

onun karşılığını 2 keylece (= $5\frac{1}{3}$ rıtl) olarak verir. Takıyyüddin el-Fâsî, 569 (1173-74) yılına ait Zebîd sâının IX. (XV.) yüzyılın başlarında kullanılan çeyrek Mekke müddüne, Tâif sâının da yaklaşık yarım Mekke müddüne denk geldiğini söyler. XX. yüzyılın başlarında Lahsâ sâının 2 semîn (yaklaşık 5,5 rıtl) hacminde olduğu bildirilmektedir.

Merînî Emîri Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Abdülhak el-Mansûr zamanına (1258-1286) ait olup Fas'ta X. yüzyıla kadar kullanılan sâ' 4 Peygamber müddüne eşittir. Onun halefi Ebû Ya'kûb Yûsuf en-Nâsir 693 (1294) yılında sâ'ları Hz. Peygamber'in müddüne göre yeniden ayarlatmıştır. Tâcülârifin el-Bekrî, Peygamber sâının Hafsîler zamanında 2 Tunus sâına, 1024 (1615) yılında 3,2 Kayrevan sâına karşılık geldiğini söyler. Dolayısıyla müd de denen Tunus sâının ölçtüğü ağırlık $2\frac{2}{3}$ şer'î rıtl olur. Robert Brunschvig bunun hacmini 1,466 litre hesaplar. Onun rıtl için verdiği 380,98 gr. (= 128 dirhem \times 2,975 gr.) esas alındığında söz konusu sâın / müddün kaldırdığı buğdayın ağırlığı ($2\frac{2}{3} \times 380,98$) = 1,015946 kg. olarak bulunur. Tunus hükümeti 12 Ocak 1895 tarihli kanunla sâın hacmini 3,35 litre diye belirlemiştir. Üzerlerine nakşedilmiş yazılardan Zeyd b. Sâbit'in sâına göre ayarlandıkları anlaşılan bazı Mağrib sâ'larının hacimleri ve üretim tarihleri şöyledir: 3,75 litre (1050 / 1640), 3,005 litre (Cemâziyelevvel 1072 / Ocak 1662) ve 3,004 litre (25 Muharrem 1124 / 4 Mart 1712) (Pascon, XVI [1975], s. 43, 47, 59, 67).

Fransa Ticaret Odası bülteninde kaydedilen bilgilere ve Osmanlı Düyyûn-ı Umûmiyye İdaresi verilerine dayanan George Young'a göre 1890'larda Berberistan'da kullanılan Osmanlı sâının hacmi 12,75 İstanbul kilesidir. VI. (XII.) yüzyılda Musul sâi 15 Bağdat rıtlı (= $15 \times 408 = 6,12$ kg.) buğday alırdı. Bu ise Makdisî'nin sözünü ettiği Musul mekkûkûyle aynı şey olmalıdır. XVII. yüzyılda Evliya Çelebi'nin verdiği bilgilerden Sâve sâının ölçtüğü ağırlık için şu eşitlik elde edilir: 1 sâ' = 2 müd = 4 men = 8 rıtl = 1040 dirhem = 34320 arpa. Bunun metrik karşılığı 3,264 kg. civarındadır. M. Sâlim Tarâvne, XIX. yüzyılın ikinci yarısı ile XX. yüzyılın başlarında Belkâ sâının 2 Nablus rıtlına, Azîz sâının onun 1,5 katına tekabül ettiğini söyler. Bunların metrik karşılıklarını da 6 ve 9 kg. olarak verir.

BİBLİYOGRAFYA :

Divânü Lugâti't-Türk Tercümesi, III, 225, 418; v. Soden, *AHW*, III, 1134, 1255; W. F. Arndt - F. W. Gingrich, *A Greek-English Lexicon of the New*

Testament and Other Early Christian Literature, Chicago-London 1979, s. 745; Ch. T. Lewis - Ch. Short, *A Latin Dictionary*, Oxford 1993, s. 1635; Abdürrezzak es-San'ânî, *el-Muşannef* (nşr. Habîbürrahman el-A'zamî), Beyrut 1403/1983, III, 311; IV, 142; İbn Ebû Şeybe, *el-Muşannef* (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hûtî), Beyrut 1409/1989, II, 422; Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc* (Abdülazîz b. Muhammed er-Rahbî, *Fıkhü'l-mülûk ve miftâhu'r-ritâc* içinde, nşr. Ahmed Abid el-Kübeysî), Bağdad 1973, I, 372; Yahyâ b. Âdem, *Kitâbü'l-Harâc* (nşr. Ahmed M. Şâkir), Lahor 1974, s. 166-167; Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Kitâbü'l-Emvâl* (nşr. Muhammed İmâre), Beyrut-Kahire 1409/1989, s. 617-629; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VIII, 491; Epiphanius, *Epiphanius' Treatise on Weights and Measures: The Syriac Version* (ed. J. E. Dean), Chicago 1935, s. 13, 41, 137, 138; Muhammed b. Ahmed el-Hârîzmî, *Mefâtihu'l-'ulûm*, Beyrut 1411/1991, s. 25-26; Ebû'l-Vefâ el-Büzcânî, *el-Menâzilü's-seb'î* (nşr. Ahmed Selîm Saîdân, *Târîhu 'ilmi'l-hisâbi'l-'Arabî* içinde), Amman 1971, s. 304, 306; Makdisî, *Ahşenü't-tekâsım*, s. 98-99, 145; İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, V, 245; Serahsî, *el-Mebsût*, III, 90; İbnü'l-Esir, *et-Târîhu'l-bâhîr fi'd-devletü'l-Atâbekiyye bi'l-Mevşil* (nşr. Abdülkâdir Ahmed Tuleymât), Kahire 1382/1963, s. 130; Nevevî, *Tehzîb*, II/2, s. 100; İbnü'r-Rif'a, *el-İzâh ve't-tibyân fi ma'rife'ti'l-mikyâl ve'l-mizân* (nşr. M. Ahmed İsmâil el-Hârûf), Dimaşk 1400/1980, s. 65-68, 73-75; Takıyyüddin İbn Teymiyye, *el-Kavâ'idü'n-nürâniyyetü'l-fıkhîyye* (nşr. Abdüsselâm M. Ali Şâhin), Beyrut 1414/1994, s. 62; Takıyyüddin el-Fâsî, *Şifâ'ü'l-garâm* (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Beyrut 1405/1985, II, 432; Zekeriyâ el-Ensârî, *Fethü'l-vehhâb*, Beyrut 1418/1998, I, 198; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, I, 383; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, IV, 381; Muhammed b. Abdülbâkî ez-Zürkanî, *Şerhu'z-Zürkânî*, Beyrut 1411, I, 136; İbn Âbidin, *Reddü'l-muhtâr*, I, 107; II, 76-77; Abdülganî b. Tâlib el-Meydânî, *el-Lübâb* (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1381/1961, I, 152, 160-161; Ali Paşa Mübârek, *el-Mizân fi'l-ağyise ve'l-mekâyül ve'l-evzân*, Kahire 1309, s. 87-94; Ahmed b. Hâlid es-Selâvî, *el-İstikşâ* (nşr. Ca'fer en-Nâsirî - Muhammed en-Nâsirî), Dârülbeyzâ 1954, II, 90-91; G. Young, *Corps de droit ottoman*, Oxford 1906, IV, 374; *Delilü'l-Hâlic* (Coğrafya), II, 849; W. Hinz, *Islamische Masse und Gewichte*, Leiden 1955, s. 45-46, 51; M. Sâlim et-Tarâvne, *Târîhu mintıkatü'l-Belkâ' ve Ma'ân ve'l-Kerek: 1281-1337 h./1864-1918 m.*, Amman 1992, s. 222-224; Mahmoud Bey, "Le système métrique actuel d'Égypte", *JA*, I (1873), s. 79-80; M. H. Sauvaire, "Matériaux pour servir à l'histoire de la numismatique et de la métrologie musulmanes", a.e., VII (1886), s. 394-417; R. Brunschwig, "Sur les mesures tunisiennes de capacité au commencement du XVII^e siècle", *Annales de l'institut d'études orientales*, III, Alger 1937, s. 79-81, 82, 86; Abdülmuhsin el-Hüseynî, "İhtilâfı'l-İrâkıyyîn ve'l-Medeniyyîn fi takdîri's-şâ'tî'n-nebevî", *Câmi'atü'l-İskenderiyye Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb*, XVI, İskenderiyye 1962, s. 129-181; Mustapha El Habib, "Notes sur deux mesures d'Aumone", *Hespéris Tamuda*, X/3, Rabat 1969, s. 263-272; P. Pascon, "Description des mudd et Şâ' Maghribins", a.e., XVI (1975), s. 43, 47, 59, 67, 76; M. Ahmed İsmâil el-Hârûf, "eş-Şâ' fi's-şer'fa ve'l-hâdâretü'l-İslâmiyye", *Mecelletü Külliyyeti's-şer'fa ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye*, III/3, Mekke 1397-98, s. 120-134; Mahmûd

Ferve, "el-Mekâyis ve'l-mevâzîn ve'l-mekâyil fi Tûnis ħilâle'l-karneyn es-şâmin ve't-tâsi' 'aşer", *el-Mecelletü't-târîhiyyetü'l-'Arabîyye li'd-dirâsâti'l-Oşmâniyye*, sy. 7-8, Zağvân 1993, s. 251-252, 253, 256, 258, 259, 266; M. Vekov, "Maßeinheiten in den Bulgarischen Maßländern vor der Einführung des Metrischen Maßsystems", *Bulgarian Historical Review*, XXVI/1-2, Sofia 1998, s. 132; Pakalın, III, 73; E. de Zambaur, "Ka'fîz", *El*, II, 622; Alfred Bel, "Şâ'a", a.e., IV, 1; "Şâ'a", *Mu.F.*, XXVI, 304-309.



CENGİZ KALLEK

SAADET (السعادة)

Sözlükte "kısmetli ve talihli olmak, uğurlu gelmek" anlamındaki sa'd kökünden isim olan saâdet kelimesi kısaca "talih, uğur, bereket" kelimeleriyle karşılanmakta, saadetin karşıtının şekâvet (talihsizlik, bedbahtlık) olduğu belirtilmekte, bu bağlamda saadet "iyi ve hayırlı olana ulaşma, Allah'ın kişiye bereket ihsan etmesi, onu mutlu kılması" şeklinde tanımlanmaktadır (Râgıb el-İsfahânî, "s'ad" md.; *Lisânü'l-'Arab*, "s'ad" md.; *Tâcü'l-'arûs*, "s'ad" md.; *Kâmus Tercümesi*, "s'ad" md.; Ahmed Rızâ, III, 153). Saadet ve şekâvetin açıklanmasında mutlaka dış bir varlığın etkisi, bu mânada şans ve kısmet söz konusu edilmektedir. İslâm'dan önceki dönemde bu tesir genellikle yıldızlar, zaman (dehr) gibi astroloji ve mitolojiye ait birtakım sanal güçlere bağlanırken İslâm'a göre saadet ve şekâvet konusunda Allah'tan başka varlıkların ve olayların etkisi olsa da bunlar birer araçtan ibaret olup asıl ve nihâi sebep Allah'ın ilim, irade ve kudretidir. İslâm öncesi Arap edebiyatında ve klasik sözlüklerde saadet ile aynı kökten kelimeler daima "iyi şans, uğur, talih, kurtuluş vesilesi" gibi anlamlara gelen kelimelerle karşılanmış; İslâmî dönemde bu kavrama ahlâkî, felsefî ve dinî / uhrevî mânalar yüklenerek bu alanların temel terimlerinden biri haline getirilmiştir (Aydın, *Erzurum Yüksek İslâm Enstitüsü Yıllığı*, s. 9-11; Bircan, s. 15-17).

Kur'an-ı Kerîm'de saadet kelimesi yer almamakta, Hûd sûresindeki âyetlerde (11/105-108), şekâvet kavramıyla birlikte fiil ve isim olarak geçmektedir. Bu âyetlerde insanların mahşerde yargılanmak üzere bir araya getirilecekleri bildirildikten sonra kiminin bedbaht (şakî), kiminin mutlu (sâid) olacağı, bedbaht olanların ateşe atılacakları, orada sonsuza kadar ah edip inleyecekleri, mutlu olanların cennete konulacakları ve orada bitmeyen bir lutfa kavuşacakları ifade edilmektedir. Bunun yanın-

da Kur'an'da hasene, tayyib, rızık, hayır, felâh gibi hem dünyevî hem uhrevî saadete; yine fevz, necat, sūrûr gibi özellikle uhrevî saadete işaret eden başka kelimeler sıkça geçer. Âhiretteki bedbahtlık ve yaşanacak acılar için hüsrân, hızy, hüzün, havf, azap gibi kavramlar kullanılmıştır. Kur'an'da uhrevî mutluluğu iman, sâlih amel, takvâ, ihsan gibi olumlu nitelik ve davranışlara sahip olanların hak edebileceklerini anlatan çok sayıda âyet bulunmaktadır.

Saadetle ilgili Kur'an-ı Kerim'deki saadetle ilgili kavramlar hadislerde de yer almaktadır. Ayrıca saadet kelimesi hem dünyevî hem uhrevî mutluluk bağlamında kullanılmıştır. Buna göre erdemli eş, rahat bir mesken, değerli binek (*Müsned*, I, 168) ve iyi komşu (*Müsned*, III, 407) kişi için saadet kaynağıdır. Yine kadere rızâ (Tirmizî, "Kader", 15), ömrün uzun olması (*Müsned*, III, 332), fitnelerden uzak durma (*Müsned*, I, 327; Ebû Dâvûd, "Fiten", 2), başkalarının hatasından ders çıkarma da (Müslim, "Kader", 3; İbn Mâce, "Muḳaddime", 7) saadet sebepleri olarak gösterilmiştir. Hz. Peygamber, bir cenaze merasimi sırasında yaptığı konuşmada her insanın cennet veya cehennemdeki yerinin belirlenmiş, mesut mu bedbaht mı olacağını yazılmış olduğunu söylemiş, "Saadet ehline saadet kazandıran ameller, bedbaht olacılara da bedbaht edecek işler kolaylaştırılacak" dedikten sonra bunu insanların iradelerine bağlayan Leyl sûresindeki âyetleri (92/5-10) okumuştur (*Müsned*, I, 29; Buhârî, "Cenâ'iz", 83; Müslim, "Kader", 6). Tam bir samimiyetle "lâ ilâhe illallah" diyenler kıyâmet gününde Resûlullah'ın şefaati sayesinde en üstün saadeti kazanacaktır (*Müsned*, II, 373; Buhârî, "İlim", 33).

Ahlâkın gayesinin saadet olduğunu kabul eden saadetçi (eudaimonist) anlayışa göre her insan mutlu olmayı hayatın biricik amacı sayar. Ancak saadetin ne olduğu konusunda değişik anlayışlar söz konusudur. Eflâtun'a göre mutluluk doğruluk ve adaletten, mutsuzluk da ölçsüzlük ve adaletsizlikten doğar (*Devlet*, s. 130 vd.; Bircan, s. 25-26). Epikür saadeti ruhî haz ve dinginlikte görürken Stoacılar en yüksek iynin erdem, saadetin de erdemin sonucu olduğunu söylemiş, bunun dışında haz, mal, şeref, hatta sağlık gibi hususların saadetle doğrudan ilgisinin bulunmadığını öne sürmüştür. Aristo mutluluğu insanın ulaşmak istediği en son amaç kabul etmekte, ancak mutluluğun anlayışa göre değişeceğini belirtmektedir. Meselâ hastaya göre mutluluk sağlık, fakire göre

zenginliktir. Ne var ki, maddî hazlar duylulara hitap ettiğinden deyişkindir ve bunlar en yüksek gaye olamaz. İnsan akıl sahibi bir varlık olduğuna göre davranışları ne kadar mâkul ise o kadar mutlu olacaktır. Buna göre mutluluk ruhun akla uygun davranışı ya da ruhun fazilete uygun herhangi bir davranışıdır (*İlmü'l-ahlâk*, II, 351-352). Çünkü insanın bütün değerli faaliyetlerinin iki kaynağından biri fazilet, diğeri akıldır. Akıl sadece insana ait bir özellik sayıldığından yaşanması mümkün olan en mutlu hayat düşünce ve idrak hayatıdır (*a.g.e.*, II, 357). Düşünce hayatı şehvet, öfke gibi kötülük kaynağı duygular tarafından kirletilmesi mümkün olmayan bir hayattır. Aklını en iyi biçimde kullanan ve kendini tamamen düşünceye veren kimse filozof olduğuna göre en mükemmel mutluluğa filozoflar sahiptir (*a.g.e.*, II, 365).

Kant ve onu izleyen düşünürlerin tasnifine göre bütün ahlâk düşünceleri amaç güden (teleolojik) ve amaç gütmeyen (deontolojik) olmak üzere ikiye ayrılmakta, ilkinde mutluluk ahlâkı, ikincisine ödev ahlâkı denilmekte, Kant'tan önceki ahlâk anlayışları çoğunlukla birinci grup, Kant ve onu izleyenlerinki ikinci grup içinde gösterilmektedir. İlkinde ödev mutluluk için yapılır; dolayısıyla mutluluk amaç, ödev ise araçtır. Kant bu anlayışı ödevi saadete ulaştırma şartına bağladığı, dolayısıyla ahlâkı amaç olmaktan çıkarıp araç haline getirdiği gerekçesiyle eleştirmiştir. Ahlâkta deneysel ve duyuşsal amaç fikrine karşı çıkan Kant'a göre mutlu olmak, haz duymak, fayda sağlamak vb. için yapılan bir fiil kötü olmasa bile ahlâkı sayılmaz, zira bunlar aklın değil tabiatın talepleridir (*Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 103; *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 5, 69-70). Ödev başka hiçbir gayeye vasıta kılınamayacak ölçüde değerli ve yücedir. Şu halde ödevi bir amaç için değil ahlâk kanununa saygıdan dolayı yapmalıyız (*Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 103; *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 5, 69-70). Ahlâk kendimizi nasıl mutlu kılacağımızın öğretisi değil mutluluğa nasıl lâıyk olmamız gerektiğinin öğretisidir. Fakat din de işin içine katıldığında mutluluğa lâıyk olmama durumuna düşmekten sakındığımız ölçüde mutluluktan pay alma umudu da doğar. Mutluluktan pay almamız ise ancak Allah'ın varlığı, özgürlük ve ruhun ölümsüzlüğü fikrini benimsemekle mümkün olur. En yüksek iynin gerçekleşmesi, yani faziletli insana hak ettiği mutluluğun verilmesi ümidi bu üç prensibe inanmayı gerekli kılar (*Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 134-147, 154).

İslâm'ın ahlâk telakkisi ve âhret inancının yanında antik felsefenin de etkisiyle saadet konusu İslâm felsefesinin ana temalarından biri olmuştur. İlk İslâm filozofu Ya'kûb b. İshak el-Kindî, saadeti felsefî bir problem olarak incelemese de insanın keder ve mutsuzluktan kurtulup kalıcı saadete ulaşmasının yollarını gösterdiği *Risâle fi'l-hîle li-def'i'l-ahzân* adlı eserinde mutluluğa ulaşmak için duyu hazları ve geçici hevesler yerine akla uygun yaşamak gerektiğini söyler. Çünkü aklı ve mânevî hazlar süreklî, maddî hazlar geçicidir (*Özünden Kurtulmanın Yolları*, s. 9, 16). Benzer görüşler Ebû Bekir er-Râzî'den Nasîrüd-dîn-i Tûsî ve Kınalızâde Ali Efendi'ye kadar sonraki müslüman düşünürler tarafından da bazı farklılıklarla tekrarlanmıştır (*a.g.e.*, neşredenin takdimi, s. 23-42).

İslâm felsefesi tarihinde mutluluk konusu, ahlâk felsefesinin temel meselelerinden biri olarak ilk defa geniş biçimde Fârâbî tarafından incelenmiştir. Fârâbî, *el-Medinetü'l-fâzıla* da (s. 66) saadeti "insan nefsinin maddeye muhtaç olmayacak şekilde yetkinliğe ulaşması" diye tanımladıktan sonra bilgi ve erdemlerle yetkinlik kazanmış insan aklının faal akılla bağlantı kurmak suretiyle mutluluğa eren alifin artık faal aklın sadece bir derece altında bulunacağını belirtmektedir. Aristo gibi Fârâbî de mutluluk ahlâkını işlediği *et-Tenbih 'alâ sebîli's-sa'ade*'ye hayatta her insanın en son gayesinin mutluluk olduğunu ifade ederek başlar. Fakat insanlar gerçek mutluluğun ne olduğu konusunda yanılığa düşerler ve bazan serveti, bazan da başka bir amacı mutluluk sanırlar. Esasen hangi türden olursa olsun insanların yetkinlik saydığı her gaye birer hayır kabul edildiği için arzulanır. Pek çok gaye varsa da bunların en değerlisi ve en yetkini mutluluktur; mutluluk başka hiçbir amaca araç olmayıp kendisi bizâtihi amaçtır. Bu sebeple mutluluk bütün amaçların yahut hayırların en yücesi ve en yetkinidir (*Fuṣṣülü'l-medeni*, s. 133-134, 163). Fârâbî'ye göre insan nefsi akıl, şehvet ve öfkeden ibaret üç temel güce sahiptir. Mutluluğa bu güçlerden her birinin kendine özgü erdemlerle donatılmasıyla ulaşılır. İnsan düşünen canlı olduğuna göre aklın erdemi de sağlıklı düşünmedir ve insanı mutlu kılacak olan şey engin bir düşünce hayatıdır (*a.g.e.*, s. 128). Ayrıca mutluluk için pratik de gereklidir. İradeli fiiller içinde insanı mutlu kılacak olan sadece güzel fiillerdir. Ancak gerek bu fiiller gerekse bunların kaynağı sayılan ahlâkî erdemler bizâtihi hayır değil mutluluğa ulaş-

tırmaları sebebiyle hayırdır (*el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 19). Mutluluk aynı zamanda toplumun da son amacıdır. Bu amaç erdemli devlet (*el-medînetü'l-fâzıla*) halkının dayanışma ve yardımlaşmasıyla gerçekleşir. Bu konuda biri geçici dünya hayatına, diğeri ebedî hayata yönelik iki tür yetkinlik söz konusudur. İlk ahlâkî erdemlerin gelişmesiyle oluşan bir tür hazırlayıcı yetkinlik, ikincisi mutlak hayır olan ve yalnız kendisi için istenen en yüksek saadettir. Böylece Fârâbî en yüksek saadetten ölümden sonra gerçekleşeceğini inanmaktadır (özellikle bk. *a.g.e.*, s. 102; *Fuşûlü'l-medeni*, s. 78, 161). Ayrıca nefsin bedende mahpus olduğu ve ancak oradan kurtulduktan sonra tam mutluluğa kavuşacağı şeklinde eski dünyadan intikal eden görüş diğer müslüman düşünürler gibi Fârâbî tarafından da benimsenmiştir. Erdemli kişi yaşamayı bu saadete götüren bir fırsat saydığı için ister (*Fuşûlü'l-medeni*, s. 153; *el-Cem'*, s. 35-37).

Mutluluk en yüksek hayır ve en büyük fazilet olduğu için bizâtihi amaç sayılması gerektiği konusunda Fârâbî gibi düşünen İhvân-ı Safâ, onu dünyevî ve uhrevî olmak üzere ikiye ayıran geleneksel İslâmî telakkîyi sürdürmüştür. Dünyevî mutluluk, her varlığın en iyi durumunda en mükemmel gayeye doğru ilerlerken en uzun süre yaşaması, âhiret mutluluğu ise her nefsin yine en iyi durumda en yetkin gayeye doğru yükselerek ebediyen varlığını sürdürmesidir. İhvân-ı Safâ hayrı üstün ahlâk, şerri de kötü ahlâk diye nitelerken hayrı mutlulukla özdeş saymıştır. Buna göre mutluluk iyi ahlâk, mutsuzluk kötü ahlâktan ibarettir. İnsan arzu ve eğilimlerini kendi iradesiyle yönlendirirse övgüye değer bir varlık haline gelir; irade ve ihtiyarını akıl ve düşüncesinin yönetimine verirse erdemli, hakîm veya filozof sayılır; iradesini akıl ve düşüncesini prensiplerle uyumlu kılması ise onun sevaba lâyık bir varlık olmasını sağlar (*Resâ'il*, I, 318-319). Şu halde hayır ve saadete irade, akıl ve dinin uyumuyla ulaşılır.

İbn Sînâ da selefi Fârâbî gibi mutluluğu, günlük dildekenden farklı olarak dinî-metafizik bir yetkinliğe ulaşmış insanın duyduğu en yüksek derecede haz olarak düşünmüştür. Akıl gücünün yetkinleşmesi sayesinde ulaşılan bu mutluluk karşısında bedenî hazlar hiçbir değer taşımaz ve hemen hemen ilgilenmeye bile değmez (*eş-Şifâ' el-İlahiyât* (1), s. 423). Mutluluk akıl ve ruhî bir olgu olduğuna göre insanın olgunlaşması ve mutluluğa ermesinin temel şartı bilgi ve hikmettir. Ancak fazi-

let sayılan fiilleri yapmadan sırf nazarî akıl veya bilgi gücüyle mutluluğun elde edilmesi imkânsızdır. Şu halde her iş ve davranış bu amaca yönelik olmalıdır. Bu sayede nefis ten kafesinden, madde bağından sıyrılarak faal akılla ilişki kurabilir; mutluluk da bundan başka bir şey değildir (*a.g.e.*, s. 369-370). Böylece İbn Sînâ da diğer İslâm ahlâkçıları gibi ahlâkî arınma ve erdemler kazanmayı ruhun kendi yetkinliğine ulaşmasının zorunlu şartı saymaktadır. Fakat hastanın yediklerinden tat almaması gibi ahlâkî kötülüklerle kirlenmiş olan ruhlar da asil yetkinlik ve saadetten habersizdir, bu sebeple âhiret saadetten yoksun kalır. Buna karşılık nefsin nazarî ve amelî gücünü geliştirerek saadete liyakat kazanmış olanlar âhirette bütün lezzetlerin en değerli ve en şerefli olan saadeti tadacaktır (*a.g.e.*, s. 427-428).

İbn Miskeveyh mutluluğu "bütün şeylerin en lezzetlisi, en yüce, en değerli ve en açık seçik olan" diye nitelemiş, onun ba-yağı lezzetlerden çok farklı olduğunu belirtmiştir. Mutluluğun verdiği lezzetler akıl ve etkin, diğerleri ise duysal ve hayvanîdir. Bunlar kısa süreli olup verdikleri mutluluk da çabucak geçer. Buna karşılık akıl lezzetler insana özgü olduğu için değişken değildir, eleme dönüşmez, sürekildir, tamdır ve nihayet ilâhîdir (*Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 96-102). İbn Miskeveyh -muhtemelen zamanının sülûlerini kastederek- bazılarının, bilme yeteneğini kullanmadan akli ihmal ederek münzevî bir hayatla mutlu olacağını iddia ettiklerini belirtmekte ve bunu kesinlikle reddetmektedir. Ona göre mutlu olmanın temel şartı hikmet derecesine erişip bu alanda sürekli yükselmektir. Asıl ve tam mutluluk ise ölümler birlikte bu dünyadan kurtulup ulu yaratıcıya kavuşmakla gerçekleşir. "Yaptıklarına karşılık olarak onlar için ne mutluluklar saklandığını hiç kimse bilemez" meâlindeki âyete (*es-Secde* 32/17) ve, "Orada -âhirette- öyle bir şey vardır ki onu ne göz görmüş ne kulak işitmiş ne de bir insan zihni tasavvur edebilmiştir" anlamındaki kutsî hadiste (Bu-hârî, "Bed'ü'l-vaHY", 8, "Tevhîd", 35; Müslim, "Cennet", 4, 5) bu en ileri derecedeki saadete işaret edilmiştir (*a.g.e.*, s. 94-95).

Diğer birçok konuda olduğu gibi mutluluk konusunda da döneminin kültürel birikimini çok iyi değerlendiren Gazzâlî, bu husustaki düşüncesini geliştirirken Kur'an ve Sünnet'in yanında tasavvuf ve felsefeden geniş ölçüde yararlanmıştır. Nitekim her şeyin lezzetinin kendi tabiatına uygun yetkinliğe ulaşmakta olduğunu belirtirken Aristo felsefesinden İslâm düşüncesine in-

tikal eden anlayışı devam ettirmiştir. Bununla birlikte Gazzâlî kalbin lezzetinin ve en yüksek saadetin mârifetullahta olduğuna dikkat çekerek tasavvufa yükselir (*İhyâ'*, IV, 254-255). Aynı şekilde özellikle bir mutluluk unsuru sayılması bakımından güzellik üzerinde dururken Eflâtun'un güzellik idesini hareket noktası olarak almış, bu düşünceyi de yine mârifetullah'a bağlamıştır (*a.g.e.*, IV, 260-261). Gazzâlî'ye göre bir amacın tam iyi olabilmesi için lezzet ve güzelliğin yanında fayda unsurunu da taşımaya gerekir. Bir fiil bunların üçünü de içeriyorsa o fiil mutlak hayır, ikisini veya sadece birini sağlayabilecek nitelikteyse nisbî hayırdır (*a.g.e.*, IV, 86-87; *Mizânü'l-'amel*, s. 3, 97, 117-119). Bütün fiillerin en son gayesi, bütün faydaların kendisine yöneldiği en üstün fayda ise âhiret saadettir. Diğer bütün erdemlerin ve imkânların faydalı sayılabilmesi bu son gayeye vasıta olmasına bağlıdır (*İhyâ'*, IV, 89-91; *Mizânü'l-'amel*, s. 110-113). Gazzâlî de öteki İslâm ahlâkçıları gibi ilim ve hikmetten duyulan akilî hazzın diğer bütün hazlardan üstün olduğunu yine onların gerekçelerine dayanarak savunmuştur. Akilî hazların en değerlisi bilginin verdiği haz, bilginin en değerlisi de mârifetullahıdır; mârifetullahın insan için mümkün olan en yüksek derecesine ancak âhirette ulaşılabilir (*İhyâ'*, II, 25-26; III, 85, 242-245; *Mizânü'l-'amel*, s. 3-4, 119; *Mişkâtü'l-envâr*, s. 10-12). İnsan doğal olarak güzelliği sever, çirkinlikten hoşlanmaz. Güzelliğin derecesi bilgi, erdem ve amellerdeki yetkinlik seviyesine göre değişir. En yetkin varlık Allah olduğuna göre mutlak güzel olan da O'dur. İnsan için gerçek yetkinlik ve güzellik, dolayısıyla tam mutluluk Allah'a yönelmededir. Hadis olduğu söylenen bir rivayette yer alan, "Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanınız" ifadesinde kastedilen şey budur. Ancak Allah'ın ahlâkı ile ahlâklanıp O'na mümkün olan en ileri derecede yaklaşmak âhirette mümkün olacaktır. Böylece insan, güzelliği ve ondan doğan mutluluğu da en ileri derecede âhirette tadacaktır (*İhyâ'*, IV, 139; *Mizânü'l-'amel*, s. 102-108).

İslâm âlimleri ve düşünürleri saadeti kesin biçimde bedensel hazlardan ayırarak asıl saadetin akilî ve mânevî bir haz olduğu, bilgi ve erdemle yetkinleşmiş ruhun bu dünyada saadeti eksik de olsa tadabileceği, bununla birlikte en yüksek saadetin ölümden sonra gerçekleşeceği noktasında birleşmiş, bunu da ittisal, likâ, teşebbüh, tahalluk gibi Allah'a yakınlık mertebesini gösteren kavramlarla irtibatlandırmıştır. Müslüman âlim ve düşünürler

bütün zihinsel ve bedensel, bireysel ve sosyal faaliyetlere insanı iki dünyanın saadetine ulaştırmaya elverişli olup olmadığı ölçüsüne göre değer yüklemişlerdir. Bu durum, çok farklı konulara dair kitapların başlıklarında saadet kelimesine yer verilmesinde görülmektedir. Fârâbî'nin felsefenin başlıca konularına dair *et-Tenbîh 'alâ sebîlî's-sa'âde'si* (nşr. Ca'fer Âl-i Yâsîn, Beyrut 1405/1985), Ebû'l-Hasan el-Âmirî'nin felsefe ve ahlâk konularını işlediği *es-Sa'âde ve'l-is'âdî* (nşr. Ahmed A. Atıyye, Kahire 1991), Ebû Sehl el-Mesîhî'nin dinî ve felsefî konulara dair *'Unvânü's-sa'âde'si* (İÜ Ktp., AY, nr. 321), Râgîb el-İsfahânî'nin akaid, ahlâk ve tasavvuf konularındaki *Ta'şîlû'n-neş'eteyn ve tahşîlû's-sa'âdeteyn'i* (Beyrut 1988), Nâsır-ı Hüsrev'in ahlâka dair *Sa'âdetnâme'si* (Berlin 1961), Yûsuf Has Hâcib'in ahlâk ve siyasete dair *Kutadgu Biliğ* adlı eseri, Gazzâlî'nin ahlâk ve tasavvufa dair *Kimyâ-yı Sa'âdet'i* (Tahrân 1352), Alemüddin es-Sehâvî'nin Arap edebiyatıyla ilgili *Sifrü's-sa'âde ve sefirü'l-ifâde'si* (Dimaşk 1983), İbn Kayyim el-Cevziyye'nin akaid konularıyla ilgili *Miftâhu dâri's-sa'âde'si* (Beyrut 1414/1994), Firûzâbâdî'nin hadis konusundaki *Sifrü's-sa'âde'si* (Beyrut 1986), Taşköprizâde'nin ilimler ansiklopedisi *Miftâhu's-sa'âde ve mişbâhu's-siyâde'si* (nşr. Ali Dehrûc, Beyrut 1998), Ali b. Muhammed Acrî'nin itikad, ibadet ve muâmelât konularına dair *Miftâhu's-sa'âde'si* (San'a 1424/2003), saadeti ortak başlık olarak taşıyan eserlerden bazılarıdır.

BİBLİYOGRAFYA :

Wensinck, *el-Mu'cem*, "s'ad" md.; a.mlf., "Sa'âdet", *IA*, X, 1-2; *Müsned*, I, 29, 168, 327; II, 373; III, 332, 407; Eflâton, *Devlet* (trc. Sabahattin Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz), İstanbul 1985, s. 130 vd.; Aristoteles [Aristo], *'İlmü'l-ahlâk* (trc. Ahmed Lütfi es-Seyyid), Kahire 1343/1924, I, 167-170, 175-176, 202, 205, 212-213, 218; II, 351-352, 357, 359, 365; Ya'kûb b. İshak el-Kindî, *Üzüntüden Kurtulmanın Yolları: el-Hile li-def'i'l-ahzân* (nşr. ve trc. Mustafa Çağrıncı), İstanbul 1998, s. 9, 16, ayrıca bk. neşredenin takdimi, s. 23-42; Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, Kahire, ts. (Matbaatü'n-Nil), s. 19, 66-67, 74-78, 102; a.mlf., *Tahşîlû's-sa'âde* (nşr. Ca'fer Âl-i Yâsîn), Beyrut 1403/1983, s. 92-94; a.mlf., *et-Tenbîh 'alâ sebîlî's-sa'âde*, Haydarâbâd 1346, s. 15-17; a.mlf., *Fuşûlû'l-medeni* (nşr. ve trc. D. M. Dunlop), Cambridge 1961, s. 78, 128, 131, 133-134, 153-154, 161, 163; a.mlf., *el-Cem' beyne re'yei'l-hakîmeyn* (nşr. Ahmed Nâci Cemâlî, *el-Mecmû'* içinde), Kahire 1325/1907, s. 35-37; İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk* (nşr. İbnü'l-Hatîb), Kahire 1398, s. 94-102; İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-İlâhiyyât (1)*, s. 369-370, 423-424, 427-428; a.mlf., *en-Necât* (nşr. M. Takî Dânişpejîh), Tahrân 1364 hş., s. 592, 682-690; İhvân-ı Safâ, *Resâ'il* (nşr. Butrus el-Bustânî), Beyrut 1376-77/1957, I, 318-319, 331-332; III, 68-69, 185-187, 195-198, 285, 465; Gazzâlî, *İhyâ'*,

Kahire 1334, II, 25-26; III, 85, 242-245; IV, 86-91, 139, 254-255, 260-261; a.mlf., *Mizânü'l-'amel*, Kahire 1328, s. 3-4, 97, 102-113, 117-119; a.mlf., *Miškâtü'l-envâr* (nşr. Ebû'l-Alâ el-Affîf), Kahire 1976, s. 10-12; Ahmed Rızâ, *Mu'cemü metni'l-luğa*, Beyrut 1378/1959, III, 152-153; Mehmet S. Aydın, "Kur'an-ı Kerîm'e Göre Se'îd ve Şekî", *Erzurum Yüksek İslâm Enstitüsü Yıllığı*, Erzurum 1977, s. 9-11; a.mlf., "İbn Sînâ'nın Mutluluk (es-Sa'âde) Anlayışı", *İbn Sînâ: Doğumunun Bininci Yılı Armağanı* (der. Aydın Sayılı), Ankara 1984, s. 433-451; I. Kant, *Pratik Akılın Eleştirisi* (trc. Ioanna Kuçuradi v.dğr.), Ankara 1980, s. 103, 134-147, 154; a.mlf., *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi* (trc. Ioanna Kuçuradi), Ankara 1982, s. 5, 69-70; Hasan Hüseyin Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, İstanbul 2001, tür.yer.; H. Daiber, "Sa'âda", *ELP* (Fr.), VIII, 677-680.

MUSTAFA ÇAĞRINCI

SÂAT

(الساعة)

Daha çok kıyametin kopma zamanı ve kıyamet günü anlamında kullanılan bir Kur'an terimi.

Sözlükte "kısa zaman, an; gece ile gündüzün oluşturduğu yirmi dört zaman diliminden her biri" mânalarına gelen **sâat** kelimesi Kur'an-ı Kerîm'de kırk sekiz yerde geçmekte olup bunların kırkı, "kıyametin kopma zamanı, kıyamet günü" anlamını ifade eder. Özellikle Mekki sûrelerde insanın dünyadaki her davranışından sorumlu olacağı kıyamet gününe bu kelime ile vurgu yapıldığı görülür. Bunun yanında içinde bulunduğu zamanı aşmayan ve geleceğin hesabını yapamayan inkârcıların, "Kıyamet ne zaman kopacak?" şeklindeki sorularına karşılık bunun Allah'tan başka kimse tarafından bilinmeyeceği belirtilir; ancak kıyametin yakın olduğu ve ansızın vuku bulacağı bildirilir (M. F. Abdülbâki, *el-Mu'cem*, "sâ'at" md.). Naslarda yer alan, bu olayla ilgili ve zamanlamayı andıran ifadelerin jeolojik ve kozmolojik zaman statüsüne girdiği dikkate alınırsa kıyametin kopmasının yakın olduğu şeklindeki beyanın üzerinden 1400 yılın geçmesinin bir problem teşkil etmediği anlaşılır. Râgîb el-İsfahânî "kıyamet" anlamına gelen sâatin muhteva açısından üçe ayrıldığını kaydeder. Birincisi bütün insanların sorguya çekilmek üzere mahşerde bir araya getirilmesi (büyük sâat), ikincisi bir devrin insanların ahirete intikal etmesi (orta sâat), üçüncüsü de bir kişinin ölmesidir (küçük sâat, küçük kıyamet; *el-Müfredât*, "sâ'at" md.). Sâat kelimesi *Kütüb-i Sitte*'de ve diğer hadis kaynaklarında benzer mânalarda çokça yer almış, onun alâ-

metlerine dair birçok rivayet nakledilmiştir (Wensinck, III, 26-29; bk. KİYAMET ALÂMETLERİ).

BİBLİYOGRAFYA :

Lisânü'l-'Arab, "sv" md.; *Tâcü'l-'arûs*, "sâ'at" md.; Wensinck, *el-Mu'cem*, III, 26-29.



BEKİR TOPALOĞLU

SAAT

(الساعة)

Mezopotamya'da ve eski Mısır'da güneşin dünya etrafındaki bir dönüşünü (aslında dünyanın kendi etrafındaki bir dönüşünü) tamamladığı süre bir gün olarak tanımlanır ve mevsimler göz önünde bulundurulmaksızın gündüz ve gece birbirinden bağımsız biçimde on iki eşit saate bölünürdü. Herodotos Grekler'in güneş saatini ve günün on ikiye bölünmesini Bâbil'den öğrendiklerini söyler. Helenistik dönemde (m.ö. 330-30) günümüzde olduğu gibi gün yirmi dört eşit saate bölünmeye başladı. Ancak günün öğleyin zeval vakti veya gece yarısı başlatılması ile (zevâlî, alafranga) akşam güneş batarken başlatılması (gurûbî / ezânî, alaturka) iki farklı uygulamaya yol açtı. Hicrî kamerî takvimde aylar hilâl doğarken yani güneş ufukta batarken başlar. Yeni ayla birlikte yeni bir gün başlar ve güneşin alçalarak üst kenarının ufuk çizgisine teğet hale geldiği an saatin 12.00 yahut 0.00 olduğu kabul edilir. Dolayısıyla başlayan gece geçmiş güne değil yeni güne ait sayılır. Bu sebeple hicrî takvimdeki mübarek sayılan cuma geceleri milâdî takvimin perşembe, kandiil ve bayram geceleri de yine bir gün öncenin gecesine rastlar. Güneş merkezinin tam bulunulan boylam dairesinin üzerine geldiği an öğle zamanıdır ve bu anı 12.00 kabul eden zevâlî saatlerde günün öğlede başlamasının karşılığa sebebiyet vermemesi için başlama anının on iki saat önceye, gece yarısına alınması yoluna gidilmiştir.

Türkiye'de özellikle XIX. yüzyılın başlarından itibaren Batı ülkeleriyle kurulan ticarî, askerî ve siyasî alanlardaki yakın ilişkiler zevâlî saat uygulamasının önce devlet yönetimine, ardından toplum hayatına girmesine sebep olmuştur. Dahiliye Nezâretî'nin yayımladığı Nisan 1912 tarihli tâmirle alafranga ve alaturka saat sistemlerinin bir arada kullanılmasının ortaya çıkardığı sorunlar dile getirildikten sonra orduda ve bütün vilâyetlerdeki resmî dairelerde alafranga saatin kullanılması zorunlu kılınmıştır. Cumhuriyet'in ilânından son-