T.C.

İstanbul Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe Anabilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

GAZZALİ'NİN AHLAK FELSEFESİNİN PSİKOLOJİK TEMELLERİ

Mahmut HANÖNÜ
2501980720

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Hüseyin SARIOĞLU

İstanbul 2007

ÖZ

Bu çalışmada İslam düşüncesi tarihinde eleştirel felsefenin önemli temsilcilerinden biri olan Gazzali'nin ahlak felsefesinin psikolojik boyutu ile düşünürün bu konudaki görüşlerinin İslam ahlak düşüncesindeki yerinin aydınlatılması amaçlanmaktadır.

ABSTRACT

The aim of this study is to spread out the moral philopsophy of Gazzali who is one of the most crucial representatives of critical philopsophy about İslamic idea and the position of his ideas in İslamic moral opinion.

ÖNSÖZ

Ahlak felsefesi (etik), şüphesiz felsefenin en temel problemlerinden biridir. Nasıl ki, felsefe yaşam içerisinde vazgeçilmez bir öneme sahipse felsefi bir sorun olarak ahlak problemi ya da başka bir deyişle, felsefi bir disiplin olarak etik için de aynı önemi açıkça ortaya koymak gerekir; zira yaşam var olduğu sürece felsefe var olacağı gibi etik probleminin önemi de felsefe içerisinde her zaman devam edecektir; çünkü düşünmek insanın özünü ortaya koyan bir eylemdir. Ahlak ise, bir toplum içinde ancak başkalarıyla bir arada var olan bireylerin şahsen yaşadığı, içinde bulunduğu toplumun ilke ve değerlerinin bütünüdür.

Diğer taraftan, insan sadece içinde bulunduğu toplumun ahlaki değerlerini davranışlarıyla cisimleştirmekle kalmaz, o aynı zamanda ahlaki değerler ve bu değerlerin kökeni üzerine düşünür. İşte bu nokta ahlaklılığın pratik boyutundan teorik boyutuna yani etiğe geçişin ifadesidir.

İşte bu çalışmada, insani eylemlerin temel dayanağını teşkil eden, ahlaklılığın felsefi bir problem olarak ortaya çıkışı üzerinde durulmuş; problem daha çok İslam düşüncesi ve özellikle, İslam ahlak düşüncesinin zirvesi sayılan Gazzali'nin ahlak düşüncesi çerçevesinde ele alınmıştır.

Bu tez çalışmasının hazırlanmasında gerek teşvik ve yönlendirmeleri gerekse çalışmanın nihayete ermesinde gösterdikleri olağanüstü titizlik, anlayış ve yardımlarından dolayı değerli hocam ve tez danışmanım Sayın Doç. Dr. Hüseyin SARIOĞLU'na ve kıymetli hocam Prof. Dr. Mahmut KAYA'ya en içten teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca her zaman olduğu gibi bu çalışmam sırasında da daima maddi ve manevi desteklerini esirgemeyen abim Mustafa N. HANÖNÜ'ne ve değerli meslektaşlarım Murat ÇİFTÇİ'ye ve Fırat KARABULUT'a teşekkür borçlu olduğumu belirtmek isterim.

Mahmut HANÖNÜ
Ağustos 2006
Sarpkaya

İÇİNDEKİLER

Sayfa

Öz (Abstract)..... iii
ÖNSÖZ..... iv
İÇİNDEKİLER.....v
KISALTMALAR..... vii
GİRİŞ.....1

I. İNSAN FİİLLERİNİN KELAM VE FELSEFE PROBLEMİ OLUŞU VE BİR FELSEFE DİSİPLİNİ OLARAK AHLAK FELSEFESİ (ETİK)..... 5

1. Ahlak Felsefesinin Tanımı, Konusu ve Ahlak Felsefesine Farklı Yaklaşımlar... 5
2. Ahlak Felsefesinin Temel Problemleri ve Bu Problemlere Farklı Yaklaşımlar... 8
2.1. İrade Özgürlüğü Problemi..... ……8
2.1.1. Determinist Yaklaşım..... …….8
2.1.2. İndeterminist Yaklaşım..... 9
2.1.3. Otodeterminist Yaklaşım.....10
2.2. Değerlerin Yapısı ve Evrensel Ahlak Yasası Problemi……...12
2.3. Ahlaki Eylemin Amacı ve Yükümlülük Teorileri……16
2.3.1. Mutluluk Ahlakı ……..16
2.3.2. Ödev Ahlakı..... 22
3. İslam Düşüncesinde İnsan Fiilleri Sorunu.....24

II. GAZZALİ VE DÜŞÜNCESİ.....34
1. Hayatı ve Eserleri.....34
2. Düşüncesi ve İlmi Şahsiyeti.....40

III. AHLAKIN PSİKOLOJİK TEMELLERİ: ACAİBU'L-KALB.....54
1. Ahlaki Varlık Olarak İnsan..... .55
1.1. Gazzali'de İnsanın Psikolojik Yapısı: Kalp, Ruh, Nefs ve Akıl……55
1.2. Akıl-Duygu Bütünlüğü Olarak Kalp……. 63
1.3. İnsan Davranışlarının Temeli Olarak Kalp: istek, Öfke ve Bilme Gücü…….65
2. Gazzali'de İlim- Amel İlişkisi…….69
2.1. Amelin Bilgi Temeli……..69
2.2. Gazzali'de Amaç ve Değer Açısından Bilgi Türleri……..76
2.3. Amelin Niteliğini Belirleyen Temel Özellikler…….82
3. Fazilet ve Reziletlerin Psikolojik Temelleri.....85
3.1. İlimden Amele: İrade ve Vesvese……....85
3.2. Ahlaki Arınma ve İrade Eğitimi……92

SONUÇ.....94
KAYNAKÇA.....103

KISALTMALAR

a.e.	: Aynı eser
a.g.e.	: Adı geçen eser
a.y.	: Aynı yer
Bkz.	**: Bakınız**
Çev.	: Çeviren
DİA	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
mad.	: Maddesi
MEB	: Milli Eğitim Bakanlığı
ö.	: Ölümü
t.y.	: Yayım tarihi yok
y.y.	: Yayım yeri yok

GİRİŞ

Ahlak toplumsallığın ana cevheri olması dolayısıyla şüphesiz bir milletin en temel medeniyet göstergesidir. Ahlaki faziletler, medeniyetlerin temel dinamikleri olduğu gibi, ahlaki zafiyetler de yok oluşun asli sebepleridir. Bu bakımdan, ahlak ve ahlak ilmi insanlık tarihi boyunca en önemli meselelerden biri olmuştur.

Ahlak kelimesi Arapça **"yaratma"** anlamına gelen **"haleka"** fiilinden türeyen **"hulk"** kelimesinin çoğuludur. Buna göre hulk kelimesi huy, seciye, doğa, yaratılıştan olan haslet; ahlak kelimesi ise huylar, insanın manevi ve psikolojik yapısını belirleyen kişilik özellikleri; yani karakter anlamlarına gelmektedir.

Günlük dilde insanlar arası ilişkilerde bireylerin uyması gereken kurallar anlamında kullanılan ahlak kelimesi ilmi açıdan farklı şekillerde tanımlanmıştır. Bu tanımlarda bazıları **"fayda"**ya, bazıları **"hayır"**a, bazıları **"vazife"** ye ağırlık verirken bazıları da hem hem hayır ham de vazifeye ağırlık vermişlerdir.[1] Bu bakımdan pragmatistlerin faydayı, hedonistlerin hazzı ön plana almaları gibi her düşünür ahlakın ne olduğu konusunda farklı görüşler ortaya koymaktadır. Diğer taraftan ahlak, genel olarak kişiler arası ilişkilerde davranışlara yönelik değer yargılarının bütününü ifade eder.

İnsan toplumsal bir varlık olarak bir taraftan ahlaki olguyu toplumsal var oluş içerisinde bizzat yaşarken, diğer taraftan da ahlaki olgu üzerine değerlendirmeler yapar ve düşünür. İşte bu ahlaki olgu üzerine düşünme felsefenin en temel disiplinlerinden biri olan ve ahlakın teorik boyutu olarak ifade edebileceğimiz ahlak felsefesinin (ethik) konusudur ki, bu nokta ahlak ile ahlak felsefesinin temel ayırımıdır. Buna göre ahlak felsefesi, hayatın eylem ve değer boyutunu felsefi olarak inceleyen felsefe disiplinidir.[2]

Felsefe tarihi içerisinde Sokrates'ten beri şüphesiz başka felsefi konularda olduğu gibi ahlak konusunda da pek çok farklı hatta birbirine zıt görüşler ortaya konulmuş, bazı düşünürler davranışların sonucunu, bazıları da davranışa neden

---

[1] Hüsameddin Erdem, **Ahlaka Giriş**, Konya, Güney Matbaası, 1994, s. 27.
Bedia Akarsu, **Mutluluk Ahlakı,** İstanbul, İnkılap yay., 1998, s.7.
[2] Doğan Özlem, **Etik-Ahlak Felsefesi-,** İstanbul, İnkılap yay., 2004, s.17.

olan ilkeyi ahlakiliğin ölçütü olarak görmüşlerdir.[3] Diğer taraftan felsefi ahlakta olduğu gibi ahlak düşüncesinde bazı filozoflar akla dayanırken, dini-tasavvufi ahlakta olduğu gibi bazı düşünürler de inancı temel almaktadır.

Ahlak problemi şüphesiz İslam düşüncesi tarihinde de önemli bir yere sahiptir. Kur'an ve Hadisler İslam ahlak prensiplerinin temel esaslarını içerse de bu ilkeler sistemli bir ahlak teorisi ortaya koymaz.[4] Bu çerçevede sistematik ahlak tartışmaları IX. ve X. asırda başlamakla beraber bundan önce müfessirler ve fakihler ahlak ilminin konusunu teşkil eden bazı meseleleri sistematik biçimde olmasa da tartışmışlardır. **''Özgür irade'' (kader)**, **''cüzi iradeyle külli iradenin ilişkisi''** ve **''doğru ve yanlışın tabiatı''** gibi sorunlar bu konuda en temel meseleler olarak karşımıza çıkmaktadır.

İslam düşüncesinde bu ahlaki meseleler IX. ve X. yüzyıldan itibaren sistematik olarak kelamcılar ve filozoflar tarafından ele alınmış ve bu konuda çeşitli ahlak teorileri ortaya konulmuştur.

Meseleye kelami ahlak teorileri açısından baktığımızda karşımıza iki büyük akım çıkmaktadır. **Ebu'l- Huzeyl** ve **Bişr b. Mu'temir** gibi kelamcıların temsil ettiği **Mu'tezile (kaderi-özgürlükçü) akımı** iyi ve kötünün akli olarak bilinebileceğini ve ahlak metafiziğinin akılla temellendirilebileceğini savunarak rasyonalist bir ahlaki teori ortaya koymaktadır.

Buna mukabil eski Mu'tezili olan **Ebu'l-Hasan el-Eş'ari'**nin başlattığı ve Gazzali'nin en önemli temsilcilerinden biri olduğu **Eş'ari akım** ise, Mu'tezili iddiaların aksine ahlaki metafiziği akılla değil **nass**la temellendiren, iyi ve kötünün belirleyicisinin Allah olduğunu ve Allah'ın emri olmaksızın insanın hiçbir eylemde bulunamayacağını ileri süren ve sonunda **Sünnilik** olarak adlandırılan nassçı akımdır.

Ahlak konusunun en temel meselesi olarak insan fiilleri çerçevesinde Mutezili akım kısaca insanın kendi fiillerinin faili olduğu görüşünü savunmaktadır. Esasen Eş'ari akım da insanı kendi fiillerinin faili olarak görmektedir; ancak bunun **kesb** cihetinden olduğunu savunmaktadır. Buna göre; insan, kendi fiilleriyle ilgili olarak ancak Allah'ın dilediği şeyi ortaya koymaktadır. Oysa Mutezili Görüş, insanın kendi

---

[3] Bedia Akarsu, **a.g.e.,** s.8.
[4] Macid **Fahri, İslam Ahlak Teorileri,** çev. Muammer İskenderoğlu-Atilla Arkan, İstanbul, Litera yay., 2004 s. 17.

fiillerinin faili olmasını **‘‘hudus’’** cihetinden açıklamaktadır. Buna göre insan, kendi fiillerinin yaratıcısıdır ve o bütün tasarruflarında serbesttir.[5]

Mutezili Akım, insan fiilleriyle ilgili bu açıklamasıyla ilahi adaleti ve hikmeti ya da ilahi adalet ve hikmet savıyla insan fiilleri görüşünü temellendirmektedir. Şöyle ki, insan iyi fiillerinden dolayı övgüye müstehak olurken kötü ve çirkin fiillerinden dolayı da yerilir. Buna göre, insanın kendi irade ve kuvvetiyle yapmadığı fiillerinden dolayı yerilmesi ve sorumlu tutulması çirkin bir şeydir ve ilahi adalete uygun değildir. Adil olan Allah çirkin bir şey yapmayacağına göre, bu fiillerin failinin insan olması gerekir.

Eş’ari akım ise, insanın **kesbi** olarak kendi fiilleri dâhil âlemdeki her şeyi Allah’ın ezeli bilgisine, ezeli iradesine ve mutlak kudretine bağlayarak, insan fillerini **akılcı objektivist** mutezili görüşün aksine **teistik subjektivist** görüşle temellendirmektedir. Buna göre Allah’ın iyi ve kötüyü bildirmesi ve insanın bunlardan birini iradi olarak seçebilmesi yani **‘‘teklif’’** söz konusudur. İşte bu teklif ve müeyyideden dolayı da insan için ahlaki sorumluluk vardır.

Diğer taraftan, insan fillerini ne yalnızca Allah’a ne de sadece insana nispet etmeyen ve bundan dolayı genelde bütün kelami problemlerde özelde ise, insan fiilleriyle ilgili meselede **“orta yol”**u benimseyen **Maturidi akımı** da zikretmek gerekir. Buna göre, fiillerin sadece Allah’a nispet edilmesi insanın bu fiilleri yapmaya zorlanması anlamına gelir ki, böyle bir durumda insanın kendi fiillerinden sorumlu tutulamayacağı aklen ve naklen açıktır. Fiillerin sadece insana nispet edilmesi durumunda ise, insan kendi fiillerinin mutlak yaratıcısı olarak görülecektir ki, bu görüşünde Allah’ın mutlak kudret sahibi olması ilkesine aykırı olduğu yine aklen ve naklen açıktır. Bu noktada Maturidi görüş, Eş’ari görüş’e yakın olarak fiillerin hakikatinin kesb yoluyla insanlara yaratma yoluyla da Allah’a ait olduğunu savunmaktadır.[6]

İslam düşüncesinde sistematik ahlak çalışmaları kelamcılardan sonra İslam filozoflarıyla devam eder. Bu süreçte yaygın edebi kültür ve tercüme metinlerinin önemli bir rol oynaması nedeniyle **Kindi, Razi, Farabi, İbn Sina** ve **İbn Rüşd**

---

[5] Kasım Turhan, **Kelam ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri,** İstanbul,**,** Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi vakfı yay., 2003, s. 64.
[6] **A.e.,** s. 124.

örneklerinde olduğu gibi felsefi ahlak düşünürlerinin temel varsayımları esas itibariyle **Sokratçı, Eflatuncu, Aristocu** ya da **Stoacı** bir karekter içermektedir.[7]

Bu çerçevede Gazzali tamamen farklı bir konum arzetmektedir. Mutasavvıf, filozof ve mütekellim kimliğine bağlı olarak Kur'an ve Sünnet'e dayanan gelenekçi ahlak ile felsefi ve tasavvufi ahlakı birbirine yaklaştırarak İslam düşüncesinin birleştirici ve bütünleştirici ahlak anlayışını özgün bir şekilde ortaya koyan ve İslam dünyasında ahlak felsefesi açısından zirve kabul edilen Gazzali'nin[8] ahlak görüşünün diğer temel ahlak düşünceleriyle karşılaştırılarak ele alınması, bu bağlamda büyük önem arzetmektedir ki, çalışmamızda bu hususu irdelemeye çalıştık.

---

[7] Macid Fahri, **a.g.e.,** s.101.
[8] Mustafa Çağrıcı, **Gazzali'ye Göre İslam Ahlakı**, İstanbul, Ensar Neşriyat, 1982, s. 67.

I. İNSAN FİİLLERİNİN KELAM VE FELSEFE PROBLEMİ OLUŞU VE BİR FELSEFE DİSİPLİNİ OLARAK AHLAK FELSEFESİ (ETİK)

1. Ahlak Felsefesinin Tanımı, Konusu ve Ahlak Felsefesine Farklı Yaklaşımlar

Ahlak kavramı etimolojik olarak Arapça **hulk** kelimesinin çoğulu olup; huy, doğa, yaratılıştan olan haslet ve karakter anlamlarına gelmektedir. Günlük dilde ise ahlak denildiğinde insanlar arası ilişkilerde bireylerin uyması gereken davranışlar kastedilmektedir. Ahlak kavramı terminolojik olarak da şöyle tanımlanabilir: Ahlak kişiler arası ilişkilerde davranışlara yönelik değer yargılarının bütünüdür.

Şüphesiz değer yargıları toplumdan topluma, hatta aynı toplumda zamanla değişiklik gösterir. Bu nedenle aynı eylem, farklı toplumların ahlak anlayışlarına göre farklı ve hatta birbirine zıt şekillerde nitelendirilebilir. Bu nedenle ahlak denildiğinde, aslında çeşitli ahlaki anlayışlar söz konusu olmaktadır.[1]

Buradan yola çıkarak, ahlak ve ahlaklılığın olgusal ve tarihsel olarak **(tecrübi)** bir şey ve pratik bir durum olduğunu söyleyebiliriz; zira her insan eylemlerde bulunur ve bu eylemlerin değeri yani ahlaklılık üzerine düşünür. İşte ahlakın bu pratik temeli (eylemsel durum) özellikle göz önünde bulundurulması gereken bir husustur. Diğer taraftan, insanların eylemlerde bulunması ve eylemler üzerinde düşünmesi, eğer bu düşünceler sorgulayıcı, irdeleyici, tutarlı ve sistemli bir nitelik taşımıyorsa felsefi açıdan bir değer ifade etmez.[2]

---

[1] Bedia Akarsu, **Mutluluk Ahlakı,** İstanbul, İnkılap yay., 1998, s.7.
Doğan Özlem, **Etik-Ahlak Felsefesi-,** İstanbul, İnkılap yay., 2004, s.18.
[2] Hilmi Ziya Ülken, **Ahlak**, İstanbul, Ülken yay. 2001, s. 11.

İşte bu bağlamda, ahlak felsefesi, insan eylemlerinin değeri üzerine sistemli bir şekilde düşünme, soruşturma, ahlaki hayata dair bir araştırma ve tartışma; kısaca ahlak olgusu üzerine felsefi bir şekilde düşünme olarak tanımlanmaktadır.[3]

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere, ahlak felsefesinin konusu **"iyi"**nin, iyi olanın, iyi davranışların doğasını, özünü ve kaynaklarını araştırmak, insan için iyi bir hayatın nasıl bir hayat olduğunu sorgulamaktır. Bu bağlamda ahlak felsefesi, değere konu olan bütün bir hayat alanını her yönüyle felsefi bir tavırla inceleyen geleneksel felsefe disiplinidir.

Her ne kadar aralarında çeşitli tarihsel ve epistemolojik ilişkiler bulunsa da çeşitli ahlak felsefesi yaklaşımlarından söz edilebilir. Bunlardan **betimleyici yaklaşım**, ahlak alanının bilimsel olarak açıklanması gerektiğini savunan yaklaşımdır. Bu bilimsel ya da materyalist yaklaşım, ahlaki bağlamda olması gerekene yönelik normlar belirlemek yerine, sadece insan eylemlerinin gözlemlenerek neden- sonuç ilişkisi içerisinde tasvir edilmesi gerektiğini ifade eder.[4]

Normatif yaklaşım ise, ahlakın geleneksel ve klasik anlamına uygun olarak, insanların ahlaki eylemleri için, olması gerekene yönelik norm ve düzenleyici ilkeler koymanın gerekliliğini, eylemlerin tasvir edilmesinin etik açıdan kâfi olmadığını savunur. Buna göre, normatif etik, nasıl yaşamamız gerektiğini bildiren ahlaki ilkeleri araştırarak hayatta en yüksek değerin ne olduğunu tartışır; bir insanı ahlaken iyi ve kötü kılan şeylerin neler olduğunu sorgular.[5]

Ahlak felsefesinde diğer bir yaklaşım da **metaetik yaklaşım'**dır. Tarihsel olarak son dönem etiksel yaklaşımı ifade eden, analitik ya da eleştirel etik olarak da adlandırılan bu çağdaş yaklaşım, felsefenin temel görevinin dilin mantıksal analizi ve kavram çözümlemesi olması gerektiğini savunan analitik felsefenin etik alandaki tavrına karşılık gelir. Buna göre, ahlak filozofları, ahlaki hakikatlere nüfuz etme imkânı olmadığından, normatif etikle meşgul olmamalı, bu başarısız ve sonuçsuz

---

[3] Ahmet Cevizci, **Etiğe Giriş**, İstanbul, Paradigma yay. 2002, s.5.
Doğan Özlem, **a.g.e.,** s.18.
[4] Annemarie Pieper, **Etiğe Giriş,** Çev., Veysel Atayman-Gönül Sezer, İstanbul, Ayrıntı yay., 1999, s.17.
[5] **A.e.,** a.y.

teşebbüslerden vazgeçmeli, ahlak alanına giren kavramları ve ahlaki yargıları analiz ederek, ahlaki davranış ölçütlerini tartışmalı ve söz konusu kavramların anlamlarını açıklığa kavuşturmalıdır ki, filozofun ve felsefenin asli görevi de budur.[6]

Etiğin temel kavramlarına gelince bunlar; ahlakça değerli olan ve yapılması gereken anlamına gelen **"iyi"**, ahlakça değersiz olan ve yapılmaması gereken anlamına gelen **"kötü",** her türlü iç ve dış etkiden bağımsız olarak irade etme ve eylemde bulunabilme anlamına gelen **"özgürlük"**, kişinin özgürce ortaya koyduğu eylemlerin sonucuna katlanması anlamına gelen **"sorumluluk"**, iradenin ahlaksal iyiye yönelmesi ve ahlaki bakımdan değerli olan şeylerin tümü anlamına gelen **"erdem"**, bireyin özellikle kendi tutum ve eylemlerini ahlaki bakımdan değerlendirme gücü ve yetisi anlamına gelen **"vicdan"** ve uyulması ahlak açısından gerekli olan, genel geçer kurallar anlamına gelen **"ahlak yasası"** kavramlarıdır.[7]

[6] Ahmet Arslan, **Felsefeye Giriş**, İstanbul, Adres yay. 2005, s. 134.
[7] Doğan Özlem, **a.g.e.,** s.17..

2. Ahlak Felsefesinin Temel Problemleri ve Bu Problemlere Farklı Yaklaşımlar

2.1. İrade Özgürlüğü Problemi

Şüphesiz, **özgürlük** kavramı ahlak felsefesinin en temel kavramlarından biridir; zira her türlü iç ve dış etkiden bağımsız olarak irade etme ve eylemde bulunabilme gücü olarak tanımlanan özgürlük, ahlakın ya da ahlaki eylemin ön koşuludur;[8] çünkü zorunluluk içinde yapılan eylemler etik açıdan ahlaki eylemler olarak nitelendirilemez. Başka bir ifadeyle özgürlük içinde yapılmayan bir eylemin ahlakça hesabı verilemez.

Diğer taraftan, insanı diğer varlıklardan ayıran en temel unsurlardan biri de özgürlüktür. Buna göre, bir insanın zorunlu olarak kötülük yapması onu ahlaki açıdan kötü kılmayacağı gibi, zorunlu olarak iyilik yapması da iyi kılmaz. Buna karşın insanların eylemlerinde özgür olup olmadığı problemi özellikle etik tarihi içerisinde sürekli tartışılan bir problem olmuştur. Bu problemle ilgili olarak üç temel yaklaşımdan söz edebiliriz:

2.1.1. Determinist Yaklaşım

Determinist yaklaşıma göre, insanın istenç ve eylemleri içten ve dıştan gelen etkilerle belirlenmiştir. Daha net bir ifadeyle, **insan eylemlerinde özgür değildir**. Örneğin, birey gayri ahlaki bir eylemi aklı onay vermediği halde duygu ve arzularına uyarak gerçekleştirebileceği gibi, gerçekleştirmeyi arzuladığı ve istediği, hatta bütün varlığıyla gerçekleştirmeye yöneldiği bir eylemi toplumsal kurallar nedeniyle gerçekleştiremeyebilir. Buna göre belirlenimci yaklaşım insanın özgürce kararlar alıp eylemlerini yönlendirebileceğini ve bu eylemlerinin sorumluluğunu üstlenebileceğini kabul etmez.

---

[8] Doğan Özlem, **a.g.e.,** s.18.; Ahmet Arslan, **a.g.e.,** s. 140.
Bedia Akarsu, **a.g.e.**, s.15.
Annemarie Pieper, **a.g.e.**, s.139.

Determinist yaklaşım, aynı nedenlerin aynı sonuçları doğurduğunu ifade eden nedensellik ilkesine dayanılarak temellendirilmektedir. Buna göre insanın ahlaki yaşamı da doğal yaşamı gibi belirlenmiş olup, insanın otonomi ve özgürlük sahibi olmasıyla diğer organizmalardan ayrıldığı fikri bir yanılsamadır. Determinist yaklaşıma göre insanın davranışları çeşitli yöntemlerle daha uygun istikametlere yönlendirilebilir; ancak nihayetinde bu da bir belirlenimdir.[9]

Diğer taraftan bu yaklaşım, bir sorunu, bir güçlüğü yenmek için konu dışına çıkmak pahasına da olsa başvurulan yapay çözümlere sığınma şeklinde değerlendirilerek eleştirilmiştir. Bu eleştiri haksız bir eleştiri değildir; zira etik açıdan baktığımızda sonucuna katlanmak suretiyle birey isterse toplum tarafından kabul görmeyen eylemleri de gerçekleştirebilir. Bu bakımdan insan eylemlerinin mutlak bir belirleniminden söz edilemez. Aksi takdirde ahlak ve sorumluluktan söz etmek mümkün değildir.

Buna karşın, insanın iç ve dış etkilerden tamamen bağımsız olabilmesi de determinist yaklaşım gibi **ütopik** bir yaklaşımdan öteye gidemez elbette. Bu noktada indeterminist yaklaşımı açıklayıp Kant'ın bu konudaki dualist görüşüne geçebiliriz.

2.1.2. İndeterminist Yaklaşım

Bu görüşe göre, insan iç ve dış etkilerden bağımsız olarak bütünüyle özgür bir şekilde ahlaki eylemlerde bulunabilir ya da daha açık bir ifadeyle, **insan eylemlerinde özgürdür**. İstenç (irade) özgürlüğünü savunan bu yaklaşım savunularını yaygın bir görüş olan etik belirlenimcilik'e (determinizm) tepki ve karşıtlık içinde yaparlar.[10]

Ahlak Felsefesinin temel kavramları olan iyi, kötü, vicdan, erdem, ahlak yasası gibi kavramlar ve bizzat ahlak fenomeninin kendisi özgürlük olmaksızın bir değer ifade etmez. Böyle bir durumda eylemlerimizi ahlaki kılan temel unsurun özgürlük olduğu açıkça ortaya çıkmaktadır ki, özgürlük insanı diğer organizmalardan ayıran temel bir ayrımdır.

---

[9] Doğan Özlem, **a.g.e.,** s.37.
Annemarie Pieper, **a.g.e.**, s.139.
[10] Doğan Özlem, **a.g.e.,** s.36.

İnsana özgü olan ahlaki eylem, özgür irade sayesinde eylemin amacını tasarlama, düşünüp taşınma, karar verme ve eylemi yapma gibi çeşitli aşamalarla ortaya çıkmaktadır.[11]

Diğer taraftan yukarıda değindiğimiz gibi bu yaklaşım da hayalî bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir; zira insan için mutlak bir özgürlükten söz etmek imkânsızdır. Nitekim pek çok unsur insanı şekillendirmekte ve ona yön vermektedir. Dolayısıyla determinist yaklaşım mutlak bir **yazgıcılık** tehlikesine yol açarken, indeterminist yaklaşım da özgürlük için sınır tanımama tehlikesine götürmektedir.

2.1.3. Otodeterminist Yaklaşım

Otodeterminist yaklaşım ise, iradeyi ve ahlaksal eylemleri bir kişilik ürünü olarak görür. Buna göre, özgürlük; insanın bilgide derinleşerek, kişiliğini geliştirerek kazandığı bir değerdir; hatta diğer değerlerin temelidir. Şüphesiz bu yaklaşım, determinist ve indeterminist yaklaşıma göre daha gerçekçi ve makul bir yaklaşımdır; çünkü ancak bilgili ve kişiliği gelişmiş olan bireyler, hangi tür eylemlerin seçilip seçilmemeye değer olduğunu ve hangi noktada ne kadar özgür olunması gerektiğini daha iyi bilirler. Kısaca bu görüş; **özgürlüğü, bilgiyle temellendirmektedir.**

İrade özgürlüğü problemi konusunda dualist bir görüşü benimseyen Kant, Yeniçağın özgürlükçü etik anlayışında önemli bir yapı taşı konumundadır. Kant'a insanda ikili bir yapı vardır. Buna göre insan, bir yanıyla doğa varlığı olarak doğal belirlenim altında olup, diğer taraftan da otonom yönüyle özgürdür. Böylece Kant, etik belirlenimle indeterminizm tartışmasında otodeterminist yaklaşımı güçlü bir şekilde temellendirmektedir.[12]

---

[11] Nurettin Topçu, **Ahlak,** İstanbul, Dergah yay., 2005, s.53.
[12] Doğan Özlem, **a.g.e.,** s.38.

Kendinden sonraki etik anlayışı önemli ölçüde etkileyen Kantçı etik anlayışa göre ''doğa'' ve ''akıl'' akıllı bir canlı varlık olan insanın birbirine indirgenemez olan iki temel yönüdür.[13] Dolayısıyla insan doğa yönüyle doğadaki diğer canlı varlıklar gibi kendi özgür iradesiyle olmayan çeşitli fizyolojik, biyolojik vb. koşullar altında var olmaktadır. İnsan bu yönüyle doğaya bağımlıdır. Diğer taraftan, akıllı bir canlı olması yönüyle doğal yönünün farkında olarak eleştirel bir şekilde kendi kendini yönlendirmekte ve belirlemektedir.

Sonuç olarak iradenin kendini belirlemesini otonomi olarak adlandıran Kant, determinizmi doğa ile sınırlarken, ahlaki yaşamda belirlenimi reddederek iradenin özerkliğini bütün ahlaki yasaların ve sorumlulukların temel ilkesi olarak görmüştür.

[13] Annemarie Pieper, **a.g.e.**, s.138.

2.2. Değerlerin Yapısı ve Evrensel Ahlak Yasası Problemi

Şüphesiz, ahlak felsefesinin temel problemlerinden biri de kişi vicdanı karşısında evrensel bir ahlak yasasının olup olmadığı ya da değerlerin nesnel mi, öznel mi, yoksa başka türden bir yapıda mı oldukları problemidir. Bu konuda, değerlerin nesnel, öznel ve bir yönüyle nesnel, bir yönüyle de öznel olduğunu ileri süren üç temel yaklaşımdan söz edilebilir. [14]

Değerlerin nesnel olduğunu savunanlar, eylemi, bize sağladığı yarara ya da onun sonucuna göre değil, eyleme neden olan ilkeye göre değerlendirirler. Bu ilke, bazı düşünürlere göre **''bilgi''**; bazılarına göre **''iyi niyet''**; bazı düşünür ve mutasavvıflara göre de evrensel sevgi ya da **''ilahi aşk''**tır. Buna göre, kişiye sağladığı faydaya göre değil de evrensel bilgi ve niyete göre ortaya çıkan eylemler nesnel değerler olabilir.

Evrensel ahlak yasasının varlığını kabul edenlere göre de, değerler farklı zamanlara, farklı toplumlara ve farklı insanlara göre değişir; ancak değişen değerler değil, onları algılayan insanlardır. Buna göre, insanların farklı çevreleri, eğitimleri, koşul ve gelenekleri nesnel değerleri görmelerine engel olabilir.

Ahlak problemini ilk olarak sistematik anlamda sorgulayan Sokrates'e göre, insanların değerler üzerinde ilk bakışta farklı görüşleri olduğu sanılabilir; ancak derin bir soruşturma ve düşünme (ironi – maotika) sonucunda aynı görüşlere ulaştıkları görülmektedir. Buna göre, bir durum ahlakından değil; ancak bir bilgi ahlakından söz edilebilir; zira hiç kimse bile bile kötülük yapmaz. Bu bağlamda davranışlar değişebilir ama değerler asla değişmez.[15]

Sokrates'in öğrencisi **Platon** da hocası gibi, evrensel ahlak yasasını bilgiye dayandırır. Ona göre, bir eylem **''iyi ideası''**na uygunsa iyidir. İyi ideası ise, duyu organlarının yarattığı sanılarla (doxa) değil, ancak akılla bilinebilir. Bu bakımdan

---

[14] Ahmet Arslan, **a.g.e.,** s.123.
[15] Karl Vorlander, **Felsefe Tarihi**, Çev., Mehmet İzzet-Orhan Saadeddin, İstanbul, İz yay. 2004, s. 92.
Doğan Özlem, **a.g.e.,** s.42.
Bedia Akarsu, **a.g.e.**, s.44.

Platon için her türlü değer, özellikle ahlaki değerler, koşullardan bağımsız olarak mutlak ve nesneldir.[16]

Farabi'ye göre, mantığın bilgi yasalarını ortaya koyması gibi, ahlak da insanın izlemesi gereken yolun ana kurallarını ortaya koyar. Akıl bir eylemin iyi ya da kötü olduğuna karar verebilir. Ona göre insan **"etkin akıl"**da iyinin bilgisine ulaşabilir. Bu nedenle değerler, bilgiye ve dolayısıyla nesnel bir temele dayanmaktadır.

İyinin bilgisini etkin akla dayandıran Farabi'ye göre, akli erdem, bütün varlığın ilk ilkesi olan Tanrı'nın bilgisinde en son derecesine ulaşan çeşitli varlık kategorilerinin bilgisiyle alakalı olan bilgi gücünün kemalidir. Bilgi gücünün yardımcısı ise, iyi ve faydalının ortaya konulmasıyla alakalı olan yargı gücüdür. Yargı gücünün objesi, bilgi gücünün aksine değişken olup, onun kemali ferdin iyiliğiyle ilgili vasıfları belirlemedeki yeterliliğine bağlıdır. Ameli erdem bu şekilde iyi ve faydalının belirlenmesiyle ortaya çıkmaktadır.[17]

Spinoza'ya göre mutlak olarak özgür olan sadece Tanrı'dır; çünkü yalnız kendisi tarafından belirlenen sadece odur. Oysa insan başka şeylerin sürekli etkisi altındadır. Bu noktada insanı ahlaki eylemde bulunmaktan alıkoyan en önemli unsur **"tutkular"**dır. Ahlakın görevi ise, akıl ve düşünce yoluyla yenmektir. Bu şekilde akıl yoluyla tutkularına egemen olan insan, Tanrı yasasına uygun hareket ederek iyiliğe ulaşmış olur. Bu şekilde ahlaki yaşamı akla uygun davranmaya bağlayan Spinoza'ya göre, hayatını akla göre kuran insan, bütün gücüyle, gereksiz tutku, kin ve yerinmelerin üstüne yükselerek akıl adına erdemli olmaya yönelir.[18]

Kant ise evrensel ahlak yasasının varlığını ya da bir eylemin ahlaklılığını eylemin içeriğine, sonucuna ve mutluluğa değil, salt iyiyi istemeye bağlamaktadır. Buna göre, iyiyi isteme, en yüksek fazilettir. İnsanın hedefinin gerçekleşip gerçekleşmemesi önemli olmayıp, esas önemli olan **"iyi niyet"**tir. Bu bakımdan ahlak yasası, iyiyi istemeye dayanmalıdır; iyiyi istemede ise, insan sübjektif bir amaç gözetmemekte, böylece ahlaki davranış kendi dışında bir şeye değil, bizzat kendi kendine dayanmakta ve başka hiçbir amaç gözetmemektedir.[19]

---

[16] **A.e.,** s.126.; Doğan Özlem, **a.g.e.,** s.43.
[17] Macit Fahri, **İslam Felsefesi Tarihi,** Çev., Kasım Turhan, İstanbul, İklim yay., 1992, s.116.
[18] Alfred Weber, **Felsefe Tarihi**, Çev. H. Vehbi, Eralp, İstanbul, Sosyal yay. 1998, s.238.
[19] Immanuel Kant, **Pratik Usun Eleştirisi**, Çev., İ. Zeki Eyuboğlu, İstanbul, Say yay. 2001, s. 154.

Değerlerin öznel olduğunu savunanlar ise, eylemi, bize sağladığı yarara ya da onun sonucuna göre değerlendirirler. Buna göre, değerler farklı zamanlara, farklı toplumlara ve farklı insanlara göre değişir; zira insanların pragmatist beklentileri birbirinden farklıdır.

Hobbes gibi egoizmi, Aristippos ve Epiküros gibi hedonizmi, Nietzsche gibi anarşizmi ve Sartre gibi egzistansiyalizmi savunan filozoflar evrensel ahlak yasasının varlığını kabul etmezler.

Hedonistlere göre haz veren şey iyi, haz vermeyen şey kötüdür.[20] Haz da hem öznel hem de anlık bir duygudur. Diğer taraftan egoistler insanın tüm eylemlerini ''ben sevgisi''ne dayandırırlar. Buna göre mutlak iyi diye bir şey olamaz. Şu halde hedonist ve egoist yaklaşımlar evrensel ahlak yasasının varlığını ilkece reddederler.

Nietzsche aklın değil, iradenin, toplumun değil, bireyin çıkarlarını üstün tutan bir ahlak anlayışına sahiptir. Buna göre iki tür insan ve bunların oluşturduğu iki tür toplumsal sınıf vardır. Bunlardan biri halk sınıfı; diğeri ise, seçkinler sınıfıdır. Din ve gündelik ahlak kuralları halk sınıfı için yeterlidir. Çünkü bu sınıfın asıl görevi seçkin sınıfın oluşmasına elverişli koşullar oluşturmaktır. Seçkin sınıfa yakışan ahlak insanın doğasına uygun olan bireyci, bencil, acımasız, iradeyi güçlendiren ahlaktır. Buna göre sıradan insanlara yarayan ahlak anlayışından uzaklaşıp, iradeyi ön plana çıkaran **''üstün insan''** yaratılmaya çalışılmalıdır.

Nietzsche özel anlamda bir ahlak görüşü sunmamasına karşın, onun ahlak eleştirisi ya da ''değerlerin yeniden değerlendirilmesi''ne ilişkin görüşleri kendisinden sonraki ahlak anlayışlarını önemli ölçüde etkilemiştir. Başka bir ifadeyle kendisinden sonraki ahlak görüşleri Nietzsche'nin ahlak anlayışına karşı olumlu ya da olumsuz bir tavır alma gereği duymuşlardır.[21]

Sartre'a göre, herkes kendi eyleminin sorumluluğunu kendi üzerine almıştır. Özgür insan toplumun ahlak kurallarını kusurlarının sığınağı ve bahanesi sayamaz. Bu bakımdan insan kendi eylemlerinin temel yaratıcısı ve sorumlusu olup ahlaki değerlerinin belirleyicisi de yine kendisidir. Özgürlüğün mahkûmu olan ve kendi özünü kendisi belirleyen insan, doğal olarak bireysel ve toplumsal davranışlarından sorumlu olan ahlaki bir varlıktır.[22]

---

[20] Doğan Özlem, **a.g.e.,** s.54.
[21] **A.e.,** s.109.
[22] Ahmet Cevizci, **Felsefe Tarihine Giriş**, İstanbul, Paradigma yay. 2002, s.134.
Doğan Özlem, **a.g.e.,** s.126.

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere Nietzsche ve Sartre'ın ortaya koyduğu bireysel ahlak anlayışları da şüphesiz değerlerin öznelliğini açık bir biçimde vurgulamaktadır.

Değerlerin bir yönüyle nesnel, bir yönüyle de öznel olduğunu ileri süren yaklaşıma göre ise, değerler ne salt nesnelerin kendilerinin bir özelliği, ne de salt olarak insanların yarattığı bir özelliktir. Buna göre değerler, hem nesnel hem de öznel temellere dayanır. Nesneleri değerli kılan özellikler, şüphesiz onların kendilerinde mevcuttur; ancak söz konusu özellikleri değerli bulan da bizzat insanın kendisidir.[23]

[23] Ahmet Arslan, **a.g.e.,** s.123.

2.3. Ahlaki Eylemin Amacı ve Yükümlülük Teorileri

Ahlaki eylemin amacının ne olduğu problemi, şüphesiz, etiğin en temel problemlerinden biridir. Felsefe Tarihinde bu problemle ilgili farklı görüşler ileri sürülmüşse de iki temel yaklaşım ön plana çıkmaktadır:

2.3.1. Mutluluk Ahlakı

Bu yaklaşım insanın bütün eylemlerinin altında yatan amacın **mutluluk** olduğunu; insan yaşamının anlamının mutlulukta yattığını öne sürerek, insan yaşamını anlamlı kılacak **"en yüksek iyi"** yi mutlulukta bulmakta ve insanın tüm çabasının mutluluğa ulaşmak olduğunu savunmaktadır.

Mutlulukçuluk, İlkçağ Yunan felsefesi döneminden başlayarak, felsefe tarihi boyunca çeşitli şekillerde ortaya çıkmıştır. Bunun en temel nedenlerinden biri **Demokritos'**tan beri pek çok filozofun ahlaki eylemin amacını mutluluk olarak görmelerine karşın, mutluluğun ne olduğu ya da ona nasıl ulaşılabileceği konusunda mutluluğa yükledikleri anlamlara göre farklı görüşler ileri sürmeleridir. Buna göre genel bir çerçevede baktığımızda özellikle İlkçağ Yunan ahlak felsefesinin temelde bir **"mutluluk ahlak"**ı olduğunu, buna karşın daha dar bir çerçeveden bakarak tek tek filozofların görüşlerine eğildiğimizde ise, mutluluk kavramına yükledikleri anlama göre farklı mutluluk öğretileri ortaya koyduklarını söyleyebiliriz.[24]

Örneğin, hazcılık mutluluğun kaynağını **"haz"**da arar. Kirene Hazcılığı'nda insan eyleminin biricik ölçütü kişinin ulaşacağı haz miktarıdır. Kirene Hazcılığı'nda Aristippos'un öğretisine göre eylemlerimizin amacı, en yüksek hazza ulaşmak olup, en yüksek haz ise en yoğun yaşanan hazdır. Bu öğretiyi savunan filozoflardan biri de Epikuros'tur. Ancak Epikuros hazları maddi ve manevi hazlar olarak ayırmakta ve manevi hazların önemine dikkat çekmektedir. Hazcıların ortak görüşü **"İnsan**

---

[24] Doğan Özlem, **a.g.e.,** s.41;Takiyyettin Mengüşoğlu, **Felsefeye Giriş**, İstanbul, Remzi Kitabevi,1992 s. 264; Ahmet Cevizci, **a.g.e.,** s.34; Alasdair MacIntyre, **Etiğin Kısa Tarihi,** Çev., Hakkı Hınler-S.Zelyüt Hünler, İstanbul, Paradigma yay. 2001, s. 98.

doğası gereği acıdan kaçar, hazzı arar."olmasına karşın Epikuros'a göre, her haz iyi, her acı da kötü olmayabilir. Önemli olan hazzın yoğunluğu değil, sürekliliğidir. Buna göre mutluluğun kalıcılığı hazzın bu sürekli oluşuna ya da başka bir ifadeyle, manevi hazları yaşamaya bağlıdır ki, ruh dinginliğine (ataraksia) ancak böyle ulaşılabilir.[25]

Sokrates, Platon ve Aristoteles gibi klasik filozoflara göre ise, bireysel olarak hazzın yaşanması bizi mutluluğa (eudaimonia) ulaştırmaz. Buna göre, bireysel haz arayışından vazgeçilerek mutluluğun nesnel koşulları oluşturulmalıdır. O halde, insanlar eylemlerini bir durum ahlakına göre ya da kendi öznel haz amaç ve çıkarlarına göre değil, bilginin salık verdiği objektif ahlak yasasına göre belirlemelidir. Bu klasik görüş, **"Bilgi erdeme, erdem de mutluluğa ulaştırır."** şeklinde hülasa edilebilir.[26]

Sokrates, bütün sorgulamalarını kuramsal araştırmalar olarak yürütmek yerine, kişilerin yaşamlarının ya da ahlak değerlerinin sorgulanmasına odaklanmıştır. Sokrates'e göre, insanın en temel ödevi yaşamını sorgulamasıdır. Bunun için öncelikle erdemlerin neler olduğu belirlenmeli ve daha sonra onların nasıl elde edilebileceği düşünülerek yaşanmalı ya da yaşanarak düşünülmelidir. Bu bağlamda Sokrates denildiğinde, düşünce ile eylem arasındaki tutarlı bütünlük kendini açık bir biçimde göstermektedir.

Sokrates bütün erdemlerin ilkece **"bilgi"**den oluştuğunu öne sürmektedir. Buna göre insanın kötü eylemlerde bulunmasının nedeni istencinin kötü olması değil, ki her insan iyiyi ve mutluluğu ister, bilgisizliliktir. Sokrates'e göre insan yeterince bilgili olsa ahlaki kötülüğe düşmez ve iyi yaşam yolundan sapmaz. Buna göre insan özü ve doğası gereği iyidir; ancak bilgisizliği nedeniyle sonradan kötü eylemlere bulaşabilmektedir. Sokrates'in: *"***Hiç kimse bile isteye hata yapmaz."** sözü onun bu görüşünü özetler mahiyettedir; zira ona göre, kötülüğün nedeni, ahlaki zayıflık değil entellektüal hatadır.

Platon ise, en yüksek iyinin ve mutlak adaletin Tanrı olduğunu düşünür. Buna göre, en yüksek iyiye hazla değil, ancak iyi ve adalet ideası bilinerek ve bu idealara benzeyerek ulaşılabilir. İyilik ruhumuzla ilgiliyken, kötülük bedenimizle ilgilidir. Bu bağlamda kötülüğün ortadan kalkması mümkün değildir; zira kötülük iyiliğin zıttıdır.

---

[25] Alfred Weber, **Felsefe Tarihi**, Çev. H. Vehbi, Eralp, İstanbul, Sosyal yay. 1998, s. 46-47.
[26] Bedia Akarsu, **a.g.e.**, s.44.
Doğan Özlem, **a.g.e.,** s.42.

Diğer taraftan gökte ve göklere açılan ruhlarda değil, ölü tabiatta ve bizim toprağımızda bulunur. Bu nedenle olabildiğince kötülük yurdundan kaçınmaya ve tanrısal olana benzemeye çalışılmalıdır. Bu bakımdan Platon tam bir idealist ahlak anlayışı ortaya koymaktadır. Buna göre, iyi ideasını ve adaleti bilmek erdeme, erdem de mutluluğa götürür.[27]

Aristoteles'in eudaimonist ahlak anlayışına gelince, ona göre, kendini gerçekleştiren, formunu (özünü) hayata geçiren insan, kendisi için iyi olanı tecrübe etmiş olan mutlu insandır. Bu bakımdan Aristoteles'in etiği de eylemin götürdüğü sonuca göre şekillenen ki mutluluk ahlakı eylemi, eylemin sonucuna göre değerlendirir, rasyonel bir ahlak anlayışıdır. Onun bu bağlamda Platondan en önemli farkı, maddi dünyadan ayrı bir idealar dünyasını kabul etmediği için, etiğini, soyut bir insan ideasına değil de, dün ve insanla ilgili olgulara dayandırmasıdır.[28]

Şüphesiz, Aristoteles'in etik anlayışının en temel karakteristiği ahlaki erdemin hem bütünsel düzlemde hem de cesaret, adalet, ölçülülük gibi bireysel erdemler söz konusu olduğunda; ancak **"altın orta"**yı (mesotes) bulmaktan meydana geldiğini ileri sürmesidir. Buna göre erdemlerin özü altın ortayı bulmakla elde edilir ki, bu ilke bütün erdemler için genel bir ilkedir. Örneğin, cesaret delice atılganlıkla korkaklığın arasında bulunan doğru ortadadır.[29]

O halde, Aristoteles'e göre her varlık kendi özünün, kendine özgü etkinliğinin gelişmesiyle mutlu olabilir. İnsanın özü de akıl olduğuna göre, insan ancak aklı sayesinde, akılsal etkinlikle mutlu olabilir. İnsanın kendi güçlü isteklerine karşı durarak akla tabi olması ise, ancak istencini eğitmekle mümkün olabilir. Bu bağlamda **erdemler istencin akıl tarafından eğitilmesiyle oluşur.** Yoksa iyiyi bilmek onu gerçekleştirebilmek için yeterli değildir.

Eudaimonist ahlak anlayışını benimseyen görüşlerden biri de stoacı ahlak görüşüdür. Bu görüş, mutluluğa götüren **"erdem"** ya da **"bilgelik"** yolunun kişinin kendi kendine egemen olmasından geçtiğini savunur. **"Erdem için erdem"** şeklinde özetlenebilecek olan **"ahlaki idealizm"** stoacı ahlak öğretisinin en temel özelliğidir. Buna göre, en yüksek iyi kendi kendisi için yapılan erdem olup, bundan başka her şey, sağlık, servet, şeref, zevk ve benzeri şeyler, değeri olmayan (adiaphora) isteklerimizin biricik gayesi olduklarından kötü şeylerdir. [30]

---

[27] Bedia Akarsu, **a.g.e.**, s.104.
[28] A. Weber, **a.g.e.,** s.64-65.
[29] Mâcit Gökberk, **Felsefe Tarihi**, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1990, s. 88.
[30] A. Weber, **a.g.e.,** s.95-96; Doğan Özlem, **a.g.e.,** s.60.

Stoacı ahlak öğretisine göre, aslında pek çok ahlak görüşüne göre, dört temel erdem; bilgelik, cesaret, ölçülülük ve adalettir. Bu temel erdemler birbiriyle o kadar ilişkilidir ki, prensip olarak, bunlardan birine sahip olmak, hepsine sahip olmak; bir tanesine bile sahip olmamak hiçbirine sahip olmamak demektir. Bu keskin ahlak görüşüne göre, her şeyde erdemli (spoudaios), yahut her şeyde kabahatli (phaulos) olunur; zira erdemde rezilliğin ortası yoktur (amar teme). Realitenin küçük farklar, iyi ile kötü arasında geçişler ve uyuşmalar göstermesine rağmen teorik olarak, iki sınıf insan vardır; iyiler ve kötüler. Ancak, tabiatın sırlarına ortak olan, kendi kendini ve başkalarını bilen, bizzat bilimiyle, insanların, toplumsal önyargıların, aklın dağil de insanların keyif ve arzularının ifadesi oldukları ölçüde bizzat kanunların (logos) vasiliğinden kurtulan bilge gerçek mutluluğa ulaşabilir. Böyle bir bilge gerçekten özgür olabilir ve özgürlük, tesadüfî mukadderatın hâkimi yapacak olan kayıtsız bir özgürlük değil, fakat bir taraftan kendi öz tutkularına karşı olabilen diğer taraftan da âleme karşı özgür olabilen bir özgürlüktür. Böyle bir bireyin talihine boyun eğmişliğini ne olaylar, ne kendi kalbinin fırtınaları, ne de başka bir şey engelleyemez. Tabiat, talih, akıl ve takdir, onun için, iyiye giden irade demektir. Stoacıların her şeyde uyduğu en yüksek kural, işte buradan gelmektedir: **Âlemi yöneten kanunla vicdanı yöneten kanun aynı kanundur**.[31]

Stoacılık bireyci bir ahlak öğretisi olmakla birlikte, ideal ahlaki yaşamın toplumsal sorumlulukları yerine getirmekle mümkün olacağını savunarak yurttaşlığı ve hukuk düzenine bağlılığı her zaman ön planda tutmuştur.[32]

Şüphesiz, skolâstik felsefenin ağır bastığı ortaçağ felsefesinde de eudaimonist etik anlayıştan söz edilebilir; ancak burada ulaşılmaya çalışılan mutluluk, bu dünya mutluluğundan daha çok bir öbür dünya mutluluğudur; zira ortaçağda etik teoriler dine veya teolojiye dayanarak insanın Tanrıyla olması gereken ilişkisini ön plana çıkarmaktadır. Burada nihai amaç, Tanrı sözüne uygun eylemde bulunarak öte dünya mutluluğuna ulaşmaktır. Örneğin, Aziz Augustinus'a göre, Tanrı salt iyi olup, diğer bütün varlıklar derece derece Tanrıdan pay aldıklarından tümüyle kötü olan tek bir varlık mevcut değildir. O halde var olan her şey, şöyle ya da böyle iyi olmak durumundadır. Dünyada mutlak kötülük diye bir şey olamaz. Buna göre, aslolan iyiliktir. Kötülük ise, göreceli olup iyilikten yoksunluk olarak tanımlanır. Bu bağlamda ruh ve akıl, arzu, tutku ve diğer istekleri

[31] Bedia Akarsu, **a.g.e.**, s.84.
[32] Doğan Özlem, **a.g.e.,** s.61.

yönlendirmeli ve yönetmelidir. Kötülük, bu durumun tersine çevrilmesiyle ortaya çıkar ki, bu da başta ahlaki kötülük olmak üzere her türlü kötülüğün sorumluluğunun Tanıya değil de insana ait olduğunu kanıtlar.

Her çağda pek çok filozof tarafından ileri sürüldüğü gibi Augustinus'a göre de **insan yaşamının doğal amacı mutluluktur.** İnsan varlığı yaşamı boyunca mutluluğu arayacak şekilde yaratılmıştır. Bu bağlamda Augustinus'un mutluluk anlayışıyla ilgili olarak ortaya koyduğu yenilik ve farklılık ise, insan doğal amacına doğaüstü bir öğe eklemesinden kaynaklanmaktadır. Buna göre, insan mutluluğu Tanrıda aramalıdır, çünkü insan varlığı tabiat tarafından değil, Tanrı tarafından yaratılmıştır. İnsana özgü esas gereksinim sonsuzluk olup, bu ihtiyacı yalnızca sonsuz bir varlık olan Tanrı karşılayabilir. O halde gerçek mutluluk ancak Tanrı aşkıyla elde edilebilir. Mutsuzluk ise, Tanrı'dan gayrısına aşk duymaktan kaynaklanır ki, onların yaratıcısı da yine Tanrı'dır.[33]

Yeniçağ felsefesine gelindiğinde ise, tek tek kişilerin mutluluğuna dayandırılan bireysel mutluluk anlayışı, yerini toplumun mutluluğunu gözeten bir toplumsal mutluluk anlayışına bırakır. Bundan böyle mutluluk kavramı benci bir bakış açısından değil de özgeci bir bakış açısından ele alınır. Modern devlet anlayışıyla birliktede toplumsal mutluluk anlayışı yararcı (pragmatist) mutluluk anlayışına geçişi sağlar. Buna göre, ahlaki eylemlerimizin nihai amacı; "elden geldiğince çok insanın, elden geldiğince çok mutlu olması" olmalıdır. Jeremy Bentham ve Stuart Mill utulitarist; William James ve John Dewey ise, pragmatist yaklaşımın en önemli temsilcileri olan filozoflardır.

Jeremy Bentham ve Stuart Mill tarafından temelleri atılan ahlaki yararcılık, en genel anlamıyla, bir eylemin değerinin her durumda ancak "yararlılık ilkesi"nden hareketle belirlenebileceğini ileri süren ahlak anlayışıdır. Temelde bir ikinci ilkeye daha gerek duymaksızın tek başına yararın yaşam ilkesi yapılması gerektiğini savunan bu görüş, eylemlerin getirdikleri yararlar bakımından değerlendirilmeleri gerektiği düşüncesinden hareketle yararlı olan her şeyi ahlaki olarak iyiyle bir tutmanın yapılacak en doğru iş olduğunu ileri sürmektedir.[34]

---

[33] A. Cevizci, **a.g.e.,** s.78.
[34] Bedia Akarsu, **a.g.e.**, s.168.

Jeremy Bentham'a göre, **"Bir eylem, kişinin genelde mutluluğunu özeldeyse, o anki hazzını çoğaltıyorsa ya da kişinin o an yaşadığı acıları azaltıyorsa, ancak işte o zaman yararlılık ilkesine uygundur."**[35] Burada bir eylemin yararının ölçütü, tek tek bireylere ya da bir bütün olarak topluma sağladığı refah oranıdır. Buna göre, en iyi ve yararlı eylem bireyin ve toplumun refahını en çok artıran eylemdir. Diğer taraftan, insanın mutluluğu için belirleyici olan hazlar, duyumsal türden bireysel ve aşağı hazlardır.

John Stuart Mill diğer mutlulukçu ahlak öğretilerinde olduğu gibi, mutluluğun insanlığın asıl amacı olduğunu söylerken insanın mutluluğu için belirleyici olanın Bentham'da olduğu gibi, duyumsal türden aşağı hazlar değil; fakat yüksek düzeyde hazlar olduğunu savunmaktadır. [36]

Mill'e göre, bir şey, ancak herkesin mutluluğunun bir parçası ya da bu mutluluğun bir aracı olduğu durumlarda arzulanır. Bu nedenle erdemler de mutluluğun bir parçasına ya da aracına dönüştürülmelidir. Buna göre, insanın mutluluğu için belirleyici olan, bireysel ve aşağı türden hazlara ulaştıran eylemler değil, olabildiğince çok insanın olabildiğince yüksek düzeyde mutluluğunu sağlayan eylemlerdir; zira bireysel mutlulukla toplumsal mutluluk birbirine bağlı olup, toplumun mutluluğunu sağlayan eylemler hem bireyin yararını en iyi biçimde korur; hem de ahlaklılığın yerine getirilmesiyle toplumun mutluluğunu sağlar.

---

[35] A. Cevizci, **a.g.e.,** s.193.
[36] **A.e.,** s.200.

2.3.2. Ödev Ahlakı

Şüphesiz, felsefe tarihi içinde eudaimonist etik anlayışına, en kapsamlı eleştiriyi, söz konusu anlayışın insan davranışını ahlaki açıdan yargılamayı olanaksızlaştırdığını ileri sürerek **"ödev"** ve **"yükümlülük"** kavramlarını ahlaklılığın dayanağı yapmasından ötürü Immanuel Kant yapmıştır.

Kant'ın "**Saf Aklın Eleştirisi"**nde bilimsel olarak temellendirdiği şüphecilik kuşkusuz metodik bir şüpheciliktir. Burada amaç bilgi yetilerinin ve bilginin sınırlarının analiz edilmesidir; yoksa bu şüphecilik bilinen manada bir septisizm ve materyalizm eğilimi değildir. Aklın eleştirisinde nihai amaç şüphesiz ahlaki inancı ve onun aşkın konusunu ortaya koymaktır. Burada yapılmakta olan Pascal ve bazı mistik filozofların yaptığı gibi aklı küçümsemek değil; melekelerimizin bütünü içinde onun hakiki konumunu, sınırlarını ve ödevini belirlemektir. İşte Kant'a göre, aklın diğer melekelerimiz arasındaki bu konumu ikinci derecededir; zira melekelerimizin başında ve eşyanın en yukarısında bulunan akıl değil, iradedir. Buna göre akıl bizi şüphede bıraktığı halde irade inancın müttefiki, ahlaki ve dini inançlarımızın temelidir. [37]

Şüphesiz, Kant'ın etik görüşünü anlamak için onun aklın eleştirisini iyi okumak gerekir. Onun söz konusu eleştirisinin temelinde **teorik aklın dogmatizmi** vardır. İradeden ayrılmış olan ve yalnız kendi kaynaklarına dayanıp diğer melekeleri küçümseyerek metafizik yapma kudretini kendinde gören aklın eleştirisi Kant'ın asıl hedefidir; zira ona göre, usa vurma yoluyla idelerin realitesini kanıtlamak imkânsızdır.[38]

Saf aklı (zekâ) metafizik kudretten uzak görerek bu şekilde eleştiren Kant, pratik aklı (irade) belli bir metafizik kudrete sahip olarak görmektedir. Bu nedenle felsefe tarihinde mutluluk sonucunu gözeten akılsal metafiziğe dayalı klasik ahlak anlayışını en kapsamlı ve sistematik biçimde eleştiren ve sarsan filozofların başında Kant gelir.

Kant'ın saf aklın eleştirisindeki soru işaretleri **"Pratik Aklın Eleştirisi"**nde yerini pratik kesinliğe bırakmaktadır. Bu bağlamda ahlaki kanun, teorik aklın düşündüğü fiziki kanundan farklı bir durum arz etmektedir; zira fiziki kanun, zorunlu olan mukadder bir şeydir; oysa ahlaki kanun, zorlamaz; fakat yükümlü kılar ki, buna

---

[37] A. Weber, **a.g.e**., s.322.
[38] Bedia Akarsu, **Immanuel Kant'ın Ahlak Felsefesi,** İstanbul, İnkılap yay., 1999, s.74.

göre ahlaki kanun özgürlüğü içerir. Her ne kadar teorik olarak özgürlük kanıtlanamasa da o pratik aklın bir "postulat"ı (ön doğru), ahlaki bilincin dolaysız bir verisi olarak irade için en küçük bir şüpheye bile yer vermez. [39]

Etiği pratik akla dayandıran Kant böylece, mutluluk anlayışındaki rölativizmi de ortadan kaldırmaktadır; zira mutluluk anlayışı değişik bir nitelik gösterdiğine göre, eylemlerimizin ahlaklı olması ya da olmaması yorumları da değişecektir. Bu nedenle Kant, ahlakın kaynağını mutluluk gibi kişiden kişiye, durumdan duruma göre, değişen bir kavrama bağlamaz. Ahlakın kaynağı herkes için aynı kanla şey olmalıdır ki, işte bu temel "iyi istem" (iyi niyet) ve "ahlak yasası"dır.

Kant' a göre, iyiyi isteme, en yüksek fazilettir. İnsanın hedefinin gerçekleşip gerçekleşmemesi önemli olmayıp, esas önemli olan **"iyi niyet"**tir. Buna göre ahlak yasası, iyiyi istemeye dayanmalıdır; iyiyi istemede ise, insan sübjektif bir amaç gözetmemekte, böylece ahlaki davranış kendi dışında bir şeye değil, bizzat kendi kendine dayanmakta ve başka hiçbir amaç gözetmemektedir.[40]

Diğer taraftan, Kant'ta ahlak yasası **imperatif (buyruksal)** bir yapı içermektedir. Bu buyruk koşullu **(hipotetik)** değil, koşulsuz **(kategorik)** bir buyruktur. İnsan ahlaklı hareket etmek istiyorsa, tutkularına egemen olmalı ve ahlak yasasının sesini dinlemelidir. Buna göre, insan öyle hareket etmelidir ki, bu hareket başka insanların hareketleri için de bir ilke ve yasa olabilsin. Kant'ın ahlak anlayışının bu şekilde objektif bir ahlak anlayışı olması şüphesiz ahlak alanındaki bilginin apriorik olmasına dayanmaktadır. Yani ahlaksal buyruk bize dolaysız olarak verilmiş bir buyruktur.[41]

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere, Kant ahlak anlayışını, irade, yükümlülük ve özgürlük kavramlarından hareketle temellendirmiş ve özgürlük problemine yeni bir yorum getirmiştir. Bilindiği gibi Kant'tan önce özgürlük problemi ya determinist (gerekirci**)** ya da indeterminist açıdan yorumlanmıştır. Determinist görüş fatalizme, indeterminist görüş de sınırsız bir özgürlüğe yol açtığından bu iki aşırı uç görüş insan gerçeğiyle bağdaşmayan görüşlerdir. Oysa Kant'taki özgürlük determinasyonu doğadan, dışarıdan gelen, bu determinasyon değil, insanın kendinden kaynaklanan **"saf isteme"** ve **"pratik akıl"**a dayanan bir determinasyondur. Buradan hareketle, pratik aklın koyduğu yasaya göre hareket etmek özgür olmak demektir.

---

[39] T. Mengüşüoğlu, **a.g.e.,** s.266; A. MacIntyre, **a.g.e.,** s.222; A. Weber, **a.g.e**., s.323.
[40] İ. Kant**, a.g.e.,** s.154.
[41] **A.e.,** s.42; Doğan Özlem, **a.g.e.,** s.73.

3. İslam Düşüncesinde İnsan Fiilleri Sorunu

Ahlak problemi şüphesiz İslam düşüncesi tarihinde de önemli bir yere sahiptir. Kur'an ve Hadisler İslam ahlak prensiplerinin temel esaslarını içerse de bu ilkeler sistemli bir ahlak teorisi ortaya koymaz. Bu çerçevede sistematik ahlak tartışmaları IX. ve X. asırda başlamakla beraber bundan önce müfessirler ve fakihler ahlak ilminin konusunu teşkil eden bazı meseleleri sistematik biçimde olmasa da tartışmışlardır. **Özgür irade (kader)**, **cüzi iradeyle külli iradenin ilişkisi** ve **doğru ve yanlışın tabiatı** gibi sorunlar bu konuda en temel meseleler olarak karşımıza çıkmaktadır. [42]

İslam düşüncesinde bu ahlaki meseleler IX. ve X. yüzyıldan itibaren sistematik olarak kelamcılar ve filozoflar tarafından ele alınmış ve bu konuda çeşitli ahlak teorileri ortaya konulmuştur.

Meseleye kelami ahlak teorileri açısından baktığımızda karşımıza iki büyük akım çıkmaktadır. **Ebu'l- Huzeyl** ve **Bişr b. Mu'temir** gibi kelamcıların temsil ettiği **Mu'tezili (kaderi-özgürlükçü) akım** iyi ve kötünün akli olarak bilinebileceğini ve ahlaksal metafiziğin akılla temellendirilebileceğini savunarak rasyonalist bir ahlaki teori ortaya koymaktadır.

Buna mukabil eski Mu'tezili **Ebu'l-Hasan el-Eş'ari'**nin başlattığı ve Gazzali'nin en önemli temsilcilerinden biri olduğu **Eş'ari akım** ise, Mu'tezili iddiaların aksine ahlaki metafiziği akılla değil **nass**la temellendiren, iyi ve kötünün belirleyicisinin Allah olduğunu ve Allah'ın emri olmaksızın insanın hiçbir eylemde bulunamayacağını ileri süren ve sonunda **Sünnilik** olarak adlandırılan nassçı akımdır.

Ahlak konusunun en temel meselesi olarak insan fiilleri çerçevesinde Mutezili akım kısaca insanın kendi fiillerinin faili olduğu görüşünü savunmaktadır. Esasen Eş'ari akım da insanı kendi fiillerinin faili olarak görmektedir; ancak bunun **kesb** cihetinden olduğunu savunmaktadır. Buna göre; insan, kendi fiilleriyle ilgili olarak ancak Allah'ın dilediği şeyi ortaya koymaktadır. Oysa Mutezili Görüş, insanın kendi fiillerinin faili olmasını **hudus** cihetinden açıklamaktadır. Buna göre insan, kendi fiillerinin yaratıcısıdır ve o bütün tasarruflarında serbesttir.[43]

---

[42] M. Fahri, **a.g.e.,** s.17.
[43] K. Turhan, a.g.e., s.64.

Mutezili Akım, insan fiilleriyle ilgili bu açıklamasıyla ilahi adaleti ve hikmeti ya da ilahi adalet ve hikmet savıyla insan fiilleri görüşünü temellendirmektedir. Şöyle ki, insan iyi fiillerinden dolayı övgüye müstehak olurken kötü ve çirkin fiillerinden dolayı da yerilir. Buna göre, insanın kendi irade ve kuvvetiyle yapmadığı fiillerinden dolayı yerilmesi ve sorumlu tutulması çirkin bir şeydir ve ilahi adalete uygun değildir. Adil olan Allah çirkin bir şey yapmayacağına göre, bu fiillerin failinin insan olması gerekir.

Eş'ari akım ise, insanın **kesbi** olarak kendi fiilleri dâhil âlemdeki her şeyi Allah'ın ezeli bilgisine, ezeli iradesine ve mutlak kudretine bağlayarak, insan fillerini **akılcı objektivist** mutezili görüşün aksine teistik subjektivist görüşle temellendirmektedir. Buna göre Allah'ın iyi ve kötüyü bildirmesi ve insanın bunlardan birini iradi olarak seçebilmesi yani ''**teklif**'' söz konusudur. İşte bu teklif ve müeyyideden dolayı da insan için ahlaki sorumluluk vardır.

Diğer taraftan, insan fillerini ne yalnızca Allah'a ne de sadece insana nispet etmeyen ve bundan dolayı genelde bütün kelami problemlerde özelde ise, insan fiilleriyle ilgili meselede **"orta yol"**u benimseyen **Maturidi akımı** da zikretmek gerekir. Buna göre, fiillerin sadece Allah'a nispet edilmesi insanın bu fiilleri yapmaya zorlanması anlamına gelir ki, böyle bir durumda insanın kendi fiillerinden sorumlu tutulamayacağı aklen ve naklen açıktır. Fiillerin sadece insana nispet edilmesi durumunda ise, insan kendi fiillerinin mutlak yaratıcısı olarak görülecektir ki, bu görüşünde Allah'ın mutlak kudret sahibi olması ilkesine aykırı olduğu yine aklen ve naklen açıktır. Bu noktada Maturidi Görüş, Eş'ari Görüş'e yakın olarak fiillerin hakikatinin kesb yoluyla insanlara yaratma yoluyla da Allah'a ait olduğunu savunmaktadır.[44]

İslam düşüncesinde sistematik ahlak çalışmaları kelamcılardan sonra İslam filozoflarıyla devam eder. Bu süreçte yaygın edebi kültür ve metinsel tercümelerin önemli bir rol oynaması nedeniyle **Kindi, Razi, Farabi, İbn Sina** ve **İbn Rüşd** örneklerinde olduğu gibi felsefi ahlak düşünürlerinin temel varsayımları esas itibariyle **Sokratçı, Eflatuncu, Aristocu** ya da **Stoacı** bir karekter içermektedir.[45]

---

[44] **A.e,** s.124.
[45] M. Fahri, **a.g.e.,** s.101.

İslam düşüncesinin ilk felsefi yazarı olarak kabul edilen **Ebu Yakup el-Kindi**nin (ö. 866) **"Sokrat'ın Faziletine Dair Bilgi", "Sokratın Sözleri Üzerine"** gibi eserlerinden de anlaşılacağı üzere Sokratçı düşünceye derin bir ilgisinin bulunduğu ileri sürülmektedir.[46]

Kindi, **"Üzüntüden Kurtulma Yolları"** adlı eserinde Sokratesçi **okullardan** özellikle **Kinik** okulunun açık bir şekilde ortaya koyduğu insanın yaşamın biricik ereği olan gerçek erdem ve mutluluğa ulaşabilmesi için kendi kendiyle yetinip tüm yapay gereksinimlerden sıyrılması gerektiği savını temellendirmektedir. Buna göre akıllı insan elde ettiği geçici nimetlerle eğlenmeye ve ulaşamadıklarının da eksikliğinden üzüntü duymamaya kendini alıştırmalıdır. Zira bu oluş ve bozuluş **(el-kevnü ve'l-fesad)** âleminde hiçbir şey baki olmayıp hiç kimse kendi payına düşen üzüntüden kaçamaz. Üzüntü elde edilen şeylerin kaybından veya arzu edilen şeylere ulaşamamadan kaynaklanan nefsi bir hastalık olup bunun tedavisi alışkanlık haline gelene kadar nefsin gereken ahlaki metanet ve rızayı göstermesidir. Bu nedenle erdeme ve mutluluğa ulaşabilmek için yapılması gereken şey, elimizden gidenlere üzülmemek ve değişime ve bozulmaya tabi olan geçici nimetleri arzu etmemektir. Kindi bu görüşünü şöyle ifade etmektedir:

> "Yitirdiklerimize ve elde edemediklerimize üzülmek gerekseydi, sürekli üzülmemiz ve hiç üzülmememiz icap ederdi. Bu ise korkunç bir çelişkidir. Çünkü eğer üzüntü, elde ettiklerimizin kaybından ve elde edemediklerimizden kaynaklanıyorsa; üzüntüye düşmemiz hoş bir şey değilse ve üzüntünün sebebi de bahsettiğimiz husus ise, bu takdirde bize dışımızdan gelip, bizim olmayan istemediğimiz bir şey bizi üzmemelidir. Zira elden giden ve elde edemediğimiz şey bizi ilgilendirmez. Öyleyse hiç üzülmemek için bir şey edinmemeliyiz. Şayet bir şeye sahip olmamak gerekiyorsa ve sahip olmamak da bizi üzüyorsa, sahip olmadığımız zaman sürekli üzülmek gerekir. Buna göre, sahip olsak da olmasak da sürekli üzüntü kaçınılmazdır. Demek oluyor ki, sürekli üzülmek gerekiyorsa asla üzülmememiz lazım gelir. Biz bir şeye sahip olsak da olmasak da asla üzülmemeliyiz. İşte bunların hepsi birer çelişkidir. O halde üzülmemiz gerekmiyor. Aklı başında olan kimseye düşen, gerekli olmayan, özellikle zararlı ve ızdırap veren şey üzerinde düşünmemek ve onunla uğraşmamaktır. Tam tersine dışardan edindiğimiz şeylerin kaybı ve edinmediklerimizin özlemi üzüntü sebebi olduğuna göre, onları azaltmamız icap eder. Bu konu üzerinde iyi düşünen kimse bunun böyle olduğunu görecektir." [47]

---

[46] **A.e,** s.102.
[47] Mahmut Kaya, **İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri**, İstanbul, Klasik yay. 2005, s. 59.

Kindi'ye göre haz ve acılar insan doğasının gereği olarak değil, insanın alışkanlıklarının neticesi olarak ortaya çıkmaktadır. Haz ve acılar duyulardan kaynaklandığına ve alışkanlıkların bir sonucu olduğuna göre bundan kurtulmak da yine alışkanlıklarla mümkündür ki bunun tolu da eğitimdir. O halde birey eğitim yoluyla insan doğasında hazır bulunmayan ve sonradan kazanılan erdemleri elde etmeye çalışmalıdır. İnsanın mutluluğu da bu şekilde elde ettiği erdemlerle mümkün olabilir.

İslam filozofları içerisinde Sokratçı ve Eflatuncu ahlak görüşünün etkisini açık bir şekilde ortaya koyan **Ebu Bekir er-Razi'**nin (ö.925) ahlak anlayışının temeli nefsin yönetici prensibi olarak arzuları kontrol edip insanı ahlaki olgunluğa ulaştıran ve insanları diğer varlıklardan ayıran aklın önemi düşüncesidir. Razi bu konudaki düşüncesini şöyle ifade etmektedir:

> "Yaratılışımızın amacı ve hayatta en üstün değer, bedeni hazlardan yararlanmak değil, ilim sahibi olmak ve adaleti uygulamaktır. Bu dünyadan kurtulup ölüm ve elemin bulunmadığı bir âleme göçmek bu sayede kolaylaşacaktır. Tabiat ve nefsanî arzular dünyevi hazları seçmemizi; akıl ise manevi ve üstün hazlara kavuşmak için bunlardan uzak durmamızı ister… **et- Tıbbu'r-ruhani** isimli kitabımızda da anlattığımız gibi şehvetin tutsağı olmak ve onu her değerin üstünde görmek, faziletli ve şerefli bir davranış değildir. Fazilet her konuda ihtiyaç miktarıyla veya zevk alınan bir şeyin eleme dönüşmeyecek kadarıyla yetinmektir."[48]

Razi'nin, ahlak anlayışını ortaya koyduğu temel eseri **"Ruhani Tıp" (et-Tıbbu'r-ruhani)**'tır. Razi bu eserinde açık bir şekilde hazcılığı reddeder. Ona göre hazcılar hazzın gerçek tabiatını bilmedikleri için aşırı derecede kendi tutkularının köleleri olmaktadırlar. Zira bu oluş ve bozuluş âleminde arzu edilen hiçbir şey kalıcı değildir. Bu nedenle akıl arzu edilen şeyin kaybını üzücü olarak sunduğunda tutku üzüntüye sebep olur. Reziletlerin temel sebebi tutkuların işte bu geçici ve gereksiz arzulara dayanan hastalığıdır. **Akli bir hastalık** olan bu durumla mümkün olduğunca mücadele edilmelidir. Öncelikle nefse müptela olmadan önce tutkulardan kaçınılmalıdır. Eğer tutkular nefse müptela olmuşsa şunu iyice anlamamız gerekir ki, değer verdiğimiz şeyleri kaybetmemiz varlığın tabiatı gereği kaçınılmazdır.[49]

---

[48] M. Kaya, **a.g.e.,** s.75.
[49] M. Fahri, **a.g.e.,** s.111.

Bilindiği gibi filozoflar ahlaki davranışların oluşmasında aşırılıklardan uzak durmanın önemini her zaman vurgulamışlardır. Örneğin Aristoteles erdemli bir yaşam için aşırılıklardan uzak olan ''altın orta''yı ölçü olarak benimsemektedir.[50]

İşre Razi de Kinik anlayışı eleştirerek hazlar konusunda bir ölçü konulmasının zorunlu olduğunu ileri sürmektedir. Buna göre hazzın ölçüsü aklın ve adaletin uygun gördüğü ve zulme dönüşmeyecek biçimde kişinin yemesi, içmesi, giyinmesi ve mülk edinmesidir. Razi bu konudaki görüşünü şu şekilde açıklamaktadır:

> "Hazlara karşı duyulan arzuyu tatmin ederken bu konuda aşılmaması gereken en üst sınır; zulme, can almaya ve Allah'ın gazabına yol açacak her şeyden, aklın ve adalet anlayışının gerekli görmediği her türlü aşırı davranıştan sakınmaktır. Bunun dışında kalan her şey insanlar için mubahtır. Hazlara duyulan arzuyu tatminin en alt sınırına gelince; insan, kendisine zararı dokunmayacak ve hastalığa yol açmayacak kadar yemeli. Açlığını gidermenin ötesinde zevk ve lezzet almak amacıyla yememeli. Cildini incitmemek şartıyla, vücudunun dayanabildiği kadarıyla basit giyinmeli. Kendisini aşırı sıcak ve soğuktan koruyacak barınakta oturmalı; süslü, göz alıcı ve kıymetli konaklarda oturmamalı. Ama geniş mali imkânlara sahip olan biri, zulüm ve haksızlık yapmamak, aşırı kazanç hırsıyla kendisini yormamak şartıyla gösterişli bir hayat yaşayabilir."[51]

Ahlak görüşü Eflatuncu ve özellikle Aristocu bir karakter arzeden ve İslam dünyasında **Muallim-i Evvel** (İlk Öğretmen) unvanıyla tanınan Aristo'dan sonra ulaştığı şöhret sebebiyle **Muallim-i Sani** (İkinci Öğretmen) olarak anılan **Farabi** (ö. 950) İslam düşünce tarihinde en yaygın etkiye sahip olan ve İslam Felsefesinin klasik dönemini temsil eden Meşşai Felsefesinin büyük büyük filozoflarından biridir. O, diğer filozoflardan farklı olarak siyaset felsefesine daha çok ağırlık vermiş ve **el-Medinetü'l-fazıla** adlı eserinde ahlak meselelerini devlet-fert bağlamında ele almıştır.

Farabi ahlakta ve mutluluğun kazanılmasında fikri gücün önemini açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Buna göre mutluluk erdemli fillerin tercihen hayatın tamamında uygulanmasıyla yani iyiliğin alışkanlık haline getirilmesiyle elde edilir. Bu bakımdan erdemli insan ile nefsini baskı altında tutan insan bir değildir. Çünkü

---

[50] Mahmut Kaya, **İslam kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi**, s.246.
[51] Mahmut Kaya, **İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri**, İstanbul, Klasik yay. 2005, s.79.

erdemleri alışkanlık haline getiren insan bu eylemleri isteyerek ve zevkle yaparken bu konuda nefsini baskı altında tutan kimse erdemli davranmakta zorlanır.[52]

Dostluk ve adaleti en önemli erdemler olarak gören Farabi'ye göre bir eylemin ahlaki olup olmaması haz ve elemle de yakından ilişkilidir. Ancak ulaşılan hazzın ahlaki olmasının ön koşulu ortaya konulan eylemin erdeme dayanmasıdır. Hazlar için diğer önemli bir ölçü de akıl açısından yemek yemek, üremek gibi insanların kendileri ve âlem için zorunlu olan hazlara değer vermeleri ve bu konuda ölçülü olmalarıdır.

Farabi'ye göre insan, yetkinliğinin en son aşamasında mutluluğa ulaşacaktır. Mutluluğa ulaşmanın en önemli yolu ise erdemli fiillerin bilinçli bir şekilde istenerek hayatın tamamında sürekli olarak uygulanmasıdır. Buna göre erdemli davranış bir alışkanlık haline getirilmelidir. Zira erdemli davranışların süreklilik arz etmemesi ahlaki bakımdan yetkin olmamayı ve tutarsızlığı ifade eder. Mutsuzluğun nedeni ise bilerek ve isteyerek kötü fiilleri yapmaktır. O halde insan, kendisi için istenmesi gereken mutluluğu kendi istek ve iradesiyle elde eder.

İslam düşünce tarihinde ilmi bakımdan çok yönlülüğüyle ve özellikle ahlak filozofu olarak tanınan **Ebu Ali Ahmed b. Muhammed b. Miskeveyh'**in (ö. 1030) ahlak felsefesi alanındaki en önemli eseri **Tehzibu'l-ahlak ve tathiru'l-a'rak (Ahlakı Güzelleştirme ve Olgunlaştırma)'**tır. Miskeveyh'in ahlak görüşlerinde de Aristocu ahlak anlayışının etkileri görülmektedir. Ancak ahlak görüşünde esas olarak İslam ilkelerine dayanan Miskeveyh Aristo'nun bu ilkelerle bağdaşmayan görüşlerinde ondan ayrılmakta ve bu konuda ayet ve hadisleri kaynak olarak almaktadır.[53]

Miskeveyh, Tehzibu'l- ahlak'ı yazma amacının güçlük duymaksızın doğru davranışları sergileyebilmek için en uygun ahlaki karakterleri elde etmenin yollarını yöntemli bir şekilde ortaya koymak olduğunu ifade etmektedir. Miskeveyh'e göre nefs, bedenin bir parçası değildir. Bu nedenle oluş ve bozuluşa tabi olmayan **nefs**, kendi başına var olan bir cevher olup insanı hayvandan ayıran ve onun diğer varlık

---

[52] Mustafa Çağrıcı, **İslam Düşüncesinde Ahlak**, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı yay., 1989, s. 82; M. Fahri, **a.g.e.,** s.119.
[53] **A.e.,** s.107.

türlerinden üstün olmasını sağlayan temel ilkedir. Burada nefs kavramı insanın düşünen özü olarak ortaya konulmaktadır.[54]

Nefs ile beden arasında bu şekilde ontolojik bir ayırım yapan Miskeveyh, ahlaklılığın ancak akli erdemlere uygun eylemlerde bulunmakla mümkün olabileceğini, erdemsizliğin ise, bedeni ve duyusal taleplerden kaynaklandığını ileri sürmektedir. Buna göre erdemler ancak nefsin cismani tutkulardan ve hayvani eğilimlerden arındırılmasıyla elde edilebilir ki, mutluluk da ancak bu sayede mümkündür.[55]

Miskeveyh'e göre bütün varlıkların aradığı ve onları mutlu edecek şey onların kendi yetkinliği veya kendi yetkinliklerinin bulunduğu şeydir. Mutlak yetkin ve mutlak iyi olan ise, yalnız Allah'tır. Buna göre gerçek lezzet ve mutluluk ancak Allah'ı bilmekle mümkündür. Hakiki mutluluğu yetkinliğe bağlayan Miskeveyh bu konudaki görüşlerini şöyle ifade etmektedir:

> "Canlılar arasında aklıyla yaratıcısını idrak eden insan olduğu için onun bu idraki, idraklerin en değerlisidir. O, şanı yüce Allah'a karşı olan sevgi ve aşkını bu idrakle geliştirir. Öyleyse öteki canlılar arasında, en değerli lezzetlere sahip olma özelliğinin insana ait olması gerekir. Onu lezzet aldığı en değerli şey, aklıyla şanı yüce yaratıcısını idrak etmesi ve O'ndan başkasıyla oyalanmamasıdır. Böylece aşkı ve sevgisi yalnız O'na yöneliktir. İşte bu hal, insanın yaratılışının gayesi ve onun kemalidir. O, bu kemale erince bu lezzeti tadar."[56]

Manevi hazzın önemini bu şekilde dile getiren Miskeveyh, adaletilkesi gereği ölçülü bir şekilde yararlanmak koşuluyla maddi hazların önemini de yadsımayarak zamanının yaygın olan dünyevi hazlardan tamamen uzaklaşma tavrına karşı çıkmıştır.

İslam Düşüncesi Tarihinde felsefeyle İslam düşüncesini uzlaştırma yolunda en geniş etkiye sahip olan Aristotelesçi Meşşai okulunun ve Yeni Plâtonculuğun en yetkin temsilcisi kabul edilen **İbn Sina** (ö. 1037) gerek felsefe gerekse tıp alanındaki çığır açıcı çalışmalarıyla ortaçağ düşünce dünyasını ve sonraki dönemleri derinden etkilemiştir. Tıp ve felsefe alanındaki bu yetkinliğinden dolayı

---

[54] M. Fahri, **a.g.e.,** s.154.
[55] M. Çağrıcı, **a.g.e.,** s.113.
[56] M. Kaya, **a.g.e.,** s.263.

Doğu'da **eş-Şeyhü'r-reis (en büyük otorite)** Batı'da ise, **Avicenna** ünvanıyla tanınan İbn Sina'nın asıl adı Hüseyin olup Ebu Ali künyesiyle anılmaktadır.

Felsefesinde esas olarak varlık problemini konu edinen İbn Sina'nın ahlak felsefesine dair geniş çaplı bir eseri olmamakla birlikte eş-Şifa, en-Necat ve el-İşarat gibi eserleri ahlakın psikolojik boyutu olan nefs konusundaki görüşlerini içermektedir. Bunun yanında **fi 'İlmi'l-ahlak, Ahlak ve Psikolojik Duygular** ve **İyilik ve Kötülük** gibi salt ahlak konusuna dair birkaç sayfalık risaleler de kaleme almıştır.[57]

İbn Sina'ya göre insan öncelikle bilimleri öğrenip teorik tabiatını yetkinleştirmeli (tekmil), daha sonra nefsini tezkiye ederek pratik tabiatını mükemmelleştirmeye gayret etmelidir. Gerek bu dünyada gerekse öte dünyada mutluluğa ancak bu şekilde ulaşılabilir.

Ruh-beden ayırımına dair geleneksel anlayışı sürdüren İbn Sina, insanın değişmeyen mahiyetinin (öz) nefis olduğunu ifade etmektedir. Ona göre insan kendi **"ben"**i üzerine düşündüğünde organik yapısının olmadığını var saysa yine de insan olmasının anlamının ortadan kalkmadığını anlar. Buna göre insan kendi hakikatinin nefis olduğunu zorunlu olarak bilir. İbn Sina bu konudaki görüşlerini şöyle özetlemektedir:

> "Bütünüyle beden insanın anlamına dâhil değildir. Ancak, beden insandan başka, onun dışında onun yeri veya meskeni ya da onu taşıyıp tutan olabilir. Şu var ki, insan bedene ulaşmış, ona ait çokça duyum almış, bedenle birlikte çok fazla bulunmuş olduğundan onu insan sanmakta ve ondan ayrılması kendisine güç gelmektedir. Zaten alışkanlıktan ötürü insana, dışarıdan edindiği birçok şeyden ayrılmak zor gelir.
>
> Gerçekte insan veya insanda dikkate değer olan şey, onun kendisine "ben" diye işaret ettiği şeydir. **"Ben"** onun gerçek varlığıdır. İnsanın kendisi olarak bildiği o şey zorunlu olarak nefistir. (…)[58]

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere İbn Sina'ya göre insanın mutluluğa ulaşması ondaki **natık nefs** (düşünen nefs) ile ilgilidir. Buna göre insana özgü yetkinliğe ve dolayısıyla mutluluğa ulaşmanın yolu bilgi ve hikmetle nefsi arıtan faziletleri kazanmak ve reziletlerden kaçınmaktır. Bu noktada temel erdemler

---

[57] M. Fahri, **a.g.e.,** s.125.
[58] M. Kaya, **a.g.e.,** s.298.

nefsin üç gücü olan şehvet, gazap ve akıl gücüne karşılık gelen iffet, şecaat ve hikmet erdemleridir. Bu erdemler mükemmelliğe ulaşınca en önemli erdem olan adalet erdemi ortaya çıkmaktadır.

İbn Sina'ya göre maddi hazları manevi hazlara tercih etmek gibi manevi hazları maddi hazlara tercih etmek de doğru değildir. Ruh ve bedenden oluşan insan hem ruhi hem de bedeni ihtiyaçlarına önem vermeli ve bunları karşılamalıdır.

Meşşailiğin son büyük temsilcisi kabul edilen **İbn Rüşd** (ö. 1198), Doğu'da **eş-Şarih, (yorumcu)** Batı'da ise **Averroes** ünvanıyla anılmaktadır. Asıl adı Muhammed olan İbn Rüşd, us ile vahiy arasında bir karşıtlığın değil, bir uzlaşının olduğunu savunarak Aristotelesçi felsefe ile İslam düşüncesini birleştirmeye çalışmıştır. O, bu konudaki görüşlerini şöyle özetlemektedir:

> "Din hak olduğuna ve Allah'ı bilmeye götüren akıl yürütme yöntemini kullanmaya çağırdığına göre, biz Müslümanlar topluluğu kesin kanıta dayalı akıl yürütmenin, dinin ortaya koyduğuna aykırı bir şeye götürmediğini kesin olarak biliriz. Çünkü gerçek gerçeğe zıt olamaz, aksine onunla uyumludur ve onun doğruluğuna tanıklık eder."[59]

Aristo'nun **"Nikomakhos'a Etiki"**nin bir özetini hazırlayan ibn Rüşd, İslam dünyasında Yeni Plâtoncu yorumların yüzyılları aşan egemenliğine karşın **saf Aristocu** uslamlamalara geri dönüşü temsil eder. Onun **Tehafütü't-Tehafüt** adlı eseri bir taraftan Gazzali'nin "**Tehafütü'l-felasife"**sine karşı felsefenin, diğer taraftan Yeni Plâtonculuğa karşı Aristotelesçiliğin bir savunusu mahiyetindedir.

İbn Rüşd'e göre pratik ilimlerden olan ahlakın ilk kısmı iradi fiil ve alışkanlıklarla ilgili olup, Tıp ilminin hastalıklardan sakınmayla ilgilenen kısmına karşılık gelir. Ahlakın ikinci kısmı ise söz konusu alışkanlıkların nefse kazandırılması yöntemiyle ilgilidir ki, bu da tıbbın hastalıkları iyileştirme kısmına karşılık gelir.[60]

İbn Rüşd, Aristocu anlayışa uygun olarak ahlakın siyasetle ilgisini ortaya koymaktadır. Buna göre pratik sanatın birinci kısmı ahlak, ikinci kısmı ise, siyasettir. Siyasete önceliği olan ahlak sanatının ortaya koyduğu dört temel erdem türü; teorik, fikri, ahlaki ve teknik erdem türleridir. Teorik erdem diğer erdemlerin temelidir.

---

[59] **A.e.,** s.472.
[60] M. Fahri, **a.g.e.,** s.129.

Burada önemli olan şudur ki, diğer insanların yardımı olmadan bireyin tek başına bu mükemmelliklere ulaşması mümkün olmaz. Bunun temel nedeni ise, bireysel yetenek ve mizaç farklılıklarıdır. Dolayısıyla siyasi bir birlik olmadan mükemmelliğe ulaşılamaz. Diğer taraftan ahlaki anlamda da siyasi anlamda da esas belirleyici olan akıldır ve mutluluğa ancak aklın kemaliyle ulaşılabilir.[60]

Sonuç olarak özelde İslam düşüncesinde, genelde ise din düşüncesinde ahlak konusu hususi bir önem arz etmektedir. İslam peygamberinin ''güzel ahlak'' tamamlamak için gönderildiğinin ifade edilmesi bunun en açık göstergelerindendir. Genel din düşüncesi çerçevesinde de Tanrının iradesiyle ahlaki iyi arasında bir özdeşliğin bulunduğu görüşü teologlar tarafından genel kabul gören bir yaklaşımdır.[61]

---

[60] **A.e.,** s.134.
[61] Mehmet S. Aydın, **Tanrı-Ahlak İlişkisi,** Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı yay., 1991, s.140.

II. GAZZALİ VE DÜŞÜNCESİ

1. Hayatı ve Eserleri

Gazali 1058 (h.450) yılında **İran**'ın **Horasan** bölgesinde pek çok âlim ve devlet adamının yetiştiği **Tus'**un **Gazale** köyünde doğar. Asıl adı **Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed Gazali** olup, **Huccetü'l-İslam, Zeynü'd-din** ve **Müceddid** gibi lakaplarla anılmaktadır. Babası Muhammed Gazzali ve sonraları özellikle sufi kimliğiyle büyük ün kazanacak olan vai'z kardeşi Ahmed'i dilediği gibi okutmaya ömrünün vefa etmediğini anlayınca, onları bir sufi dostuna emanet eder. Gazzali okuma yazma, Kur'an'ı ezberleme, dil bilgisi ve aritmetik gibi alanlarda dönemin geleneksel ilköğrenimini işte bu baba dostunun desteğiyle görür. Gazzali ve kardeşi Ahmed'in ileride teşekkül edecek olan tasavvufi kişilikleri üzerindeki ilk etki muhtemelen babalarının kendilerini emanet ettiği bu sufi zattır; ancak Gazzali'nin nazari ve ameli tasavvufa girişinin en önemli sebebi kuşkusuz, dönemin şöhretli sufisi **el- Farmazi**'dir.[1] Daha sonra bu sufi hami çeşitli maddi imkânsızlıklar nedeniyle Gazzali ve kardeşini bir medreseye verir.[2]

İleri düzeydeki ilköğrenimine 1073'te (h.465) dönemin meşhur fıkıh âlimi **Razkani**'den fıkıh dersleri alarak **Tus**'ta başlayan Gazzali daha sonra **Cürcan**'a giderek **İsmaili** ünvanlı bir zattan ders alır ve fıkıh notları tutar.

Beş yıl süren **Cürcan**'daki öğreniminden sonra **Tus'**a dönen Gazzali bu defa **Nişabur**'a giderek esasen kelamcılığıyla tanınan meşhur âlim **İmamu'l-Harameyn Ebu'l-Maali el-Cüveyni**'den (ö. 478/1085) öğrenim görür. **Nişabur**'a gitmeden önce geçirdiği yaklaşık on iki yıllık öğrenimi süresince başta fıkıh olmak üzere hadis, akaid, gramer gibi geleneksel bilgi dallarında kendisini hayli geliştirmiş olan Gazzali, **Nişabur**'da da bu alandaki öğretimine devam etmenin yanında mantık, kelam ve

---

[1] Macit Fahri, **İslam Felsefesi Tarihi,** Çev., Kasım Turhan, İstanbul, İklim yay., 1992, s. 196.
[2] Mustafa Çağrıcı, **Gazzali'ye Göre İslam Ahlakı**, İstanbul, Ensar Neşriyat, 1982, s. 50; Mustafa Çağrıcı, ''Gazzali'', **DİA,** C.XIII, İstanbul, 1996, s. 490.

felsefe ilimlerinde de bilgi edinmeye başlar. Bu ilimleri öğreniminde belki de ilk defa kendisini kelama yönlendiren hocası **Cüveyni**'nin büyük katkısı vardır.

Gazzali **Nişabur**'daki çalışmalarında üstün başarılar göstermiş, üstün zekâsı, keskin görüşü, güçlü hafızası ve zor meseleleri ustalıkla kavrama kabiliyeti sayesinde, bütün arkadaşlarını geride bırakır. Hocası **Cüveyni**'nin onun için: " **Gazzali, derin bir denizdir."**[3] sözü bu durumu açık bir şekilde ifade etmektedir. Gazzali, fıkıh kitabı **el-Menhul**'ü bu dönemde yazmıştır.

Cüveyni'nin vefatı üzerine (478/1085) Büyük Selçuklu Veziri **Nizamülmülk**'ün (ö. 485/1092) karargâhına gitmesi, Gazzali'nin hayatındaki en önemli dönüm noktalarından biri olur. Gazali, buradaki ilim meclislerinde yetkinliğini kanıtlayarak **Nizamülmülk**'ün dikkatini çeker ve nitekim **Nizamülmülk** tarafından saygıyla karşılanıp hem Şafii mezhebini güçlendirme hem de Sünni yönetime karşı baş kaldıran ve İslam dünyası için büyük tehlike teşkil eden Batıni hareketini durdurma amacıyla **Nizamiye Medresesi**nin yönetimiyle görevlendirilir. Gazzali, burada yaptığı çalışmalar, verdiği dersler ve yazdığı eserlerle başarısının ve ününün zirvesine ulaşır. Böylece Horasan'ın meşhur âlimi olan Gazzali artık Irak'ın da meşhur âlimi olur.[4]

Gazzali'nin dört yıl süren Nizamiye'de ki müderrislik dönemi aynı zamanda onun kitap telifi bakımından en verimli devresi olarak kabul edilir. Gazzali'nin felsefe ve Batınilik üzerine yaptığı sistematik incelemeler de yine bu dönemde olmuştur. Gazzali'nin geniş çaplı araştırma ve incelemesinin son halkası ise tasavvuf üzerinedir. Gazzali'nin kendi deyişiyle **"hakikati arama iştiyakı"**[5] nedeniyle fikri endişe ve şüphelerinin sürüklediği esas manevi buhran dönemi de aynı zaman dilimine tekabül eder. Artık Gazzali kesin bilgi ve inancı, hakikatin güvencesi olan **"yakin"** bilgiyi elde etme gayretini her şeyin üzerinde tutmaktadır. İşte söz konusu ilimleri sistematik olarak araştırma ve incelemesi bu hakikati arama iştiyakıyla ilgilidir; yoksa salt akademik bir talim nedeniyle değildir. Nitekim Gazzali şöyle der:

---

[3] **A.e.,** s.51.
[4] **A.e.,** s.52; M. Fahri, **a.g.e**., s.196; Henry Corbin, **İslam Felsefesi Tarihi**, Çev., Hüseyin Hatemi, İstanbul, İletişim yay., 1994, s. 320.
[5] Gazzali, **el-Munkızu mine'd-dalal,** Çev., Hilmi Güngör, İstanbul, MEB, 1990, s. 15.

"Yüce Allah fazlı ve bol keremi sayesinde beni bu hastalıktan kurtarınca, hakikati arayanların dört grupta toplandığını anladım.

1. Kendilerinin düşünen ve akıl yürüten kimseler olduğunu iddia eden kelamcılar.
2. Hakikatin kendilerine öğretildiğini ve onu masum (günahsız) imamdan öğrenmenin kendilerine özgü olduğunu sanan batıniler.
3. Kendilerinin mantıkçı ve kanıtlanmış bilgiye sahip bulunduğunu sanan filozoflar.
4. İlahi huzura ermenin kendilerine özgü olduğunu, müşahede ve keşif sahibi bulunduklarını iddia eden sufiler.

Bu durum karşısında kendi kendime: "Hakikat bu dört sınıfın dışında olamaz" dedim. Hakikati arama yoluna koyulanlar işte bunladır. Şayet hakikat bunların dediklerinin dışında ise artık ona ulaşma ümidi kalmaz. Çünkü taklitten kurtulduktan sonra ona dönme ümidi de kalmamıştır. Zira taklitçinin şartlarından biri de kendisinin taklitçi olduğunu bilmemesidir; eğer bilecek olursa taklit bardağı kırılıp darmadağın olur. Ateşte eritip yeniden başka bir kalıba dökmedikçe onun bir araya getirilmesi bir işe yaramaz.

Bunun üzerine bu grupların görüşlerini, kelam ilmiyle başlayıp ikinci olarak felsefe yöntemini, üçüncü olarak batıni mezhebinin öğretilerini, dördüncü olarak da sufilerin yolunu araştırarak ben de bu yollara koyulmuş oldum."[6]

Gazzali daha gençlik devrinde başlayan ve fikri gelişmesi boyunca sürekli güçlenen bu ilmi şüphenin yanında bütün başarılarına ve şöhretine rağmen kesin bilgiyi elde etme maksadıyla kendi eylemlerinin samimiyetinden de şüphe ederek temel ihtiyaçları dışındaki malını dağıtıp, medresedeki görevini de kardeşi Ahmed'e bırakarak Bağdat'tan Şam'a gider.[7]

Şam'da iki yıl inziva hayatı yaşayan Gazzali, buradan Kudüs'e daha sonra da ailesini görmek için Tus'a geri döner. Gazzali'nin bu inziva devri yaklaşık on yıl sürer ve baş eseri olan **İhyâ'u ulûmi'd-din**i bu dönemde yazar. Gazzali bu dönemde, ayrıca, çevresindekileri derin ilmi veçhesiyle etkiler.

Gazzali daha sonra devrin sultanı **Melikşah**'ın kesin emriyle ve bir grup ilim ehliyle istişareden sonra inziva hayatını terk etmek gerektiği kanaatine vararak tekrar **Nişabur**'a ilim neşrine döner. Ancak Gazzali' ye göre, o, inziva öncesi ihtişamlı döneme dönmüş değildir; zira şimdi öğrendiği ilimler mevki kazandıran cinsten değil, mevki terk ettiren cinsten özüne hitap eden ilimlerdir. Gazzali şimdi

---

[6] Mahmut Kaya, **İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri**, İstanbul, Klasik yay. 2005, s. 346.
[7] M. Çağrıcı, **a.g.e.,** s.53.

sükûnete ulaşmış bir ruh safiyeti içinde tecrübe ile edindiği üstün ahlaka ulaştıran kalbi ilimleri tedris etmektedir.

Nihayet, yeni bir inziva hayatının özlemiyle resmi tedris görevini bırakıp, doğum yeri olan **Tus**'a dönerek, burada evinin yanında fıkıh öğretimi ve sufiyye için bir medrese ve hankah yaptırıp; ömrünün son dönemlerini ders okutmak, sohbet meclisleri tertip etmek, Kur'an okumak, hadis ilmiyle meşgul olmak ve ibadet etmekle geçiren Gazzali, 1111'de (h.505) vefat eder ve **Tus**'un bir kasabası olan Taberan mezarlığında defnedilir.[8]

Hayatını ilim öğrenmeye ve öğretmeye adayan Gazzali, aynı zamanda, daha önce bazılarını zikrettiğimiz, pek çok eser kaleme almıştır. Bu eserlerin en önemlileri; fıkıh ilmiyle ilgili olarak, **el-Basit, el-Vasit, el-Veciz** ve bu alanda gerek muhtevası gerekse etkileri bakımından en önemli çalışmalarından biri olarak kabul edilen **el-Mustasfa min'ilmi'l-usül'**dir. Birçok âlim tarafından şerh edilen el-Mustasfa mantıkla fıkıh usulü arasındaki ilişkiyi ortaya koyan ve yeni mantık sistemine zemin hazırlayan bir eserdir**.** el-Basit ve el-Vasit, Gazzali'nin **Şafii** fıkhıyla ilgili eserleri olup, el-Vasit bu konuda daha özet bir eserdir. el-Veciz ise Gazzali'nin fıkıh eserleri arasında en özlü ifadelerin yer aldığı eser olarak bilinmektedir.[9]

Gazzali'nin kelam ilmiyle ilgili önemli eserleri, **el-İktisad fi'l-i'tikad, Kavaidü'l-akaid** ve **İlcamü'l-avam an ilmi'l-kelam'**dır. el-İktisad fi'l-i'tikad, Allah'ın zatı, sıfatları, fiilleri ve nübüvvet konularını içermektedir. Gazzali Kavaidü'l-akaid'de **Ehl-i sünnet** görüşünü ortaya koymaktadır.[10] Nitekim Tehafütü'l-felasife'de kelam ilminin temel amacının Ehl-i sünnetle çelişen görüşleri çürütüp Ehl-i sünnet görüşünü ortaya koymak olduğunu açık bir şekilde şöyle belirtmektedir:

> …''Bunun üzerine yüce Allah kelamcıları ortaya çıkardı ve onların, türedi bid'atçıların aktarılagelen sahih sünnete aykırı hilelerinin iç yüzünü düzgün ifadelerle ortaya koyarak sünnete yardımcı olma arzularını harekete geçirdi. İşte kelam ilmi ve kelamcılar böyle ortaya çıktı. Onlardan bir kısmı yüce Allah'ın kendilerine yüklediği görevi üstlenerek sünneti koruma, peygamberlik kanalıyla gelip kabul gören inancı savunma ve bid'at ürünü görüşleri değiştirmeyi güzelce başardılar…''[11]

---

[8] **A.e.,** s.55.
[9] H. Bekir Karlığa, "Gazzali", **DİA**, C.XIII, İstanbul, 1996, s. 518.
[10] **A.e.,** s.520
[11] M. Kaya, **a.g.e.,** s.347.

Gazzali İlcamü'l-avam an ilmi'l-kelam'da aynı şekilde batıni ve bid'ata dayalı görüşleri eleştirerek Selefi görüşü ortaya koymaktadır.

Gazzali'nin mantık ilmiyle ilgili önemli eserleri, **Mi'yarü'l-ilm** ve **Mihakku'n-nazar'**dır. Gazzali Mi'yarü'l-ilm ve Mihakku'n-nazar'da klasik mantığın önemli konularından özelikle tanım ve kıyası ele almakta; doğru tanım ve geçerli kıyasın, bütün ilimlerin bağı olduğunu ifade etmektedir.[12]

Gazzali'nin felsefe ilmiyle ilgili önemli eserleri, **Makasıdü'l- felasife** ve **Tehafütü'l-felasife**'dir. Gazzali Makasıdü'l-felasife'de İbn Sina felsefesinden hareketle filozofların amaçlarını ortaya koymaktadır. Büyük bir üne sahip olan bu eserin Latince ve İbraniceye tercümeleri yapılmış ve şerhleri yazılmıştır. Diğer taraftan Makasıdü'l-felasife'nin Tehafütü'l-felasife için bir ön hazırlık olduğu da söylenebilir.[13] Zira Gazzali'nin felsefeyle ilgili eserlerinin temel amacı filozofların tutarsızlıklarını ortaya koymaktır.

Gazzali Makasıdü'l-felasife'de filozofların amaçlarını ortaya koyduktan sonra filozofların tutarsızlıklarını göstermek üzere Tehafütü'l-felasife'yi kaleme almış, kitapta filozofların özellikle ilahiyat ve metafiziğe dair konular hakkındaki görüşlerini kritik etmiştir.

Gazzali'nin tasavvuf ilmiyle ilgili önemli eserleri; **İhya-u ulumi'd-din, el-Mizanü'l-amel, Bidayetü'l-hidaye, Cevahirü'l-Kur'an, el-Erbain fi usuli'd-din, Kimyaü's-sade, Eyyühe'l-veled, Mişkatü'l-envar, Minhacü'l-abidin'**dir.[14]

İhya-u ulumi'd-din, Gazzali'nin kendini tefekküre adadığı dönemin en önemli ürünü ve dini, felsefi, ahlaki ve tasavvufi muhtevasıyla İslam düşüncesinin en dikkat çekici eserlerinden biridir.

Dünya ve ahiret mutluluğunun ilim ve amelle mümkün olacağını savunan Gazzali, Mi'yarü'l-ilm'de ilmin ölçütlerini ortaya koyarken ahlaki-tasavvufi bir eser olan Mizanü'l-amel'de de amelin ölçütlerini ortaya koymaktadır.

Bidayetü'l-hidaye, Gazzali'nin ilim ve amelde takva'nın önemini anlattığı tasavvufi bir eseridir. Yine Gazzali'nin tasavvufi eserlerinden Cevahirü'l-Kur'an, Kur'an'ın özelliklerini anlatan bir eserdir. Bağımsız bir eser olarak da basılan el-Erbain fi usuli'd-din ise, Cevahirü'l-Kur'an'nın bölümlerinden biridir.

---

[12] H. Bekir Karlığa, **a.g.e.,** s.519.
[13] **A.e.,** s.521.
[14] **A.e.,** s.523.

Eyyühe'l-veled, Gazzali'nin bir öğrencisine hitaben yazdığı nefsi arındırmaya dair tavsiyeleri içeren tasavvufi bir eserdir. Ahiret mutluluğuna ulaşmayı engelleyen faktörleri ve bu engellerden kurtulma çarelerini ele alan Minhacü'l-abidin'nin Gazzali'nin yazdığı son eser olduğu ileri sürülmektedir. Kimyaü's-sade ise, İhya-u ulumi'd-din'in Farsça versiyonu şeklindedir. Mişkatü'l-envar da Gazzali'nin felsefi-tasavvufi muhtevaya sahip son dönem önemli eserlerinden biridir.

Gazzali'nin ahlak alanındaki önemli eserleri ise; **İhya ve Minzanü'l amel'**dir.[15]

Aynı zamanda tasavvufi eserler olarak da zikrettiğimiz bu eserler hakkında yukarıda kısa bir bilgi verildi.

[15] **A.e.,** s.524.

2. Düşüncesi ve İlmi Şahsiyeti

Gazzali, İslam düşüncesinde ve felsefe tarihinde şüphesiz en tanınmış İslam mütefekkirlerinden biridir. Ahlaki kelam, fıkıh, tasavvuf ve felsefe ilimlerinde ün yapmış; engin bilgisi, şüpheci metodu ve orijinal fikirleriyle kendisinden sonraki düşünürleri etkilemiş müstesna bir âlimdir; zira genelde bir ilim adamı onun söz sahibi olduğu bir ilim dalıyla anılırken bu durum Gazzali için geçerli değildir; çünkü o, devrinin çeşitli ilimlerinde birinci dereceden söz sahibidir. Onun Huccetü'l-İslam, Zeynü'd-din ve Müceddid olarak anılması bundan olsa gerektir. Gazzali'nin bu çok yönlülüğü en önemli niteliklerinden biridir. Onun fıkıh, kelam, tasavvuf, felsefe, siyaset, ahlak gibi dini ve akli ilimlerde İslam bilim ve düşünce tarihinde eşine az rastlanır bir âlim ve düşünür olduğu hemen hemen bütün kaynaklar ve araştırmalarda belirtilen bir husustur. Gazzali'nin bu çok yönlülüğünün hakikate olan iştiyakından, gerçeğe ve kesin bilgiye ulaşma isteğinden kısaca fıtratından kaynaklandığına delilleriyle birlikte daha önce biyografisinde değinmiştik. Şimdi çeşitli ilim ve meselelerle ilgili genel düşüncesini ele alabiliriz.

Gazzali'nin ilmi ve felsefi düşüncesindeki en önemli hususlardan biri düşünce hürriyeti ve gerçeğe ulaşmada şüphenin önemi konusundaki kesin tavrıdır;[16] zira ona göre, taklit, mezhep taassubu ve bencillik gibi pek çok durum ilmi tavırla bağdaşmayan hatta ilme engel olan faktörlerdir. Bu nedenle Gazzali insanların taklit ve taassuptan uzak durarak gerçeği kendi akli faaliyetleriyle düşünce yoluyla bulmaları gerektiğini savunur.[17]

Gazzali'nin şüpheciliği şüphesiz, kesin bilgiye ulaşmaya yönelik bir yöntem şüpheciliğidir. Gazzali bu sistemli şüphecilikle Rene Descartes'ı öncelemiştir; ancak amaç açısından birbirine yakın olan Descartes'ın şüpheciliği ile Gazzali'nin şüpheciliği arasında temel bir fark vardır; Bu da Descartes'ın kesin bilginin akılla kanıtlanabileceğini; Gazzali'nin ise, kanıtlanamayacağını savunmasıdır.

Belki burada talep edilen hakikatin mahiyet açısından farklı olabileceğini de düşünmek gerekir. Descartes her şeyden şüphe edip, şüphe edilemeyecek şeyin şüphe olduğu sonucuna vararak varlığı akılla kanıtlamaya çalışırken (ego cogito, ergo sum) Gazzali kuşkucu yaklaşımla herhangi bir hükmün kesinliğinin

---

[16] M.Kaya, **a.g.e.,** s.343
[17] Gazzali, el-Munkızu min'ed-dalal, Çev. Hilmi Güngör, **a.g.e.,** s.201

kanıtlanamayacağını savunur; zira her kanıtlama delile dayanmalıdır; oysa delil **"aksiyom"** ya da **"postulat"**a dayanır. Bu nedenle Gazzali **"hastalık"** ve **"safsata"** olarak nitelediği şüphecilikten ancak Allah'ın kalbine attığı bir nur sayesinde kurtulduğunu ve böylece **aksiyomatik (zaruri)** bilgilerin doğruluğundan emin olduğunu ifade eder.[18]Fakat bu durum aynı zamanda aklın otoritesine ve güvenilirliğine bir dönüştür. Gazzali böylece aklın ilk prensiplerinin zaten mevcut olduğu sonucuna ulaşmaktadır. Diğer taraftan duyuların, aklın ve imanın bir bütünlük içerisinde algılanması gerektiğini; zira duyuların eksikliğini aklın; aklın eksikliğini de imanın tamamladığını savunmaktadır.

Gazzali, şüphecilikten güvenilir bilgiye bu şekilde ulaşarak epistemolojik görüşünü temellendirdikten sonra felsefi ilimleri araştırıp bu ilimlere vakıf olduğunu ifade ederek felsefecileri üç sınıfa ayırmaktadır. Birinci sınıf **"dehriler"**dir ki, bunlar en eski felsefeciler olup, kâinatın muktedir bir yaratıcısı olduğunu inkâr ederek âlemin ezeliliğini savunurlar. İkinci sınıf **"tabiiler"**dir ki, bunlar araştırmalarında âlemdeki hayret verici hikmetleri görerek muktedir bir yaratıcının varlığını itirafa mecbur kalmışlar; ancak insandaki hayat ve idrak kuvvetinin mizaca tabi olduğunu zannederek nefsin tekrar dirilmesini ve dolayısıyla ahretin varlığını inkâr etmişlerdir. Üçüncü sınıf ise, **"ilahiler"**dir ki, bunlar da daha sonra yetişen felsefeciler (klasik filozoflar) olup, dehriler ve tabiilerin büyük hatalarını ortaya koyarak reddetmişlerdir. Gazzali'ye göre, ilahiler insan öldükten sonra bedenin tekrar dirilmeyeceğini, yaratıcının külliyatı bilip cüziyatı bilemeyeceğini ve âlemin ezeli olduğunu savundukları için küfre; âlemin yapıcısını ispatlamak ve Allah'ın sıfatları gibi meselelerde hatalı bilgileri nedeniyle de bidata düşmüşler; riyaziye ilimlerinde ise, bu ilimler akli delillerle ispat olunan ilimler olduğundan, isabet kaydetmişlerdir.[19]

Bu nedenle, Gazzali, aklın mantık ve matematikteki, hatta tabiat bilimlerinin deneysel alanlarındaki yetkisini ki, bu noktada **"determinizm"**i **(gerekircilik)** reddeder, kabul etmekle birlikte beşeri aklın metafizik problemlerin çözümünde aciz olduğunu, bu çözüme ulaşabilmek için vahyin desteğine muhtaç bulunduğunu savunarak Yeni- Eflatunculuğa karşı koyma tarihinde önemli bir rol oynar.[20]

---

[18] M. Kaya, **a.g.e.,** s.345.
[19] **A.e.,** s.350.
[20] M. Fahri, **a.g.e.,** s.196.

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere, Gazzali, akli bilgiyi **nebevi** (kalbi- ilahi-sezgisel) bilgiye bağlayarak, Kant öncesinde, metafizik alanın saf akılla çözümlenemeyeceğini açık bir şekilde ortaya koymuştur. Bu bağlamda, Gazali'nin İslam felsefi düşünce tarihindeki en önemli rollerinden biri de filozofların yukarıda zikrettiğimiz tutarsızlıklarını felsefi bir zeminde ispat etmeye çalışmasıdır.

Şüphesiz, Gazzali'nin yaşadığı XI. yüzyıl, kelam tarihinde önemli gelişmelerin yaşandığı bir dönemdir. Mantık metodunun kelam ilminde kullanılması bu değişim ve gelişimde önemli rol oynamıştır. el-Cüveyni ve İbn-i Hazm'ın bu konudaki çalışmaları, İslam düşüncesinde, daha önce, mantık ilmine karşı ortaya konulan olumsuz tavırları yumuşatarak mantık metodunun kullanılmasına zemin hazırlamışsa da mantık ilminin düzenli bir biçimde kullanılması Gazzali ile başlar; zira Gazzali, kıyasta mantık kurallarını kullanmanın bir sakınca teşkil etmediğini el-Munkızda açık bir şekilde şöyle ifade eder:

> "Mantığın da olumsuz ve olumlu anlamda din ile bir ilişkisi yoktur. O, kanıtlama **(burhan)** ve kıyas yöntemlerinin, kanıtlamada kullanılan öncüllerin şartları ve nasıl düzenlendiği ile doğru tarifin şartları ve nasıl yapıldığının, ayrıca bilginin ya terimlerle elde edilen kavramlardan ya da kanıtlama ile ulaşılan önermelerden ibaret olduğunun araştırılmasıdır. Bunda da karşı çıkılması gereken bir şey yoktur. Aksine mantık, kelamcıların ve düşünürlerin kanıtlama türünden anlattığı bir şeydir. Ne var ki mantıkçılar onlardan sadece kullandıkları ifade ve terimler ile tarif üzerinde fazlaca durup ayrıntılara inmeleriyle ayrılırlar."[21]

Diğer taraftan Gazali'nin **Mi'yarü'l-ilm, Mihakku'n-nazar** gibi mantık ilmiyle ilgili yazdığı eserler, kelam ilminde mantık metoduna verdiği önemi gösterir; zira **"Mi'yarü'l-ilm"**de, doğru tanım ve geçerli kıyasın, bütün ilimlerin bağı olduğunu ifade etmektedir.[22]

Gazzali, Ehl-i Sünnet akidesini bidat ve sapkınlıklara karşı korumayı amaç edinen kelam ilmini, sadece ilim erbabının öğrenmesinin gerekli olduğunu savunmaktadır;[23] zira halkın bu ilmi öğrenmesi onları şüpheye düşürerek inançlarının sarsılmasına yol açabilir. Bu bağlamda, halk için, mücerret tasdik, daha açık bir ifadeyle, saf inancı taklit ederek kabul etmek yeterlidir.

---

[21] M.Kaya, **a.g.e.,** s.351.
[22] Gazzali, **Miyaru'l-ilm,** Çev., Ahmet Kayacık, İstanbul, Ahsen yay., 2002, s. 61.
[23] Gazzali, el-Munkızu min'ed-dalal, Çev. Hilmi Güngör, **a.g.e.,** s.23.

Gazzali, kelam ilminin gerekliliğini bu şekilde temellendirmekle birlikte, bir anlamda kelamla özdeşleşen **"cedel"**in[24] tehlikelerini de açıkça ortaya koyar. Buna göre, cedelciler, mezhep ayrılıklarının zirvede olduğu o dönemde, fitne ve fesadın baş amili olup, iç dünyalarında inat ve taassup duyguları kabarmış kimselerdir. Cedelin bulunmadığı bir ortamda bidat ve vesveseleri kolayca ve kısa zamanda ortadan kaldırmak mümkün olduğu halde cedelin ve onun ortaya çıkardığı taassubun bulunduğu ortamlarda bidat ve vesveselerden kurtulmak son derece güçtür. Diğer taraftan, körü körüne taassup ve tartışma, cedelcilerin gerçeği görmesini engelleyen bir unsurdur. Hatta onlar, rakiplerine üstün gelebilmek için çoğu kere gerçeğin ortaya çıkmasını bile istemezler.[25]

Gazzali, ayrıca, kelamcıların hatalarıyla ilgili de önemli eleştiriler yapar. Bu eleştirilerin başında kelamcıların yabancı düşüncelere, bidat ve vesveselere karşı dini koruma görevini yaparken, muhalif gruplardan aldıkları öncüllerden hareket ederek kendilerine has metotlarını ortaya koymamalarıdır. Bu anlamda kelamcıların yaptığı şey, basit anlamda, rakiplerini çelişkilerini ortaya koyarak onları kendi delilleriyle susturmaktır.

Kelamcıları bu şekilde eleştiren Gazzali, söz konusu nedenleri de gerekçe göstererek kelam ilminin kendisini hakikate ulaşma aracı olarak kâfi derecede tatmin etmediğini ifade eder. Diğer taraftan, Gazzali'ye göre, kelamcıların kendi yöntemleriyle cevher, araz gibi eşyanın hakikatlerini ya da metafizik meseleleri açıklamaya çalışmaları da önemli bir yöntem hatasıdır; zira kelam ilminin amacı bu olmadığından söz konusu tartışmalar halkın akide ihtilafından doğan şaşkınlık karanlığını tamamıyla gideremememiştir. Buna karşın, Gazzali bu düşüncesinin öznel bir düşünce olduğunu, kelam ilminin bazı kimselere yararlı olabileceğini; zira şifa veren ilaçların derdin başkalığına göre değişebileceğini kabul eder. Gazzali bu konudaki görüşlerini şöyle özetlemektedir:

---

[24] **Cedel:** Karşısındakini susturmak için yapılan tartışma, münakaşa. Hırçınlık gösterme.
[25] Gazzâlî, **İhya'u Ulumi'd-din,** C:III, Çev. Ahmed Serdaroğlu, İstanbul, Bedir yay., 2002, s. 121.

“Önce kelam ilmine başladım, onu öğrendim ve iyice kavradım. Önde gelen kelamcıların kitaplarını okuyup gözden geçirdim ve o konuda yazmak istediklerimi yazdım. Sonuçta onun kendi gayesi bakımından yeterli, fakat benim amacım açısından yetersiz bir ilim olduğunu gördüm. Zira kelamın gayesi, sadece Ehl-i Sünnet inancını bid’atçıların kafa karıştıran görüşlerinden korumaktır. Nitekim şanı yüce Allah lütfedip Elçisi’ni (s.a.s.) diliyle kullarına, onların din ve dünyalarının iyiliğini sağlayan bir inanç göndermiştir. Bu konunun ayrıntılarını Kur’an ve hadisler dile getirmiştir. Sonraları şeytan kafa karıştırıcı bid’atçıların zihnine sünnete aykırı birçok düşünce getirdi. Onlar da bu düşünceleri dillerine dolayıp neredeyse gerçek inanca sahip olanların kafalarını karıştırıyorlardı. Bunun üzerine yüce Allah kelamcıları ortaya çıkardı ve onların, türedi bid’atçıların aktarılagelen sahih sünnete aykırı hilelerinin iç yüzünü düzgün ifadelerle ortaya koyarak sünnete yardımcı olma arzularını harekete geçirdi. İşte kelam ilmi ve kelamcılar böyle ortaya çıktı. Onlardan bir kısmı yüce Allah’ın kendilerine yüklediği görevi üstlenerek sünneti koruma, peygamberlik kanalıyla gelip kabul gören inancı savunma ve bid’at ürünü görüşleri değiştirmeyi güzelce başardılar. Şu var ki, kelamcılar bunu yaparken, hasımlarından devraldıkları birtakım mantıki öncüllere dayandılar. [Kendi görüşlerini temellendirirken bunlardan bazısı formel mantığı] taklit yolunu seçerken, [bir kısmı] icma-ı ümmeti, [diğer bir kısmı da] sırf Kur’an ve hadisi kabule mecbur oldular. Hasımlarının çelişkilerini ortaya çıkarıp sorgulamada en çok başvurdukları [yöntem yine hasımlarının] doğruluğunu kabul ettikleri fikirlerin gerekleri olmuştur. Hâlbuki bu anlayışın, apaçık (aksiyomatik) bilgi dışında hiçbir bilgiyi kabul etmeyenlerce yararı azdır. Bu bakımdan kelam benim için yetersizdi ve şikâyet ettiğim hastalığıma da şifa vermiyordu. Evet, kelam disiplini ortaya çıkıp artan ilgiyle birlikte üzerinden uzun zaman geçince, kelamcılar sünneti savunmanın da ötesine geçerek varlığın hakikatini araştırmaya, bu arada cevher ve arazların mahiyetini incelemeye koyuldular. Ne var ki kelam ilminin amacı bu olmadığı için onların düşünceleri de nihai amacına ulaşamamıştır. Halkın görüş

ayrılıklarının yol açtığı şaşkınlık karanlığının tamamen ortadan kalkmasını da sağlayamamıştır. Fakat şahsen, benim dışımda, bunun bazı kimseler için bekleneni verdiğinden şüphe etmesem de, ancak bu, apaçık bilgiye dayanmayan bazı konularda taklitle karışıktır. Oysa şu anda benim amacım kendi durumumu anlatmak olup ondan şifa bekleyenlerin durumunu yadsımak değildir. **Zira şifa veren ilaçlar hastalık türlerine göre değişir; nice ilaç vardır ki bir hasta ondan yaralanırken bir başkası zarar görür."**[26]

Diğer taraftan kelam ilmine, esas olarak, bidat görüşlerini reddetme ve şüpheleri giderme ödevini yükleyen Gazzali, Kur'an ve Sünneti temel alarak yazdığı kelam eserleriyle başta batıniler ve filozoflara yönelik eleştirileri olmak üzere; iman ve küfür, ulûhiyet, kaza ve kader, ahiret gibi konulara dair görüşlerini ortaya koyarak bu görevi yerine getirmiştir.

Felsefede aradığını bulamaması ve kelam ilmiyle tatmin olamaması Gazzali'nin son olarak tasavvufu tahkik etmesinin ve ona sığınmasının nedenlerinden biri olsa da bunun esas nedeni tasavvufta ilim ile amelin bir bütünlük oluşturmasıdır. Nitekim Gazzali'ye göre, mutasavvıfların ilmi, netice itibariyle nefse ait gerçekleri anlatmaktan ve kişilerin onun kötü ahlakıyla fena vasıflarından kendilerini uzaklaştırmaktan ibarettir ki, bu suretle insan, kalbini Allah'tan gayrı şeylerden temizlemiş olur.[27]

Gazzali, el-Munkız'da, el-Mekki, Muhasibi gibi mutasavvıfların eserlerini araştırarak tasavvuf ilmini tahsile başladığını ve neticede büyük mutasavvıfların elde etmek istedikleri amacın ki bu marifetullaha ulaşmaktır, esas olarak, öğrenmekle değil, yaşayarak, nefsi tezkiye edip, hal ve sıfatları değiştirerek, kısaca amelle elde edildiğini anladığını ifade eder. Kaynaklardan anladığımıza göre, işte bu amel boyutu, Gazzali'nin son olarak tasavvufa sığınmasının belki de en önemli nedenidir.

Şüphesiz, Gazzali'nin, döneminin hemen hemen bütün ilimlerini derin ve sistemli bir şekilde araştırması, kendine has bir tasavvufi görüşün ortaya çıkmasında önemli bir rol oynamıştır ki sonuçta, bir filozof ve kelamcı olan Gazzali'nin tasavvufi

---

[26] M.Kaya, **a.g.e.,** s.351.
[27] Gazzali, el-Munkızu min'ed-dalal, Çev. Hilmi Güngör, **a.g.e.,** s.55.

doktrinleri söz konusudur. Buna karşın, onun tasavvufi görüşlerinin en önemli ölçütü, aşırılıklardan uzak bir biçimde Kur'an ve Sünnete dayalı **Ehl-i Sünnet** anlayışıdır. Bu nedenle Gazzali, Macit Fahri'nin de dediği gibi, Yeni Plâtonculuğa karşı koyma tarihinde en büyük şahsiyet olup,[28] bir yandan tasavvufu Ehl-i Sünnet çizgisine çekmeye çalışırken, diğer yandan da Ehl-i Sünneti tasavvufa yaklaştırmaya gayret etmiştir.

Gazzali'nin gerçeğe tasavvufi hayatı yaşayarak ulaşacağına inanması bizzat kendi yaşam tecrübesiyle de ilgilidir. Zira onun manevi buhranlarından sonra özeleştiri yaparak davranışlarında samimi olmadığını ya da Allah'ın rızasını gözetmediğini düşünüp inzivaya çekilmesi bu durumu açıklayıcı mahiyettedir. Fakat burada esas önemli olan şey Gazzali'nin ittihad, hulül, ibahilik gibi sapkın tasavvufi görüşlerle mücadele ederek tasavvufu müslümanların gözünde meşrulaştırmasıdır.

Gazzali'ye göre tasavvufi haller aklın yetki alanı dışında kalmasına rağmen bu alanda aklen imkânsız olan hususlar söz konusu olamaz. Örneğin, bir sufinin sadık rüya görmesi mümkünken, Allah'ın o sufiye onu kendisine denk bir duruma getireceğini bildirmesi mümkün olamaz. Bu bakımdan, Gazzali makul ve Ehl-i Sünnet akidesine bağlı tasavvufi görüşleriyle tasavvufu şeriata, şeriatı da tasavvufa yaklaştırmıştır. Bu yönüyle o, zahiri ilimlerle batıni ilimleri de birbiriyle bağdaşlaştırmakta ve bu konudaki görüşlerini özellikle İhya, **Mizanü'l- amel** ve **Mişkatü'l- envar** gibi tasavvufi eserlerinde açıkça ortaya koymaktadır.

Fikri plandaki çalışmalarını daha ziyade kelam, felsefe ve tasavvuf gibi alanlarda yoğunlaştıran Gazali'nin, fıkıh alanındaki çalışmaları özellikle mevcut birikimi sistematik anlamda değerlendirme ve iyileştirme şeklinde olmuştur. Bu bağlamda zamanının yaygın mezhepçilik tavrının neden olduğu bidat anlayışlarla mücadele ederek fıkıh usulü çerçevesinde sahih fıkhi görüşleri özlü bir şekilde ortaya koymuştur.[29]

Gazzâlî'nin ahlâk alanındaki önemine gelince, bu konuda o, engin bilgisi, şüpheci metodu ve orijinal fikirleriyle kelâm, fıkıh, tasavvuf ve felsefe ilimlerinde olduğu gibi şüphesiz en tanınmış İslâm mütefekkirlerinden biri olarak kendisinden sonraki düşünürleri etkilemiş müstesna bir şahsiyettir. Onun "huccetu'l-İslâm", "zeynü'd-din" ve "müceddid" olarak anılması bundan olsa gerektir. Onun bu çok

---

[28] M. Fahri, **a.g.e.,** s.196.
[29] İbrahim K. Dönmez, "Gazzali", **DİA**, C.XIII, İstanbul, 1996, s. 514.

yönlülüğü en önemli niteliklerinden biridir. Diğer taraftan, nasıl İmam Ebu Hanife denildiğinde fıkıh ilmi, İbn-i Sina denildiğinde felsefe ve tıp ilmi, İbn-i Haldun denildiğinde sosyoloji ilmi akla geliyorsa, Gazzâlî denilince de akla İslâm ahlâk düşüncesi gelir.

Gazzâlî'nin ahlâk konusundaki görüşlerini ele alırken, işte bu çok yönlülüğünü hassaten göz önünde bulundurmak gerekir; çünkü onun özellikle başka konulara hasredilmiş pek çok eserinde ahlâkla ilgili görüşleri de yer almaktadır. Örneğin, tasavvufî eserleri aynı zamanda ahlâkî konuları da içermektedir.

Gazzâlî, diğer konularda olduğu gibi ahlâkî konularda da Kur'an ve Sünnet'i temel kaynak olarak almakta, bunun yanında mutasavvıflar ve İslâm âlimleriyle birlikte filozoflardan da yararlanmaktadır;[30] ancak diğer kaynaklardan yararlanmada temel ölçüt Kur'an ve Sünnet'tir. Gazzâlî buna bağlı olarak Kur'an ve Sünnet'e dayanan gelenekçi ahlâk ile felsefî ve tasavvufî ahlâkı birbirine yaklaştıran belki de birleştiren ahlâk düşünürüdür ki bu alanların ahlâk anlayışları kendisine kadar birbirinden önemli ölçüde farklı anlayışlardır. Böylece Gazzâlî bu eklektik yaklaşımın ilk örneğini vermiştir. Doğuda ahlâk felsefesi açısından Gazzâlî'nin aşılamadığını söyleyen ilim adamları onun ahlâk konusunda ne kadar büyük bir mütefekkir olduğunu özetlemektedirler.[31]

Gazzâlî'nin ahlâk anlayışının temelinde mücâhede düşüncesi vardır. Buna göre, yapılması gereken şey, kalbi kötülüklerden arındırarak tezkiye ve takvaya yöneltip hakikate açmaktır; zîrâ Allah, kendini arındırarak hakikati talep eden kimseye ahlâkî ve manevî plânda değerlendirme yeteneği vererek ona hakikati açmaktadır.

"Davamız uğrunda üstün gayret gösterenleri (mücâhede), bize ulaştıran yollara mutlaka yöneltiriz. Allah, kuşkusuz, iyilik yapanlarla beraberdir."[32] âyeti bunun en önemli dinî delilidir. Nitekim Gazzâlî, ahlâkı şöyle tanımlamaktadır:

> "Ahlak, nefiste yerleşmiş olan bir melekedir ki, düşünüp taşınmaya gerek kalmadan bütün işler kolaylıkla bundan sadır olur. Bu melekeden akıl ve din bakımından övülen ve güzel sayılan işler meydana gelirse, buna güzel ahlak; şayet kötü işler meydana gelirse, ona da çirkin huy denir. Bizim, bu nefiste yerleşmiş bir keyfiyettir,

---

[30] Necip Taylan, **Gazzâlî'nin Düşünce Sistemi,** İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı yay., 1989, s.28
[31] M. Çağrıcı, **a.g.e.,** s.67; H. Corbin, **a.g.e.,** s.321
[32] **Kur'an,** Ankebut, 29/69.

> dememizin hikmeti şudur: Her hangi bir sebeple malını bir ihtiyaç uğrunda nadiren sarfeden kimseye cömert kişi denemez. Bu insanın cömert olması için malını infak etmek keyfiyeti kendisinde yerleşmiş, bir tabiat haline gelmiş olması gerekir. Bir kimsenin düşünmeden ve zorluk çekmeden kolaylıkla iyi işlerin kendisinden meydana gelmesini o kimsenin güzel ahlak sahibi olmasının koşulu olarak görmemizin sebebi, zorlanarak malı veren veya kızdığı zaman zorluk ve müşkilatla kendisini zapteden kimseye cömert veya halim bir insandır denemediği içindir.[33]

Burada ahlâk kavramının etimolojik anlamına vurgu söz konusudur; zira hilkat kelimesi yaratılış anlamına gelirken, hulk kelimesi huy ve ahlâk anlamına gelmektedir. Gazzâlî, hilkat ya da halk kelimesinden dış görünüşün; hulk kelimesinden ise, bâtınî suretin kastedildiğini ifade ederek daha çok hulk kelimesinin önemi üzerinde durur; çünkü birincisi verilmiş olan; ikincisi ise, kazanılmış olandır. Buna göre; ancak ahlâk bir meleke hâline getirilerek erdeme ulaşılabilir. Bu da yukarıda ifade ettiğimiz gibi ancak mücâhedeyle mümkündür. Gazzâlî bu düşüncesini; "Güzel ahlâk; imanın yarısı, ibadet edenlerin riyazeti ve takva sahiplerinin mücâhedelerinin meyvesidir."[34]sözleriyle özetlemektedir.

Gazzâlî'nin ahlâkla ilgili en önemli eserlerine gelince, bunlar İhyâ'u Ulûmi'd-din ve Mîzânu'l-amel'dir. Ancak ihyâ'u ulûmi'd-din, ahlâkî konuları ihtiva eden müstakil bir eser olmayıp, bunun yanında öncelikle fıkıh ve tasavvuf konularını da içermektedir. Diğer taraftan, İhya'nın üçüncü cildi özellikle ahlâkî konuları muhtevidir. Gazzâlî, bu ciltteki **acâibu'l-kalb** bölümünde **akıl-irade** münasebeti çerçevesinde **ahlâkın psikolojik boyutu**nu ele almaktadır. Mîzânu'l-amele gelince, bu eser ahlâk konusunda nisbeten daha müstakil bir eser mahiyetindedir.

Şüphesiz, inansın değeri ve mahiyeti problemi Gazzâlî'nin düşüncesinde önemli bir yere sahiptir. Ona göre insan diğer varlıklar arasında seçkin bir konuma sahiptir. İnsanın diğer varlıklardan üstün olmasını sağlayan, onun şeref ve fazileti ve Allah' ı bilmeye isti'dadıdır.[35] İnsanın bu kemâle ulaşabilmesi için önce kendini tanıması, ahlâkî yükümlülüklerini bilmesi gerekir. İnsanın kendini tanıması ise temelde ilâhî melekelerini tanıması ile mümkündür. Çünkü insan, ilâhî yönüyle diğer varlıklara aşkın bir konumdadır.

---

[33] Gazzâlî, İhya, **a.g.e.,** s.125.
[34] **A.e.,** s.113.
[35] **A.e.,** s.7.

Gazzâlî'nin insanın mahiyetini açıklamak için ele aldığı temel kavramlar ''kalp'', ''ruh'', ''nefs'' ve ''akıl'' kavramlarıdır. Gazzâlî, bu kavramların, özde aynı anlama geldiklerini ifade etmekle birlikte, somut ve soyut, olarak ayrı ayrı tanımlarını yapmakta ve farklılıklarını ortaya koymaktadır. Buna göre, somut olarak kalp, insanın sol memesinin altında bulunan et parçası; ruh, kaynağı cismanî kalbin boşluğunda bulunan cisim; nefs, insanda gazap ve şehvet kuvvetini toplayan öz; akıl da, **eşyanın hakikatini bilmekten ibaret olan ve kalpte bulunan ilim sıfatı;** soyut olarak ise, kalp, gözle görülemeyen ruhanî bir varlık ki, insanın özüdür; ruh, insanın görünmeyen, müdrike ve âlim olan bir parçasıdır ki, Gazzâlî'nin insanın mahiyetini sorgularken üzerinde durduğu en önemli nokta, insanın bu ruhî cephesidir; nefs, insanın hakikati, kendisi; akıl ise, bilen, idrak eden, irfan sahibi bir kuvve anlamlarına gelmektedir.[36]

Gazzâlî, insanın bu manevi cephesinin önemini vurgularken maddi yönünün önemini asla yadsımaz. Çünkü ona göre, insanın maddî yapısı manevî yapısı için, kendi deyişiyle, bir binit gibidir. Böylece, Gazzâlî, bir taraftan spirütüalizm, diğer taraftan materyalizm gibi aşırı görüşleri reddetmekte ve insanı, gerçekçi bir bakış açısıyla bütün melekeleri ve cepheleriyle bir birlik ve bütünlük içerisinde ele almaktadır. Ona göre, insana özgü olan ahlâkî yaşam onun bedensel varlığını zorunlu kılar. Oysa ruh bedenden soyutlanmış olsaydı ondan kötülük doğmazdı;[37] zira ahlâkî yaşam ya da bütün bir var oluş zıtlıklarla var olmaktadır. Dünya hayatının insan için bir imtihan olması hikmet-i ilahisi de bu hakikate işaret etmektedir

Gazzali, düşünce tarihinin en önemli problemlerinden biri olan irade ve hürriyet konularını da geniş ölçüde sorgulamıştır. Buna göre, kalp ile ilgili birçok özellik canlılar arasında müşterek vasıflardır. Örneğin, insanda olduğu gibi hayvanda da şehvet, gazap ve benzeri zahirî ve bâtınî kuvvetler vardır. Koyunun kurdu gözü ile görmesi onun zahirî bir hassesi sayesinde olup, kurdun düşmanı olduğunu bilip ondan kaçması da bâtınî bir idraktir. Bu bağlamda insan kalbinin hususiyeti ise, onda "ilim" ve "irade" vasıflarının bulunmasıdır ki, insan bu sayede şeref bulur ve Allah'a yaklaşmaya liyakat kesbeder.[38]

---

[36] **A.e.,** s.8-12.
[37] Çağrıcı, Mustafa, **İslâm Düşüncesinde Ahlâk,** İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı yay., 989, s.140.
[38] Gazzâlî, İhyâ**, a.g.e.,** s.18.

İlim, varlık ile ilgili gerçekleri aklın yardımı ile bilmektir. Bu gerçekleri anlamak için duyular yeterli değildir. Bu bakımdan ilim sıfatı insanın hususiyetlerindendir. Şüphesiz, insanın en önemli hususiyetlerinden birinin ilim olduğu hususunda düşünce tarihi boyunca ittifak edildiği apaçık bir gerçektir. Örneğin, Aristoteles'e göre "istek ile duyum hayvan ruhunun iki temel özelliğidir; akıl-ilim ise insan ruhuna özgü bir form olup, onun ontolojik ayırımıdır."[39]

İnsan kalbinin hususiyetlerinden olan **irâde** ise, insanın aklın bilip onayladığı iyiyi isteyip elde etmeye çalışmasıdır. Bu istek, şehevî (hayvânî) arzulara aşkın olup insana has bir vasıftır; hattâ bâzen şehevî arzuların hilâfına olan güçlü bir istektir. Örneğin, şehvet, hastalık zamanlarında nefis yemekler yemeyi arzu eder; fakat insan bu yemekleri yemekle hastalığının artacağını aklı sâyesinde bildiği için insan bu arzulara güçlü bir iradeyle karşı durur.[40]

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere, Gazzali'ye göre, insanın husûsiyeti, onun, ilim, irâde ve özgürlük vasıflarıyla techîzindedir. İnsanın ahlaki bakımdan sorumlu olması işte bu vasıflara sahip olmasından; diğer varlıkların ahlâkî bakımdan sorumlu olmamaları ise ilim, irâde ve özgürlük vasıflarına sahip olmamalarındandır. Çocukların dînî, hukûkî ve ahlâkî bakımdan sorumlu tutulmamaları da nacak bu bağlamda açıklanabilir. Bu nedenle insanın özgülüğü olan ahlâk kavramının temellendirilmesinde ilim, irâde ve özgürlük kavramları anahtar kavramlardır.

Şüphesiz, Gazzali'nin ahlak görüşünde en önemli kavramlardan biri de **"yükümlülük"** kavramıdır. Gazzali'de yükümlülük kavramı **"buyruk"**lara uygun olarak eylemde bulunmayı ifade eder ki, bu yaklaşım, bencil ve yararcı ahlak görüşlerinin ve batınilerin sistemli bir eleştirisi ve reddidir. Zira yükümlülükte amaç dünyevi ya da uhrevi olarak fayda sağlayan sonuca ulaşmak değil, buyruğu yerine getirmek ve salt ahlak için ahlaki eylemde bulunmaktır. Diğer taraftan, batınilerin iddia ettiği gibi, batıni ilimlere vakıf olmak asla zahiri yükümlülükleri ortadan kaldırmaz.

Gazzali, kötülük problemini de sorgulayarak fazilet ve reziletleri psikolojik ve ahlaki bakımdan temellendirmiştir. İyiliği davet eden iyi hatıralara ''ilham'', kötülüğü davet eden kötü hatıralara da ''vesvese'' denir.[41] Buna göre, Gazzâlî, kötülüğü vesvese

---

[39] Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi**, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1990, s.87.
[40] Gazzâlî, İhyâ**, a.g.e.,** s.19.
[41] **İlham:** İyi olanın insanın içine doğması; **Vesvese:** İç huzursuzluk, vicdanı rahatsız eden kuruntu, kötülüğe yönelmesi için şeytanın birinin kulağına fısıldaması.

kavramından ve insanın kendini vesveseye açması düşüncesinden; iyiliği ise ilham kavramından ve insanın kendini ilhama açması düşüncesinden hareketle temellendirerek, kötülüğü, irâde özgürlüğü olan insanın sapkın arzu ve isteklerine (hevâ) uymasına bağlamaktadır.

Gazzâlî'ye göre, kalp, fıtraten kendini hem iyiliğe hem de kötülüğe açabilecek bir haldedir. Bunlardan birini seçmek insanın elinde olup, hevâ, heves ve şehvete uymak kalbi kötülüğe açmak; bunlardan arınarak Allah'ı anmak ise kalbi iyiliğe açmaktır.[42] Bu noktada yapılması gereken, kötülükle mücâdele etmektir. Diğer taraftan, kötülükten tamamen kurtulmak mümkün olmayıp; sadece onu uzaklaştırmak ve zayıflatmak mümkündür.

Gazzali, İhya'nın III. cildinde, **Rub'u'l-mühlikat (helak edici reziletler)** bölümünde, başlıca kötü vasıfları ele almıştır. Bu kötü vasıfların en tehlikeli olanları "şehvet" ve "gazap"tır. Şehvet ve gazap aklın i'tidâl üzere olmasını engelleyerek vesvesenin insana hücum etmesine neden olur; zira öfkeli insan ne yaptığını bilemez. "Haset" ve " hırs" ta insanı kötülüğe açan vasıflardandır; zira hakikatin dışında bir şeye haris olan insan, basireti körleşeceğinden, artık hakkı ve hakikati talep edemez ve göremez olur. Şehvete ve diğer fizyolojik ve psikolojik hastalıklara yol açması nedeniyle "oburluk" da kötü vasıflardan biridir.

İnsanın olumsuz vasıflarından biri de hakikati unutturan "dünya sevgisi" ve "tamâ"dır. Tama' sahibi olan insan, tama' ettiği şeylere ulaşmak için riya, hile gibi yollara başvurma tehlikesiyle karşı karşıya olduğundan bu vasıf pek çok kötülüğe yol açarak şeytanın insan üzerindeki hilelerine yardımcı olur.

Gazzâlî'ye göre; kötülüğün kalbe sirayet etmesinin yollarından biri de "aceleci olmak"tır; çünkü aceleci insan işlerin iç yüzünü düşünmeye muktedir değildir; oysa amel bilgiyi, bilgi de acele etmeden olayları düşünüp anlamayı gerektirir.

Kötülüğün kalbe sirayet etmesine neden olan diğer önemli vasıflar; insanı kendisine yetecek olan ihtiyaçlardan fazlasına haris kılma ve hakikat talebinden uzaklaştırma tehlikesinden dolayı "kanaatkâr olmamak", haksız kazanca yol açma ve infaktan uzaklaştırma tehlikesinden dolayı "cimrilik" ve "yoksulluk korkusu", başkalarını küçümseme ve sâlih amelden uzaklaştırma tehlikesinden dolayı "mezhep taassubu" ki Hz. Muhammed'in kızı Fâtıma'ya seslendiği "Amel et; zîrâ ben

[42] Gazzâlî, İhyâ, **a.g.e.,** s.61.

Allah katında senden bir şey kaldıramam."[43] hadisinde işaret ettiği gibi insanı ancak sâlih ameli kurtarabilir, dedikoduculuğun yaygınlaşması ve hakkı ve kişinin kendisini unutturması tehlikesinden dolayı "mezhep ihtilafları", bidata dayalı ve şüpheci düşüncelerin yaygınlaşması tehlikesinden dolayı özellikle cahil kimselerin "metafizi konular''ı düşünmesi, gıybete ve helâka neden olma tehlikesinden dolayı da "kötü zan"dır.

Gazzali, İhya'nın IV. cildinde, **Rub'u'l-münciyat** (kurtuluşa ulaştıran faziletler) bölümünde de temel erdemleri ele almaktadır. Ona göre, insanı kurtuluşa ulaştıracak olan temel erdemler; ''tövbekârlık'', ''zühd'', ''sabır'', ''şükür'', ''mücahede'', ''ihlâs'', ''korku ve ümit'', ''tevekkül'', ''murakabe ve muhasebe'' ve ''Allah rızasını gözetmek''tir. Gazzali, temel erdemler konusunda geleneksel anlayışı da sürdürür; ancak mutasavvıfların sözlerine, ayet ve hadislere de yer vererek dini şuuru canlı tutmak ister.

Temel faziletler konusu, aslında Gazzali'den önce İslam dünyasında her zaman ele alınan bir konu olmuştur. Ancak Gazzali, konuyu bir taraftan felsefi, diğer taraftan dini ve tasavvufi olarak ayrıntılı bir biçimde sorgulamıştır. Aynı şeyi Gazalinin ahlak düşüncesinin geneli için de söyleyebiliriz.

Sonuç olarak, dini ilimlere yeni bir canlılık kazandıran Gazzali, engin düşüncesiyle kendisinden sonraki düşünürleri önemli ölçüde etkilemiştir. Bu çerçevede bidat görüşlerle fikri planda mücadele ederek Sünni düşünceyi özlü bir şekilde ortaya koyarak kelam ilminin esas işlevinin salt teorik tartışmalar olmadığını göstermeye çalışmıştır.

Diğer taraftan Gazzali'nin, felsefeye getirdiği eleştiriler nedeniyle İslam dünyasında felsefenin gerilemesine sebep olduğu ileri sürülmüşse de gerçeğin bu olmadığı ortadadır. Zira Gazzali metafizik dışındaki felsefi tartışmaları, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, İslam düşüncesi açısından zararsız bularak felsefe konularının genelde İslam düşüncesi, özelde ise, kelam ilmi çerçevesinde ele alınmasına katkıda bulunmuştur.[44]

---

[43] Gazzâlî, İhyâ, **a.g.e.,** s.79.
[44] Cağfer Karadaş, Gazzali, İstanbul, İnsan yay., 2004, s.102.

Hakiki tasavvuf anlayışının temel ilkelerini ve İslam ahlak düşüncesini de özlü bir şekilde ortaya koyan Gazzali, bu bakımdan da özellikle ilmi tartışmaların dışında kalan halkın sapkın görüşlerden muhafaza edilmesi konusunda önemli bir rol üstlenmiştir.

III. AHLAKIN PSİKOLOJİK TEMELLERİ: ACAİBU'L-KALB

Gazzâlî, ahlâk konusunda şüphesiz en tanınmış İslâm mütefekkirlerinden biri olup, bu konuda sorguladığı en önemli problem de ''insanın psikolojik boyutu''dur. Gazzali, bu problemi yalnız bir ahlakçı olarak değil, aynı zamanda bir kelamcı, mutasavvıf ve fakih olarak geniş bir çerçevede ele almaktadır. Bu nedenle Gazzâlî'nin ahlâk konusundaki görüşlerini ele alırken, bu çok yönlülüğünü özellikle göz önünde bulundurmaya çalıştık.[1]

Gazzâlî'nin eserlerinde bu çok yönlülüğü hâkim olmakla, başka bir ifadeyle ahlaki konular farklı alanlarla ilgili eserlerinde de yer almakla birlikte, o ahlakın psikolojik temelleri konusundaki görüşlerini İhyâ'u ulûmi'd-din'in **''acâibu'l-kalb''** başlığını taşıyan bölümünde ve **Mîzânu'l-amel'**de irdelemektedir.

Biz konumuz gereği Gazzli'nin ''acâibu'l-kalb'' adıyla işlediği hususları üç başlık altında ele alarak Gazzâlî'ye göre ahlâkın psikolojik temellerini açıklamaya çalışacağız. Bunlardan birincisi, ''ahlaki varlık olarak insan''; ikincisi, ''kalbin özellikleri ve bilgiyle olan ilişkisi''; üçüncüsü ise, ''fazilet ve reziletlerin psikolojik nedenleri''dir.

[1] Mustafa Çağrıcı, **İslâm Düşüncesinde Ahlâk,** İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı yay., 1989, s. 138.

1. Ahlaki Varlık Olarak İnsan

Şüphesiz, insanın değeri ve mahiyeti problemi Gazzâlî'nin düşüncesinde önemli bir yere sahiptir. Ona göre insan diğer varlıklar arasında seçkin bir konuma sahiptir. İnsanın diğer varlıklardan üstün olmasını sağlayan, Allah'ı bilmeye isti'dadlı oluşudur.[2] Onun bu isti'dadın işlevini yerine getirebilmesi için ise, önce kendini tanıması ve ahlaki yükümlülüklerini bilmesi gerekir. İnsanın kendini tanıması da sahip bulunduğu ilahî melekelerini tanımasıyla mümkündür. Çünkü insan, bu ilahî yönüyle diğer varlıklardan farklı ve imtiyazlı bir konumda bulunmaktadır. İşte insan, ancak bu sayede şeref bulur ve fazilete ulaşır.

Gazzâlî, insanın mahiyeti problemini İhyâ'u 'Ulûmi'd-dîn adlı eserinin on beş beyandan oluşan Acâibu'l-Kalb bölümünde açık bir şekilde ortaya koymuştur.

1.1. Gazzâlî'de İnsanın Psikolojik Yapısı: Kalp, Ruh, Nefs ve Akıl

Gazzâlî insanın mahiyetini ''kalp'', ''ruh'', ''nefs'' ve ''akıl'' kavramları bağlamında irdelemektedir. Ona göre özde aynı anlama gelen bu kavramlar arasında nüanslar söz konusu olup, insanların pek çoğu bunun farkında değildir.[3] Gazzâlî bu kavramların anlamlarını ve aralarındaki ilişkiyi şu şekilde açıklamaktadır:

a) Kalp: Kalp, öncelikle insanın biyo-fizyolojik varlığı bağlamında büyük önem taşıyan ve kan dolaşımını sağlayan organı işaret eder. Somut anlamdaki bu kalp, insanlarda bulunduğu gibi hayvanlarda, hatta ölülerde de vardır.[4]

Kalp, ikinci olarak, gözle görülemeyen ruhanî bir varlığı işaret eder ki, Gazzali'ye göre insanın hakikati işte bu soyut anlamdaki kalptir. Ancak ona göre ruhani kalbin esrarını bilme imkânına sahip değiliz; çünkü bu, ruhun esrarını

---

[2] Gazzâlî, **İhya'u Ulumi'd-din,** C:III, Çev. Ahmed Serdaroğlu, İstanbul, Bedir yay., 2002, s.7. Mustafa Çağrıcı, **a.g.e.,** s.139.
[3] Gazzâlî, **a.g.e.,** s.8.
[4] Gazzâlî, **a.g.e.,** s.9.
Necip Taylan, Gazzali'nin Düşünce Sisteminin Temelleri, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı yay., 1989, s.99.

açıklamayı gerektirir. Oysa Hz. Muhammed dahi bu konuda konuşmamıştır. Bu nedenle, Gazzâlî, amacının kalbin hakikatini bildirmek değil, vasıf ve hallerini anlatmak olduğunu söylemektedir.[5] Kalbin bizatihi bu metafizik yönünü açıklamanın mümkün olmadığını bilgi felsefesi açısından da açık bir biçimde temellendirebiliyoruz; zira bilgi felsefesi açısından ancak olgusal olan bizatihi açıklanabilir.

Gazzâlî'nin, psikolojik, epistemolojik ve ethik alanda anahtar kavramı kalp'tir. Ona göre insan, kendisi için en üstün mertebe olan Allah'ı bilmeye ancak kalbiyle ulaşabilir. Diğer organlar ve melekeler ise kalbe tâbi olup onun yardımcılarıdır. Efendinin hizmetçilerini yönlendirmesi gibi kalp de diğer melekeleri öyle yönlendirir.

Gazzâlî'ye göre, biyolojik olarak kan dolaşımını sağlamasıyla en önemli organ olan kalp, metafizik olarak da hakikati talep etmesiyle en önemli meleke konumundadır. Bu bakımdan ilahi olarak esas sorumlu olan ve bu sorumluluğu yerine getirmesiyle muyluluğa ulaşan; sorumluluğunu yerine getirmemesiyle de hüsranda kalıp elem duyan kalptir. İnsanın mutluluğa ulaşmasına vesile olan sorumluluğu ise, Allah'a itaat etmesidir. Onu bu mutluluktan alıkoyan da Allah'a isyan etmesidir.

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere, Gazzali'ye göre insanın eylemlerinin iyi veya kötü olması, insanın ahlaki sorumluluğunu kalben bilip bilmemesine dayanmaktadır. **Zira bardağın içinde ne varsa dışında da o görünür.** Bu nedenle insan, kalbini bildiği zaman nefsini, nefsini bildiği zaman da Rabbini bilmiş olur ki, bu da onun ahlaki sorumluluğunu yerine getirerek erdeme ulaşmasını sağlar.

Gazzâlî, insanın bu manevi yönünün önemini vurgularken maddi yönünün önemini asla yadsımaz. Çünkü ona göre, insanın maddî yapısı manevî yapısı için, kendi deyişiyle, bir binit gibidir. Bu bakımdan, insana özgü olan ahlâkî yaşam onun bedensel varlığını zorunlu kılmaktadır. Zira ruh bedenden soyutlanmış olsaydı ondan kötülük doğmazdı ve insanın ahlaki varlığından da söz edilemezdi.[6]

Böylece, Gazzâlî, salt mistik ve salt maddeci anlayışlar gibi insan doğasına ve hakikatine aykırı olan aşırı görüşleri reddetmekte ve insanı, gerçekçi bir bakış

---

[5] **A.e.,** a.y.
[6] Mustafa Çağrıcı, **a.g.e.,** s.140.

açısıyla bütün melekeleri ve boyutlarıyla bir birlik ve bütünlük içerisinde ele almaktadır. Nitekim ahlâkî yaşam hatta bütün bir var oluş zıtlıklarla var olmaktadır ki, dünya hayatının insan için ahlaki bir imtihan olması[7] hikmet-i ilahisi de bu hakikate işaret etmektedir.

Gazzâlî, hakikat bilgisinde kalp, ruh, nefs ve akıl kelimelerinin önemini beyan edip zaman zaman da bu kelimeleri birbirleriyle eşanlamlı olarak ele almakla beraber kalbi diğer kavramlardan daha üstün bir unsur olarak görmektedir.[8]

Gazzâlî, kalbi; bilen, idrak eden, irfan sahibi bir güç olarak tanımlamakta ve kalbî bilgi ile diğer bilgi türleri arasındaki temel farkları ortaya koymaktadır. Buna göre kalbî bilgide öncelikli olan şey, ahlaki olgunluğa ve marifete ulaşabilmek için nefs mücadelesiyle kötü sıfatları yok ederek Allah'a yönelmektir. Bu sayede Allah kulunun kalbine hâkim olarak bilgi nurlarıyla onun kalbini aydınlatmakta ve böylece kalp hakikati algılama, idrak etme ve bilme işlevini yerine getirmektedir. Bu bilgi için istidat, kişinin kendini arındırması ve Allah'ın lütfu zorunludur.

Dolayısıyla Gazzâlî'ye göre, kalbî bilginin en ayırıcı özelliği, bu bilgide sujenin kendini tezkiye etmekten başka bir irade ve ihtiyarının olmamasıdır. Bu bakımdan kalbin hakikati algılayabilmesi için kişinin ahlaki arınmasının yanında kabiliyet sahibi olması ve Allah'ın lütfu da gereklidir. Gazzâlî, bu görüşünü açıklarken "Şüphesiz nefsini temizleyen kişi kurtuluşa ermiştir."[9] ayetini temel dayanak olarak almaktadır.

Gazzâlî, kalbî bilginin önemini beyan etmekle birlikte deney, akıl ya da diğer bilgi kaynaklarıyla elde edilen bilgilerin önemini yadsımaz. Fakat ona göre, **her bilgi türünün farklı bir alanı ve dolayısıyla farklı bir metodu vardır.** Bu açıdan kalbî bilgi, duyu üstü bir bilgi olması hasebiyle gerek kalbi, gerek kalbin acayip hallerini ve gerekse söz konusu bilgiyi apaçık tasvir etmek imkânsızdır. Bu nedenle daha önce de belirttiğimiz gibi, Gazzâlî, amacının kalbin ve onun acayip hallerinin hakikatini açıklamak değil, vasıf ve hallerini birtakım misallerle izah etmek olduğunu söylemekte[10] ve konuyla ilgili şöyle bir benzetme yapmaktadır:

---

[7] **Kur'an,** Yunus, 10/14.
[8] Necip Taylan, **a.g.e.,** s.98.
[9] Gazzali, **Mizanu'l-Amel,** Çev., Ömer Dönmez, İstanbul, Hisar yay., t.y. s. 37.
[10] Gazzali, İhya, **a.g.e.,** s.9.

> "Bir havuzu ele alalım. Suyun bu havuza iki yoldan gelme ihtimali vardır: Birincisi, yukarıdan akan, derelerden gelen sular, diğeri de havuzun altından kazılan ve toprağı atılarak temizlenen kuyudan çıkarılan sulardır. Bu ikincisi hem daha berrak ve saf hem de devamlıdır. İşte kalp bu havuz; ilim de su gibidir. Beş hassa ise suyu nakleden dereler gibidir. İlimlerin kalplere nakşı ve nüfuzu bu hassalar ile mümkün olabileceği gibi müşahede ve i'tibar yoluyla da mümkündür. Bu sayede taşradan gelen suların havuzu doldurduğu gibi kalpler de ilimle dolar. Bununla birlikte halvet ve uzletle gözü hariçten çekerek bu dereleri kapamak, kalbin derinliklerine dalıp onu temizlemek, perde tabakalarını kaldırıp atmak suretiyle içinden hikmet gözlerini akıtıp kalbi ilimle doldurmak da mümkündür."[11]

Sonuç olarak insanın iyiye yönelebilmesi için öncelikle nefsini kötülüklerden arındırması gerektiği görüşü, insan psikolojisini açıklamada ve ahlakı temellendirmede şüphesiz çok önemli bir görüştür. Bu bakımdan Gazzali'nin psikolojik tahlillerinin, insanın psikolojik yapısını son derece gerçekçi ve orijinal bir şekilde ortaya koyduğunu söyleyebiliriz.

b) Ruh: Ruh, öncelikle insanın biyo-fizyolojik bağlamda canlılığını sağlayan ve kaynağı cismanî kalbin boşluğunda bulunan cisme işaret eder ki, bu canlılık damarlar vasıtasıyla vücudun her tarafına yayılmaktadır. Gazzali'ye göre odadaki lâmba ışığının odayı aydınlatması gibi, hayat nuru da duyu organlarıyla buradan azalara akmaktadır. Tıp literatüründe bu anlamda kullanılan ruh, kalp hararetinin yaktığı lâtif bir buhar olarak tanımlanmaktadır ki, bu, ruh kavramının somut anlamıdır.[12]

Ruh ikinci olarak, insanın görünmeyen, idrak eden ve bilgi sahibi olmasını sağlayan bir parçasını işaret eder. Gazzâlî'ye göre, "Sana ruhtan sorarlar, de ki; Ruh, Rabbimin emrindedir."[13] ayetinde işaret edilen ruh, işte bu anlamdaki soyut ruhtur.[13]

Şüphesiz, insan sadece maddî yapıdan ibaret olmayıp aynı zamanda ruhî bir varlıktır. **İşte Gazzâlî'nin, insanın mahiyetini sorgularken, üzerinde durduğu en önemli nokta insanın bu ruhî cephesidir. Zira insanın bu kompleks varlığını bütün boyutlarıyla ele almadan ahlakı temellendirmek de mümkün değildir.**

---

[11] **A.e.,** s.44.
[12] Gazzali, İhya, **a.g.e.,** s.10.
[13] **Kur'an,** İsra, 17/85.
[13] Gazzali, İhya, **a.g.e.,** s.10.

Gazzâlî, insanın üstün (ahlâkî) bir varlık olmasını onun ruhî yapısına bağlar ve bu görüşünü "Rabbin meleklere; 'Ben çamurdan bir insan yaratacağım. Ona suret verip de ruhumdan üflediğim zaman derhal ona secdeye kapanın' demişti."[14] ayetini delil göstererek temellendirir. Buna göre insan, duyu organlarıyla algılanabilen bir cisimden değil, akılla idrak edilebilen bir ruhtan (nefs) yaratılmış, Allah, insanın cesedini toprağa, ruhunu da kendi nefsine izafe etmiştir.

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere, Gazzâlî, insanın manevî yapısının önemine işaret ederek bunu kalp, ruh, nefs ve akıl kavramlarıyla temellendirmektedir. Bununla beraber insanın maddi yapısının da önemini ortaya koyan Gazzali dualist insan yapısını monist bir yaklaşımla ele almakta ve ruhi melekeleri bilgi ve idrakin kaynağı olarak görmektedir.[15]

Gazzali insanın ruhi yönünün önemini bu şekilde açıklamakla birlikte ruhu metafizik yönüyle tamamen anlayabilmenin mümkün olmadığını da açıkça belirtmiştir. Hz. Peygamberin dahi bu konuda konuşmamasını da bu görüşünü temellendirmede önemli bir delil olarak ifade etmiştir.[16]

c) Nefs: Nefis, öncelikle insanda gazap ve şehvet kuvvetini toplayan öze işaret etmektedir. Gazzali'ye göre mutasavvıflar nefis kavramını genellikle bu anlamda kullanmaktadır. Onlara göre nefs, insanda kötü vasıfları toplayan kuvvedir. Bu nedenle, nefs ile mücadele ederek onu güzelleştirmek gerekmektedir. Gazzâlî, bu yorumu, "Senin en büyük düşmanın seni kuşatan nefsindir."[17] hadisini delil göstererek temellendirir ki, bu, nefis kavramının somut anlamıdır.

Nefis ikinci olarak, kalp ve ruh kelimelerinde kastedilen ikinci manaya işaret eder. Buna göre ruh kavramıyla aynı anlama gelen nefs, insanın hakikati, kendisi ve özü demektir. Bu da nefsin soyut anlamıdır.

Mutasavvıfların, nefsin muhtelif hâlleri (değişim yasaları) görüşünü Gazzâlî de benimser ve bu görüşü ilmî açıdan temellendirir. Buna göre, kötülüğü emreden nefs, **"nefs-i emmâre"**dir. Bu nefs, şehveti arzulara uyarak bu arzulara karşı mücâhade etmez. Nefs-i emmare yukarıda zikrettiğimiz birinci manada kastedilen

---

[14] **Kur'an,** Sad, 38/71-72.
[15] Gazzali, İhya, **a.g.e.,** s.12.
[16] Necip Taylan,**a.g.e.,** s.99.
[17] Gazzali, İhya, **a.g.e.,** s.11.

nefstir. **"Nefis kötülükle emreder."**[18]âyeti bu nefse işaret eder. Tam olarak sükûna kavuşmasa da şehvetlere karşı nefsi müdafaa eden ve ona karşı direnmeye çalışan nefs, **"nefs-i levvâme**"dir. Bu nefs, hatalarından ötürü sahibini yermektedir. "Yemin ederim kendini kınayan nefse ki insan, kemiklerini asla toplayamayacağımızı mı sanıyor? Evet, toplayacağız."[19] ayeti bu nefsi beyan etmektedir. İradeye teslim olup şehvetlere karşı koyabilmesi sayesinde sükûna kavuşan nefs ise, **"nefs-i mutmaimme"**dir. Gazzâlî, nefsin bu halini de "Ey huzur içinde olan nefs! Sen Rabbinden hoşnut, Rabbin de senden hoşnut olarak Rabbine dön."[20] âyeti ile delillendirmekte ve ikinci mânâdaki nefsin (insanın özü) bu nefs olduğunu ifâde etmektedir.

Gazzâlî'ye göre insanî nefs, ilâhî sırlardandır. "İnsanın yaratılışını tamamlayıp ona ruhumdan üflediğim zaman…"[21] âyeti insanın, duyu organlarıyla algılanan bir cisimden değil, akılla idrâk edilen bir nefisten yaratıldığına dikkat çekmektedir. Bu nedenle, insanın Allah'ı bilmesi kendi özünü (nefsini) bilmesiyle mümkündür. Gazzâlî, "Sizin nefsini en iyi bileniniz, Rabbini en iyi bileninizdir." hadisini bu görüşe delil olarak göstermektedir. Zira kendi nefsini bilmekten cahil olanlar, başkalarını tanıyıp bilmede daha cahil olurlar.

Gazzâlî, insanî nefsin özünün bilmek ve düşünmek olduğunu söyler. İnsanî nefs, hayvanî nefsten bu özelliği ile ayrılır. İnsanî nefs, biri bilici, diğeri yapıcı güç olmak üzere iki kuvveye sahiptir. Bunlardan her biri akıl diye isimlendirilir. Fakat esas olarak yapıcı güce akıl denir. Çünkü yapıcı güç, bilici gücün hizmetinde olup insanı düşünceye has muayyen fiillere doğru harekete sevkin başlangıcıdır. İnsanî güçler, yapıcı güce (akıl) bağlı olarak hareket eder veya sükûnet bulur. Eğer bu güç, duygulara yenilerek şehvete boyun eğerse rezîletler ortaya çıkar ki bunlar kötü huylar (kötü ahlâk) diye adlandırılır. Eğer akıl duygulara galip gelirse, o zaman faziletler ortaya çıkar ki bunlara da iyi huylar (iyi ahlâk) denir.[22]

Gazzâlî'ye göre nefs, duyu organlarıyla algılanmaktan daha öte bir özdür. Çünkü nefs, akıl ile idrak edilmektedir. İnsanın, duyu organlarıyla algılanabilen fiillerinin (ahlâki davranışlarının) belirleyicisi ise, yine bu özdür. Bu bağlamda, biri süflî, diğeri ulvî olmak üzere nefsin iki veçhesi vardır. İnsan, şehvet ve gazap

---

[18] **Kur'an,** Yusuf, 12/53; Gazzali, **Mizanu'l-Amel,** Çev., Ömer Dönmez, İstanbul, Hisar yay., t.y., s.73.
[19] **Kur'an,** Kıyamet, 75/234.
[20] **Kur'an,** Fecr, 89/27-28.
[21] **Kur'an,** Sad, 38/71-72
[22] Gazzali, Mizanu'l-Amel, **a.g.e.,** s.138.
Necip Taylan,**a.g.e.,** s.82.

rezîletlerini benimseyerek hayvanat mesabesine düşebileceği gibi ki bu onun kişiyi ebedi felakete sürükleyen gayrı ahlâkî veçhesidir, faziletleri edinmek ve rezîletlerden uzaklaşmak suretiyle de insanî kemale ulaşabilir ki bu da onun kişiyi saadete ulaştıran ahlâkî kemal veçhesidir.[23]

Bu açıklamalardan da anlaşılacağı üzere, Gazzâlî'nin **düşüncesinde insanî nefs, (insanın özü) ontolojik olarak ne salt iyi ne de salt kötüdür**. **Fakat iyilik ve kötülük insanî nefiste kuvve halinde bulunmaktadır**. Bu bağlamda insan, kendi özünü kendisi belirlemektedir. İşte bu özgür irade ve eylem, ahlâkî sorumluluğun temel koşuludur.

d) Akıl: Akıl, öncelikle eşyanın hakikatini bilmekten ibâret olan ve kalpte bulunan ilim sıfatına işaret eder ki, bu, aklın somut anlamıdır.

Akıl ikinci olarak kalbin kendisine işaret eder. Buna göre akıl; bilen, idrak eden, irfan sahibi bir kuvve anlamına gelir ki, buda aklın soyut manasıdır.

Gazzâlî'ye göre "Allah'ın ilk yarattığı akıldır." hadisinde zikredilen akıl, yukarıda açıklanan soyut manadaki akıldır; çünkü bilgi, bilene ait bir nitelik olup, nitelik ise, nitelenenin kendisi değildir. Ancak bazen akıl denilince bununla, bilen kimsenin bilme niteliği kastedilirken bazen de idrak edenin kendisi kastedilir. Diğer taraftan aklın ilim manasında olması ilinti olup, ilinti de bir cevhere ihtiyaç duyacağından bu anlamıyla aklın ilk yaratılan akla işaret etmesi imkânsızdır. Bu nedenle Gazzali'ye göre söz konusu hadiste zikredilen akıl, bilen, idrak eden cevher anlamındaki faal akıldır.[24]

Şüphesiz, çeşitli fizyo-biyolojik özellikler bakımından insan ile diğer varlıklar arasında birçok ortak özellik mevcuttur; fakat insan çeşitli manevî yetilerle diğer varlıklardan ayrılmaktadır. İnsanı diğer varlıklardan ayıran en önemli vasıf ise, insanın akıl sahibi olmasıdır. Bu görüş bütün düşünce tarihi boyunca ittifak edilen apaçık bir hakikattir. Hangi paradigmadan hareket edersek edelim insan nazarında en yüce değer bilgi olup bilginin en temel dayanağı da akıldır. Bu nedenle insan "düşünen varlık" olarak tanımlanmıştır.

---

[23] Mustafa Çağrıcı, **Gazzali'ye Göre İslam Ahlakı**, **a.g.e.,** s.73.
Gazzali, Mizanu'l-Amel, **a.g.e.,** s.84.
[24] Gazzali, İhya, **a.g.e.,** s.12.
Necip Taylan,**a.g.e.,** s.76.

Daha önce de belirttiğimiz gibi, insanın psikolojik (manevî) yönünü açıklamak için kalp, ruh, nefs ve akıl kavramlarını irdeleyen Gazzali, bu kavramların özde aynı anlama geldiğini şöyle ifade etmektedir*:*

> "Bu lafızlar (kap, ruh, nefs ve akıl), bütün mevcudiyetleriyle insanın müdrik ve âlim olan özelliği üzerine devreder."[25]

Bu açıklamalardan da anlaşılacağı üzere Gazzâlî, insanın kendine özgü vasfının manevî yönü, manevî yönünün temel dinamiklerinin de kalp, ruh, nefs ve akıl melekeleri olduğunu ileri sürmektedir. Bu dört kavramın ortak özelliği ise, bilginin temel kaynağı olmalarıdır.

İşte insanın bilgi sahibi bir varlık olması, onu ahlâken sorumlu bir varlık kılmaktadır; zira **şuur, irade (özgürlük)** ahlâkî sorumluluğun temel koşuludur. Buna göre şuur ve iradenin ve dayanağı bilgi; bilginin temel dayanağı da akıldır***. Akıl olmadan bilgiden; bilgi olmadan da ahlâk ve sorumluluktan söz edilemez.*** Çünkü akıl bakımından noksan olan insan, ahlâki ödev ve sorumlulukları üzerinde düşünme ve iyi ve kötüyü şuurlu olarak seçme kudretine sahip değildir. Bu nedenle akıl bakımından noksan olan insanlar, gerek ahlâkî, gerek dinî ve gerekse hukukî açıdan ki bu alanlar birbirinden bağımsız değildir, sorumlu tutulmazlar.

---

[25] Gazzali, İhya, **a.g.e.,** s.12.

1.2. Akıl-Duygu Bütünlüğü Olarak Kalp

Gazzâlî, insanın özünü kalp, ruh, nefs ve akıl kavramlarına dayanarak açıkladıktan sonra kalbi hükümdara, azaları ve onların tesirlerini de hükümdarın yardımcılarına benzeterek insanın psikolojik yapısını daha somut bir biçimde ele almaktadır.[26]

Buna göre kalbin yardımcıları el, ayak, göz, kulak, dil gibi duyu organlarıdır. Duyu organları ontolojik olarak kalbe itaate mecbur olup, kalp, dilediği gibi bu melekeleri yönlendirir. Bu bakımdan, duyu organlarının kalbe itaati meleklerin Allah'a itaatine benzer; ancak farklılık şuradadır ki, meleklerin Allah'a itaati şuurlu bir şekilde duyu organlarının kalbe itaati ise şuursuz (bilmeyerek) yapılmaktadır.

Gazzâlî'ye göre kalbin, amacı olan marifetullaha ulaşması için yardımcıları araç işlevi görmektedir. Kalp bu amaca ulaşmak için **bedene, bilgiye** ve bu bilgiden istifadeyi mümkün kılacak olan **iyi amellere** ihtiyaç duyar. Bu açıdan insan bedenini korumak zorundadır. Bunun için de iki kuvvete (yardımcıya) ihtiyaç vardır: Bunlardan biri bedenin ihtiyaç duyduğu şeyleri arzulayan bâtınî kuvvettir ki bu, **şehvet kuvvetidir**; diğeri ise el, ayak gibi azalardır ki bunlar da bedenin ihtiyaç duyduğu şeyleri celbeden **zahirî kuvvettir**. Şehvetler kalpte yaratılmış, isteklerin elde edilmesini sağlayan azalar ise, bedende yaratılmıştır. İnsan, bedenini tehlikeli şeylerden uzaklaştırmak için de iki kuvvete ihtiyaç duyar: Bunlardan biri batinidir ki buna **gazap ve hiddet kuvveti** denir; diğeri ise, yine el ve ayak gibi zahirî kuvvetlerdir ki bunlar gazap ve hiddetin işlevini yerine getirmek için birer vasıtadır. Bütün bunlar haricî kuvvetler olup, insanın neye ihtiyacı olduğunu bilmesini sağlayacak olan kuvvetler ise, asıl kuvvetlerdir. Bu kuvvetlerden biri bâtınîdir ki bu, görmek, duymak gibi duyu organlarının idrakleridir; diğeri ise, zahirîdir ki bu da göz, kulak gibi söz konusu idrakleri elde eden azaların kendileridir.

Böylece kalbin kuvvetleri üçe ayrılmaktadır: Bunlardan birincisi **muharrik (teşvik edici) kuvvetler**dir. Bu kuvvetler ya faydalı şeyleri elde etmeye teşvik eder ki buna **şehvet kuvveti** denir; ya da zararlı şeylerden korunmaya teşvik eder ki buna da **gazap kuvveti** denir. Kalbin kuvvetlerinden ikincisi muharrik kuvvetlerin

---

[26] **A.e.,** s.13.
Mustafa Çağrıcı, a.g.e., s.75.

isteklerini yerine getirmek için azaları harekete geçiren **kudret (irade) kuvveti**dir. Üçüncü kuvvet ise, **ilim (idrak) kuvveti**dir. Bu kuvvet duyu organlarımızla algıladığımız eşyayı tarif edip onu anlamamızı sağlayan kuvvettir.[27]

Sonuç olarak Gazzali'ye göre duyu organları kalbin görünür yardımcıları; duyumlar da görünmeyen yardımcılarıdır. Algı ve idrak ise duyu organları ve duyumlar sayesinde meydana gelmektedir.[28]

Böylece Gazzâlî, insanî nefsin (kalbin) yetilerini, bu yetilerin birbirleriyle ilişkilerini göz önüne alarak bir birlik ve bütünlük içerisinde ele almaktadır. Ona göre soyut kuvvetlerin her biriyle alâkalı olan somut kuvvetler de vardır. Örneğin; tutma kuvveti parmaklarla, görme kuvveti göz ile diğer kuvvetler de başka azalarla fiiliyata çıkmaktadır.

---

[27] Gazzali, İhya, **a.g.e.,** s.15
[28] Necip Taylan,**a.g.e.,** s.106.

1.3. İnsan Davranışlarının Temeli Olarak Kalp: İstek, Öfke ve Bilme Gücü

Gazzâlî, kalbin kuvvetleri konusunun temelde münevver kimselerin anlayabileceği bir konu olduğunu; ancak herkesin anlayabileceği bazı misallerin mümkün olabileceğini ifade ederek konuya şöyle açıklık getirmektedir:

> "Gazap ve şehvet kuvvetleri bazen kalbe tabi olup ona mârifetullah yolunda güzel arkadaşlık ederek yardımcı olur; bazen de kalbe isyan edip onu baskı altına almak suretiyle kendi arzularına hizmet ettirerek ona hakikat yolculuğunda engel teşkil eder. Hakikat yolcusu, gazap ve şehvet kuvvetleri kalbe isyan ettiğinde; ilim, hikmet ve tefekkür kuvvetlerinden faydalanarak bu isyanı bertaraf etmeye çalışmalıdır; zira ilim, hikmet ve tefekkür kuvveti gazap ve şehvet kuvvetine karşı ilâhî bir kuvvettir."[29]

Buna göre, insan ilim kuvvetinden faydalanmayıp gazap ve şehvet kuvvetlerinin esiri olursa ahlâk bakımından zafiyet gösterir ve hüsrana uğrar; akıl ve irade ile gazap ve şehvet kuvvetlerine galip gelerek bunları insan fıtratına uygun bir biçimde terbiye ederse ahlâk bakımından olgunlaşır ve hüsrandan kurtulur.

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere Gazzâlî, ahlâkî eylemin koşulu olan özgürlüğün, gazap ve şehvet kuvvetlerine teslim olarak değil, akıl ve iradenin hâkimiyetiyle mümkün olabileceğini açık bir şekilde ifade etmektedir. Gazzâlî, kalbin kuvvetleri ile ilgili şu misalleri vermektedir:

> "İnsanı bir şehir olarak düşünelim. İnsandaki nefs-i lâtife, (insanın hakikati, kalp, ruh, nefs ve akıl kavramlarının ikinci manaları) o şehrin hükümdarı; beden, nefsin vatanı; bedenin uzuvları ve diğer kuvvetleri de memleketin sanatçıları ve işçileri gibidir. İlim kuvvetleri, yol gösteren müsteşar ve vezirler; şehvet, yiyecek ve içecek gibi ihtiyaçları temin eden hizmetçiler; gazap ise hükümdarın muhafızları gibidir. Hizmetçiye benzeyen şehvet, masum görünmesine karşın gerçekte aldatıcı ve öldürücü bir

[29] Gazzali, İhya, **a.g.e.,** s.16.

zehirdir. Onun âdeti, yol gösteren müsteşarlara daima itirazda bulunmaktır. Hükümdar, akıllı müsteşar ve vezirlerinin istişâreleri ile iktifâ edip bu hîlekâr hizmetçinin öne sürdüğü fikirlerin yanlış ve temelsiz olduğunu anlayarak ona boyun eğmediği ve muhafızlarını onun terbiyesine memur edip onu ve yardımcılarını kendi emrine tâbî kıldığı zaman, hükümdârın mülk ve milleti huzur bulduğu gibi nefis de akıldan yardım isteyip bâzen şehvetin karşı koymasıyla gazâbın azgınlığını, bâzen de gazâbın karşı koymasıyla şehvetin azgınlığını kontrol altına alarak şehvet ve gazaptan karşılıklı yardım görürse nefsin kuvvetleri itidâle ulaşarak insan ahlâkî bakımdan olgunluğa ulaşır ve huzur bulur."[30]

"İnsan bedeni bir şehir; müdrik olan akıl onu idare eden bir hükümdar; insanın iç ve dış hasseleri (duyu- kuvve-i müdrike) hükümdarın askerleri ve yardımcıları; azalar, hükümdarın muhafızları; şehvet ve gazaptan ibaret olan nefs-i emmâre ise hükümdarın memleketine saldırarak muhafızlarını helâke çalışan düşman gibidir. Muhafız, düşmana karşı şehri korur, düşmanları ile çarpışır ve onları mağlup ederse hükümdardan iltifat görür; fakat vazifesini ihmal edip şehri kaybederse yerilir ve cezalandırılır.

Akıl bir avcıya benzetilirse şehvet onun biniti, gazap ise av köpeği gibidir. Avcı yetkin, kelb terbiyeli, avcının atı da emri yerine getiren usta gibi olursa avcı avını yakalar; fakat avcı acemi, köpeği avdan habersiz, atı da serkeş olursa helâk kaçınılmaz olur. Buna göre; avcının beceriksizliği, kişinin cehâleti ve dirâyetsizliği; atın serkeşliği, şehvetin azgınlığı; kelbin sağa sola lüzumsuz saldırışları da gazâbın taşkınlığı ve insanı kaplaması gibidir."[31]

---

[30] **A.e.,** s.17.
[31] **A.e.,** s.18.

Bu misallerden, özellikle birinci misalden hareketle ahlâkın psikolojik temelleriyle ilgili şu sonuçlara ulaşabiliriz:

1- Akıl, insanın en önemli ayrımıdır. İnsanın ahlâkî bakımdan sorumlu olması akıl sahibi olmasındandır.

2- İnsan ancak ahlâkî ödevlerini yerine getirerek mutluluğa ulaşabilir.

3- Erdemler, istencin eğitilmesiyle elde edilir. Çünkü istek, hayvan varlığının temel özelliği olup insan, aklı sayesinde istencini eğiterek erdeme (fazilet) ulaşabilir.

4- Ahlâk her ne kadar toplumsal bir olgu olsa da ahlâkî davranış bireysel bir temele dayanır. Çünkü ahlâkî davranış ancak bireysel bir kavrayış ve mücadele ile mümkün olmaktadır.

5- Erdemler aşırılıklardan kaçınıp ölçülü olmakla elde edilir; bu da istencin akla değil, aklın istence hâkim olmasıyla mümkündür.

Aslında filozofların felsefî problemlerle ilgili görüşlerinde temel ilkeler bakımından önemli ölçüde benzerlikler söz konusudur. Fakat filozoflar aynı konuları zamanın paradigmasına uygun olarak farklı boyutlarıyla ve felsefenin ruhuna has kendi öznel yorumlarıyla ifade etmektedirler. Örneğin Aristoteles'e göre her varlık kendi özünün, kendine özgü etkinliğinin gelişmesiyle mutlu olabilir. İnsanın özü de akıl olduğuna göre, insan ancak aklı sayesinde, akılsal etkinlikle mutlu olabilir. Bu bağlamda erdemler istencin akıl tarafından eğitilmesiyle oluşur. İnsanın güçlü isteklerine karşı durarak akla tâbi olması; ancak istencini eğitmekle mümkün olabilir. Yoksa iyiyi bilmek onu gerçekleştirmek için yeterli değildir. Aristo'nun ethik problemiyle ilgili en önemli görüşlerinden biri de "doğru olan orta" (mesotes) görüşüdür. Ona göre erdemlerin özü doğru olan ortayı bulmaktır. Bu ilke erdemler için genel bir ilkedir. Örneğin, cesaret; delice atılganlık ile korkaklığın arasında bulunan "doğru orta"dır.[32]

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere Gazzâlî 'nin ahlâk problemiyle ilgili düşünceleri temel ilkeler bakımından başka birçok düşünürün düşünceleriyle benzerlik göstermektedir; fakat Gazzâlî'nin ahlâk problemine dair fikirlerinin orijinalliğini özellikle belirtmek gerekir. Bu orijinallik, Gazzâlî'nin diğer konularda

[32] Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi,** İstanbul, Remzi Kitabevi, 1990, s. 88.

olduğu gibi ahlâka dair görüşlerinde de Kur'an ve Sünnet'i temel kaynak alıp bunun yanında mutasavvıflar ve İslâm âlimleriyle birlikte filozoflardan da yararlanmasından kaynaklanmaktadır. Bu tutum Gazzâlî'nin yöntemini açık bir biçimde ortaya koymaktadır.[33]

[33] N.Taylan, **a.g.e.,** s. 28.
Mustafa ağrıcı, İslam Düşüncesinde Ahlak, **a.g.e.,** s.137.

2. Gazzâlî'de İlim-Amel İlişkisi

Gazzâlî, "acâibu'l-kalb"de ahlâkın psikolojik boyutunu açıklarken, insanın mahiyetini açıklamak için ele aldığı temel kavramlardan sonra, insan kalbinin özellikleri ve bilgiyle olan ilişkisini sorgulamaktadır; zira ahlâk ancak bilgiyle temellendirilebilir; çünkü bilgi olmadan ahlâkî sorumluluktan söz edilemez. Bilgi ise, Gazzâlî'nin düşüncesinde daha önce de belirttiğimiz gibi kalp ile temellendirilir. Bu bağlamda, Gazzâlî'nin ahlâk düşüncesinde, ahlâkın psikolojik boyutunu açıklamada ikinci önemli problem, insan kalbinin özellikleri ve bilgiyle olan ilişkisidir.

2.1. Amelin Bilgi Temeli

Gazzâlî'ye göre kalp ile ilgili birçok özellik canlılar arasında müşterek vasıflardır. Örneğin, insanda olduğu gibi hayvanda da şehvet, gazap ve benzeri zahirî ve bâtınî kuvvetler vardır. Koyunun kurdu gözü ile görmesi onun zahirî bir hassesi sayesinde olup, kurdun düşmanı olduğunu bilip ondan kaçması da bâtınî bir idraktir. Bu bağlamda insan kalbinin hususiyeti ise, onda **"ilim"** ve **"irade"** vasıflarının bulunmasıdır ki, insan bu sayede Allah'a yaklaşır ve şeref bulur.[34]

İlim, varlık ile ilgili gerçekleri aklın yardımı ile bilmektir. Bu gerçekleri anlamak için duyular yeterli değildir. Bu bakımdan ilim sıfatı insanın hususiyetlerindendir.[35]

Şüphesiz, insanın en önemli hususiyetlerinden birinin ilim olduğu hususunda düşünce tarihi boyunca ittifak edildiği apaçık bir gerçektir. Örneğin, Aristoteles'e göre "istek ile duyum hayvan ruhunun iki temel özelliğidir; akıl-ilim ise insan ruhuna özgü bir form olup, onun ontolojik ayırımıdır."[36]

İnsan kalbinin hususiyetlerinden olan **irade** ise, insanın aklın bilip onayladığı iyiyi isteyip elde etmeye çalışmasıdır. Bu istek, şehevî (hayvanî) arzulara aşkın olup insana has bir vasıftır; hatta bazen şehevî arzuların hilâfına olan güçlü bir istektir. Örneğin, şehvet, hastalık zamanlarında nefis yemekler yemeyi arzu eder;

---

[34] Gazzali, Mizanu'l-Amel, **a.g.e.,** s.33.
[35] Gazzali, İhya, **a.g.e.,** s.18.
[36] M. Gökberk, **a.g.e.,** s.87.

fakat insan bu yemekleri yemekle hastalığının artacağını aklı sayesinde bildiği için insan bu arzulara güçlü bir iradeyle karşı durur.[37]

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere, insanın hususiyeti, onun, ilim, irade ve özgürlük vasıflarıyla techîzindedir. İnsanın ahlaki bakımdan sorumlu olması işte bu vasıflara sahip olmasından; diğer varlıkların ahlâkî bakımdan sorumlu olmamaları ise ilim, irade ve özgürlük vasıflarına sahip olmamalarındandır. Çocukların dinî, hukukî ve ahlâkî bakımdan sorumlu tutulmamaları da nacak bu bağlamda açıklanabilir. Bu nedenle insanın özgülüğü olan ahlâk kavramının temellendirilmesinde ilim, irade ve özgürlük kavramları anahtar kavramlardır. Gazzâlî, insanın hususiyetini şöyle özetler:

> "İnsan, gıdalanması ve çoğalması bakımından bir nebat; hasseleri bakımından bir hayvan; kalıp ve kıyafeti bakımından da duvardaki bir suret gibidir. Onun hususiyeti, eşyanın hakikatini bilme istidadıdır. Bütün melekelerini ilim ve amel yolunda; ilim ve ameli de Allah yolunda yardımcı olarak kullanan kişi hususiyetine (özüne) uygun eylemde bulunarak saadete ulaşan kişidir."[38]

Daha önce de kısmen ifade ettiğimiz gibi Gazzâlî, insanı, onun kuvvetlerini ve hususiyetlerini birbirleriyle ilişkileri bağlamında bir bütün olarak ele almaktadır. Gazzâlî, insanı ne materyalistlerin yaptığı gibi maddî-bedensel özelliklere indirgemekte ne de spiritüalistlerin yaptığı gibi ruhsal-mistik-idealist özelliklere indirgemektedir; ona göre insan çeşitli hususiyetleri ve özellikleriyle bir bütündür. Bu nedenle ruh ve beden birbirinden bağımsız iki varlık değildir; dünya yurdunun âhiret yurduna uzanan bir yol olması gibi beden de ruh için bir binit gibidir.

Gazzâlî, insanın psikolojik boyutunu bir bütün olarak ele aldığı gibi ahlâkî boyutunu da bir bütün olarak ele almaktadır. Ona göre, salt bilgi, salt iyi niyet ya da salt amel insanı erdeme-kurtuluşa ulaştırmaz. Erdem, bu unsurların birbirini teyit eden ve kavi kılan toplamındadır. İyi niyet, ilim ve amel, erdemin üç rüknü mesabesinde olup bunlardan biri eksik olursa diğerlerinin mevcut olması erdemli bir insanı ve toplumu meydana getirmek için kâfi olmaz. Gazzâlî'nin bu yorumu, ahlâk felsefesi açısından öze ilişkin kuşatıcı ve önemi yadsınamaz bir yorumdur.

---

[37] Gazzali, İhya, **a.g.e.,** s.19.
[38] **A.e.,** s.21.

Kur'an ve Sünnet'in Gazzâlî'nin temel kaynakları olması nedeniyle konuyla ilgili aşağıdaki ayet ve hadisleri zikretmek önem arz etmektedir.

"De ki: Rabbim, ilmimi artır!" [39]

"Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?" [40]

"Allah, Âdem'e bütün isimleri öğretti." [41]

"Ey Rabbimiz, onlara içlerinden öyle bir peygamber gönder ki onlara ayetlerini okusun, kendilerine kitabı ve hikmeti öğretip bildirsin ve içlerini-dışlarını tertemiz eylesin. Aziz ve Hakîm olan ancak sensin." [42]

"Nitekim sizin içinizden bir resul gönderdik; size ayetlerimizi okuyor, kitabı, hikmeti ve bilmediğiniz şeyleri öğretiyor ve sizi çirkinliklerden temizliyor." [43]

"Ey Rabbim! Bana bir hüküm ihsan eyle ve beni iyi kullarına dâhil et!" [44]

"Allah dilediğine hikmet verir; hikmet verilene ise çok hayır verilmiş demektir. Salih akıl sahiplerinden başkası iyi düşünemez." [45]

"Fayda vermeyen ilimden Allah'a sığınırım." [46]

"Hikmetli söz, müminin yitiğidir, bulduğu yerde onu almaya o (herkesten) daha hak sahibi ve daha layıktır." [47]

"Ameller niyetlere göre değerlendirilir; herkese ancak niyet ettiği şey vardır. [48]

Sonuç olarak, Gazzâlî, felsefe ilminin temel problemlerinden biri olan **"erdemli olmanın ölçütü"** problemini derin bir biçimde sorgulamış ve bu konuda çok kapsamlı ve orijinal fikirler ileri sürmüştür; çünkü felsefe tarihi içerisinde erdemli olmanın ölçütünü bazı filozoflar bilgi, bazı filozoflar eylemin kendisi ve sonucu, bazı filozoflar da eyleme neden olan ilke-niyet olarak görürken, Gazzâlî, bütün bu görüşleri kapsar mahiyette problemi mümkün olduğunca bütün boyutlarıyla aydınlatmaya çalışmıştır. **Ona göre insanî (ahlâkî) bir hayat**, **bilgi-eylem-iyi niyet, başka bir ifadeyle ilim-amel-ihlâs bütünlüğü ile mümkün olabilir.**

---

[39] **Kur'an,** Taha, 20/114.
[40] **Kur'an,** Zümer, 39/9.
[41] **Kur'an,** Bakara, 2/31.
[42] **Kur'an,** Bakara, 2/129.
[43] **Kur'an,** Bakara, 2/151.
[44] **Kur'an,** Şuara, 26/83.
[45] **Kur'an,** Şuara, 26/83.
[46] Müslim, **Zikr,** 73; Tirmîzî, **Deavât,** 68; Neseî, İstiâze, 13.
[47] Rûdânî, **Cem'ul-fevâid,** ilim, 215, Tirmizî'den naklen.
[48] Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, 1, 25, 43.

Gazzali'nin **"Acâibu'l-Kalb"**te irdelediği **"bilgi-kalp ilişkisi"** konusu şüphesiz çok önemli konulardan biridir. Gazzali burada kalp kavramıyla kastedilen şeyin bütün yetilerimizi idare eden manevî benliğimiz, başka bir ifadeyle özümüz olduğunu açık bir şekilde belirterek bu konuyu şöyle temellendirmektedir:

Bilginin meydana geldiği yer kalptir. Aynanın renklerin suret ve şekillerini yansıtması gibi kalp de "eşya"nın hakikatini yansıtır. Buna göre her objenin bir hakikati, her hakikatin de bir sureti vardır. İşte bu suret kalbin aynasına yerleşir ve orada açığa çıkar. Burada ayna, şahısların suretleri ve bu suretlerin aynaya aksedip orada görülmeleri farklı şeyler olduğu gibi kalp, eşyanın hakikati ve bu hakikatlerin kalpte ortaya çıkması da farklı şeylerdir. [49]

Yukarıdaki açıklamalardan anlaşılacağı üzere bilginin ortaya çıkması için iki temel unsura ihtiyaç vardır: Bunlardan biri eşyanın hakikatleri, diğeri ise, bu hakikatleri idrak eden kalptir. Buna göre bilgi; eşyanın hakikatlerinin kalp ile idrak edilmesidir.

Burada Gazzâlî'nin "Bilgi; eşyanın hakikatlerinin kalp ile idrak edilmesidir." şeklindeki bilgi tanımıyla bilgi felsefesi açısından genel kabul gören "Bilgi, suje ile obje arasındaki ilişkiden doğan üründür." şeklindeki bilgi tanımı arasındaki benzerliği açıkça ortaya koyabiliriz. Bununla beraber Gazzali'nin ilim ve ma'rifette tezkiyenin önemine dair açıklamalarını da düşünürsek, onun bilgi eleştirisinde kalp kavramının çok önemli bir yer tuttuğunu da belirtmeliyiz. Zira Gazzali'ye göre kesin (yakin) bilgi, kalbi ve sezgisel bilgidir.

Bu bağlamda, Gazzali'nin dini temelli kalbi bilgi anlayışına dayalı eleştirel felsefesi, Doğu'da felsefenin gelişmesini engelleyen bir neden değil; tam tersine Henry Corbin'in de ifade ettiği gibi İslâm'da felsefî ve manevî düşüncenin devamlılığını sağlayan önemli bir yaklaşımdır.[50]

Yine bu bağlamda Gazzâlî'nin Kant'tan yedi yüzyıl evvel filozofların metafizik konularda susması gerektiğini ifade ederek özgün görüşler öne sürmesi bu savı daha açık bir şekilde kanıtlamaktadır. Fakat burada yine Henry Corbin'in ifade ettiği gibi felsefi gelişimin sekteye uğramasından değil, nübüvvet temeline dayalı bir

---

[49] Gazzali, İhya, **a.g.e.,** s.29.
[50] Henry Corbin, **İslam Felsefesi Tarihi**, Çev., Hüseyin Hatemi, İstanbul, İletişim yay., 1994, s. 321.

felsefenin ortaya çıkmasından söz edilebilir. Bunun sonucu ise özgün bir İslam felsefesinin temellerinin atılmasıdır. [51]

Nübüvvet temeline dayalı bir felsefenin temellerinin atılması ise, yukarıda zikredilen negatif eleştiriyi asla kanıtlamaz; tam tersine orijinal bir felsefi anlayışın ortaya çıktığını kanıtlar.

Konumuzun asıl muhtevasına geri dönersek, bilgi-kalp ilişkisiyle ilgili şu önemli noktaları da zikretmemiz gerekmektedir:

Gazzâlî'ye göre, ilmin, eşyanın hakikatinin kalp aynasında aksetmesi demek malûm olan şeyin ya da ilmin kalbe girmesi demek değildir. Bu bakımdan **âlim (suje-kalp), malûm (obje-eşya)** ve **ilim (episteme-bilgi)** birbirinden farklı şeylerdir; örneğin, biz ateşi tanıyıp bildiğimiz zaman ateşin kendisi kalbimize girmez, kalbimize hulûl eden ateşin suretine uygun olan hakikati ve mahiyetidir. Bu nedenle âlim ya da kalp ayna ile temsil edilmektedir. Bu benzetme mükemmel bir benzetmedir; zira biz dilimizde âlim ya da bilgili kişi için aydınlatılmış anlamında **"münevver"** kavramını kullanmaktayız.

Gazzâlî burada bilgi felsefesinin **"doğru bilginin imkânı"** problemini de ahlâk problemiyle alâkası çerçevesinde sorgulamaktadır; çünkü ahlâk; kalp, akıl, irade ve bilgiden bağımsız olarak düşünülemez ve bilgi temellendirilmeden ahlâk temellendirilemez ya da bilgi nasıl temellendirilmişse ahlâk da buna bağlı olarak temellendirilmektedir. Örneğin, rölâtivist bir ahlâk anlayışı rölâtivist bir bilgi anlayışının doğal sonucudur. Bu bağlamda Gazzâlî, ahlâkî hayatın ve mutluluğun ancak ilm-i yakin ile mümkün olabileceğini ve temel gayesinin her şeyin iç yüzünü ve mâhiyetini bilmek olduğunu ifade etmektedir. Gazzali eleştirel yaklaşımıyla ilgili şu açıklamaları yapmaktadır:

> "Ergenlik çağına yaklaştığımdan beri yirmi yaş öncesi delikanlılık döneminden bugüne kadar -şimdi yaş elliyi aştı - bu derin denizin dalgalarıyla boğuşmaya, çekingen ve korkak değil, cesurca derinliklerine dalmaya, karanlık olan her şeyle didişmeye, her zorluğun üzerine gitmeye, her tehlikeye atılmaya, haklı ile haksız olanı, sünnete bağlı olanla bid'atçıyı ayırmak için her fırkanın inancının araştırmaya, her kesimin mezhebine ait incelikleri keşfetmeye devam etmekteyim. Bütün bunları yaparken hiç birini peşinen dışlamaksızın bir batınının batıniliğinin iç yüzünü öğrenmek isterim; bir zahirinin zahiri oluşunun sonucunu bilmeyi

[51] **A.e.,** s.329.

dilerim; bir felsefecinin felsefisinin mahiyetine vakıf olmayı amaçlarım; bir kelamcının tartışma ve mücadelesinin amacından haberdar olmaya çalışırım; bir abidin ibadetinden ne elde ettiğini gözetip görmek isterim; pasif bir tanrı anlayışını benimseyen bir zındığın bu görüşe cüret edişinin arkasındaki sebepleri araştırıp öğrenmek isterim.

Her şeyin hakikatini anlayıp kavramaya karşı susuzluğum gençlik çağımdan beri yüce Allah'ın mayama kattığı doğuştan gelen bir âdetim olup, kendi irade ve çabama bağlı bir şey değildir. Böylece taklit bağından kurtuldum ve benim açımdan daha çocuk denecek yaşta geleneksel inançlar anlamını yitirdi…"[52]

Gazzâlî, bilgiyi; **"Eşyanın hakikatine uygun bir suretin kalbe yerleşmesidir."** şeklinde tanımladıktan sonra yukarıda zikredilen örnekten hareketle aynada suretlerin yansımasını (bilgiyi) engelleyen nedenleri maddeler halinde şöyle açıklar:

1. Demir cevherinde olduğu gibi aynanın sureti noksan olursa bir şey göstermez; kalp de her şeyin hakikatinin kendisinde parlamasına istidadı olduğu halde çocuk kalbinde olduğu gibi zatında noksanlık olursa malûmat burada parlayamaz.

2. Aynanın şekli tam olsa bile kirli paslı olması hâlinde yine bir şey gösteremez; bunun gibi tezkiye-i nefs olmazsa eşyanın hakikati kalpte parlayamaz.

3. Aynanın, suretin (objenin) bulunduğu yöne döndürülmemiş olması da suretin aynada yansımasını engeller; bunun gibi kalp de aranılan hakikat yönünden ya da istikametten ayrılırsa orada hakikat zuhur etmez. Kalp hakikati aramıyorsa saf olsa bile hakikatin keşfine mani olur.

4. Ayna ile suret arasında bir perde bulunursa ayna yine sureti göstermez; bunun gibi şehvet akla galip gelirse kalp ile hakikat arasında bir perde olur. Bu pek çok kimseye tesir eden güçlü ve büyük bir perdedir.

5. Aynanın, aranan suretin ne tarafta olduğunu bilememesi durumunda da suret aynada yansımaz. Bunun gibi kalp de aranan şeyin nasıl elde edileceğini bilmezse aradığı şeyin hakikati orada zuhur etmez; o halde aranan şeye uygun olan ilme yönelmek gerekir. [53]

---

[52] M. Kaya, **a.g.e.,** s.342.
[53] Gazzali, İhya, **a.g.e.,** s.30-32.

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere Gazzâlî, cehaleti bilgi açısından istidadı olmama ve bilgiyi elde edecek olgunluğa ulaşmama; bilgi yetilerinin köreltilmesi ve saflığını yitirmesi; neyi aradığını bilmeme, istikametten ayrılma ve bilgiyi aramama; arayan ile aranan arasında şehvet ve gazap gibi engellerin olması ve arayanın aranılanı nasıl elde edeceğini bilmemesi gibi nedenlere bağlayarak ahlakın dayanağı olan bilgi konusunda psikolojik, epistemolojik ve metodolojik açıdan önemli temellendirmeler yapmaktadır.

Gazzâlî'ye göre yaratılışı itibariyle her kalp eşyanın hakikatini marifete istidat sahibidir; çünkü kalp emr-i Rabbanî olup bu vasfı ile diğer cevherlerden ayrılmaktadır. İnsan kalbi sayesinde ma'rifete ulaşabilmekte, marifeti sayesinde de diğer varlıklar arasındaki mümtaz konumuna sahip olmaktadır; ancak yukarıda zikredilen sebepler kalbin eşyanın hakikatini bilmesine engel teşkil edebilmektedir. [54]

Böylece Gazzâlî, insanın diğer varlıklar arasındaki mümtaz ve şerefli konumunu ki, bu insanın ahlâkî ve sorumlu bir varlık olmasıdır, **kalp** ve **mâ'rifet** kavramlarından hareketle temellendirmektedir; zîrâ hiçbir ahlâk görüşü yoktur ki ahlâk fenomenini bilgiden ayrı ele alsın ya da bilgiyle temellendirmesin. Bu bağlamda ''akıl ve bilgi'', bütün erdemlerin temeli ve dinî teklifin dayanağıdır.

[54] **A.e.,** s.33.

2.2. Gazzâlî'de Amaç ve Değer Açısından Bilgi Türleri

Gazzâlî, ilmin kalpte meydana geldiğini yukarıda açıkladığımız şekilde temellendirdikten sonra ilimleri kalp, ruh, nefs ve akıl kavramlarından hareketle temellendirerek sınıflandırmaktadır. Çünkü ona göre, insanın özü bu ilâhî cevherler; bu cevherlerin özü de bilgi ve düşünmedir.

Kalbi eşyanın hakikatini idrak edebilen ilâhî bir cevher olarak tanımlayan Gazzâlî, ilimleri ve ahlâkî sorumluluğu özellikle kalp kavramıyla temellendirerek kalpte meydana gelen ilimler **aklî** ve **şer'i**; aklî ilimleri **zorunlu** ve **iktisâbî**; iktisâbî ilimleri de **dünyevî** ve **uhrevî** olmak üzere ikiye ayırmaktadır.

Gazzali'ye göre aklî ilimlerden olan zarurî ilimler, insanın fıtratında olan, doğruluğu bir kanıta, akıl yürütmeye, vb. ihtiyaç duymayacak kadar açık olan aksiyomatik ilimlerdir. Örneğin, bir kişinin aynı anda iki yerde bulunamayacağını; bir şeyin hem yaratılmış hem de **kadim (öncesiz)** olamayacağını; yine bir şeyin aynı anda hem var hem de var olmayan olamayacağını aklı olan herkes bilir; fakat bu bilgilerin ne zaman ve nereden geldiğini bilemez; ya da açıkçası bu bilinenlerin yakın bir sebebini bulamaz. Aklî ilimlerden olan iktisâbî (kazanılan) ilimler ise, sonradan öğrenmeyle elde edilen aposteriorik ilimler olup, bu ilimlerde araştırma ve kanıt esastır.[55] Bu bakımdan zorunlu ilimler analitik önermelerden; iktisâbî ilimler ise, sentetik önermelerden oluşan ilimlerdir.

Dinî ilimlere gelince, bu ilimler de peygamberlerden vâris olan ilimler olup, Allah'ın kitabını ve Hz. Muhammed'in sünnetini öğrenmekle elde edilir. Kalbî ve ahlâkî kemâlât ancak dinî ilimleri öğrenip bu ilimlerle amel etmekle mümkündür; Kalp hastalıklardan bu ilimler sayesinde kurtulur; zira kalbin selâmete ermesi için aklî ilimler kâfi değildir. Nitekim bedenin sıhhatini devam ettirmek için de yalnız akıl kâfi olmayıp tabiplere ihtiyaç vardır; akıl bu bağlamda tabiplerin bildirdiğini anlar ve kabul eder; bunun gibi ruhun selâmeti için de peygamberlere ve dinî ilimlere ihtiyaç vardır; ancak bu kategorik ayırım asla dinî ilimlerin aklî ilimlere; aklî ilimlerinde dinî ilimlere ihtiyaç duymadığı anlamına gelmez; bilakis bu ilimlerden birine vâkıf olmadan diğerini hakikatiyle anlayabilmek mümkün değildir.

---

[55] **A.e.,** s.36.
N.Taylan, **a.g.e.,** s.34-42.

Dolayısıyla Gazzali'ye göre aklı nazara almadan **yalnız taklit ile yetinmek cehâlet; ilâhî sözün nurunu dikkate almadan yalnız akıl ile yetinmek de aldanmaktır.** O halde akıl ile Kur'an ve Sünnet'in nuru birbirini temellendiren dayanaklar olup aklî ilimlerle dinî ilimlerin birbirini nakzettiğini sananlar büyük bir yanılgı içindedirler. Hatta bu konuda bazı insanlar dinî hükümlerin kendi aralarında da tenakuz bulunduğunu iddia edecek kadar ileri giderler; oysa bunların kendi zafiyetleri kendilerinde dinde zafiyet olduğu vehmini uyandırmaktadır. Gazzali'ye göre bu iddia, körün evde eşyaya çarpıp sonra da "niçin eşyayı yerine koymadınız" diye sormasına benzer. [56]

Gazzali'ye göre aklî ilimlerden olan kesbi ilimler de dünyevî ve uhrevî olmak üzere ikiye ayrılır. Dünyevî ilimler tıp, **riyaziye** (matematik), **cebir**, **geometri**, **hey'et** (astronomi) ve diğer teknik ilimler; uhrevî ilimler ise kalbin hallerini, amellerin afetlerini, Allah'ın zat ve sıfatlarını bilmek gibi ilimlerdir. Bu ilimlerden birisiyle fazla meşgul olan kimse genellikle diğerlerini ihmal eder. Bunun delili şu ayetlerdir**:**

"Bizimle karşılaşacaklarını ummayanlar dünya hayatına razı olup onunla tatmin olmuş kimselerdir ki onlar bizim ayetlerimizden de gafildirler."[57] "Onlar dünya hayatının görünen kısmını bilirler, ahiretten ise gafildirler." [58]

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere Gazzâlî'ye göre, bu konuda yapılması gereken en doğru şey, hem dünyevî hem de uhrevî ilimlerle meşgul olmaktır; zîrâ örnek insanlar olan peygamberler dünyevî ve uhrevî ilimleri bir araya toplamışlardır. Gazzâlî bu konudaki görüşünü şöyle özetlemektedir:

> "Aklı nazara almadan yalnız taklit ile yetinmek cehalettir. Kur'an ve sünnetin nurunu atarak yalnız akıl ile yetinmek de aldanmaktır. Akıl, Kur'an ve sünnetin nurunu bir arada bulundurmak lazımdır. Zira akli ilimler, besinler, şer'i ilimlerde ilaçlar gibidir. Hasta bir insan tedavi edilmeden yediği yemeklerden zarar görür. Kalbi hastalıklarda aynı şekilde şeriattan faydalanılan ilaçlarla tedavi edilirler. Bu ilaçlar da kalbi düzeltmek için peygamberlerin tatbik ettikleri ameller ve ibadet vazifeleridir. Şer'i ibadetlerle hasta kalpleri tedavi etmeyip, akli ilimlerle yetinenler hastayı tedavi etmeden ona kuvvetli yemek yedirip daha çok zararlandıranların vaziyetine düşerler. Akli ilimlerle şer'i ilimlerin birbirini nakzettiklerini ve bunların bir arada toplanmasının mümkün olmadığını sananlarda basiret körlüğü vardır. Hatta bunlardan bazıları şer'i hükümlerin kendi aralarında da tenakuz bulunduğunu iddia edecek kadar ileri gidenleri vardır.

[56] Gazzali, İhya, **a.g.e.,** s.39.
[57] **Kur'an,** Yunus, 10/7.
[58] **Kur'an,** Rum, 30/7.

> Dinde tenakuz var zannıyla hayrete düşerler. İşte bunlar, kılın yağdan ayrılması gibi imandan ayrılırlar. Bu adamın kendi acziyeti dinde tenakuz olduğu vehmini uyandırır. Bu adam başkasının evine girip, evdeki koltuk ve masalara çarpan körün vaziyetine benzer. Bu kör: 'Bu mobilyayı neden yerine koymadınız?' diye ev sahibine çatarken eşyanın yerinde olup kendi körlüğünden eşyaya çarptığının farkında bile olmaz. Buna verilecek cevap; 'Yazık sana, kendi körlüğünü düşünmüyor da kusuru başkasında arıyorsun!' demektir. İşte dini ilimleri akli ilimlere nispet böyledir." [59]

Böylece Gazzâlî, dini ilimlerin önemini vurgularken buna bağlı olarak dünyevi ilimlerin önemini de asla göz ardı etmez. Çünkü ona göre insan çeşitli yönleri bir bütündür. Bunun gibi genelde varlığın özelde ise insanın çeşitli boyutlarını ele alan ilimler de biri diğerinden bağımsız olmayan bir bütünlük arz ederler.

Bu nedenle Gazzali'ye göre dünya âhiretin tarlası; dünyevî ilimlerle uhrevî ilimler birbirinin tamamlayıcısıdır. Dolayısıyla daha önce de ifade ettiğimiz gibi Gazzâlî, insanı bütün boyutlarıyla bir birlik ve bütünlük içerisinde ele alarak ontolojik ve epistemolojik bağlamda ''bütüncü'' bir yaklaşımı savunmaktadır.

Gazzâlî'ye göre kalpte hâsıl olan ilimlerin meydana gelmesinde farklı şekiller vardır; ilimler, bazen nereden geldiği bilinemeyecek şekilde kalbe doğar, bazen de istidlâl (delil ile anlama) ve öğrenmeyle kalbe gelir. İşte delilsiz ve iktisabsız meydana gelen ilme **ilham**; delil ile elde edilen ilme de **i'tibâr** ve **istibsâr** (basiretli olma, düşünceli hareket etme) denir. Öğrenmeden kalbe doğan ilim de sebebi bilinen ve sebebi bilinmeyen olmak üzere ikiye ayrılır; sebebi bilinmeyene ilham, sebebi bilinene ise **vahiy** denir ki, bu ilim, ilmi kalbe ilkâ eden meleği görmekle mümkün olup, peygamberlere; ilham ise, velilere ve sâlih kullara mahsustur. [60]

Gazzâlî, ilham ile ta'lîm arasındaki farkı şöyle örneklendirir: İlim, levh-i mahfuzda mevcut olan eşyanın hakikatinin kalp aynasında tecellisidir. Eşyanın hakikatinin levh-i mahfuz aynasından kalp aynasına aksetmesi, suretlerin bir aynadan diğerine aksetmesine benzer. İki ayna arasındaki bir perde, el ile kaldırılabildiği gibi, bazen de rüzgâr bu perdeyi kaldırabilir. Bunun gibi bazen ilâhî lütûf rüzgârları eserek kalp gözlerinden perdeyi kaldırır ve bâzı hakikatler kalbe akseder; hakikati örten engellerin ortadan tamamen kalkması ise ancak ilim ile mümkündür.

---

[59] Gazzali, İhya, **a.g.e.,** s.39.
[60] **A.e.,** s.41.

Gazzali'ye göre ilham ile hâsıl olan ilim, sebebi, mahalli ve ilim olması bakımından araştırmaya dayalı kesbî ilimlerden ayrı bir şey değildir; ancak ilhâm, perdelerin ortadan kalkmış olması bakımından iktisâba aykırıdır; çünkü bu durum irâde ve ihtiyâr dışındadır. Bunun gibi vahiy de bu hususlarda ilhamdan ayrı bir şey olmayıp farklı olan cihet vahiyde ilmi getiren meleğin görülmesidir.

Gazzali'ye göre daha çok, hâli önemseyen tasavvuf erbabı, öğrenmekle elde edilen ilimlerden ziyade ilhama dayalı ilimlere meyleder. Onlara göre, ilim sahibi olmak için **nefs mücâhedesi** (kötü sıfatlardan arınmaya çalışmak), eşyâya gerekenden fazla alâka göstermeyip Allah'a yönelmek gerekir. İnsan bu ahlâkî arınmayı gerçekleştirdiğinde, Allah kulunun kalbine hâkim olur ve onu ilim nuruyla şereflendirir; böylece eşyanın hakikatleri kulun kalbinde zuhur etmeye başlar. O halde insanın yapması gereken şey, ahlâkî arınmayla kalbini ilme açmaktır.

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere gerek nazarî gerekse amelî olsun, İslâm düşüncesindeki felsefî, dinî ve tasavvufî akımların en ayrıntılı sentezini yapan Gazzâlî, ahlâk felsefesinin en temel problemlerinden biri olan mutluluğa ancak ilim ile amel birleşirse ulaşılabileceğini açıkça ortaya koymaktadır. Burada ilim ve amel, insanı basit taklidin üzerine yükselerek burhanî kesinliğe ulaştıracak olan bilginin ve mutluluğa vesile olan ve mutsuzluğa götüren eylem türlerinin ölçütünü vermektedir. [61]

Gazzâlî, daha ziyade ahlâkî problemleri sorguladığı ''Mizânu'l- Amel''de de ahlâkî arınmayla ilgili olarak mutasavvıflarla nazariyecilerin görüşleri arasındaki benzerlik ve farkları ele almaktadır. Buna göre kötü sıfatların yok edilmesi ve nefsin kötü huylardan temizlenmesinin gerekliliği amel yönünden ittifak edilen bir husustur; fakat ilim yönünden bu konuda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Mutasavvıflar, nazariyecilerin araştırma yaptıkları ilim tahsilini teşvik etmezler. Onlara göre ahlâksal arınmanın asıl yolu bütün varlığımızla Allah'a yönelerek kötü sıfatlara karşı mücâhedeyi ön plana almaktır.

Gazzali'ye göre ahlâkî olgunlukla ilgili olarak amaç ve amel bakımından mutasavvıflarla ittifak etmekle beraber ilim ve yöntem bakımından onlardan farklı düşünen nazariyeciler ilham yolunun imkânını reddetmezler; ancak bu yolun

[61] Macit Fahri, **İslam Felsefesi Tarihi,** Çev., Kasım Turhan, İstanbul, İklim yay., 1992, s. 267.

meşakkatli bir yol olduğunu ileri sürerler. Onlara göre, bu yöntemin netice vermesi uzak bir ihtimaldir ya da en iyi ihtimalle bu yöntem geç netice verecek bir yöntemdir; oysa bu yola girmeden önce ilim tahsil edilse daha çabuk mesafe alınabilir; bu nedenle bir taraftan ilim tahsil etmek diğer taraftan mücâhedeye devam etmek gerekir. [62]

Gazzâlî ayrıca ahlâkî olgunluğa götüren ilim ve ilham yolunu amaca ulaştırmada uygunluk bakımından da karşılaştırmakta bu durumun kişinin şahsiyetine göre değişebileceğini ifade etmektedir.[63] Örneğin, kişi ince aklî hakikatleri anlamaya kabiliyetli değilse amelle; zeki ise ve ilme kabiliyeti varsa ilimle meşgul olmalıdır; fakat en doğrusu bu iki cihetin birlikte mevcudiyetidir. Gazzâlî'ye göre, kişinin bu konuda yapması gereken şey, önce ilim tahsil etmesi daha sonra da Allah'ın ilham yolunun yolcularına açtığı kapıyı kendisine de açmasını beklemektir.[64] Çünkü amel ancak ilim ile mümkündür. Diğer taraftan ameli bilmek tek başına amelden üstün değildir; çünkü amelî bilgi tek başına talep edilen olmayıp ancak amel için talep edilmektedir; başkası için istenilen bir şeyin ise ondan daha üstün olması imkânsızdır. Bu açıklamadan da anlaşılacağı üzere ahlâkî açıdan nihaî amaç ameldir.

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Gazzali'ye göre kalbin esrarını anlamak ilimde yetkin olan kimseler için dahi mümkün değildir. Bu konu genel olarak mükâşefe ilmi ile alâkalı olup, yapılması gereken şey, kalbin hakikatini bildirmek değil; onun vasıf ve hallerini misallerle açıklamaya çalışmaktır; zîrâ olgusal olarak anlaşılamayan metafizik konular ancak misâl ile ifâde edilebilir.

Metafizik konuların sınırlı bir biçimde ancak misallerle izah edilebileceğini bu şekilde temellendiren Gazzâlî mükâşefe ilmi ile nazarî ilim arasındaki farkı daha önce değindiğimiz şu misalle açıklamaya çalışır:

> "Bir havuzu ele alalım. Suyun bu havuza iki yoldan gelme ihtimalî vardır: Birincisi, yukarıdan akan, derelerden gelen sular, diğeri de havuzun altından kazılan ve toprağı atılarak temizlenen kuyudan çıkarılan sulardır. Bu ikincisi hem daha berrak ve saf hem de devamlıdır. İşte kalp bu havuz; ilim de su gibidir. Beş hassa ise suyu nakleden dereler gibidir. İlimlerin kalplere nakşı ve nüfuzu bu hassalar ile mümkün olabileceği gibi müşâhede ve itibar yoluyla da

[62] Gazzali, İhya, **a.g.e.,** s.46.
[63] Gazzali, Mizanu'l-Amel, **a.g.e.,** s.59.
[64] Gazzali, İhya, **a.g.e.,** s.61.

mümkündür. Bu sayede taşradan gelen suların havuzu doldurduğu gibi kalpler de ilimle dolar. Bununla birlikte halvet ve uzletle gözü hariçten çekerek bu dereleri kapamak, kalbin derinliklerine dalıp onu temizlemek, perde tabakalarını kaldırıp atmak suretiyle içinden hikmet gözlerini akıtıp kalbi ilimle doldurmak da mümkündür." [65]

Gazzâlî, ilim ile ilham arasındaki farkı açıklamak için verdiği bu önemli misali başka benzetmelerle ayrıntılı bir şekilde şöyle yorumlar:

"Yer ve göklere bakan bir kimse gözlerini yumduğu an bunların hayalde kalan suretlerini onlara bakıyormuş gibi düşünür. Öyle ki yer ve gök kaybolsa onların suretleri aklında kalır; sonra bu suret, hayalînden kalbine intikal eder. His ve hayale gelen eşyanın hakikati kalpte hâsıl olur. Kalpte hâsıl olan hakikatler, hayaldekine; hayaldeki hakikatler de hariçteki hakikatlere uygun olur; bunun gibi mevcut olan âlem de levh-i mahfuzdaki hakikatlere uygundur; çünkü eşyanın hakikatleri levh-i mahfuzda yazılıdır. Allah'ın bu hakikatleri âlemde vücuda getirmesiyle âlemin hayalde sureti oluşmuş; daha sonra bu suret hayalden kalbe sirayet etmiştir. Güneşe bakarak onun sureti akılda düşünüldüğü gibi, bazen de âlemin hakikati ve sureti perdelerden arî olan kalpte hâsıl olur; ancak hakikatler yerine onların hayallerinin peşine düşülürse bu hayâlât, hakikatlerin kendilerinin görülmesine engel olur. Bu hâl, ırmaklardan gelen sular havuzu doldurduğunda, artık gözeye ihtiyaç kalmadığı gibi ve yine güneşin gölgesine bakan kimsenin güneşe bakmış olmadığı gibidir."[66]

İlim ile ilham arasındaki fark ve benzerliği açıklamak için ortaya konulan bu misallerden özet olarak şu sonuca ulaşabiliriz:

Ahlâkî bakımdan ancak özgür iradeyle gerçekleştirilen davranışlar; ilim bakımından da kişinin öz bilincine dayanan derin tefekkür önem arz etmektedir. Bu yaklaşım aynı zamanda ideal insanı -ilim-ilham-amel bütünlüğüne sahip bir birey olarak tasvir etmektedir.

---

[65] **A.e.,** s.44.
[66] **A.e.,** a.y.

2.3. Amelin Niteliğini Belirleyen Temel Özellikler

Gazzâlî'ye göre insanın bütün özellikleri dört temel vasfa dayanır; bunlar **yırtıcılık** (saldırganlık), **hayvâniyet** (şehvet), **şeytâniyet** ve **rabbâniyet**tir. Buna göre yırtıcı hayvanlık vasfı hiddet ve zulme, eziyet etmeye; şehevî hayvanlık vasfı açık kötülüklere ve çirkin işlere; şeytâniyet vasfı hiddet ve şehveti yâni yırtıcı hayvanlık ve şehevî hayvanlık vasıflarını teşvik edip harekete geçirmeye, birini diğeri ile tahrik etmeye çalışırken rabbâniyet vasfı olan akıl ise, nuru ve basîreti sâyesinde şeytanın hîlelerini açığa çıkarıp bu hîleleri defetmek ve hiddeti, şehveti kontrol etmek için, şehveti de hiddeti kontrol etmek için bir yardımcı olarak kullanmakla memurdur.

O halde bütün bu vasıflar belirli bir hikmete işaret etmektedir. Bu gerçekler inkâr edilmeyip hikmetleri çerçevesinde anlaşılmaya çalışılmalıdır. Hiddet ve şehvet unsurları aklın iradesi sayesinde birbirleriyle mücadele sayesinde kontrol altına alınır. Bu durum, saldırgan köpeği hınzıra, hınzırı da saldırgan köpeğe musallat etmek gibidir. İşte bir hükümdar gibi olan akıl, şehveti hiddetle hiddeti de şehvetle yenerek görevini yerine getirirse beden memleketinde adâlet tecelli eder ve insan huzûra kavuşur; eğer akıl, şehvet ve hiddeti idâre edemezse o zaman şehvet ve hiddet aklı idâre eder ki, bunun sonucunda akıl aslî görevini unutarak hiddet ve şehvetin arzularını yerine getirmek için onlara hizmet eder; böylece beden memleketinde kaos hüküm sürer ve insan ahlâkî zâfiyetlere dûçâr olur.[67]

Şüphesiz insan gazap, hiddet ve şehvet vasıflarına sahip olan hayvandan anlayış ve düşünce bakımından; başka bir deyişle şeytâniyet ve rabbâniyet vasıflarına sahip olmasıyla ayrılmaktadır. İnsan, şeytâniyet vasfıyla kötülük kuvvetine sahip olmuştur ki, bununla akıl ve düşüncesini kötülük yollarında kullanıp aldatma ve hileyle kötülüğü iyilik gibi göstermeye çalışırken, rabbâniyet vasfıyla da iyilik kuvvetine sahip olmuştur ki, bu sayede akıl ve düşüncesini iyilik yollarında kullanır. İşte bütün bu vasıflar kalpte toplanarak herkesin şahsiyetine göre şekil alır

---

[67] Gazzali, İhya, a**.g.e.,** s.25.
Gazzali, Mizanu'l-Amel, **a.g.e.,** s.74.

ya da bu vasıfların kalpteki şekillerine göre şahsiyet oluşur. **İnsanların farklılığı bu vasıfların nicelik ve nitelik derecesinden kaynaklanmaktadır**. [68]

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere, Gazzâlî, burada insanın ahlâki bir varlık olmasının psikolojik nedenlerini açık bir biçimde ortaya koymaktadır; buna göre insanın ahlâkî bir varlık olmasının nedeni onun diğer varlıklardan farklı olarak şeytâniyet (kötülük) ve rabbâniyet (iyilik) vasıflarına ve bu vasıflar sayesinde özgürce var olabilme imkânına sahip olmasıdır. Gazzâlî'nin bu açıklamaları insanın ahlâkî bir varlık olasının temellendirilmesi bakımından önem arzetmektedir.

Gazzâlî'ye göre, aklını gazap, şehvet ve şeytana hizmetçi yapan kimse zahirî olarak paganizmi inkâr etse bile daha derin ve tehlikeli olan bâtınî putçuluğa duçar olur; zira ona kendi hâli keşfolsa görür ki ya bir hınzır önünde eğilmiş ona hizmet ediyor ya da saldırgan bir köpeğin karşısında eğilmiş ona tapıyor. Böyle bir kimsenin bu hâli şeytanı sevindirmektedir; çünkü hiddeti ve şehveti tahrik eden şeytâniyet vasfıdır. O halde nefis ve gazabına itaat eden kimse aslında şeytana ibadet etmiş olur. Bu nedenle insan kendi halini sürekli murakabe etmeli ve sorgulamalıdır. Zulmün son haddi nefis ve şehvet uğrunda çalışmaktır. Böylece, efendi olup adaleti yayması gereken akıl köle olup zulmü yaymaktadır. [69]

Gazzali'ye göre şu üç şeye itaat eden insanın kalbinde bazı kötü vasıflar toplanır ve zamanla bu kötülükler onun kalbinde tabiat haline gelip kalbini karartır ve öldürür:

1. Hınzırı temsil eden şehvete itaat etmek, utanmazlık, pis tabiatlılık, hırs ve tama, zillet, çekememezlik, riya, açıklık, maskaralık, boş işler ve benzeri kötülüklere neden olur.
2. Köpeği temsil eden gazaba itaat etmek, saldırganlık, mihnet, tehlike, kibir, ucûb (gurur), hiddet, eğlence, tahkir, kötü şeylerden hoşlanma ve onları isteme, zulüm ve benzeri kötülüklere neden olur.
3. Şeytana itaat etmek, ki şehvet ve gazâbın emrinde olmak aslında şeytana itaat etmektir, aldatma, hîle, cüret, kaos yaratmak gibi kötülüklere neden olur.

---

[68] Gazzali, İhya, a**.g.e.,** s.24.
[69] **A.e.,** s.26.

Gazzâlî, yukarıda açıkladığımız gibi şeytanın sembolik anlamına da işaret ederek ahlâk felsefesi açısından kötülüğün psikolojik nedenlerini geniş ve derin bir perspektifle sorgulamış, buna karşın iyiliğin psikolojik nedenlerini de şöyle temellendirmiştir:

1. Eğer insan gazap, şehvet ve bunları tahrik eden şeytâniyet vasıflarını rabbanî ve ilâhî olan aklının idaresi altına alırsa rabbanî sıfatlardan olan ilim, hikmet, yakîn (kesin bilgi, eşyânın hakîkatini idrâk, her şeyi olduğu gibi anlamak) gibi iyilikler kalbinde yerleşir, ilim ve basîret sâyesinde gazap ve şehvete itaat etmekten kurtulur.

2. İnsanın bu şekilde şehvete hâkim olup onu itidale getirmesinden namus, kanaat, huzur, sevinç, zühd, verâ, takva, hayâ, fetânet, müsamaha, affetmek gibi güzel huylar ve iyilikler meydana gelir. [70]

3. İnsanın gazaba hâkim olup onu itidale kavuşturmasından da şecaat, kerem ve lütufkârlık, nefse hâkimiyet, sabır, hilim, bağışlamak, metanet, vakar ve benzeri güzel huylar ve iyilikler meydana gelir. [71]

Gazzâlî, iyilik ve kötülüğün psikolojik temellerini yukarıda açıklamaya çalıştığımız şekilde temellendirdikten sonra iyilik ve kötülüğün kalp ve buna bağlı olarak bilgiyle alakalarını ele almaktadır. Bu açıdan kalp iyi ve kötü vasıfların ihata ettiği bir ayna gibidir. Kalp bu vasıfların uğrak yeridir. İyi vasıflar kalbe uğradığında kalp aynasının nur ve parlaklığını arttırırlar; böylece gerçekler orada parlar ve açığa çıkar. Kötü vasıflar kalbe uğradığında ise kalbi karartır; bu durum süreklilik arzedince de kalp ilâhî nuru alamaz hâle gelir ve kötülükler gerçek ile kalp arasında bir perde gibi olur. Böyle bir kalp hakikati anlamaktan uzak bir kalptir.

---

[70] **Zühd:** Maddî ve beşerî zevkleri îtidâle kavuşturarak kendini ibâdete vermek; **Takvâ:** Allah korkusuyla, dînin emir ve yasaklarına, haram ve helâllere uyma konusunda uyanık olmak ve titiz davranmak; **Verâ:** Takvânın ileri derecesi; **Fetânet:** Zihin açıklığı. Çabuk kavrayıp anlayabilme yeteneği.

[71] Gazzâlî, İhyâ, **a.g.e.,** s.26; **Şecaat:** Yiğitlik, cesaret ve kahramanlık. Gazap vasfının itidali; **Hilim:** Yaratılıştan olan huy yumuşaklığı; **Metanet:** İnsanın fikrinde, kararında, azminde ve akidesinde sağlam ve kuvvetli olması, dayanıklılık.

3. Fazilet ve Reziletin Psikolojik Temelleri

Gazzâlî, “acâibu’l-kalb”de ahlâkın psikolojik boyutunu açıklarken, insanın mahiyetini açıklamak için ele aldığı temel kavramlar (kalp-ruh-nefs-akıl) ve kalbin özellikleri ve bilgiyle olan ilişkisinden sonra ‘’fazilet ve reziletlerin psikolojik nedenleri’’ni sorgulamaktadır. Bu bağlamda, Gazzâlî’nin ahlâk düşüncesinde, ahlâkın psikolojik boyutunu açıklamada üçüncü önemli mesele de, fazilet ve reziletler meselesidir.

Şüphesiz, ahlâkın psikolojik boyutunu açıklamada fazilet ve reziletler meselesinin önemi açıktır; zira insanî eylemlerin çoğundaki nihaî amaç mutluluk olup, bu amaca ulaştıracak vasıtaların (faziletlerin) bilinmesi kadar söz konusu amaca ulaşmayı engelleyen nedenleri (reziletleri) bilmek de zarurîdir. Mutluluğun anahtarı faziletler olup, faziletlere yönelmek için de reziletlerden uzak durmak gerekir. Bu bağlamda, Gazzâlî’nin ahlâk düşüncesinde, ahlâkın psikolojik boyutunu açıklamada fazilet ve reziletlerin psikolojik nedenleri önemli bir yer tutmaktadır.

3.1. İlimden Amele: İrade ve Vesvese

Kalbi mârifetullahın anahtarı, bilgi ve idrakin kaynağı ve davranışların psikolojik temeli; kısaca insanın özü olarak tanımlayan Gazzâlî, çeşitli benzetme ve sembollerden yararlanarak kalp ile fazilet ve reziletlerin ilişkisini de irdelemektedir. Bu bağlamda kalbi müteessir bir öz olarak gören Gazzali, konuya şöyle açıklık getirmektedir:

> “Kalp; pek çok kapısı olup bu kapılardan içeriye haller dökülen bir kubbe, her taraftan oklar atılan bir hedef, çeşitli şekil ve suretleri içine alan bir ayna ve muhtelif kanallardan içine su akan bir havuz gibidir. Çeşitli hallerin kalbe tesiri ya duyu organları vasıtasıyla dış kuvvetler ya da insanın fıtratından meydana gelen ahlâk, gazap, şehvet ve hayal gibi iç kuvvetler yoluyla olmaktadır. Örneğin, insan duyu organlarıyla bir şey algıladığında kalbinde bir eser hâsıl olur; bunun gibi mizaçtaki kuvvet sebebiyle insanın şehveti heyecana

geldiğinde bu durum kalbine tesir eder; böylece kalp daima müteessir olmakta ve değişmektedir." [72]

Kalbin önceden bilip daha sonra unuttuğu ilimleri hatırlaması anlamına gelen hatıralar, Gazzâlî'ye göre kalbe tesir eden en etkili güç ve iradeyi harekete geçiren temel unsurdur. Zira niyet, azim ve irade ancak bir şey hatırlandıktan sonra; eylem de hatıranın istemi, istemin azmi, azmin niyeti, niyetin de azaları tahrik etmesiyle meydana gelir. Böylece **Gazzâlî; bilgiyi ahlâki eylemin, kalbin ilimleri hatırlamasını da bilginin koşulu olarak görmekte ve etiğin epistemolojiyle olan yakın ilişkisini ortaya koymaktadır.** Diğer taraftan etiğin epistemolojiyle yakın bir ilişki içinde olduğu felsefe tarihinde ittifakla kabul edilmektedir; zira ahlâkî eylem, bilgi ve iradeye dayanmasıyla hayvanî reflekslerden ayrılmaktadır.[73] Bu nedenle, daha önce değindiğimiz gibi Gazzâlî'nin bu görüşleriyle de genel felsefî geleneğe uygun olarak özgünlüğünü ortaya koyduğunu söyleyebiliriz.

Gazzâlî, hatıraları (fikir-düşünce) bir kısmı zarara neden olan kötülüğü, bir kısmı da fayda sağlayacak olan iyiliği tahrik eden hatıralar olmak üzere ikiye ayırır; iyiliği davet eden iyi hatıralara **ilham**, kötülüğü davet eden kötü hatıralara da **vesvese** denir. Buna göre, **Gazzâlî rezileti vesvese kavramından ve insanın kendini vesveseye açması düşüncesinden; fazileti ise ilham kavramından ve insanın kendini ilhama açması düşüncesinden hareketle temellendirmektedir.**

Reziletlerin, irade özgürlüğü olan insanın sapkın arzu ve isteklerine (hevâ) uymasından kaynaklandığı düşüncesi aslında İslâm düşüncesinin temel ilkelerinden biridir.[74] Aşağıdaki ayetler bu temel ilkenin önemli delilleridir:

"Hakikati inkâr edenin inkârı kendi aleyhinedir. Doğru ve yararlı işler yapanlar ise kendileri için iyi bir hazırlık yapmış olacaklar." [75]

"Kim (nefsini) arındırırsa kurtuluşa (mutluluğa) erişecektir. Onu kirleten, karanlığa gömen ise hüsrandadır." [76]

---

[72] Gazzali, İhya**, a.g.e.,** s.59.
[73] Ahmet Cevizci, **Etiğe Giriş**, İstanbul, Paradigma yay. 2002, s.25.
[74] Metin Özdemir, **İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi,** İstanbul, Furkan Kitaplığı, 2001, s. 300.
[75] **Kur'an,** Rum, 30/44.
[76] **Kur'an,** Şems, 91/9-10.

O halde; İslâm düşüncesine göre, reziletlerden kaçınmak tamamen insanın sorumluluğuna verilmiştir. Burada bu düşünceyle her şeyin Allah'ın iradesiyle meydana gelmesi düşüncesinin çelişip çelişmediği sorusu akla gelebilir. Daha açık bir ifadeyle, acaba ilahi irade reziletleri de kapsamakta mıdır?

İslâm düşüncesine göre; ilâhi irâde, biri kozmik olaylara tahsis edilen **cebrî ve mutlak irâde** diğeri ise, imtihan dünyasında bulunan insanın işlerine ilişkin olan emir anlamındaki **cüz'î irâde** olmak üzere ikiye ayrılır. Mutlak irâde; Allah'ın, gökleri, yeri ve bu ikisi arasında bulunan varlıkları yaratmaya yönelik irâdesi olup, bu irâdenin nesnesi olan varlıklar Allah'ın dilediği şekilde meydana gelmektedirler; cüz'î irâde ise, Allah'ın: "Ben insanları ve cinleri ancak bana ibadet etsinler diye yarattım."[77] buyruğunda olduğu gibi sorumluluğunu yerine getirme imkânına sahip olan bir kimseden bir işi onu serbest bırakarak ve sakındırarak isteme irâdesidir. Bu tür ilâhi iradenin mutlaka gerçekleşmesi gerekmez; burada amaç imtihan dünyasında olan insanın ilâhî emri yerine getirdiğinde kendi yararına olan bir sonuçla; emri yerine getirmediğinde ise, kendi zararına olan bir sonuçla karşılaşmasıdır.[78]

Denilebilir ki, İslâm ahlâk düşüncesinde yer alan reziletlerden kaçınmanın tamamen insanın sorumluluğunda olması ilkesini Gazzâlî, kendine has felsefî bir üslûp ve diyalektikle temellendirmektedir.

Gazzâlî, yukarıda açıklamaya çalıştığımız gibi, iyiliğe dâvet eden ilham ile kötülüğe dâvet eden vesveseyi tanımladıktan sonra, bunların sebeplerini ortaya koymakta ve birbirleriyle diyalektik bir biçimde ilişkileri olan tanımlamalara devam etmektedir. Gazzâlî'ye göre, Allah'tan başka her şey hâdis olup her hâdisin de bir sebebi vardır. Buna göre, iyiliğe davet eden hatıranın (ilham) sebebi **melek**, kötülüğe davet eden hatıranın (vesvese) sebebi de **şeytan**dır. Diğer taraftan; kalbi iyilik ilhamını kabule hazırlayan lütfa t**evfîk**, şeytanın vesvesesini kabule hazırlayan kuvvete de **iğvâ**[79] denir. Melek, hayrı ve fazilete daveti; şeytan ise, şerri ve rezilete daveti temsil eder. Böylece vesvese ilhamın, şeytan meleğin, tevfik de iğvânın zıttıdır. Bu zıtlık varlığın temel diyalektiğidir. Bu yasaya tâbi olmayan, sadece varlığı

---

[77] **Kur'an,** İsra, 17/23.
[78] M. Özdemir, **a.g.e.,** s. 298.
[79] **İğva:** Ayartma, azdırma, baştan çıkarma.

kendinden olan, hâdis olmayan Allah'tır.[80] "Her şeyden çift yarattık." [81]âyeti bunun en önemli dînî delillerindendir.

Kalbin; fazilet (iyilik) ile rezilet (kötülük), ilham ile vesvese, arasında değiştiğini ifade eden Gazzâlî, bu düşüncesiyle insan psikolojisini ne kadar gerçekçi, anlamlı, derin ve anlaşılır olarak ortaya koyduğunu göstermektedir.

Gazzâlî burada ayrıca, Kant'ın **niyet, iyiyi isteme** ve **ödev ahlâkı***;* Bergson'un **açık ahlâk** ve **sezgi ahlâkı** düşüncelerinden evvel, gerçek ahlâksal var oluşu kişinin kendi özüne dayandırıp, bunu tam bir felsefi diyalektikle izah ederek, söz konusu filozofların düşüncelerini öncelemiştir. Buna göre, ahlâkî bakımdan sadece insan varlığının sorumlu olması, onun hem faziletlere hem de reziletlere açık olması ve bu noktada bir seçimde bulunabilmesinden kaynaklanmaktadır.

Kalbin iyilik ile kötülük arasında değiştiği görüşünün en açık ve çarpıcı delillerinden biri de, etimolojik delildir; zira kalp kelimesi sözlükte, **tersine çevirme, döndürme, değişim, dönüştürme** anlamlarına gelmektedir.

Gazzâlî'ye göre, yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere, kalp fıtraten kendini hem iyiliğe hem de kötülüğe açabilecek bir haldedir. Bunlardan birini seçmek insanın elinde olup, hevâ, heves ve şehvete uymak kalbi kötülüğe açmak; bunlardan arınarak Allah'ı anmak ise kalbi iyiliğe açmaktır. Bu noktada yapılması gereken, kötülükle mücadele etmektir. Diğer taraftan, kötülükten tamamen kurtulmak mümkün olmayıp; sadece onu uzaklaştırmak ve zayıflatmak mümkündür.

Gazzâlî, kalbin iyilik ve kötülüğe açılan çeşitli hallerini bu şekilde temellendirdikten sonra, vesvesenin kalbe müdahale yollarını çeşitli benzetmelerle açıklamaktadır. Buna göre; kalp, düşman olan şeytanın fethedip sahip olmak istediği bir kale gibidir. Bu fethi engellemek; ancak kaleye giriş kapılarını sağlamlaştırarak düşmana kapatmakla mümkündür. Bunun gibi kötülüğün kalbe sirayetini engellemek de ancak onun kalbe giriş yollarını bilip bu bilgi doğrultusunda kalbi kötülüklere karşı muhafaza etmekle mümkün olur.

İslâm düşüncesine göre; şeytan her ne kadar gerçek bir varlığın adı olsa da onun sembolik anlamı daha önemlidir. Bu nedenle, iyiliğin ya da kötülüğün kalbe

---

[80] Gazzali, İhya, **a.g.e.,** s.60.
[81] **Kur'an,** Zariyat, 51/49.

müdahalesi temelde insanın kendi vasıflarıyla ilgilidir. İnsanın kötü vasıfları ne kadar çok ise, şeytanın kalbe müdahalesi de o kadar çok olur. Gazzâlî'nin: "Kötü huy, nefsin hastalığı ve kalbin marazıdır."[82] sözü kötülüğün kaynağının insanın kendi nefsi olduğunu, esas olanın iyilik olduğunu açık bir biçimde ifade eder.

Gazzali'ye göre insanın menfi davranışlara sürüklenmesine sebep olan başlıca kötü vasıflara gelince; bunların en tehlikeli olanları **"şehvet"** ve **"gazap"**tır. Şehvet ve gazap aklın i'tidâl üzere olmasını engelleyerek vesvesenin insana hücum etmesine neden olur; zîrâ öfkeli insan ne yaptığını bilemez. **"Haset"** ve **" hırs"** ta insanı kötülüğe açan vasıflardandır; zîrâ hakikatin dışında bir şeye hâris olan insan, basîreti körleşeceğinden, artık hakkı ve hakîkati talep edemez ve göremez olur. Şehvete ve diğer fizyolojik ve psikolojik hastalıklara yol açması nedeniyle **"oburluk"** da menfi vasıflardan biridir. Gazzali, bu bağlamda fazla yemek yemenin zararlarını şu şekilde sıralar:

"1. Allah sevgisi ve korkusunun kalpten uzaklaşması.
2. Var olanlara karşı merhamet duygusunun kalpten uzaklaşması.
3. Ağırlık vererek ibadete engel olması.
4. Kalbin katılaşıp hikmetli sözleri duysa bile yumuşamaması.
5. Diğer önemli hastalıklara neden olması." [83]

Gazzali'ye göre insanın olumsuz vasıflarından biri de hakikati unutturan **" dünya sevgisi"** ve **"tamâ"**dır. Tama' sahibi olan insan, tama' ettiği şeylere ulaşmak için riya, hile gibi yollara başvurma tehlikesiyle karşı karşıya olduğundan bu vasıf pek çok kötülüğe yol açmaktadır.

Gazzâlî'ye göre; kötülüğün kalbe sirayet etmesinin yollarından biri de **"aceleci olmak"**tır; çünkü aceleci insan işlerin iç yüzünü düşünmeye muktedir değildir; oysa amel bilgiyi, bilgi de acele etmeden olayları düşünüp anlamayı gerektirir.

Kötülüğün kalbe sirayet etmesine neden olan diğer önemli vasıflar; insanı kendisine yetecek olan ihtiyaçlardan fazlasına haris kılma ve hakikat talebinden uzaklaştırma tehlikesinden dolayı **"kanaatkâr olmamak",** haksız kazanca yol açma ve infaktan uzaklaştırma tehlikesinden dolayı **"cimrilik"** ve **"yoksulluk korkusu"**, başkalarını küçümseme ve sâlih amelden uzaklaştırma tehlikesinden dolayı **"mezhep taassubu",** dedikoduculuğun yaygınlaşması ve hakkı ve kişinin kendisini

[82] Gazzali, İhya, **a.g.e.,** s.113.
[83] **A.e.,** s.74.

unutturması tehlikesinden dolayı **"mezhep ihtilafları",** bidata dayalı ve şüpheci düşüncelerin yaygınlaşması tehlikesinden dolayı özellikle cahil kimselerin **"metafizik"** konuları düşünmesi, gıybete ve helâka neden olma tehlikesinden dolayı da **"kötü zan"**dır.

Gazzâlî'ye göre kötü davranışlara yol açan daha pek çok menfi vasıf olup, yukarıda zikredilenler diğerlerine de işaret eder. Bu noktada, daha önce de vurguladığımız gibi şeytan kavramının sembolik anlamına ve şeytanın kalbe tasallutunun insandaki kötü huylardan kaynaklandığına dikkat çekmek gerekir.

Genel olarak, söz konusu vesveselerden kurtulmanın yollarına gelince, Gazzâlî'ye göre bu noktada yapılması gereken en önemli şey; kalbi, kötü huy ve vasıflardan arındırıp hakikate yönelerek vesvesenin kalbe müdahale yollarını kapamaktır; zira şeytan kalpte, müdahale edebileceği bir kuvveti yoksa oradan uzaklaşır.

Gazzâlî insanın kalbe gelen vesvese, hemm[84] gibi şeylerden sorumlu olup olmadığı da irdelemekte ve bu problemin ancak ilimde derinleşenlerin çözebileceği zor bir problem olduğunu ifade etmektedir. Ona göre bunun gibi metafizik konularda özellikle **"nass"**[85] lara başvurmak gerekir; zira bu tür konular, salt rasyonel tahkiklerle çözümlenemeyen konulardır ki, nassların hikmetlerinden biri de budur. Bu bağlamda, Gazzâlî, konuyla ilgili aşağıdaki âyetleri zikretmektedir:[86]

"Siz kalbinizdekini açıklasanız da gizleseniz de Allah sizi onunla hesaba çeker; sonra dilediğini bağışlar, dilediğini de azaplandırır."[87]

"Bilmediğin, anlamadığın bir şeyin ardına düşme; kulak, göz, gönül, bunların hepsi (bundan) sorumlu tutulur." [88]

"Her kim şehâdeti gizlerse, onun kalbi günahkârdır."[89]

"Sehven yaptığınız yeminlerinizden dolayı Allah sizi sorumlu tutmaz; fakat kalplerinizin kesbinden dolayı sorumlu tutar."[90]

Yukarıdaki âyet ve hadislerden de anlaşılacağı üzere; insan, bilinçli düşünmelerinden ya da daha açık bir ifadeyle niyetlerinden sorumludur. Bu

---

[84] **Hemm:** Gam, keder, kaygı, tasa.
[85] **Nass:** Kesinlik, açıklık, ayet ve hadislerin bir meselede delil olması.
[86] Gazzali, İhya, **a.g.e.,** s.93.
[87] **Kur'an,** Bakara, 2/284.
[88] **Kur'an,** İsra, 17/36.
[89] **Kur'an,** Bakara, 2/283.
[90] **Kur'an,** Maide, 5/89.

bakımdan Gazzali'nin ahlâk felsefesinde niyet-sorumluluk ilişkisini Kant'tan yedi yüz yıl evvel sistematik olarak sorguladığını söyleyebiliriz.

Gazzâlî, Allah'ı anarak vesvesenin kesilip kesilmeyeceği konusunu da ele alarak bu konuda âlimlerin ihtilâf ettiklerini; bâzı âlimlere göre insanın bütün benliğiyle hakka yöneldiğinde vesvesenin tamamen kesileceğini, bâzılarına göre vesvesenin tamamen kesilmeyip kalp üzerindeki etkisini azaltacağını, diğer bâzılarına göre ne vesvese ne de eserinin kaybolmayıp; ancak vesvesenin kalbi tamamen istilâ edemeyeceğini, bâzı âlimlerin ise vesvese ile zikrin mücâhede ile birbirini tâkip edeceğini söyleyerek bütün bu görüşlerin muvâfık olduğunu; ancak bu yaklaşımları bütüncü bir yaklaşım içerisinde anlamak gerektiğini ifâde etmektedir.[91]

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere; vesveseden zaman zaman uzaklaşmak mümkündür; fakat ondan tamamen kurtulmak mümkün değildir ki, dünyasal var oluşun bir tür imtihan olmasının hikmet ve delillerinden biri de budur.

Sonuç olarak Gazzali psikolojik nedenlerini ortaya koyarak reziletleri ruhi bir hastalık olarak düşünmüş; psikolojik ve dini açıdan bunları iyileştirme yollarını göstermiştir.

[91] Gazzali, İhya, **a.g.e.,** s.100.

3.2. Ahlâki Arınma ve İrade Eğitimi

Ahlaki arınma ve irade eğitimi konusu “kitâbu şerh-i acâibi’il- kalb” kitabının son konusudur. “İhya”nın üçüncü cildinde bu kitaptan sonra yer alan **“tehzîbu’l-ahlâk”** kitabı da hassaten ahlâk konularını muhtevi olmakla beraber daha önce de değindiğimiz gibi “ahlâkın psikolojik temelleri”yle ilgili esas kitap “acâibu’l-kalb” kitabı olduğundan konumuzla ilgili burada yer alan temellendirmeleri açıklayarak tezimizin üçüncü bölümünü şekillendirmiş olacağız.

Kalp kelimesi etimolojik olarak; ahlâkın kökeni, nasıllığı, bireysel ve toplumsal var oluşu, değişimi gibi konumuzla ilgili önemli noktalara işaret etmektedir. Fiil olarak; çevirmek, döndürmek, incelemek, değişmek; mastar olarak ise merkez, öz, can anlamlarına gelen kalp sözcüğü konumuzun temel kavramlarından biridir. Bu konuda daha önce geniş açıklamalar yapmıştık.

Gazzâlî’ye göre; kalp iyilik ve kötülük eserleriyle daima müteessir olur; buna bağlı olarak da sürekli değişir. Gazzâlî, kalpleri ahlaki arınma ve irade eğitimi oranında iyilik ya da kötülük üzerinde sebat etme ve bunlar arasında sürekli değişime maruz kalma bakımından üçe ayırır:

1. Kötülüklerden arındırılarak tezkiye ve takvaya yöneltilen kalp hakk ve hikmete açık olan kalptir. Böyle bir kalbe iyilik ve kötülüklerin inceliklerini anlamak açısından akıl da yardımcı olur ki bu akıl salim bir akıldır. İyilik ve kötülükleri birbirinden ayırarak sebeplerden neticeler çıkaran akıldır. Gazzâlî’nin birinci beyanda açıkladığı gibi burada bir kez daha anlıyoruz ki kalp, akıl, ruh ve nefs kavramları arasında önemli bir bağ söz konusudur.

2. Kötülüklerle kararmış olan kalp hevâ ve heves ile perişan olan kalptir. Böyle bir kalbe hevâ-i nefse hizmet etmeye alışmış ve onunla ünsiyet kurmuş olan akıl yardımcı olup, bu akıl şehvetin istilâ ettiği zelil bir akıldır. İyilik ile kötülükleri birbirinden ayırma melekesini kaybetmiş olan akıldır.

3. Bir taraftan hevâ hatıralarının kalbi kötülüğe çekerken, diğer taraftan iman hatıralarının iyiliğe çektiği kalptir. Bu noktada şehvet kuvveti kötü hatıralara yol

açarken; akıl, iyi hatıralara yönelerek şehveti uzaklaştırmaya çalışır; kalp ise, bu zıtlık içerisinde deveran edip durur.[92]

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere; Gazzâlî'nin ahlâkın psikolojik temellerini ya da daha genel manada insanın mahiyetini açıklamada anahtar kavramı kalptir. Diğer taraftan Gazzâlî, kalp kavramını akıl, ruh ve nefs kavramlarıyla ilişkisi bağlamında ele alıp kalbi hâl bakımından sınıflandırmakta ve onun sürekli bir değişim içerisinde olduğunu ifade etmektedir.

Sonuç olarak; Gazzali reziletleri akla tabi olmayan şehvet ve gazap vasıflarına bağlamakta ve şehvete itaat etmekle utanmazlık, pis tabiatlılık, hırs ve tamâ, zillet, çekememezlik, riyâ, açıklık, maskaralık, boş işler ve benzerî reziletlerin; gazaba itaat etmekle saldırganlık, mihnet, tehlike, kibir, ucûb (gurur), hiddet, eğlence, tahkir, kötü şeylerden hoşlanma ve onları isteme, zulüm ve benzeri reziletlerin; şehvet ve gazap vasfına birlikte itaat etmekle de aldatma, hîle, cüret, kaos yaratmak gibi reziletlerin ortaya çıktığını ileri sürmektedir.

Diğer taraftan, faziletleri de ilahi bir kuvvet olan akla bağlayan Gazzali'ye göre, şehvet ve gazap vasıflarının aklın idaresi altına alınmasıyla bilgi, hikmet, yakîn (kesin bilgi, eşyânın hakîkatini idrâk, her şeyi olduğu gibi anlamak) gibi faziletler kalbte yerleşir ve insan bilgi ve basîret sâyesinde gazap ve şehvete itaat etmekten kurtulur.

İnsanın bu şekilde şehvete hâkim olup onu itidale getirmesinden namus, kanaat, huzur, sevinç, zühd, verâ, takva, hayâ, fetânet, müsamaha, affetmek gibi güzel huylar ve faziletler; gazaba hâkim olup onu itidale kavuşturmasından da şecaat, kerem ve lütufkârlık, nefse hâkimiyet, sabır, hilim, bağışlamak, metanet, vakar ve benzeri güzel huylar ve faziletler meydana gelir.

---

[92] **A.e.,** s.105.

SONUÇ

"Gazzali'nin Ahlak Felsefesinin Psikolojik Temelleri'' konulu çalışmamızın neticesinde varılan sonuçları şöyle özetleyebiliriz: Ahlak konusu İnsanın doğası gereği felsefenin varlık ve bilgi konusuyla birlikte en önemli problemlerinden biridir. Bu problemler birbirine indirgenemeyeceği gibi birbirinden tamamen bağımsız olarak da ele alınamaz. Bundan dolayı biz çalışmamızda filozofların ahlak görüşlerini bu çerçevede ele almaya çalıştık.

İlkçağdan itibaren ahlak konusu ele alan filozoflar bu konuda benzer görüşlerle birlikte farklı yaklaşımlar da ortaya koymuşlardır. Bunlardan ''özgürlük'' problemiyle ilgili bazı filozoflar belirlenimci bir yaklaşımı savunurken bazı filozoflar özgür iradeyi temel alan bir yaklaşımı savunmuşlardır. Ayrıca bazı filozoflar da insanın doğal bir varlık olarak doğadaki diğer canlılar gibi bir taraftan belirlenim içinde olduğunu, diğer taraftan ahlaki bir varlık olarak özgür iradeye sahip olduğunu ileri sürmüşlerdir.

İslam düşüncesinde de önemli bir problem olan özgürlük konusunda benzer yaklaşımlar ortaya konulmuştur. Farklı olan nokta şurasıdır ki İslam düşüncesindeki yaklaşımlar farklı bir terminoloji ve üslupla inanca dayalı olarak temellendirilmiştir.

''Evrensel ahlak yasası'' konusunda da farklı görüşler ortaya koyan filozofların bir kısmı bu konuda ahlakın öznelliğini savunurken bazı filozoflar ahlak yasasını kişiden bağımsız olan nesnel bir temele dayandırmışlardır. Bazı filozoflar da evrensel ahlak yasasının varlığını kabul etmekle birlikte bu yasayı özne kaynaklı olarak açıklamışlardır.

Ahlak felsefesinde önemli problemlerden biri olan ''ahlaki eylemin amacı'' konusunda ise esas olarak iki temel yaklaşım savunulmuştur. Birçok filozof ahlaki eylemin amacını mutluluk olarak görürken, Kant bu konuda ödev ahlakı yaklaşımını savunmuştur.

Birçok İslam filozofu da ahlaki eylemin amacını mutluluk olarak görürken Gazzali bu konuda daha kapsamlı fikirler ileri sürmüştür. Buna göre ahlaki eylemin

temel amacı ilahi emre itaat etmekle birlikte ödev ve mutluluk bilinci bundan bağımsız şeyler değildir.

Ahlaki eylemi eylemin sonucuna ya da eyleme neden olan ilkeye göre göre değerlendiren görüşlerin aksine Gazzali bir eylemin ahlaki bir yaşamın bilgi-eylem-iyi niyet, başka bir ifadeyle ilim-amel-ihlâs bütünlüğüyle mümkün olabileceğini ileri sürmektedir.

İslam düşüncesi içerisinde çeşitli ilimlere vukufiyetiyle müstesna bir yere sahip olan Gazzali, özellikle ahlak alanında bu kapsamlı görüşleriyle en tanınmış İslam mütefekkirlerinden biridir.

Gazzali'nin ahlak düşüncesindeki yeri ve önemini bu şekilde belirttikten sonra ahlakı psikolojik boyutta temellendirmesini de şöyle özetleyebiliriz:

Gazzâlî'nin ahlaki varlık olarak insanın mahiyetini açıklamak için ele aldığı temel kavramlar **''kalp'', ''ruh'', ''nefs''** ve **''akıl''** kavramlarıdır. Gazzâlî, bu kavramların, özde aynı anlama geldiklerini ifade etmekle birlikte, somut ve soyut olarak ayrı ayrı tanımlarını yapmakta ve farklılıklarını ortaya koymaktadır.

Buna göre kalp, öncelikle insanın biyo-fizyolojik varlığı bağlamında büyük önem taşıyan ve kan dolaşımını sağlayan organı işaret eder. Somut anlamdaki bu kalp, insanlarda bulunduğu gibi hayvanlarda, hatta ölülerde de vardır.

Kalp, ikinci olarak, gözle görülemeyen ruhanî bir varlığı işaret eder ki, Gazzali'ye göre insanın hakikati işte bu soyut anlamdaki kalptir. Ancak ona göre ruhani kalbin esrarını bilme imkânına sahip değiliz; çünkü bu, ruhun esrarını açıklamayı gerektirir. Oysa Hz.Muhammed dahi bu konuda konuşmamıştır. Bu nedenle, Gazzâlî, amacının kalbin hakikatini bildirmek değil, vasıf ve hallerini anlatmak olduğunu söylemektedir.

Kalbin bizatihi bu metafizik yönünü açıklamanın mümkün olmadığını bilgi felsefesi açısından da sarih bir biçimde temellendirebiliyoruz; zira bilgi felsefesi açısından ancak olgusal olan bizatihi açıklanabilir.

Gazzali kalbin esrarını bilme olanağının olmadığını belirtmekle beraber onu fizyolojik ve psikolojik yetilerimizi yönlendiren, akıl ve duyu güçlerini bütünleyen öz olarak görmektedir.

Ruh, öncelikle insanın biyo-fizyolojik bağlamda canlılığını sağlayan ve kaynağı cismanî kalbin boşluğunda bulunan cisme işaret eder ki, bu canlılık damarlar vasıtasıyla vücudun her tarafına yayılmaktadır. Gazzali'ye göre odadaki lâmba ışığının odayı aydınlatması gibi, hayat nuru da duyu organlarıyla buradan

azalara akmaktadır. Tıp literatüründe bu anlamda kullanılan ruh, kalp hararetinin yaktığı lâtif bir buhar olarak tanımlanmaktadır ki, bu, ruh kavramının somut anlamıdır.

Ruh ikinci olarak, insanın görünmeyen, idrak eden ve bilgi sahibi olmasını sağlayan bir parçasını işaret eder. Gazzâlî'ye göre, "Sana ruhtan sorarlar, de ki; Ruh, Rabbimin emrindedir." ayetinde işaret edilen ruh, işte bu anlamdaki soyut ruhtur.

Gazzâlî'nin, insanın mahiyetini sorgularken, üzerinde durduğu en önemli nokta insanın bu ruhî cephesidir. Zira Gazzâlî, insanın üstün (ahlâkî) bir varlık olmasını onun rûhî yapısına bağlamaktadır.

Nefis, öncelikle insanda gazap ve şehvet kuvvetini toplayan öze işaret etmektedir. Gazzali'ye göre mutasavvıflar nefis kavramını genellikle bu anlamda kullanmaktadır. Onlara göre nefs, insanda kötü vasıfları toplayan kuvvedir. Bu nedenle, nefs ile mücadele ederek onu güzelleştirmek gerekmektedir. Gazzâlî, bu yorumu, "Senin en büyük düşmanın seni kuşatan nefsindir." hadisini delil göstererek temellendirir ki, bu, nefis kavramının cismi-maddi (somut) anlamıdır.

Nefis ikinci olarak, kalp ve ruh kastedilen ikinci manaya işaret eder. Buna göre ruh kavramıyla aynı anlama gelen nefs, insanın hakikati, kendisi ve özü demektir. Bu da nefsin soyut anlamıdır.

Akıl ise, öncelikle eşyanın hakikatini bilmekten ibaret olan ve kalpte bulunan ilim sıfatına işaret eder ki, bu, aklın somut anlamıdır.

Akıl ikinci olarak kalbin kendisine işaret eder. Buna göre akıl; bilen, idrak eden, irfan sahibi bir kuvve anlamına gelir ki, bu da aklın soyut manasıdır.

Kalp, diğer melekelere nazaran merkezî bir konuma sahip olması hasebiyle Gazzâlî'nin ahlâk düşüncesinde anahtar kavramlardan biridir; zîrâ ona göre insan, kendisi için en yüksek mertebe olan Allah'ı bilmeye (mârifetullah) kalbiyle ulaşabilir.

Allah'ı bilmenin, başka bir deyişle Allah rızasını gözetmenin Gazzali tarafından insan için nihai hedef olarak gösterilmesi, onun ahlak anlayışını temellendirmesinde çok önemli bir yer tutar. Zira; Gazzali'ye göre ahlaki eylemlerimizin esas amacı ''Allah rızası''dır. Bu bakımdan; bir davranışın ahlaki bakımdan değerini belirleyen davranışın sonucu değil, davranışa neden olan salih niyet, başka bir ifadeyle Allah rızasının gözetilip gözetilmediğidir.

Böylece Gazzali'nin düşüncesinde ahlaki eylemlerin amacının eudaimonist ahlak anlayışında olduğu gibi mutluluk olduğu kesinlikle söylenemez. Çünkü ahlaki eylemlerin insanı saadete ulaştıracağı ya da kişiyi huzurlu kılacağı düşüncesi bu eylemlerde mutluluğun amaçlanması anlamına gelmemektedir. ''Ameller, niyetlere göredir.'' hadisinde işaret edildiği üzere Gazzali'nin düşüncesine göre ahlaki eylemlerin temel amacı Allah'a karşı sorumluluk bilincidir. Kaldı ki Gazzali'ye göre ahlakı bu manevi bilinçten bağımsız olarak açıklamak mümkün değildir.

Gazzali ahlaki eylemin esas amacını mutluluk olarak görmemekle birlikte mutluluğun ilahi buyruktan bağımsız olmadığını da ifade etmektedir. Bu görüşünü Mizanu'l-Amel'de insanın dünya ve ahiret mutluluğunu önemsemesi gerektiğini belirterek açıklamaktadır.

Ruh kavramı da Gazzâlî'nin, insanın mahiyetini sorgularken üzerinde durduğu anahtar kavramlardan biridir; zira Gazzâlî, insanın üstün (ahlâkî) bir varlık olmasını onun bu ruhî yapısına bağlar. Gazzâlî, insanın bu manevi cephesinin önemini vurgularken maddi yönünün önemini asla yadsımaz. Çünkü ona göre, insanın maddî yapısı manevî yapısı için, kendi deyişiyle, bir binit gibidir. Böylece, Gazzâlî, bir taraftan spirütüalizm, diğer taraftan materyalizm gibi aşırı görüşleri reddetmekte ve insanı, gerçekçi bir bakış açısıyla bütün melekeleri ve cepheleriyle bir birlik ve bütünlük içerisinde ele almaktadır.

Gazzali'nin bu monist açıklaması yine Kur'an ve Sünnet'i temel kaynaklar olarak kabul etmesiyle yakından ilgilidir; zira sadece islâm düşüncesine göre, insan, dünyada beden ve ruhuyla bir bütün olduğu gibi âhirette de beden ve ruhuyla bir bütün olarak dirilecektir.

Gazzâlî'nin ahlâkın psikolojik temellerini açıklamasında anahtar kavramlardan biri de, insanın hakikati, kendisi anlamına gelen "nefs"tir. Gazzâlî'ye göre, insanî nefsin özü düşünmek ve bilmek olup, insanî nefs hayvanî nefsten bu özelliğiyle ayrılır. Nefs, duyu organlarıyla algılanmaktan daha öte bir öz olup, insanın, duyu organlarıyla müşahede edilen ve edilemeyen fiillerinin (ahlâki davranışlarının) belirleyicisi bu özdür. Bu bağlamda, insan, şehvet ve gazap rezîletlerini benimseyerek hayvanat mesabesine düşebileceği gibi ki, bu onun kişiyi ebedî felâkete sürükleyen gayrı ahlâkî veçhesidir, faziletleri edinmek ve rezîletlerden uzaklaşmak suretiyle de insanî kemale ulaşabilir ki, bu da onun kişiyi saadete ulaştıran ahlâkî kemal veçhesidir. Buna göre, insanî nefs, (insanın özü) ontolojik

olarak ne salt iyi ne de salt kötüdür; fakat iyilik ve kötülük insanî nefiste kuvve halinde bulunmaktadır. Bu bağlamda, insan, kendi özünü kendisi belirlemektedir ki, bu özgür irade ve eylem, ahlâkî sorumluluğun temel koşuludur.

Bilen, idrak eden, irfan sahibi bir kuvve olması hasebiyle akıl da Gazzâlî'nin insanın mahiyetini açıklamasında temel kavramlardan biridir. Gazzâlî'ye göre, "Allah'ın ilk yarattığı akıldır." hadisinde zikredilen akıl bu akıldır. Şüphesiz, çeşitli maddî ve biyolojik özellikler bakımından insan ile diğer varlıklar arasında birçok ortak özellik mevcuttur; fakat insan çeşitli manevî yetilerle diğer varlıklardan ayrılmaktadır. İnsanı diğer varlıklardan ayıran en önemli vasıf ise, insanın akıl sahibi olmasıdır. Bu görüş bütün düşünce tarihi boyunca ittifak edilen apaçık bir hakîkattir. Hangi değerler dizisinden hareket edersek edelim insan nazarında en yüce değer bilgi olup bilginin en temel dayanağı da akıldır. Bu nedenle insan "düşünen varlık" olarak tanımlanmıştır.

Ahlaki varlık olarak insanın mahiyetini sorgulaması neticesinde Gazzâlî, insanın kendine özgü vasfının manevî yönü, manevî yönünün temel dinamiklerinin de kalp, ruh, nefs ve akıl melekeleri olduğunu ileri sürmektedir. Bu dört kavramın ortak özelliği ise, bilginin temel kaynağı olmaları bakımından insanın özüne işaret etmeleridir.

Gazzâlî'ye göre, insanın hususiyeti onun bu temel yetiler sayesinde ilim, irade ve özgürlük vasıflarına sahip olmasıdır. Şüphesiz, insanın ahlâkî bakımdan sorumlu olması işte bu vasıflara sahip olmasından; diğer varlıkların ahlâkî bakımdan sorumlu olmamaları ise, ilim, irade ve özgürlük vasıflarına sahip olmamalarındandır.

Çocukların dinî, hukukî ve ahlâkî bakımdan sorumlu tutulmamaları da nacak bu bağlamda açıklanabilir. Bu nedenle, insanın özgülüğü olan ahlâk kavramının temellendirilmesinde ilim, irade ve özgürlük kavramları anahtar kavramlardır.

Tezimizin ana bölümünde ifade ettiğimiz gibi, insanı, onun kuvvetlerini ve hususiyetlerini birbirleriyle ilişkileri bağlamında bir bütün olarak ele alan Gazzâlî, onu ne materyalistlerin yaptığı gibi maddî-bedensel özelliklere indirgemekte ne de spiritüalistlerin yaptığı gibi ruhsal-mistik-idealist özelliklere indirgemektedir; ona göre insan çeşitli hususiyetleri ve özellikleriyle bir bütündür. Bu nedenle ruh ve beden

birbirinden bağımsız iki varlık değildir; dünya yurdunun âhiret yurduna uzanan bir yol olması gibi beden de ruh için bir binit gibidir.

Gazzâlî, insanın psikolojik boyutunu bir bütün olarak ele aldığı gibi ki, insanın psikolojik boyutuyla ahlâkî boyutu birbirinden bağımsız değildir, ahlâkî boyutunu da bir bütün olarak ele almaktadır. Ona göre, salt bilgi, salt iyi niyet ya da salt amel insanı erdeme-kurtuluşa ulaştırmaz. Erdem, bu unsurların birbirini tamamlamasıyla ortaya çıkar. İyi niyet, ilim ve amel, erdemin üç rüknü mesabesinde olup bunlardan biri eksik olursa diğerlerinin mevcut olması erdemli bir insanı ve toplumu meydana getirmek için kâfi olmaz. Bütün bunlar da nihayetinde Allah rızası'nın gözetilmesiyle anlam kazanır. Gazzâlî'nin bu yorumu, ahlâk felsefesi açısından öze ilişkin kuşatıcı ve önemi yadsınamaz bir yorumdur. Zira felsefe tarihi içerisinde erdemli olmanın ölçütünü bazı filozoflar bilgi, bazı filozoflar eylemin kendisi ve sonucu, bazı filozoflar da eyleme neden olan ilke-niyet olarak görmüşlerdir.

Kalbi mârifetullahın anahtarı, bilgi ve idrakin kaynağı ve davranışların psikolojik temeli; kısaca insanın özü olarak tanımlayan Gazzâlî, çeşitli benzetme ve sembollerden yararlanarak kalp ile kötülük ilişkisini, başka bir ifadeyle reziletler problemini sorgulamakta ve temellendirmektedir. Buna göre kalp, sürekli bir etki altındadır. Çeşitli hallerin kalbe tesiri ya duyu organları vasıtasıyla dış kuvvetler ya da insanın fıtratından meydana gelen ahlâk, gazap, şehvet ve hayal gibi iç kuvvetler yoluyla olmaktadır. Örneğin, insan duyu organlarıyla bir şey algıladığında kalbinde bir izlenim meydana gelir; bunun gibi mizaçtaki kuvvet sebebiyle insanın şehveti heyecana geldiğinde bu durum kalbine tesir eder; böylece kalp daima müteessir olur ve değişir.

Gazzali, rezileti vesvese kavramından ve insanın kendini vesveseye açması düşüncesinde; fazileti de ilham ve insanın kendini ilhama açması düşüncesinden hareketle temellendirmektedir. Kalbin; iyilik ile kötülük arasında değiştiğini ifade eden Gazzâlî, bu düşüncesiyle insan psikolojisini gerçekçi, anlamlı, derin ve anlaşılır olarak ortaya koymaktadır.

Gazzâlî burada ayrıca, Kant'ın niyet, iyiyi isteme ve ödev ahlâkı; Bergson'un açık ahlâk *ve* sezgi ahlâkı düşüncelerinden evvel, gerçek ahlâki var oluşu kişinin kendi özüne dayandırıp, bunu tam bir felsefi diyalektikle izah ederek, söz konusu filozofların düşüncelerini öncelemiştir. Buna göre, ahlâkî bakımdan sadece insan varlığının sorumlu olması, onun hem iyiliğe hem de kötülüğe açık olması ve bu noktada bir seçimde bulunabilmesinden kaynaklanmaktadır.

Diğer taraftan kalbin iyilik ile kötülük arasında değiştiğinin en açık ve çarpıcı delillerinden biri de, etimolojik delildir; zira kalp kelimesi sözlükte, tersine çevirme, döndürme, değişim, dönüştürme anlamlarına gelmektedir.

Gazzâlî'ye göre, kalp, fıtraten kendini hem iyiliğe hem de kötülüğe açabilecek bir haldedir. Bunlardan birini seçmek insanın elinde olup, hevâ, heves ve şehvete uymak kalbi kötülüğe açmak; bunlardan arınarak Allah'ı anmak ise kalbi iyiliğe açmaktır. Bu noktada yapılması gereken, kötülükle mücadele etmektir. Diğer taraftan, kötülükten tamamen kurtulmak mümkün olmayıp; sadece onu uzaklaştırmak ve zayıflatmak mümkündür.

İslâm düşüncesine göre; şeytan her ne kadar gerçek bir varlığın adı olsa da onun sembolik anlamı daha önemlidir. Bu nedenle, iyiliğin ya da kötülüğün kalbe müdahalesi temelde insanın kendi vasıflarıyla ilgilidir. İnsanın kötü vasıfları ne kadar çok ise, şeytanın kalbe müdahalesi de o kadar çok olur. Gazzâlî'nin: "Kötü huy, nefsin hastalığı ve kalbin marazıdır." sözü kötülüğün kaynağının insanın kendi nefsi olduğunu, esas olanın iyilik olduğunu açık bir biçimde ifade eder.

Gazzâlî'ye göre, reziletlere neden olan başlıca vasıfların en tehlikeli olanları "şehvet" ve "gazap"tır. Şehvet ve gazap aklın i'tidâl üzere olmasını engelleyerek vesvesenin insana hücum etmesine neden olur; zira öfkeli insan ne yaptığını bilemez. "Haset" ve " hırs" ta insanı rezilete sürükleyen vasıflardandır; zira hakikatin dışında bir şeye haris olan insan, basireti körleşeceğinden, artık hakkı ve hakikati talep edemez ve göremez olur. Şehvete ve diğer fizyolojik ve psikolojik hastalıklara yol açması nedeniyle "oburluk" da reziletlere neden olan olumsuz vasıflardan biridir.

Gazzâlİ'ye göre, insanın olumsuz vasıflarından biri de hakikati unutturan "dünya sevgisi" ve "tamâ"dır. Tama' sahibi olan insan, tama' ettiği şeylere ulaşmak için riya, hile gibi yollara başvurma tehlikesiyle karşı karşıya olduğundan bu vasıf pek çok kötülüğe yol açarak insanın kötü davranışlara sürüklenmesine sebep olur.

Kötülüğün kalbe sirayet etmesinin yollarından biri de "aceleci olmak"tır; çünkü aceleci insan işlerin iç yüzünü düşünmeye muktedir değildir; oysa amel bilgiyi, bilgi de acele etmeden olayları düşünüp anlamayı gerektirir.

Gazzâlî'ye göre, kötülüğün kalbe sirayet etmesine neden olan diğer önemli vasıflar; insanı kendisine yetecek olan ihtiyaçlardan fazlasına haris kılma ve hakîkat talebinden uzaklaştırma tehlikesinden dolayı "kanaatkâr olmamak", haksız kazanca

yol açma ve infaktan uzaklaştırma tehlikesinden dolayı “cimrilik” ve “yoksulluk korkusu”, başkalarını küçümseme ve sâlih amelden uzaklaştırma tehlikesinden dolayı “mezhep taassubu’’ dedikoduculuğun yaygınlaşması ve hakkı ve kişinin kendisini unutturması tehlikesinden dolayı “mezhep ihtilafları”, bidata dayalı ve şüpheci düşüncelerin yaygınlaşması tehlikesinden dolayı özellikle cahil kimselerin “metafizik” “konuları düşünmesi, gıybete ve helâka neden olma tehlikesinden dolayı “kötü zan”dır.

Sonuç olarak; Gazzali reziletleri akla tabi olmayan şehvet ve gazap vasıflarına bağlamakta ve şehvete itaat etmekle utanmazlık, pis tabiatlılık, hırs ve tamâ, zillet, çekememezlik, riyâ, açıklık, maskaralık, boş işler ve benzerî reziletlerin; gazaba itaat etmekle saldırganlık, mihnet, tehlike, kibir, ucûb (gurur), hiddet, eğlence, tahkir, kötü şeylerden hoşlanma ve onları isteme, zulüm ve benzeri reziletlerin; şehvet ve gazap vasfına birlikte itaat etmekle de aldatma, hîle, cüret, kaos yaratmak gibi reziletlerin ortaya çıktığını ileri sürmektedir.

Diğer taraftan, faziletleri de ilahi bir kuvvet olan akla bağlayan Gazzali’ye göre, şehvet ve gazap vasıflarının aklın idaresi altına alınmasıyla bilgi, hikmet, yakîn (kesin bilgi, eşyânın hakîkatini idrâk, her şeyi olduğu gibi anlamak) gibi faziletler kalbte yerleşir ve insan bilgi ve basîret sâyesinde gazap ve şehvete itaat etmekten kurtulur.

Gazzali’ye göre insanın bu şekilde şehvete hâkim olup onu itidale getirmesinden namus, kanaat, huzur, sevinç, zühd, verâ, takva, hayâ, fetânet, müsamaha, affetmek gibi güzel huylar ve faziletler; gazaba hâkim olup onu itidale kavuşturmasından da şecaat, kerem ve lütufkârlık, nefse hâkimiyet, sabır, hilim, bağışlamak, metanet, vakar ve benzeri güzel huylar ve faziletler meydana gelir.

KAYNAKÇA

Akarsu, Bedia: **Immanuel Kant'ın Ahlak Felsefesi,** İstanbul, İnkılap yay., 1999.

_____ **Mutluluk Ahlakı,** İstanbul, İnkılap yay., 1998.

Alexis, Bertrand: **Ahlak Felsefesi,** Çev., Salih Zeki, Ankara, Akçağ yay. 2001.

Altıntaş, Hayrani: **İslam Ahlakı,** Ankara, Akçağ yay., 1999.

Arat, Necla: **Etik ve Estetik Değerler,** İstanbul, Telos yay., 1996.

Arslan , Ahmet: **Felsefeye Giriş,** Ankara, Adres yay., 2005.

Aydın S. Mehmet: **Tanrı-Ahlak İlişkisi,** Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı yay., 1991.

Bolay, S. Hayri: **Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü,** Ankara, Akçağ yay., 1997.

Cevizci, Ahmet: **Etiğe Giriş,** İstanbul, Paradigma yay., 2002.

_____ **Felsefe Tarihine Giriş,** İstanbul, Paradigma yay., 2002.

_____ **Felsefe Terimleri Sözlüğü,** İstanbul, Paradigma yay., 2000.

Corbin, Henry: **İslam Felsefesi Tarihi,** Çev., Hüseyin Hatemi, İstanbul, İletişim yay.,1994.

Çağrıcı Mustafa: **Ana Hatlarıyla İslam Ahlakı,** İstanbul, Ensar Neşriyat, 2000.

_____ **İslam Düşüncesinde Ahlak,** İstanbul, Marmara Üniversi İlahiyat Fakültesi Vakfı yay., 1989.

_____ "Gazzali", **DİA**, C.XIII, İstanbul, 1996, s. 489- 505.

_____ **Gazzali'ye Göre İslam Ahlakı,** İstanbul, Ensar Neşriyat, 1982.

Dönmez, İbrahim Kafi: "Gazzali", **DİA**, C.XIII, İstanbul, 1996, s. 512- 515.

Draz, M. A.: **Kur'an Ahlakı,** çev. Emrullah Yüksel- Ünver Günay, İstanbul, İz yay., 1993.

Elmalı, Osman: **Bertrand Russell'da Ahlak Felsefesi,** İstanbul, Ataç yay., 2005.

Erdem, Hüsameddin: **Ahlaka Giriş,** Konya, Güney Matbaası, 1994.

Fahri, Macit: **Ethical Theories in İslam,** Çev., Muammer İskenderoğlu-Atilla arkan, İstanbul, Litera yay., 2004.

_____ **İslam Felsefesi Tarihi,** Çev., Kasım Turhan, İstanbul, İklim yay., 1992.

Gazzali: **El-Munkızu mine'd-dalal**, Çev., Hilmi Güngör, Ankara, MEB yay., 1990.

_____ **Erbaîn fî Usuli'd-Din,** Çev., Hüseyin S. Erdoğan, İstanbu Hisar yay., t.y.

_____ **İhya-u Ulumi'd-Din,** C.III, çev, Ahmet Serdaroğlu, İstanbul Bedir yay., 2002.

_____ **İhya-u Ulumi'd-Din,** C.IV, Beyrut, 1990.

_____ **İlcamü'l-Avam an İlmi'l-Kelam,** Çev., Nedim Yılmaz, İstanbul, Hisar yay., 1987 .

_____ **Makasıdu'l-Felasife,** Çev., Cemaleddin Erdemci, Vadi yay., Ankara, 2002.

_____ **Makasıdu'l-Felasife,** Beyrut, 2000.

_____ **Mearicü'l- Kuds fi Medarici Marifeti'n-Nefs,** Çev., Serkan Özburun, İstanbul, İnsan yay., 1998.

_____ **Mihakkun-Nazar,** Çev., Ahmet Kayacık, İstanbul, Ahsen yay., 2002.

_____ **Mişkatü'l-Envar,** Çev., Süleyman Ateş, İstanbul, Bedir yay., 1994.

_____ **Mizanu'l-Amel,** Çev., Ömer Dönmez, İstanbul, Hisar yay., t.y.

_____ **Tehafütü'l-Felasife,** Çev., Mahmut Kaya - Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul, Klasik yay., 2005.

Gökberk, Macit: **Felsefe Tarihi,** İstanbul, Remzi Kitabevi, 1990.

İbn Rüşd: **Tehafüt et-Tehafüt,** Çev., Kemal Işık- Mehmet Dağ, İstanbul, Kırkambar yay., 1998.

Kant, İmmanuel: **Pratik Usun Eleştirisi,** Çev., İ. Zeki Eyuboğlu, İstanbul, Sosyal yay., 2001.

_____ **Ethica – Etik Üzerine Dersler,** Çev., Oğuz Özügül- Yasemin Özcan, İstanbul, Pencere yay., 2003.

_____ **Katkısız Aklın Eleştirisi-Pratik Aklın Eleştirisi-Yargı Gücünün Eleştirisi-Ahlak Metafiziğini Temellendirme-Sürekli Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme,** Çev., Nejat Bozkurt, İstanbul, Say yay., 2005.

Karadaş, Cağfer: **Gazzali,** İstanbul, İnsan yay., 2004.

Karlığa, Bekir: "Gazzali", **DİA**, C.XIII, İstanbul, 1996, s. 518- 529.

Kaya, Mahmut: **İslam Felsefesi Işığında Aristoteles ve Felsefesi,** İstanbul, Ekin yay.,1983.

_____ **İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri,** İstanbul, Klasik yay., 2005.

_____ **Kindi Felsefi Risaleler,** İstanbul, İz yay., 1994.

Kutluer, İlhan: **Akıl ve İtikad,** İstanbul, İz yay., 1996.

_____ **İslamın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru,** İstanbul, İz yay., 1996.

MacIntyre, Alasdair: **Etik'in Kısa Tarihi,** Hakkı Hünler - Solmaz Zelyüt Hünler, Paradigma yay., İstanbul, 2001.

Mengüşoğlu, Takiyyettin: **Felsefeye Giriş, İstanbul,** Remzi Kitabevi, 1992.

Nuttall, Jon: **Ahlak Üzerine tartışmalar –Etiğe Giriş,** Çev., Abdullah Yılmaz, İstanbul, Ayrıntı yay., 1999.

Oktay, Ayşe Sıdıka: **Kınalızade Ali Efendi ve Ahlak-ı Alai,** İstanbul, İz yay., 2005.

Özdemir, Metin: **İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi,** İstanbul, Furkan yay., 2001.

Özervarlı, M. Sait: "Gazzali", **DİA**, C.XIII, İstanbul, 1996, s. 506- 511.

Özlem, Doğan: **Etik -Ahlak Felsefesi-**, İstanbul, İnkılap yay., 2004.

Pieper, Annemarie: **Etiğe Giriş,** Çev., Veysel Atayman-Gönül Sezer, İstanbul, Ayrıntı yay., 1999.

Rahman, Fazlur: **İslam,** Çev., Mehmet Dağ - Mehmet Aydın, Ankara, Selçuk yay., 1992.

Taylan, Necip: **İlim-Din İlişkileri,** İstanbul, Çağrı yay., 1979.

_____ **Gazzali'nin Düşünce Sisteminin Temelleri,** İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı yay., 1989.

Topçu, Nurettin: **Ahlak,** İstanbul, Dergah yay., 2005.

Turhan, Kasım: **Kelam ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri,** İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı yay., 2003.

Uludağ, Süleyman: "Gazzali", **DİA**, C.XIII, İstanbul, 1996, s. 516- 518.

Ülken, Hilmi Ziya: **Ahlak,** İstanbul, Ülken yay., 2001.

Vorlander, Karl: **Felsefe Tarihi,** Çev., Mehmet İzzet – Orhan Saadeddin, İstanbul, İz yay., 2004.

Weber, Alfred: **Felsefe Tarihi,** Çev., H. Vehbi Eralp, İstanbul, Sosyal yay. 1998.