim, "Fiten", 142; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 24.

verilmektedir. İbn Hazm’a göre kuyruk sokumu kemiği olarak bildiğimiz acbû’z zeneb parçalara ayrılabilen ancak toprakta yok olmayacak bir kemiktir. İnsan bedeninde ilk kuyruk sokumu kemiği yaratılmış olup beden bu kemiğin üzerine inşa edilmiştir. Allah, yeniden yaratmayı toprakta parçalara ayrılan bu kemik üzerinden gerçekleştirir.⁴¹² Açıkça görülüyor ki kuyruk sokumu kemiği, insanın hem ilk yaratılış safhasında hem de yeniden diriltilmesinde temel rol oynar.

Nitekim İbn Hazm bu hususta pek çok ayeti de delil olarak gösterir. Örneğin Mü’minûn Suresi 12-14. ayetlerde⁴¹³ insanın yaratılış safhalarından söz edilirken onun kemikten, kemiğin bir parça etten, etin ise embriyodan yaratıldığı daha sonra da kemiklere et giydirildiği açıkça ifade edilmiştir. İnsana baktığımızda, onun hastalıktan veya zayıflıktan ötürü bedeninde etin yok olduğunu; kilo alıp iyi beslendikçe de bedeninin genişlediğini müşâhede ederiz. Benzer şekilde bedendeki etler toprakta da yok olur, gider. Kur’an’ın da açıkça ifade ettiği üzere ilk yaratılışta olduğu gibi yeniden diriltile de kemiklerden başlayacak ve onların bir araya getirilmesiyle gerçekleşecektir. İbn Hazm, bu hakikati inkâr edenin İslam’dan nasibinin olmadığını söylemekten de çekinmez.⁴¹⁴

Sonuç olarak pek çok kalamcı gibi İbn Hazm da insan bedeninin doğumdan ölüme kadar pek çok değişikliğe uğradığını kabul etmekle birlikte onda hiç değişmeyecek olan bazı aslî cüzler olduğunu savunur. Bu görüşten hareketle o, kıyamet günü bedendeki organların kendisinden teşekkül ettiği aslî cüzden bedeninin yeniden yaratılacağını savunur. İnsanın yeniden yaratılışı asli unsurdan başlayacağı için bedendeki fazlalıkların toprakta yok olup gitmesi yeniden diriliş için bir engel teşkil etmez. İbn Hazm’ın bu görüşü aynı zamanda bedeninin toprakta çürüyüp gitmesi sebebiyle kıyamet günü yeniden diriltilecek olan insan bedeninin ilk yaratılışındaki bedeni özelliklere sahip olamayacağını savunarak cismânî dirilişi inkâr eden bazı İslam filozoflarına da bir cevap niteliğindedir.⁴¹⁵ Ruh ve bedenli bir yeniden dirilişten sonra başlayacak olan ahiret hayatı, cennet ve cehennem hayatını

⁴¹² İbn Hazm, el-Fasl, Cilt:3, ss. 96. 840.

⁴¹³ Mü’minûn Suresi 23/12-14: “Andolsun, biz insanı, çamurdan (süzülmüş) bir özden yarattık. Sonra onu az bir su (meni) hâlinde sağlam bir karargâha (ana rahmine) yerleştirdik. Sonra bu az suyu “alaka” hâline getirdik. Alakayı da “mudga” yaptık. Bu “mudga”yı da kemiklere dönüştürdük ve bu kemiklere de et giydirdik. Nihayet onu bambaşka bir yaratık olarak ortaya çıkardık. Yaratanların en güzeli olan Allah’ın şânı ne yücedir!”; İbn Hazm, el-Fasl, Cilt:3, s. 134.

⁴¹⁴ İbn Hazm, el-Fasl, Cilt:3, s. 134.

⁴¹⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Rüşd, “el-Keşf’an Menâhici’l-Edille”, **Felsefe ve Ölüm Ötesi**, çev. Mahmut Kaya, 2. Baskı, Klasik Yayınları, İstanbul, 2018, s. 96.

nasıl yaşayacağımız sorusunu beraberinde getirir. Dolayısıyla İbn Hazm düşüncesinde cennet ve cehennemle ilgili meseleleri ve kavramları incelememiz gerekmektedir.

3. 5. CENNET VE CEHENNEM

İslam inancı ve düşüncesinde dünya hayatında işlenen güzel amellerin ve erdemli fiillerin karşılığının cennet olduğu, kötülüklerin ve erdemsizliklerin karşılığının da cehennem olduğu kabul edilmiştir. Dolayısıyla cennet ve cehennem inancı, kişinin ahlâki hayatını belirlemesi açısından oldukça önemlidir. Bu dünyada işlediği fiil ve davranışların ahiret hayatını etkileyeceğine iman eden insan, erdemsiz fiillerden ve kötü amellerden kaçınır; erdemleri hayata geçirerek işlediği güzel amellerle Allah'ın rızasını kazanmaya çalışır. İbn Hazm'a göre cennet, bu dünyada güzel ameller işleyen ve nefsinin kötü arzularından men ederek erdemli bir hayat yaşayan mü'minler için bir ödül yeridir. Mü'min olmayan hiç kimse cennete giremeyecektir. Cehennem ise Allah'a itaat etmekten kaçınan ve nefsânî arzularının esiri olarak erdemsiz bir yaşam sürenler için bir ceza yurdudur.⁴¹⁶ Kafirlerin yanı sıra bazı günahkâr mü'minler de cehenneme girecektir, ancak hiçbir mü'min, kafirler gibi orada ebedî olarak kalmayacaktır.⁴¹⁷ Biz de bu bölümde İbn Hazm düşüncesinde cennet ve cehenneminin yaratılmışlığı ve ebediliği ile ilgili görüşleri ortaya koyacağız. Ancak öncelikle ahiret hayatıyla alakalı olan “mizan”, “sırat” ve “şefaat” kavramlarını incelemenin yerinde olacağını düşünüyoruz.

İbn Hazm'a göre kıyamet günü yeniden diriltilecek insanlar, Allah'ın huzurunda haşrolunacak ve kulların amellerinin ölçülmesi için mizan denilen tartılar kurulacaktır. Bu tartıların dünyada bildiğimiz tartılardan farklı olduğunu bilmekle birlikte keyfiyetini bilemeyiz. Mizanda sevapları günahlarına ağır basanlar cennete, günahları sevaplarına ağır basanlar ise cehenneme gönderilecektir.⁴¹⁸ Sırat, mahşerden cennete giden ve yerden göğe kadar uzanan yoldur. Cennet ehli bu köprüden yıldırım gibi geçerken cehennemlikler bu köprüden geçemeyecek ve

⁴¹⁶ İbn Hazm, el-Fasl, Cilt:1, s. 404.

⁴¹⁷ İbn Hazm, İlmü'l Kelam, s. 32.

⁴¹⁸ İbn Hazm, el-Fasl, Cilt:3, ss. 80-82.; İbn Hazm, İlmü'l Kelam, s. 49.

cehenneme düşecektir.⁴¹⁹ Şefaate ise yalnızca günahları sevaplarından ağır olduğu için cehennemde olan müslümanlar için geçerli olacaktır. İbn Hazm'a göre yalnızca Allah'ın kendilerine izin verip razı olduğu peygamberler ve kullar şefaatte bulunabileceklerdir. Bu kişilerin, şefaatte bulunduğu kimseler, Allah'ın izniyle cehennemden çıkıp cennete gireceklerdir.⁴²⁰ Burada özellikle vurgulamamız gerekir ki İbn Hazm, gayba ait konularda Kur'an ve sünnete bağlı kalması nedeniyle bu kavramları açıklarken yalnızca nakle bağlı kalmış ve yorum yapmaktan kaçınmıştır.

3.5.1. Cennet ve Cehennemin Yaratılmışlığı

Cennet ve cehennemin yaratılmış olup olmadığı hususunda Müslümanlar ikiye ayrılmışlardır. İbn Hazm'ın belirttiği üzere, Hariciler ve Mutezileden bir gruba göre cennet ve cehennemin henüz yaratılmamıştır. Ehl-i sünnet kelimcileri ve İslam alimlerinin çoğunluğu ise cennet ve cehennemin yaratılmış olduğunu iddia ederek bu görüşlerini pek çok ayet ve hadise dayandırmışlardır. İbn Hazm bu konuda Müslümanların çoğunluğunun görüşünü benimser. Ona göre Allah yeryüzünü yarattığı gibi cennet ve cehennemi de yaratmıştır. Cennet ve cehennemin henüz yaratılmadığını ileri sürenler, “Kim güzel amel olarak bir şeyler yaparsa, cennette onun için şöyle şöyle ağaçlar bitirilir.” hadisini ve Firavun'un hanımının “Rabbim! Bana yanında cennetin içinde bir ev yap...”⁴²¹ diye duasının yer aldığı ayeti delil olarak göstermişlerdir. Ancak İbn Hazm'a göre, onların ileri sürdükleri bu ayetlerden cennet ve cehennemin henüz yaratılmadığı görüşü çıkartılamaz. Nitekim cennet ve cehennemin yaratılmış olduğunu açıkça ortaya koyan pek çok ayet ve hadis vardır.⁴²²

Hiz. Adem ve Hiz. Havva'nın cennette bir müddet kaldıklarını ve daha sonra cennetten çıkartılıp dünyaya gönderildiklerini haber veren ayetler⁴²³ cennet ve cehennemin yaratıldığına delildir.⁴²⁴ Eğer cennetin yaratılmadığını iddia edersek Hiz. Adem ve Hiz. Havva'nın cennette kaldıklarını haber veren ayetleri yalanlamış oluruz.

⁴¹⁹ İbn Hazm, el-Fasl, Cilt:3, ss. 84-86.; İbn Hazm, İlmü'l Kelam, s. 48.

⁴²⁰ İbn Hazm, el-Fasl, Cilt:3, ss. 76-80.

⁴²¹ Tahrim Suresi 66/11.; İbn Hazm, el-Fasl, Cilt:3, s. 136

⁴²² İbn Hazm, el-Fasl, Cilt:3, s. 136.; İbn Hazm, el- Usul, s.108.; Ayrıntılı bilgi için bkz. Eş'ârî, s. 664.

⁴²³ Bakara Suresi 2/ 35-36.; A'râf Suresi 7/19. 50.

⁴²⁴ İbn Hazm, el-Fasl, Cilt:3, s. 140

Nitekim “Ey Âdem! Sen ve eşin cennette durun..”⁴²⁵ ve “Ey Âdem! Sen ve eşin cennette yerleşip dilediklerinizden yiyin.”⁴²⁶ ayetlerinde geçen cennet kelimesinin elif lam takısıyla gelmesi, kastedilen cennetin ebediyet cenneti olduğunu açıkça gösterir.⁴²⁷ İbn Hazm bu konuda şöyle bir aklî delil geliştirir: “Şayet Âdem (a.s.) yeryüzündeki herhangi bir cennette iskân etmiş olsa idi, oradan çıkarılıp yine yeryüzündeki başka bir yere konulmuş olması bir ceza olmazdı.”⁴²⁸

Cennet ve cehennemin yaratılmış olduğunu kanıtlayan pek çok ayetin yanı sıra hadisler de mevcuttur. Hz. Peygamberin İsra gecesi, cennette altıncı semada bulunan “sidretü’l-münteha”yı ve göğün katlarını gezerken peygamberleri gördüğünü haber vermesi ve firdevs cennetinin, cennetin en üst derecesi olduğunu ve bizzat Hz. İbrahim’i orada gördüğünü bildirmesi de cennetin halihazırda yaratılmış olduğuna apaçık delildir.⁴²⁹ Ayrıca İbn Hazm, Hz. Peygamberin şu hadisini de delil olarak vermiştir: “Cehennem, Rabbine şikâyet etti. Bunun üzerine Allah, cehennemin iki nefes almasına izin verdi. İşte bu, (dünya hayatında) bizim karşılaştığımız sıcaklık ve soğukluğun en şiddetli olanıdır.”⁴³⁰

İbn Hazm’a göre Hz. Peygamber, bu iki nefesin yaz ve kış nefesleri olduğunu bildirmiştir. Bu iki nefes kışın en soğuğu, yazın en şiddetli sıcaklığıdır. Eğer cennet ve cehennem henüz yaratılmış olmasaydı Hz. Peygamber şiddetli sıcaklığın cehennemin esintisi nedeniyle olduğunu söylemezdi. Nitekim bir şeyin başka bir şeyi etkilemesi için öncelikle o şeyin var olması gerekir. Dolayısıyla bu hadis, cennet ve cehennemin yaratılmış olduğunun açık bir delilidir.⁴³¹

Öyle görülmektedir ki İbn Hazm, İslam alimlerinin çoğunluğu gibi cennet ve cehennemin yaratılmış olduğu görüşünü benimsemiştir. Bu görüşünü gerek ayetlerden gerekse hadislerden pek çok delile dayandırmış ve bu delilleri ayrıntılı bir şekilde ortaya koymuştur. Biz de ortaya koyduğu delilleri incelediğimizde onun cennet ve cehennemin yaratılmış olduğu sonucuna varmasının tutarlı olduğunu görüyoruz. Peki, ödül ve cezanın karşılığı olarak yaratılan cennet ve cehennem ebedi midir, yoksa bir gün son bulacak mıdır? İslam düşüncesinde tartışılmalı olan bu soruyu

⁴²⁵ Bakara Suresi 2/35.

⁴²⁶ A‘râf Suresi 7/19.

⁴²⁷ İbn Hazm, el-Fasl, Cilt:3, s. 140

⁴²⁸ İbn Hazm, el-Usûl, ss. 111-112.

⁴²⁹ İbn Hazm, el-Fasl, Cilt:3, s. 136.

⁴³⁰ Buhari, “Mevakit” 9, “Bed’ul Halk”, 10.; Bkz. İbn Hazm, el-Fasl, Cilt:3, s. 138.

⁴³¹ İbn Hazm, el- Usûl, ss. 108-111.

İbn Hazm'ın düşünceleri ışığında cevaplandırmak, mutluluğun ebedî olup olmadığı düşüncesini anlamak açısından önemli görünmektedir.

3.5.2. Cennet ve Cehennemin Bekası

İslam düşüncesinde cennet ve cehennemin ebediliği meselesi Cehm b. Safvân'la (ö. 745-46) başlayan ve üzerinde tartışmalar yapılan bir konudur. İbn Hazm da bu tartışmalara katılmış ve bu konuyu incelemiştir. O, Cehmiyye fırkasının kurucusu Cehm b. Safvân, Mutezili kelamcı Ebu Huzeyl el-Allâf ve Rafizilerden bir grup hariç tüm İslam alimlerinin cennet ve cehennemin ebedî olduğu hususunda ittifak ettiklerini belirtir. Özellikle Cehm b. Safvân ve Ebu Huzeyl el-Allâf'ın cennet ve cehennemin ebedîyetini inkâr etmelerine itiraz ederek onların iddialarını çürütmeye çalışmıştır.⁴³²

Cehm b. Safvân'a göre cennet ve cehennem kendilerine tahsis edilen kişilerin girmesinden belli bir süre sonra son bulacaktır. Dolayısıyla cennet ve cehennemde olanların yok olması kaçınılmazdır. Cehm bu görüşüne “..O'nun zatı hariç her şey yok olacaktır...”⁴³³ ayetini delil olarak gösterir. Ona göre bu ayet, Allah'tan başka hiçbir şeyin ezelî ve ebedî olmadığına, Onun dışındaki her şeyin yok olacağına açık bir ispatıdır. İbn Hazm ise bu ayetin cennet ve cehennemin sonlu olduğuna delil olarak gösterilemeyeceğini söyleyerek Cehm'e itiraz eder. Zira bu ayette, var olan her şeyin zamanla bir şeyden başka bir şeye, bir durumdan başka bir duruma dönüştüğü kastedilmektedir. Allah dışındaki tüm varlıklar yok olmaya mahkumdur ancak bir şey yok olduğunda Allah onu tekrar yaratır ve bu durum ebedî olarak devam eder. Cennet ve cehennem için de sürekli yaratma söz konusudur.⁴³⁴

Cehm b. Safvân'ın ortaya koyduğu diğer bir delil ise “O her şeyi inceden inceye sayıp dökmüştür.”⁴³⁵ ayetidir. Cehm'e göre bu ayet, sayılı olan her şey gibi cennet ve cehennemin de bir gün son bulacağına işaret etmektedir. İbn Hazm Cehm'in bu iddiasına iki şekilde itiraz eder: Öncelikle bir şeyin “şey” olarak

⁴³² İbn Hazm, el-Fasl, Cilt:3, s. 142.; Hasan Hüseyin Tunçbilek, “İslâm Düşüncesinde Cehennemin ve Cehennem Azabının Ebedîyeti ve Fenası Problemi”, **Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt:6, Sayı: 1, 2006, s. 18.

⁴³³ Kasas Suresi, 28/88.; İbn Hazm, el-Fasl, Cilt:3, 144.

⁴³⁴ İbn Hazm, el-Fasl, Cilt:3, 144.; Bkz. Eş'âri, s. 664.

⁴³⁵ Cın Suresi 72/27.; İbn Hazm, el-Fasl, Cilt:3, 144.

nitelendirilebilmesi için fiil sahasına çıkması gerekir. “Saymak” fiili de ancak varlık sahasına çıkmış şeyler için geçerlidir. Eğer bir şey varlık sahasına çıkmamış ise o “şey” değildir. Bir şey olmayanın da sayılması doğru olmaz. Aynı durum cennet ve cehennem için de geçerlidir. Cennet ve cehennem ehli orada kalmaya başlamaları itibariyle sayılan varlıklar haline gelirler.⁴³⁶ Dolayısıyla bu ayet, cennet ve cehennemin bir gün son bulacağına delil olarak gösterilemez.

Ayrıca İbn Hazm’a göre Cehm b. Safvân’ın “Yüce Allah’ın dışında herhangi bir varlığın sonsuz ve ezeli olması söz konusu olmadığı gibi, Allah’ın dışındaki herhangi bir varlığın nihayetsiz/sonsuz ve ebedi olması da mümkün değildir.” şeklindeki görüşü de yanlış bir hüküm ve kıyastır. Zira cennet ve cehennemin ebediliği, Allah’ın ezeli sıfatına hâle getirmez. Nitekim, bir şeyin ilk yaratıcısı kabul edildiği takdirde onun bir şeyi sonsuza kadar yaratıp ebedi kılması imkân dahilindedir.⁴³⁷

Tıpkı Cehm b. Safvân gibi Ebu Huzeyl el-Allâf da cennet ve cehennemin ebediliği hususunda değişik görüşlere sahiptir. O, sayılabilen her şeyin kaçınılmaz olarak sonlu olduğunu, hareketlerin de sonunun olduğunu düşünmüştür. Buna binaen cennet ve cehennemin ebedi olduğunu kabul etse de cennette olan mükafatın ve cehennemde çekilen azabın bir gün son bulacağını ileri sürmüştür. Bu son bulmanın cennet ve cehennem ehlinin hareketsiz bırakılarak gerçekleşeceğini öne sürer. Başka bir deyişle Ebu Huzeyl, cennet ve cehennem ehlinin yok olmamakla birlikte hareketlerinin son bulacağını ve hareket etmeksizin cennet ehlinin lezzet; cehennem ehlinin ise azap çekeceklerini savunur.⁴³⁸

İbn Hazm ise Ebu Huzeyl’in bu iddialarının icmâya aykırı olması nedeniyle reddetmekte ve onun iddialarını mantıksız bulmaktadır. O, iki açıdan Ebu Huzeyl’in görüşlerini eleştirir. İlk olarak Cehm b. Safvân gibi Ebu Huzeyl de, henüz fiil sahasına çıkmamış söz ve varlıkların tabiatını sınırlı ve sayılı kabul ederek hataya düşmüştür. İbn Hazm’a göre henüz fiil sahasına çıkmamış hiçbir şey varlık kabul edilemez. Nitekim sayı da ancak varlıklar için geçerlidir. Cennet ve cehennem ehlinin hareketleri ise ancak fiiliyata dönüşerek varlık sahasına çıktıklarında

⁴³⁶ İbn Hazm, el-Fasl, Cilt:3, ss. 144-146.

⁴³⁷ İbn Hazm, el-Fasl, Cilt:1, s. 182.; İbn Hazm, el-Fasl, Cilt:3, s. 146.

⁴³⁸ İbn Hazm, el-Fasl, Cilt:3, ss. 142-144. 490.

sayılabilir. Ayrıca cennet ve cehennem sonlu ve sınırlı olması fâni olmasını da gerektirmez.⁴³⁹

İkinci olarak ise İbn Hazm, Ebu Huzeyl'in cennet ve cehennem ehlinin hareketlerinin son bulacağı görüşüne itiraz olarak şöyle der: "Ebu'l-Huzeyl'in dediği şey doğru olsa idi, bu durumda cennet ehli uyuşturulmuş, donuklaştırılmış, adeta felçli ve yatalak biri gibi daimî bir azap içinde olurdu. Bu ise cefa ve şekavetin alasıdır."⁴⁴⁰

İbn Hazm'a göre cennet ehline böyle bir muamele ancak ceza olur. Bu açıdan da Ebu Huzeyl'in bu iddiası kabul edilemez. Eş'âri bir kelmacı olan Bağdadi'ye (ö. 1037-38) göre ise Cehm b. Safvân'ın cennet ve cehennem bekası hakkındaki görüşleri yanlış olmakla birlikte Ebu Huzeyl'in görüşlerinden çok daha tutarlıdır. Öyle ki Cehm b. Safvân cennet ve cehennem yok olacağını kabul etmekle birlikte Allah'ın onları yok etmesinden sonra bir benzerlerini yaratmaya güç yetirebileceğini kabul etmiştir. Ancak Ebu Huzeyl, Allah'ın sonlu ve sınırlı olan cennet ve cehennemi yok ettikten sonra onların bir benzerlerini yaratmaya güç yetiremeyeceklerini savunur.⁴⁴¹ Tıpkı Bağdadi gibi İbn Hazm da Ebu Huzeyl'in bu konudaki görüşünü ele alıp eleştirir. Ona göre Ebu Huzeyl, açık bir şekilde Allah'ın cennet ve cehennemi yok edeceğini ve yok ettikten sonra da aynılarını tekrar yaratamayacağını ileri sürmüştür. Bu sebeple Ebu Huzeyl, Allah'a acziyet ithaf etmesi sebebiyle küfre düşmüştür.⁴⁴²

İbn Hazm, Cehm b. Safvân ve Ebu Huzeyl el-Allâf'ın görüşlerine itiraz ettikten sonra cennet ve cehennem sonsuz bir şekilde baki olduğuna pek çok ayeti⁴⁴³ delil getirmiştir. Dolayısıyla cennet ve cehennem son bulacağını ve içindekilerin de yok olacağını iddia etmek bu ayetleri yalanlamak olur ki bu da kişiyi iman dairesinden çıkarır.⁴⁴⁴

⁴³⁹ İbn Hazm, el-Fasl, Cilt:3, ss. 142-144.; bkz. Abdullah Yekta, **İbn Hazm'ın İtikadi Mezhepleri Tasnif ve Tenkit Metodu**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Malatya, 2020, s. 217.

⁴⁴⁰ İbn Hazm, el-Fasl, Cilt:3, ss. 144.

⁴⁴¹ Bağdadi, ss. 89-90.

⁴⁴² İbn Hazm, el-Fasl, Cilt:3, s. 490.

⁴⁴³ Hud Suresi 11/108: "Mutlu olanlara gelince, gökler ve yerler durdukça içinde ebedî kalmak üzere cennettedirler. Ancak Rabbinin dilemesi başka. Bu, onlara ardı kesilmez bir lütuf olarak verilmiştir."; Mâide Suresi 5/119: "..Onlara içinden ırmaklar akan, içinde ebedî kalacakları cennetler vardır."; Duhân Suresi 44/56: "Orada ilk ölümden başka bir ölüm tatmazlar. Allah, onları cehennem azabından korumuştur."; İbn Hazm, el-Fasl, Cilt:3, s. 148-150.

⁴⁴⁴ İbn Hazm, el-Fasl, Cilt:3, s. 490.

Öyle görünüyor ki İbn Hazm, öncelikle Cehm b. Safvan ve Ebu Huzeyl'e itiraz ederek cennet ve cehennemin son bulacağı görüşünün geçersizliğini kanıtlamaya çalışmış; daha sonra da cennet ve cehennemin ebedî olduğu görüşünü hem naklî hem de aklî delillerle temellendirmiştir.

Ölüm ve ölüm sonrası hayat, felsefenin ve dinin araştırdığı bir konudur. Ölüm ve sonrasına dair İslam kelimacıları ve Epikür, Ebubekir er-Râzî, İbn Miskeveyh ve İbn Sînâ gibi düşünürler önemli görüşler ortaya koymuşlardır. Özellikle filozoflar bu konuyu aklî açıdan tartışmışlardır. İbn Hazm'a göre ölüm ve ölüm sonrası hayat gayba ait konulardandır. Bu konularda daha çok nakle bağlı kalan İbn Hazm, ölüm ve ölüm sonrası hayat ile ilgili ayetlerin zahîri anlamını esas almış ve onları sahip oldukları anlamın dışında yorumlamaktan kaçınmıştır. Tenâsüh inancının geçersizliğini, kabir azabını, kıyametin kopmasıyla cesetlerin tekrar diriltileceğini; cennet ve cehennemin varlığını ve ebedîliğini hem dinî hem de felsefî görüş ve delillerle birlikte değerlendirmiş, analiz etmiş ve bu konulardaki bazı görüşleri eleştirmiştir. Onun açıklamalarından açıkça anlaşılmaktadır ki ölüm ve ahiret hayatı tüm insanlar için kaçınılmazdır. İnsanın bu dünyadaki ahlâkî yaşantısı ve amelleri ahiret hayatını şekillendirecektir. Bu dünyada Allah'ın rızasını kazandıracak ameller işleyerek erdemli bir hayat süren insanlar ahiret hayatında cennette ebedî mutluluğu elde edecektir. Günahkâr ve erdemsiz bir yaşam sürenler ise cehennemde ebedî mutsuzlukla karşılaşacaktır.

SONUÇ

Endülüs düşünürü İbn Hazm, fıkıh, kelam, dinler tarihi, mantık, felsefe vb. pek çok alanla ilgilenen çok yönlü bir düşünürdür. Zâhirî bir alim olması sebebiyle yalnızca nakli esas aldığı ve akıl karşıtı bir yol izlediğine dair söylemler, onun düşüncesinin felsefî alanda çalışılmasına büyük ölçüde ket vurmuştur. Ancak İbn Hazm'ın eserlerini incelediğimizde pek çok felsefî görüş ortaya koyduğunu görüyoruz. Dolayısıyla onun akıl karşıtı bir yaklaşımla felsefeden uzak durduğunu söyleyemeyiz.

Biz de bu çalışmamızda İbn Hazm'ın dini-kelâmî ve felsefî görüşlerin etkisinde kalarak geliştirmiş olduğu erdem teorisini ve ölüm sonrası hayata ilişkin görüşlerini tespit etmeyi amaçladık. Literatürümüzde İbn Hazm'ın ahlâk anlayışıyla ilgili bazı makale ve yüksek lisans çalışmaları olsa da temel ve tâli erdemler ile ölüm sonrası hayata ilişkin görüşlerini içeren müstakil bir çalışma yapılmamıştır. Biz de tezimizde bu eksiklikleri bütünüyle tamamlama iddiasında olmasak da erdemler ve ölüm problemini aydınlatmaya ve araştırmaya çalıştık.

İbn Hazm'ın erdemler ve erdemsizliklere ilişkin görüşlerinde Antik Yunan filozofları ve İslam filozoflarından yararlandığını gördük. Ölüm sonrası hayata ilişkin görüşlerinde ise İbn Hazm, çoğunlukla nakli esas almakla birlikte pek çok aklî ve felsefî delillerden yararlanmıştır. Ölümü tıpkı Epikür gibi “çözülme” olarak kabul etmiş ve ölümün mâhiyetini bizzat tabiatçı filozofların görüşlerine dayanarak açıklamıştır. Bütün bu etkilerle birlikte onun ahlâk felsefesi alanında erdemlere ve erdemsizliklere bakışı araştırılmış ve ölüm sonrası hayata dair düşünceleri ortaya konulmuştur.

Çalışmamızın birinci bölümünde nefsin varlığı ve bilgi problemini ele aldık. Bu bölüm, tezimizin sorunu olan erdemler ve ölüm sonrası hayatı temellendirme açısından önem arz etmektedir. Bu sebeple öncelikle nefsin varlığını, mâhiyetini ve bilgi kaynaklarını inceledik. Konumuzla ilgili olduğu kadarıyla bilgi kaynaklarına yer verdik. İbn Hazm, nefsin varlığını aklî ve naklî delillerle ispatlamış; nefsin var olmadığını ileri süren düşünürlerin görüşlerini çürütmeye çalışmıştır. Nefsi araz veya cevher olarak nitelendirenlere karşı çıkmış ve nefsin lâtif bir cisim olduğunu ortaya koymuştur. İbn Hazm, bu görüşüyle nefsi manevî bir cevher olarak kabul eden Meşşâî filozoflardan ayrılmıştır.

İbn Hazm'ın düşüncesinde nefis, akıl ve hevâ gücüne sahiptir. İbn Hazm akıl gücünü, insanın eşyayı kavramasını ve ayırt etmesini sağlayan güç olarak tabir eder. Hevâ gücünü ise nefsin sakıncalı şeylere meyletmesi olarak tanımlar. İnsanın akıl gücünü doğru kullanmasıyla erdemli fiilleri, hevâ gücünden ise erdemsiz fiilleri ortaya çıkar. Dolayısıyla insan, akıl gücünü kullanarak hevâsına yenik düşmemeye çalışmalıdır.

Çalışmamızın ikinci bölümünde nefsin varlığı, mâhiyeti, yetileri ve bilgi kaynakları ile ilgili ulaştığımız bilgiler üzerinden erdemler ve erdemsizlikler konusunu inşa ettik. Ancak bu konuya geçmeden önce ahlâk ilminin varlığının imkânını göstermeye çalıştık. İbn Hazm'a göre ahlâkî bilgilerin asıl kaynağı vahiydir. Ancak dinin hüküm koymadığı ahlâkî meselelerde akıl da kaynak kabul edilmiştir. İbn Hazm, erdemlerin elde edilmesinde dinin yanı sıra akla ve felsefeye de yer açmıştır. Felsefe de din gibi nefsin ıslahını ve iyileştirilmesini amaçlar. Dolayısıyla insan, dinî ve felsefî bilgiler yoluyla erdemlerin ve erdemsizliklerin bilgisine ulaşarak, kötü huylarını değiştirebilir. İbn Hazm ahlâkî niteliklerin bir kısmının doğuştan getirildiğini bir kısmının ise sonradan kazanıldığını ileri sürer. Ayrıca o, doğuştan getirilen iyi huyların bir nimet olarak görülmesi gerektiğini düşünmüş ve doğuştan kötü huylara sahip olup bu huylarından kurtulan insanın, erdemlere meyilli olarak yaratılmış insandan daha üstün konuma gelebileceğini iddia etmiştir. Ona göre ifrat ve tefrite yol açan kötü huylar, onların tam zıttı olan iyi huyların tekrarlanması ve alışkanlık haline getirilmesiyle erdemlere dönüştürülebilir. Sonuç olarak İslam filozofları tarafından benimsendiği gibi huyların değişebileceği kabul edilmiş ve erdemlerin elde edilmesinde i'tidal ve alışkanlık esas alınmıştır.

İbn Hazm erdemi, ifrat ve tefrit arasında yer alan övgüye değer bir tutum ve davranış olarak tanımlar. O, kendinden önceki İslâm ahlâk filozofları gibi akıl, adalet, şecaat, iffet ve cömertlik erdemlerini temel erdemler olarak kabul etmiştir. Biz de temel erdemleri ve bu erdemlerin bir araya gelmesiyle ortaya çıkan tâli erdemleri analiz ettik. Çalışmamızda tâli erdemleri, temel erdemlerin altında sınıflandırarak erdemleri sistematik bir yapıya kavuşturmaya çalıştık. Tâli erdemlerden ruh temizliği, vefa, doğruluk ve kıskançlık erdemlerine adalet; isâr, kerem ve hoşgörü erdemlerine cömertlik; hilim, müdârâ, bilmezden gelme,

sebâtkarlık, kararlılık ve sabır erdemlerine şecâat erdemi altında yer verdik. Anlama (fehm) ve iffet erdemi kapsamına giren tâli bir erdem göremedik.

Erdemleri analiz ederken hem felsefî ahlâktan hem de dinî metinlerden yararlanan İbn Hazm, erdemler konusunda kendi deneyim ve tecrübelerinden hareketle pek çok tavsiyede bulunmuş ve özgün görüşler ortaya koymuştur. Özellikle onun sevgi ve aşkı bir erdem olarak incelemesi oldukça dikkat çekicidir. Pek çok İslam filozofu aşkı, şehvet gücüyle ilişkilendirerek ona olumsuz bir mana yüklemiştir. Aşkın tabii bir duygu olduğunu düşünen İbn Hazm, insanın aşk sayesinde pek çok kötü huydan kurtulduğunu iddia ederek İslam filozoflarından farklı bir görüş ortaya koymuştur.

Erdemler teorisinde erdemleri bilip hayata geçirmeye çalışmak kadar i'tidalden sapma sonucu ortaya çıkan erdemsizlikleri tespit ederek onları tedavi etmek de önemlidir. Beden hastalığında nasıl tedavi ediliyorsa nefis de hastalandığında tedavi edilir. İbn Hazm, erdemsizlikleri nefsânî bir hastalık olarak kabul ederek tedavi edilmesi gerektiğini söylemiştir. O, mal, makam, güzellik vb. sebeplerle gururlanma olan böbürlenme ile başkaları tarafından sürekli övülme arzusu ve her şeyin aslını öğrenme isteği olan aşırı merak duygusunu bir tür erdemsizlik olarak kabul eder. Nefste bulunan bu erdemsizlikler, tespit edilerek nefsin kendisine öğüt vermesi yoluyla tedavi edilir. Nitekim insanın kendi kusurlarını bilmesi ve bunları tedavi etmeye çalışmasının yalnızca akıllı insana özgü bir durum olduğu ifade edilmiştir. Bu yönüyle İbn Hazm'ın ahlâk düşüncesinde akıllı olmak ve aklı kullanmak, erdemsizliklerin tedavi edilmesi ve erdemli bir hayat yaşanmasında temel rol oynamaktadır.

İbn Hazm, erdemlere sahip olmanın ve onları gerçekleştirmenin amacının mutlu olmak olduğunu düşünür. Ancak insan mal, şöhret, gelecek vb. pek çok şey hakkında kaygı veya üzüntü duyarak mutluluğuna engel olur. Dünyevî lezzetlerin gelip geçici olduğunu düşünerek kaygıdan kurtulmak mümkündür. Nitekim insan bilmelidir ki bu gelip geçici lezzetlerin verdiği mutluluk da geçicidir. Gelip geçici olmayan mutluluk ise alimin ilimden, bilgenin hikmetten ve Allah için çalışanın çabasından ötürü duyduğu lezzettir. Bu lezzet, dünyevî hazlardan çok daha üstündür. Aklî hazlar ve erdemler arasında ilişki kuran İbn Hazm, erdemler yoluyla aklî hazlara

ulaşılabacağını ve hakiki mutluluğun elde edileceğini düşünür. Bu açıdan erdemleri öğrenmek ve hayata geçirmek insanın akli lezzeti elde ederek mutlu olmasını sağlar.

Ayrıca İbn Hazm, hakiki mutluluğu elde etmede, Allah'ın rızası doğrultusunda hareket etmenin önemli olduğu kanaatindedir. Nitekim Allah'ın rızasını kazandıracak amellerin yapılması ve erdemli fiillerde bulunulması, dünyada da ahirette de mutluluğa ulaşılmasını sağlar. İbn Hazm'ın kaygıyı mutlulukla ilişkilendirmesinde kendinden önceki Epikürcü düşünürlerin ve Platoncu bir yaklaşımı benimseyen İslam filozoflarının görüşlerinden yararlanmıştır. Ancak onlardan farklı olarak İbn Hazm, yukarıda ifade edildiği gibi kaygıdan kurtulmada Allah'ın rızasının kazanılmasına önem vermektedir.

Erdemler ve erdemsizliklerin ahiret hayatını şekillendireceği düşüncesi, ölüm ve ölüm sonrası hayatı araştırmamızı gerekli kılmıştır. Bu dünyada yapılan ameller ve ahlâkî eylemler insanın ahiretteki mutluluk ya da mutsuzluk durumunu belirleyecektir. Bu sebeple çalışmamızın son bölümünü İbn Hazm'ın ölüm sonrası hayata ilişkin görüşlerine ayırdık.

Ölümü, nefsin bedenden ayrılması durumu olarak tanımlayan İbn Hazm nefsin bedenden ayrılırken acı çekileceği düşüncesinin ölümden korkulmasına sebep olduğunu düşünür. O, ölümün acı verici bir durum olmadığını Antik Yunan filozofları ve İslam filozoflarından yararlanarak ortaya koymuştur.

İbn Hazm'ın dilin oluşumunda Allah'ın ve insanın etkili olduğu şeklindeki dil teorisi, ölüm sonrası hayata dair ayetleri yorumlamasında etkili olmuştur. Bu konudaki ayetlerin zahirî anlamını esas alan İbn Hazm, ayetlerden, bedenden ayrılan ruhun tekrar bedene döneceğine dair bir anlamın çıkarılamayacağını düşünmüştür. Ölümle birlikte bedenden ayrılan ruh, kıyamet kopuncaya kadar berzah aleminde kalacak ve kendi bedenine geri döndürülmeyecektir. Dolayısıyla kabirdeki azabı veya mükafatı beden değil yalnızca ruh berzah aleminde yaşayacaktır. İbn Hazm, naklî delillere dayanarak ulaştığı bu görüşünü akla ve müşahedeye dayalı pek çok delille de desteklemiştir.

Pek çok İslam filozofu ve kelamcıları, tenâsüh inancının geçersizliğini ortaya koymuşlardır. Bu geleneği sürdüren İbn Hazm, Ebubekir er-Râzî'nin ölümle bedenden ayrılan ruhun kendi cinsinden olmayan bedenlere intikal edebileceği görüşünü, akli ve hissî pek çok delil öne sürerek eleştirmiştir. Ölümle birlikte

kıyamete kadar berzah aleminde bekletilen ruh, kıyametin kopmasıyla kendi bedenine iade edilecek ve yeniden diriliş gerçekleşecektir. Bu konuda İbn Hazm, bedenin yeniden dirilişinin bedendeki organların kendisinden teşekkül ettiği aslî cüz olan acbû'z zeneb adı verilen kemikten başlayacağını ileri sürer. Yeniden dirilmenin mâhiyeti konusunda daha çok naklî delillerden yararlanarak yeniden dirilmenin hem ruhen hem de bedenlen olacağını ortaya koyar. Kıyamet günü yeniden diriltilecek insanlar hesaba çekilerek dünyada işledikleri amellere ve ahlâkî fiillerine göre cennete veya cehenneme gönderilecektir. Cennet ve cehenneme gönderilen insanlar orada sonsuz bir hayat yaşayacaktır.

Çalışmamızda İbn Hazm düşüncesinde erdemlerin öğrenilip hayata geçirilmesinin ve erdemsiz fiil ve davranışlardan kaçınılmasının oldukça önemli olduğu sonucuna ulaştık. Nitekim akıl, erdemler, ahiret ve mutluluk arasında sıkı bir ilişki bulunmaktadır. Hakiki manada mutluluk ancak ahiret hayatında elde edilecektir. Akıllı insan, bu dünyada salih amel işleyerek erdemli bir hayat yaşadığı için içinde ebedî kalacağı cennetle ödüllendirilecek ve hakiki mutluluğu elde edecektir. Ancak günahkâr ve erdemsiz bir yaşam süren akılsız insan ise kabir azabı ve ebedî cehennemle cezalandırılarak mutluluktan mahrum bırakılacaktır.

Tezimizde dine sıkı sıkıya bağlı bir düşünür olan İbn Hazm'ın hem ahlâk alanında hem de ölüm ve sonrasıyla ilgili açıklamalarında felsefî görüşlerden yararlanarak yeni ve orijinal fikirler sunduğunu gördük. Ayrıca onun erdemlerle mutluluğun nasıl elde edileceğine ve erdemsizliklerin nasıl tedavi edileceğine ilişkin ortaya koyduğu tespitlerin, bazı yönleriyle İslam filozoflarından farklı bir biçimde dile getirildiğini görmekteyiz. Çalışmamızın sonunda edindiğimiz izlemine göre İbn Hazm tarafından ortaya konulan çözüm önerileri ve yaklaşımların insanın pratik hayatta karşılaşılabileceği sorunlara cevap oluşturma potansiyeli taşıdığını söyleyebiliriz. Bu yönüyle İbn Hazm'ın ahlak felsefesinin dikkate alınmasının ve öğrenilmesinin büyük önem arz ettiği görülmektedir.

KAYNAKÇA

al-Manea, Azeeza, “Educational Views in İbn Hazm’s Thought”, **Journal of Thought**, Cilt: 30, Sayı: 4, 1995, ss. 33-59.

Altunya, Hülya. “İbn Hazm’a Göre Anlamanın Nesnelleştirilmesinde Mantığın Rolü”, **Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi**, Cilt: 6 Sayı: 3, 2006, ss. 125-144.

Apaydın, H. Yunus. **İbn Hazm: Zâhirîlik Düşüncesinin Teorisyonu Hayatı - Görüşleri**, İsam Yayınları, İstanbul, 2017.

Aristoteles. **Magna Moralia**, Çev. Y. Gurur Sev. 2. Baskı. Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2019.

Aristoteles. **Ruh Üzerine**, Çev. Zeki Özcan. 5. Baskı. Sentez Yayıncılık, Bursa, 2018.

Aristoteles. **Nikomakhos’a Etik**, Çev. Furkan Akderin. Say Yayınları, İstanbul, 2015.

Arpa, Abdulmuttalip. “Zâhirîlik ve Mecâz: İbn Hazm Örneği”, **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 14, Sayı: 25, 2012, ss. 43-67.

Arslan, Ahmet. **İlkçağ Felsefe Tarihi**, İstanbul Bilgi Üniversitesi, İstanbul, 2008.

Aurelius, Marcus. **Düşünceler**, Çev. Şadan Karadeniz, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2004.

Aydın, Mehmet S. “Ahlâk”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul 1989, Cilt: 2, s. 10.

Bağdadi, **Mezhepler Arasındaki Farklar**, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1991.

Baloğlu, Adnan Bülent. “İbn Hazm’da Tenasüh (Reenkarnasyon) Anlayışı”, **Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 10, 1998, ss. 51-62.

Bekiryazıcı, Eyüp. “Bazı İslam Filozoflarının Tenasüh Nazariyesine Yaklaşımları”, **Marife Dini Araştırmalar Dergisi**, Cilt: 8, Sayı: 1, 2008, ss. 203-219.

Bircan, H. Hüseyin. “İbn Hazm’ın Ahlâk Görüşü”, **Akademik Araştırmalar Dergisi**, Cilt: 9, Sayı: 32, 2007, ss. 97-113.

Bolay, M. Naci. “Bedîhî”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**. İstanbul, 1992, Cilt: 5, ss. 322-323.

Corbin, Henry, **İslâm Felsefesi Tarihi**, Çev. Hüseyin Hâtemî, 2. baskı. İletişim Yayınları, İstanbul, 1994.

Çağrııcı, Mustafa. “Sabır”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, Cilt: 35, 2008, s. 338.

Çağrııcı, Mustafa. “İffet”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 2000, Cilt:21, s. 506.

Çağrııcı, Mustafa. “Hüzün”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 1999, Cilt:19, s. 73-76

Çağrııcı, Mustafa. “İ’tidal”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**. İstanbul, 2001, Cilt: 3, s. 456.

Dalkılıç, Mehmet. **İslam Mezheplerinde Ruh**, 2. baskı. İz Yayıncılık, İstanbul, 2012.

Demir, Ramazan. “İbn Hazm’a Göre Dilin Menşei ve İlk Dil Problemi”, **Usul İslam Araştırmaları Dergisi**, Cilt: 10 Sayı: 10, 2008, ss. 108-124.

Demirkol, Murat. “İslam Ahlâk Felsefesinde Erdem Kavramı”. **International Journal of Science Culture and Sport**, Cilt:3 Sayı:1, 2014, ss. 266-283.

Demirkol, Murat. “İslâm Ahlâk Literatüründe Başlıca Perspektifler”. **İslâm Ahlâk Esasları ve Felsefesi**, (Ed. Müfit Selim Saruhan), Grafiker Yayınları, Ankara, 2016.

Deniz, Gürbüz. “İbn Sînâ’nın Ahlâka Ait Risalesi (Risale fi’l Birr ve’l-İsm)”, **Diyanet İlmî Dergi**, Cilt:50, Sayı: 1, 2014, ss. 229-244.

Duran, Recep. **İslam Felsefesi Sözlüğü**, Hece Yayınları, Ankara, 2019.

Durusoy, Ali. **İbn Sînâ Felsefesinde İnsan Ve Âlemdeki Yeri: Nefs, Akıl Ve Rûh**, 3. Baskı. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2012.

Ebu Zehra, Muhammed. **İbn Hazm**. Çev. İbrahim Tüfekçi, İstanbul: Buruc Yayınları, 2021.

el-Eş’arî, Ebü’l-Hasan. **Makâlâtü’l-İslâmiyyîn**, Çev.Ömer Aydın, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2019.

el-İsfahânî, Râgıb. **Müfredat: Kur’an Kavramları Sözlüğü**, Çev. Abdulbaki Güneş ve Mehmet Yolcu. Çıra Yayınları, İstanbul, 2010.

el-Neşşar, Ali Sami. **İslam’da Felsefi Düşüncenin Doğuşu**, Çev. Osman Tunç. İnsan Yayınları, İstanbul: 1999.

Epiktetos. **Düşünceler ve Sohbetler**, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1989.

Epiktetos. **Enkheiridion**. Çev. C. Cengiz Çevik. 11. Baskı. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2020.

Epikür. **Mektuplar ve Taksimler**, Çev. Hayrullah Örs, Remzi Kitabevi, İstanbul: 1962.

er-Râzî, Ebubekir. "Ahlakın İyileştirilmesi", **Felsefe Risâleleri**, Çev. Mahmut Kaya. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2016. ss. 82-195.

er-Râzî, Ebubekir. "Filozofça Yaşama", **Felsefe Risâleleri**, Çev. Mahmut Kaya. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2016. ss. 196-215.

Fahri, Macid, **İslam Ahlâk Teorileri**, çev. Muammer İskenderoglu ve Atilla Arkan, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2004.

Fârâbî, **İdeal Devlet**, çev. Ahmet Arslan, 4. Baskı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2018.

Fârâbî. **Fusulü'l Medeni**. Çev. Hanifi Özcan, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir, 1987.

Fârâbî, "Tenbih ala Sebili's-Sa'ade", **Fârâbî'nin İki Eseri**, çev. Hanifi Özcan, 3. Baskı, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2014.

Hanyyev, Merdan. **İbn Hazm ve Levinas'ta 'Benlik' ve Benlikten Kaynaklanan Ahlâki Sorunlar**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2018.

Havuz, Melek. **Pozitif Psikoloji ve Tasavvuf Psikolojisi Açısından İbn Hazm'da Mutlu ve Erdemli İnsan**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Rize, 2019.

Hourani, George Fadlo. **Reason and Tradition in Islamic Ethics**. Cambridge University Press, Cambridge; New York, 1985.

İbn Adi, Yahya. **Tehzîbü'l-Ahlâk: Ahlâk Eğitimi**, Çev. Harun Kuşlu, İlhan Kutluer. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2013.

İbn Hazm, **Ahlâk ve Davranış Tarzları Nefislerdeki Ahlâkî Hastalıkların Tedavisi**, Çev. Mustafa Çağrı, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2012.

İbn Hazm, **el-İhkâm li-Usûli'l-Ahkâm**, thk. Şeyh Ahmed Muhammed Şakir, yrs., Beyrut, 1983, Cilt: 1.

İbn Hazm. **el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihal**, Çev. Halil İbrahim Bulut, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2017.

İbn Hazm, **el- Usûl ve'l Furû'**, thk. Abdulhak et-Türkmani, Daru İbn Hazm, Beyrut, 2011.

İbn Hazm, **Güvercin Gerdanlığı: Sevgiye ve Sevenlere Dair**, Çev. Mahmut Kanık, İnsan Yayınları, İstanbul, 2007.

İbn Hazm. **İlmü'l-Kelam**, Çev. Murat Serdar, İlke Yayıncılık, İstanbul, 2018.

İbn Hazm. **et-Takrîb li-Haddi'l-Mantık**, Çev. İbrahim Çapak ve Yusuf Arıkaner. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2018.

İbn Hazm. "Cehennemliklerin Ruhları Kıyâmete Kadar Azap İçindedir Diyen Kimsenin Hükmü", **Beş Risale**, Çev. Murat Serdar, İlke Yayıncılık, İstanbul, 2019. ss. 53-86.

İbn Hazm, "Kelamcıların Kullandığı Terimlerin Açıklanması", çev. Murat Serdar, **Beş Risale**, İlke Yayıncılık, İstanbul, 2019, ss. 87-106.

İbn Hazm, “Risâle fî Elemî’l-Mevt ve İbtâlîh”, **Resâilu İbn Hazm el-Endelusî**, nşr. İhsan Abbas. el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirasat ve'n-Neşr, Beyrut, 1983, Cilt: 4.

İbn Hazm, “Risâle fî Müdâvâtî’n-Nüfûs ve Tehzîbi’l-Ahlâk ve’z-Zühed fî’r- Rezâil”, **Resâilü İbn Hazm el-Endulusî**. nşr. İhsan Abbas, 2. Baskı, el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirasat ve'n-Neşr, Beyrut, 1987, Cilt: 1.

İbn Hazm. "Ruh Kendi Dışındakini Bilir Ama Kendi Mâhiyetini Bilmez", **Beş Risale**, Çev. Murat Serdar. İlke Yayıncılık, İstanbul, 2019. ss. 47-51.

İbn Hazm. "Ölümün Acısı Var Mı", **Beş Risale**, Çev. Murat Serdar, İlke Yayıncılık, İstanbul, 2019. ss. 15-18.

İbn Hazm, “İbn Hazm’ın ‘et-Tevkîf alâ Şârii’n-Necât bi İhtisâri’t-Tarîk’ Adlı Risalesi”, Çev. Yusuf Türker, **Diyanet İlmî Dergi**, Cilt: 50, Sayı: 4, 2014, ss. 119-132.

İbn Miskeveyh. **el-Fevzu’l Asğar**, Çev. Emrah Alağaç ve Mehmet Zahit Sezer, Ravza Yayıncılık, İstanbul, 2020.

İbn Miskeveyh. **Tehzibu’l Ahlâk**, Çev. Abdulkadir Şener, İsmet Kayaoğlu ve Cihat Tunç, 3. Baskı, Büyüyenay Yayınları, İstanbul, 2017.

İbn Miskeveyh, “Ölüm Korkusu, Mahiyeti ve Nefsin Ölümünden Sonraki Durumu”, Çev. İbrahim Aslan, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 52 Sayı: 2, 2011, ss. 327-332.

İbn Rüşd, “el-Keşf ‘an Menâhici’l-Edille”, **Felsefe ve Ölüm Ötesi**, çev. Mahmut Kaya, 2. Baskı, Klasik Yayınları, İstanbul, 2018, ss. 91-97.

İbn Sînâ. **Ahvalu’n-Nefs**, Çev. Mehmet Vural, Elis Yayınları, Ankara, 2019.

İbn Sînâ. “el-Adhaviyye fi’l- Me’âd”, Kaya, (Ed. Mahmut Kaya), **Felsefe ve Ölüm Ötesi**, 2. Baskı, Klasik Yayınları, İstanbul, 2018, ss. 1-46.

İbn Sînâ. **İşaretler ve Tenbihler: el-İşârât ve’t-Tenbîhât**. Çev. Muhittin Macit, Ali Durusoy ve Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2005.

İbn Sînâ. **Kitabu’ş-Şifa**, Çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker ve Muhittin Macit, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2005.

İbn Sînâ. **Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil**, Çev. Fatih Toktaş, 2. Baskı. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2011.

Jaadane, Fehmi. **Stoacılığın İslam Düşüncesi Üzerindeki Etkisi**, Albaraka Yayınları, İstanbul, 2020.

Kâdî Abdülcebbar. **Şerhu’l-Usûli’l-Hamse**, Çev. İlyas Çelebi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2013.

Karaman, Hüseyin. **Ebubekir er-Râzî’nin Ahlâk Felsefesi**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2004.

Kara, Cahid. **İbn Hazm**, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2012.

Kaya, Mustafa. “Aristoteles’in Ruh Anlayışı”, **Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Sayı: 18, ss. 87-94.

Kılıç, Muharrem. “Dini Bilginin Doğruluğu Bağlamında Zâhirî Epistemolojinin Dayandığı Dil Kuramı”, **Bilimname Dergisi**, Cilt:1, Sayı: 2, 2003, ss. 157-169.

Kindî. “Akıl Üzerine”, **Felsefî Risâleler**, Çev. Mahmut Kaya. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2015. ss. 259-261.

Kindî. “Tarifler Üzerine”, **Felsefî Risâleler**, Çev. Mahmut Kaya. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2015. ss. 185-195.

Kindî. “Nefis Üzerine”, **Felsefî Risâleler**, Çev. Mahmut Kaya. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2015, ss. 243-247.

Kindî. **Üzüntüden Kurtulma Yolları: (el-Hilê li-Def’il-Ahzân)**, 2. Baskı, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2015.

Koloğlu, O. Şener. “İbn Hazm’ın Atomculuğu Reddi”, **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 16 Sayı: 2, 2007, ss. 169-194.

Kusta b. Lûka “Nefs ve Ruh Arasındaki Fark Hakkında”, Çev. İbrahim Halil Üçer, **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 2, 2009, ss. 195-208.

Kutluer, İlhan. “Elem”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 1995, Cilt: 11, s. 24.

Kutluer, İlhan. “Kustâ b. Lûkâ”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, Ankara, 2002, Cilt: 26, ss. 465-467.

Kutluer, İlhan. **Yitirilmiş Hikmeti Ararken**, 4. Baskı, İz Yayıncılık, İstanbul, 2017.

Köysüren, Aliye Çınar. “İbn Hazm Düşüncesinde Keşfetme Aracı Olarak Aşk”. **Diyanet İlmi Dergi**, Cilt: 50, Sayı:4, 2014, ss. 83-97.

Mahrouzadeh, Tayebbeh. “The Soul’s Self-Knowledge: The Views of İbn Sînâ and İbn Hazm”. **Journal of Shi’a Islamic Studies**, Cilt: 10, Sayı: 2, 2017, ss. 183-205.

Maróth, Miklós. “Epicurean Elements In İbn Hazm’s Writings”, **Oriente Moderno** Cilt: 19, Sayı: 3, 2000, ss. 591-596.

Maverdi. **Yüce Hedefler Kitabı**, Çev. Bergamalı Ahmed Cevdet Efendi, 3. Baskı. Büyüyenay Yayınları, İstanbul, 2018.

Meçin, Mahmut. **Molla Sadrâ'da Ölüm Sonrası Hayat**, Fecr Yayınları, Ankara, 2020.

Montada, Josep Puig. "Reason and Reasoning in İbn Hazm of Cordova (d. 1064)", **Studia Islamica**, Sayı: 92, 2001, ss. 165-185.

Özay, İbrahim. "İbn Hazm'da Aşk Kavramı", **Ekev Akademi Dergisi**, Cilt: 7 Sayı: 17, 2003, ss. 247-262.

Özturan, Hümeýra. **Ethostan Ahlâka: Antik Yunan Ahlâk Literatürünün İslam Dünyasına İntikali ve Ahımlanışı**, Klasik Yayınları, İstanbul, 2020.

Özturan, Hümeýra. **Akıl ve Ahlâk: Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlâkın Kaynağı**, 2. Baskı, Klasik Yayınları, İstanbul, 2017.

Platon. **Devlet**. Çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz, 34. baskı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2018.

Platon. **Şölen**, Çev. Furkan Akderin, 2. Baskı, Say Yayınları, İstanbul, 2015.

Platon. **Timaos**, Çev. Furkan Akderin. 2. Baskı. Say Yayınları, İstanbul, 2018.

Platon. **Phaidon**. Çev. Furkan Akderin. Say Yayınları, İstanbul, 2017.

Platon. **Phaidros**. Çev. Furkan Akderin. Say Yayınları, İstanbul, 2017.

Ruzibaki, Mehmet. "İslam Teolojisinde Haşir Kavramı", **İZÜ Sosyal Bilimler Dergisi**, Cilt: 3 Sayı: 6-7, 2015, ss. 119-151.

Saruhan, Müfit Selim. “Zahiriliğin Öncüsü İbn Hazm’da Felsefi Meseleler”, **Dînî Araştırmalar Dergisi**, Cilt: 9 Sayı: 25, 2006, ss. 159-180.

Serdar, Murat. “İbn Hazm’ın Kelâmî Görüşleri”, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), **Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Kayseri, 2005.

Şenel, Cahid. “İslam Ahlâk Felsefesi Literatürü Açısından Et-Tıbbür’-Rûhânî Geleneğinden Söz Edilebilir mi?”, **İslâm Ahlâk Literatürü: Ekoller ve Problemler**, (Ed. Ömer Türker ve Kübra Bilgin Tiryaki), 2. Baskı, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara, 2019, s. 199-218.

Toktaş, Fatih. **İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri**, Klasik Yayıncılık, İstanbul, 2004.

Tunçbilek, Hasan Hüseyin. “İslâm Düşüncesinde Cehennem ve Cehennem Azabının Ebedîyeti ve Fenası Problemi”, **Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 6, Sayı: 1, 2006, ss. 15-33.

Turan, Ramazan. “İbn Miskeveyh’de Erdem Kavramı ve Temel Erdemler”, **Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt:1 Sayı: 2, 2016, ss. 7-35.

Türkeri, Mehmet. **Etik Kuramları**, 3. Baskı. Lotus Yayınevi., Antalya, 2014.

Türkeri, Mehmet. **Hayatın Anlamı ve Ölümsüzlük**, 2. Baskı, Lotus Yayınevi, İstanbul, 2016.

Türkeri, Mehmet. **Muhammed Hamdi Yazır Elmalılı’nın Ahlak Felsefesi**, 3. Baskı. Lotus Yayınevi, Ankara, 2013.

Uludağ, Süleyman. “Nefis”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**. İstanbul, 2006, Cilt: 32, ss. 526-552.

Uysal, Enver. “İbn Hazm’ın Müdâvât’ında Ahlaka İlişkin Görüşleri”, **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 16, Sayı: 2, 2007, ss. 59-78.

Vílchez, José Miguel Puerta. “Art and Aesthetics in the Work of İbn Hazm of Cordoba”, İbn Hazm of Cordoba, Camilla Adang, Maribal Fierro ve Sabine Schmidtke Ed. Brill Publisher, Boston, 2013, ss. 251-377.

Yekta, Abdullah. “İbn Hazm’ın İtikadi Mezhepleri Tasnif ve Tenkit Metodu”, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), **İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Malatya, 2020.

Yitik, Ali İhsan. “Tenasüh”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 2011, Cilt:40, s. 441.

Zakariya, Hafiz. “İbn Hazm’s Views on Islamic Ethics with Special Reference to Kitab al-Akhlaq Wa-al-Siyar”, **Asian Research Journal of Arts & Social Sciences**, Cilt: 11, Sayı:1, 2020, ss. 72-81.