

T.C.

94780

*ANKARA ÜNİVERSİTESİ*

*SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ*

*FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (İSLÂM FELSESESİ)*

*ANABİLİM DALI*

*İSLÂM AHLÂK FELSEFESİNDE BİLGİ VE HÜRRİYET*

*DOKTORA TEZİ*

*Müfit Selim SARUHAN*

**TC. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU  
DOKÜMANTASYON MERKEZİ**

*ANKARA 2000*

*T.C*

*ANKARA ÜNİVERSİTESİ*

*SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ*

*FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (İSLÂM FELSESESİ)*

*ANABİLİM DALI*

*İSLÂM AHLÂK FELSEFESİNDE BİLGİ VE HÜRRİYET*

*DOKTORA TEZİ*

*Müfit Selim SARUHAN*

*Danışman*

*Prof.Dr.Hayrani ALTINTAŞ*

*ANKARA 2000*

---

T.C.  
ANKARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (İSLÂM FELSEFESİ)

İSLÂM AHLÂK FELSEFESİNDE BİLGİ VE HÜRRIYET  
DOKTORA TEZİ

Tez Danışmanı: Prof.Dr.Hayrani ALTINTAŞ

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

İmzası

Prof.Dr.Hayrani ALTINTAŞ

.....*Hayrani Altıntaş*

Prof.Dr.Mehmet BAYRAKDAR

.....*Mehmet Bayrakdar*

Prof.Dr.Murtaza KORLAELÇİ

.....*Murtaza Korlaelçi*

Prof.Dr.Kenan GÜRSOY

.....*Kenan Gürsoy*

Prof.Dr.Ethem CEBECİOĞLU

.....*Ethem Cebecioğlu*

Tez Sınav Tarihi: 14.02.2000

## ÖNSÖZ

İslâm Ahlâk Felsefesinde Bilgi ve Hürriyet adını taşıyan çalışmamız, giriş ve üç bölümden müteşekkildir. İncelememizin giriş bölümünde, Ahlâk Felsefesinde, İslâm Ahlâk Felsefesinin yerini, kaynaklarını ve özelliklerini ele almaya çalıştık.

Çalışmamızın Birinci bölümünde, Bilgi ve Ahlâk ilişkisini gerek kaynak ve gerekse fayda açısından tetkike yöneldik. Bu konuda, İslâm düşüncesinin kelâm, tasavvuf ve felsefe sahalarna ahlâk ilmi açısından değindik.

İkinci Bölüm de ise, Bilgi ve Erdem başlığı altında erdemleri, bilginin kaynağı ve faydası noktasından değerlendirmeye tabi tutarken yine bu bölümde bilgi ışığında mutluluk meselesine de bakış açımızı yönelttik.

Çalışmamızın sonuncu bölümü olan üçüncü bölümde İslâm Ahlâk Felsefesinde Hürriyet konusunu inceledik. Bu incelememizde bilgi ışığında, mesuliyeti ve hürriyet anlayışlarını ahlâk penceresinden değerlendirmeye çalıştık.

Sonuç ve Genel Değerlendirme başlığı altında, çalışmadaki bulgular ve varılan sonuçlar belirtilmektedir. Kısaca belirtmek gerekirse, bu inceleme bilgi ve hürriyeti, hem maddî ve hem de manevî boyutlarıyla sergilemeye çalıştığı ölçüde, hem vasıta ve hem de gaye olmaları cihetiyle de ortaya koymayı hedeflemektedir.

Kendini tanıma yolculuğunda olan insan bu uçsuz bucaksız seyahatinde, bilgi ve sevgi ile yeni ufuklara doğru yol almaktadır. Bilgi ve sevginin rehberliğinde davranışları ideal bir çizgiyi tutturana insan, hem iç dünyada ve hem de dış dünyada huzuru ve dengeyi bulur. Bu huzur ve denge hali gerçek bir hürriyet durumudur. Kökü ,bilgi ve sevgiye dayanan bu hürriyet, en yüksek mutluluğu ve ahlâklılığı niteler.

Bu huzur ve dengenin mimarlarını bu çalışmanın önsözünde zikretmeden geçemeyeceğim. Öncelikle Lisans, Yüksek Lisans ve Doktora öğrenimlerim süresince, sonsuz ilgi, hoşgörü, şefkat ve sevgiyle bana yol gösteren, sabırla bana yeni ufuklar çizen, akademik olmakla halktan kopmamak arasındaki ince dengeyi kurma yolunu gösteren ve güzel Türkçemize de bilim dili olarak sahip çıkma şuurunu aşıl原因an Muhterem Hocam Prof. Dr. Hayrani ALTINTAŞ'a saygılarımı arz ederim.

Çalışmamı baştan sona okuyarak, daha da gelişmesini ve sistematik bir hale dönüşmesini sağlayan, yardımlarını esirgemeyen, cesaretlendiren, Prof. Dr. Mehmet BAYRAKDAR'a da saygılarımı teşekkürlerimi iletmeğ isterim. Fakülte öğrenimim boyunca, beni yetiştiren Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin tüm akademik kadrosuna da minnetle şükranlarımı arz etmek isterim.

Ne mutlu bilgi ve eylem yolunda olanlara, iç ve dış dünyalarını güzelleştirenlere... Ne mutlu, ilim yolunda olanlara...Ne mutlu ilimle hürriyete ulaşanlara ve hürriyetle gerçek ilme ulaşanlara..

Müfit Selim SARUHAN

Ankara 2000

**KISALTMALAR**

A.Ü.İ.F.D.	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
A.Ü.H.F.D.	: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi
A.Ü.D.T.C.F.D.	: Ankara Üniversitesi Dil, Tarih ve Coğrafya Fakültesi Dergisi
D.E.Ü.Y	: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları
D.F.İ.F.M.	: Daru'ı Funûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası
E.Ü.E.F.Y.	: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları
E.I.	: Encyclopedia of Islam
E.P.	: Encyclopedia of Philosophy
E.S.S.	: Encyclopedia of Social Sciences
h.	: Hicri
İ.A.	: İslâm Ansiklopedisi
İ.Q.	: Islamic Quarterly
I.S.	: Islamic Studies
krş	: Karşılaştırmamız
J.P.	: Journal of Philosophy
J.A.O.S.	: Journal of the American Oriental Society
JRAS	: Journal of the Royal Asiatic Society
M.Ü.İ.F.D.	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
P.R.	: Philosophical Review

T.D.V.İ.A. : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi  
T.T.K.Y. : Türk Tarih Kurumu Yayını  
v : Volume  
vr. : varak



## İÇİNDEKİLER

### İSLÂM AHLÂK FELSEFESİNDE BİLGİ VE HÜRRİYET

ÖNSÖZ	I
KISALTMALAR	III
İÇİNDEKİLER	V

#### **GİRİŞ: AHLÂK FELSEFESİNDE İSLÂM AHLÂK FELSEFESİNİN YERİ**

<b>A) AHLÂK FELSEFESİ</b>	<b>1</b>
a) Ahlâk Felsefesi ve Dil	3
b) Ahlâk Felsefesi ve Başlıca Konuları	6
<b>B) İSLÂM AHLÂK FELSEFESİ</b>	<b>12</b>
a) Kur'an ve Ahlâk	15
b) Ahlâk İlminin İslâm Felsefesindeki Yeri	19
c) Ahlâk ve Kelâm İlimlerinin Müstereklikleri	22
d) Ahlâk ve Tasavvuf İlimlerinin Müstereklikleri	25
e) Ahlâk ve Fıkhın Müstereklikleri	27
f) İslâm Ahlâk Felsefesinde Başlıca Etkiler	30



## ***I. BÖLÜM: İSLÂM AHLÂK FELSEFESİNDE AHLÂK VE BİLGİ İLİŞKİSİ***

<b><i>I.A. GENEL OLARAK AHLÂK VE BİLGİ İLİŞKİSİ: Ahlâkî İlkelerin</i></b>	
Belirlenmesi ve Uygulanmasında Bilginin Rolü	33
a) İnsan, Hayat ve Zaman Üzerine	33
b) Ahlâk Felsefesinde Bilginin İki İşlevi	38
<b><i>I.B. AHLÂK FELSEFESİNDE KELÂMÎ BİLGİ ANLAYIŞI VE AHLÂKIN</i></b>	
<b><i>KAYNAĞI MESELESİ: İslâm Ahlâk Felsefesinin Kelâmî Ekollerinde Öznelci ve</i></b>	
Nesnelci Yaklaşımlar	60
a) Kaynak ve Fayda Açısından Bilgi	62
b) Genel Bir Değerlendirme	66
<b><i>I.C. AHLÂK FELSEFESİNDE TASAVVUFÎ BİLGİ ANLAYIŞI VE</i></b>	
<b><i>AHLÂKIN KAYNAĞI MESELESİ: Sezgici Ahlâk ve Tasavvufî Bilginin</i></b>	
Karşılaştırılması	72
<b><i>1. OLGUNLAŞTIRMA ARACI OLARAK BİLGİ VE OLGUNLAŞMA</i></b>	
<b><i>SONRASI KAZANILAN BİLGİ</i></b>	
I.C.a. Emmare Nefsin Bilgi ve Ahlâkla İlişkisi	79
I.C.b. Levvame Nefsin ve Bilgi ve Ahlâkla İlişkisi	80
I.C.c. Mülhime Nefsin ve Bilgi ve Ahlâkla İlişkisi	81
I.C.d. Mutmainne Nefsin ve Bilgi ve Ahlâkla İlişkisi	82
I.C.e. Radîye ve Mardîye Nefsin Bilgi ve Ahlâkla İlişkisi	83

I.C.f. Kamile Nefsin Bilgi ve Ahlâkla İlişkisi	84
<b><i>I.D. İSLÂM FELSEFESİNDE AHLÂK VE BİLGİ İLİŞKİSİ</i></b>	<b>86</b>
<b><i>1. NEFS VE ÇEŞİTLERİNİN BİLGİ VE AHLÂKLA OLAN</i></b>	
<b><i>ALÂKALARI</i></b>	<b>86</b>
a) Bitkisel Nefs	88
b) Hayvanî Nefs	89
c) İnsanî Nefs	90
<b><i>2. GENEL BİR DEĞERLENDİRME: İSLÂM FİLOZOFLARINDA</i></b>	
<b><i>KAYNAK VE FAYDA AÇISINDAN BİLGİ</i></b>	<b>92</b>
<b><i>II. BÖLÜM: BİLGİ AÇISINDAN ERDEMLER VE SAÂDET</i></b>	<b>106</b>
<b><i>II.A. BİLGİ VE ERDEM</i></b>	<b>106</b>
<b><i>II.A.a. Erdemlerin Temeli Olarak Bilgi</i></b>	<b>108</b>
<b><i>II.A.b. Erdemler Öğretilebilir mi?</i></b>	<b>114</b>
1. Bilgi, İnsanı Değiştirmez Diyenler	114
2. Bilgi, İnsanı Kısmen Değiştirir Diyenler	115
3. Bilgi, İnsanı Bütünüyle Değiştirir Diyenler	116
a) Dinî Delil	116
b) Akfî Delil	117
4. Eğitim Felsefesi Açısından	117
a) İyimser Görüş	117

b) Kötümser Görüş	117
c) Göreceli Görüş	118
<b>II.B. BİLGİ VE HİKMET ERDEMİ</b>	<b>120</b>
II.B.a) Sosyal Hikmet (Medeni Hikmet)	121
II.B.b) Ailevî Hikmet (Menzili Hikmet)	121
II.B.c) Ahlâkî Hikmet (Hulkî Hikmet)	121
II.B.d) Genel Bir Değerlendirme: Hikmetin Nazarî ve Amelî Yönleri	123
II.C. Kur'an'da Hikmet ve Ahlâk	127
<b>II.C. BİLGİ VE ADÂLET</b>	<b>134</b>
1. Ahlâkçıların Adâleti Ele Alışları	135
2. Adâletin Çeşitlerinin Bilgi Açısından İncelenmesi	138
a) Sadâkat: Bilgiyi Koruma ve Uygulama Azmi	138
b) Ülfet: Bilineni Sevme	140
c) Vefa: Bilginin Hakkını Verme	140
<b>II.D. BİLGİ VE İFFET</b>	<b>142</b>
1. İffet Erdeminin Ele Alınışı	142
2. İffet Çeşitlerinin Bilgi Açısından Tahlili	143
a) Hayâ: Bilginin İffeti	143
b) Arzuları Dizginlemek: Bilginin Kontrolü	143
c) Şükür: Bilginin, Bilgilerin Bilgisini İdrakî	144

d) Vakar: Bilgiyi Ağırbaşlılıkla Taşımak	144
<b>II. E. BİLGİ VE ŞECAAT</b>	146
1. Şecaat Erdeminin Ele Alınışı	146
2. Şecaat Çeşitlerinin Bilgi Açısından Tahlili	147
3. Eflâtun'un Laches Diyalogu	148
<b>III. BİLGİ VE SAÂDET</b>	150
1. Saâdetin Ele Alındığı Eserler	150
2. İnanet Teorisi Işığında Bilgi ve Saâdet	153
3. Genel Bir Değerlendirme: Arzu, Hayr, Şer ve Lezzet	155
<b>III. BÖLÜM: İSLÂM AHLÂK FELSEFESİNDE HÜRRİYET</b>	
III.A. Genel Olarak Ahlâk ve Hürriyet	174
III.B. Bilgi ve Mesuliyet	182
1. Mesuliyet Çeşitlerinin Değerlendirilmesi	183
2. Mesuliyetin Dinî Bilgi Açısından Durumu	184
<b>III.C. İslâm Düşüncesinde Hürriyet Anlayışlarının</b>	
<b>Bilgi ve Ahlâk Açısından Değerlendirilmesi</b>	<b>189</b>
a) Toplumsal Ahlâk Açısından Hürriyet	189
b) Tasavvuf Ahlâkı Açısından Hürriyet	192
c) Kelâmcı ve Filozoflarda Hürriyetin Ele Alınışı	202

<b>1. Bilgi ve İrade Hürriyeti</b>	<b>202</b>
a) İrade	202
b) Gaye ve Düşünme	203
c) Niyet ve İrade İlişkisi	203
<b>2. Hürriyet Hakkında Delillerin Değerlendirilmesi</b>	<b>208</b>
a) Derunî Bilgi Delili	208
b) Toplum Bilgisi Delili	208
c) Dinî Bilgi Delili	208
d) Hukuk Bilgisi Delili	208
<b>3. Hürriyetin Kelâmcı ve Filozoflarca Bilgi ve Eylem Açısından Ele Alınması</b>	<b>210</b>
a) Kelâm Tarihinde Hür İradeyi Niteleyen Konu ve Kelimeler	210
b) Fiil Taksimi	213
c) Mu'tezile'nin Temel Prensipleri Işığında Hürriyet	218
d) Genel Bir Değerlendirme: Matûridiye, Eş'ariyye, Kaderiyye, Cebrîyye ve Mu'tezile'nin İfrat ve Tefrit Açısından Tahlili	221
SONUÇ	227
KAYNAKÇA	239

*GİRİŞ*

*AHLÂK FELSEFESİNDE*

*İSLÂM AHLÂK FELSEFESİNİN YERİ*

## GİRİŞ

### AHLÂK FELSEFESİNDE İSLÂM AHLÂK FELSEFESİNİN YERİ

İslâm ahlâk felsefesi, kendine özgü yönleri olan bir düşünce sistemidir. İsminden de anlaşılacağı üzere; din, ahlâk ve felsefe gibi üç temel disiplinin bir araya geldiği bir terkinin adıdır. İslâm ahlâk felsefesi, kökleri çok çeşitli ilimlerle ilişkide olan, İslâm düşüncesinin ortak ürünüdür. İslâm medeniyetinin temelinde ahlâk ve onun çok boyutlu özellikleri yer alır. Bu konuda detaylı bir değerlendirmeden önce, genel hatları ile ahlâk felsefesi ve onun muhtevi olduğu konulara değinmek istiyoruz.

#### A) *Ahlâk Felsefesi*

Ahlâk felsefesi, ahlâkî kavramların, iyi ve kötünün, erdemin, mutluluğun, mesuliyetin, vicdanın, karar, niyet ve görevin felsefi metod ve bakış açısıyla incelenmesidir. Ahlak felsefesi, ahlâka felsefi bir bakış tarzıdır. Bu çerçeve içinde günümüz ahlâk felsefesi, sözü edilen meseleleri çeşitli yönlerden ele alır.

Ahlâk felsefesi, ahlâkî kategorilerin tenkidi<sup>1</sup> olarak tanımlanmaktadır. Bu tanımında yer alan “tenkit” kelimesi, hata bulmak anlamında olmayıp asli anlamıyla “tetkik etmek, denemek ve gözden geçirmek”<sup>2</sup> mânâsındadır. Burada kullanılan kategori kelimesi de mantiki anlamda kullanılmış olup, ahlâk felsefesinin mantıkla olan ilişkisini de gözler önüne sermektedir.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> FIELD, G.C. *Moral Theory An Introduction to Ethics*, London 1966, s. 1-3.

<sup>2</sup> a.g.e. s. 1-3.

<sup>3</sup> Kategori deyiminden ilk defa söz eden Aristoteles olmuştur. Grekçe, *ibare*, *deyim yüklem* anlamlarına gelir. Aristo'ya göre, yüklemi gösterir. Kategoriler kimi bilginlerce, mantığın yanısıra psikoloji ile bilgi teorisi arasında da görülmektedir. Kategoriler, mantıkçı adamı Ali Sedad tarafından Metafizik ile de irtibatlandırılır. Aristo, on kategori sayar. Cevher, Nicelik, Nitelik, Görelik, Zaman, Yer, Durum, Sahip olma, etki ve edilgi olmak üzere; Daha geniş değerlendirmeler için bkz. ATADEMİR, Hamdi Ragıp, *Organon Tercümesi, I. Kategoriler*, Ankara 1947, s. 10; ÖNER, Necati, *Klasik Mantık*, A.Ü.İ.F.Y. 1991, s. 28 vd. Küçük Hasan, *İslâm'da ve Batıda Mantık*, M.Ü.İ.F.Y. İstanbul 1988, s. 75.

Bilindiği üzere, kategoriler incelendiğinde, onun *nitelik, görelilik, durum, sahip olma, etki ve edilgi ve zaman* gibi sınıflamalar gösterdiği görülür. Bu kategorilerin hepsi de ahlâk felsefesinin sahası içinde ahlâkî ilkelerin tetkik ve tespitinde ehemmiyet arz eder. Mesela, hikmet, iffet, şecaat ve adâlet gibi erdemler, *en iyi, en cesur, en doğru, en adil, en mutlu, en erdemli* gibi nitelik ve görelilik değerlendirmeleri, ahlâk felsefesinde kategorilerin ne denli önemli olduğunu gösterir.

İfade edildiği gibi, ahlâk felsefesi, ahlâkî konu edinen felsefe dalıdır. Filozoflar, sadece bilgiyi, varlığı ve metafiziği incelemekle yetinmemişler, davranışlarımızın felsefesini de yapmışlardır. Bir işin iyi ya da kötü, bir eylemin doğru ya da yanlışlığını araştırmaya koyulan felsefeciler, bu değerlendirmeleri sırasında ahlâk felsefesi yapmış olmaktadır. Bu çabaya dikkatleri çeken *Moore* (ö. 1958), ahlâk felsefesinin konusunu iyinin ve kötünün ne olduğunun araştırılması olarak belirler, ardından iyinin tarifi konusunda filozofların zorlandıklarını vurgular.<sup>4</sup>

*Sahakian ve Frankena*, gibi ahlâk felsefecileri, *Moore* ve *Field*'la mutabık olarak, ahlâk felsefesinin, bir tarifler ve tanımlar ilmi olmaktan ziyade, ahlâkî yargılar ve ahlâklılık üzerinde felsefi bir tefekkür ve teemmül olduğunu belirtirler.<sup>5</sup> *Randall* ve *Buchler*, bu noktayı çok kesin bir şekilde açıklarlar, buna göre, ahlâk felsefesi, insan davranışlarının felsefesidir. Bununla birlikte burada sözü edilen “davranışı” psikolojik, sosyolojik ve antropolojik çağrışımından da ayırma ihtiyacı duyarlar. Ahlâk felsefesinin amacı, insan davranışını tasvirden ziyade, değerlendirmeyi hedef alır.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> MOORE, G.E., *Principia Ethica*, Cambridge Univ.Press, 1960, s. 1-20.

<sup>5</sup> SAHAKIAN, William, S. *Ethics: An Introduction to Theories and Problems*, N.Y. 1975, s. 1-3; FRANKENA, William, *Ethics*, New Jersey, 1963, s. 3; MOORE, a.g.e. s. 4, FIELD, a.g.e. s. 2.

<sup>6</sup> RANDALL, J.Jr. BUCHLER, Justus, *Felsefeye Giriş*, (Çev: Ahmet Arslan) İzmir 1989, s. 205.



Felsefe ve ahlâk üzerine yazan, araştıran felsefeciler arasında, ahlâkın bilgisel bir değeri olup olmadığı ve dolayısıyla felsefenin içinde mülâhaza edilep edilmeyeceği tartışılmıştır. Bu tartışmaları iki ana grupta toplayabiliriz.

*Reichenbach* (ö. 1953), *Ayer* (d. 1950), *Carnap* (ö. 1970)'ın başını çektiği bir grup genellikle ahlâk kaidelerinin ve bu kaideler üzerinde duran ahlâk ilminin bilgisel olmadığını, ahlâkî emirlerin istenilerek izlenildiğini belirleyerek bir duygu ve emir yargıları şeklinde mülâhaza ederler.<sup>7</sup> Bu grup, ahlâkı duygu anlatımları ve emirlere indirgemıştır.

Diğer bir anlayışın başını, *R.M. Hare*, *S.E. Toulmin*, *K.Baier* (d. 1917), *W. Frankena* (d. 1901), *K.Nielsen* çekmektedir. Genel bir değerlendirmeye belirtecek olursak, bu grup ahlâkın bilgisel bir alanı olduğunu belirterek, ahlâk ilmini felsefenin sınırları içinde değerlendirmektedirler.<sup>8</sup>

Ahlâk felsefesinde yer alan bu temel anlayışlarından birincisinin eksikliği, “duygu anlatımları” ve “emirleri” bilgisel bir yapıda görmemesinde yatmaktadır.

#### **a ) Ahlâk Felsefesi ve Dil**

Ahlâk Felsefesi, dil ve onun yapısından da istifade eder. Önermeler, yargılar, hükümler ve emirler hep dilin sınırları içinde yer alır. Her birey, düşünerek, araştırarak vardığı neticelerin doğrulamasını ve geçerliliğini öğrenmek ister. Görünen, duyulan ve yaşanan değerler çoğaldıkça, bunları paylaşma ihtiyacı da kendiliğinden doğar. İşte, bu paylaşma ihtiyacını karşılayan, paylaşmayı, anlaşmayla sürdürmeyi amaçlayan

<sup>7</sup> H.REICHENBACH, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, (Çev:Cemal Yıldırım) İst 1981, s. 185; AYER, A.J., *Language, Truth and Logic*, London 1971, s. 140; CARNAP, R., *Philosophy and Logical Syntax*, s. 24

<sup>8</sup> TEPE, Harun, *Etik ve Metaetik*, Türkiye Felsefe Kurumu, 1992, s. 3

aktarım vasıtası da dildir.<sup>9</sup> Varlığın bilincine giden yol düşünceden geçer. Düşünülen, biriken fikirlerin ve değerlerin yeretmesi, kök salması için de dil önem arz etmektedir. Dil, dış dünyada, algılanabilir dünyada varolanları dolaylı olarak yansıtırken, zihinde olanları da doğrudan yansıtır bir varlık alanı oluşturur.

Dil, kullanım açısından zirveye ulaştığı bir saha olan felsefede, iki temel gaye gözetir. Bu iki temel gaye, ahlâk felsefesi için de geçerlilik arz eder. Dil, herşeyden önce bir ilmin, kendisini sistemleştirip aktarmasına yardımcı olur.<sup>10</sup> İlimler, kendilerini ve sınırlarını ancak dil ve onun gücü sayesinde çizerler. Öte yandan da, dil, bu ilimlerde, çeşitli görünümlere bürünerek, bazen hakiki, bazen mecaz, bazen önerme, bazen de emir formunda kendini sunar. *Wittgenstein (1889-1951)* bunu özlü bir ifade ile, dilin sınırları ile dünyamızın sınırlarının bir olduğu şeklinde dile getirir.<sup>11</sup> Dil sayesinde dünyayı inşa etmiş oluyoruz.

Çalışmamızın genel hedefinin İslâm ahlâk felsefesinde bilgi ve hürriyetin ele alınışı olduğunu hatırlatmak istiyoruz. Bilgi, çok yönlülüğünü ve çeşitliliğini, bir açıdan dile borçludur. Ahlâkın kaynağının ne olduğu hakkında bir çok bilgi tartışmalarının daha açık bir şekilde anlaşılmasında dilin yardımı büyüktür.

Kelimelerle belirtmeye çalıştığımız, gerçeklerin hakiki yapısı nedir? Neyi ifade etmektedir? İşte bu yönlü bir araştırma, dil merkezli bir ahlâk felsefesi yapmış olmaktır. Ahlâkî yargıların dilin temel alınarak yapılan incelenmesine *Field* 'ın sunduğu iki misali vermek istiyoruz.

<sup>9</sup> PARKINSON, G.H.R., *The Theory of Meaning*, Oxford 1968, s. 130-35; GRUNBERG, Teo, *Anlam Kavramı Üzerine Bir Deneme*, Ankara 1970, s. 200-9.

<sup>10</sup> GRUNBERG, a.g.e. s. 209; PARKINSON, a.g.e. s. 130.

<sup>11</sup> POYRAZ, Hakan, *Dil ve Ahlâk*, Ankara 1996, s. 11.

*Field*, günlük konuşmamızda bir zorunluluk ve gereklilik belirten “...meli, malı,” cümle yapısından hareketle;

-*Daima doğruyu söylemeliyiz.*

-İlk sağa *sapmalısın.*

- Ne kadar zeki bir babası olduğu gözönünde bulundurulacak olursa o da zeki *olmalı...*

cümlelerini tahlile yönelir. “Daima doğruyu söylemeliyiz” cümlesindeki “meli” yapısının ahlâkî bir anlam taşıdığından kendiliğinden görüldüğünü ortaya koyar.<sup>12</sup> Yine aynı şekilde, “iyi bir sporcu”, “iyi bir bıçak”, “iyi bir içki” ve “iyi bir insan” misallerini vererek, iyinin aynı anda, sırasıyla “yetenek, kalite, zevk ve ahlâk” anlamlarını içerdiğine dikkatleri çekerek iyi kelimesinin insanı nitelediği zaman; ancak ahlâkî bir anlam kazandığını belirtmektedir.<sup>13</sup>

Yukarıda dil ve ahlâk ilişkisine örneklerini verdiğimiz *Field*, ahlâk felsefesine, çözümleyici bakış açısıyla bakan ilk kimse değildir. Olgu ile değer ya da, olanla olması gereken arasındaki ayrım çok öncelere dayanır. Olgu, tecrübe dünyamızda bulunan dış dünyada gerçekliği olanı ifade ederken, değer de, bizim kendisine ihtiyaç duyduğumuz, şuura göre aşkın olan, olması gereken şeydir.<sup>14</sup>

*Hobbes(1588-1679)*un doğru ve yanlış kavramlarının nesnelere değil, dilin nitelikleri olduğunu, doğru ve yanlış dil şartına bağlamış olduğunu<sup>15</sup> hatırlatmak

<sup>12</sup> FIELD, a.g.e. s. 16; Ayrıca geniş değerlendirmeler için TAYLOR, Richard “*I can in Philosophical Review*”, vol: 59, (1960), 78-79

<sup>13</sup> a.g.e. s. 16; BATUHAN Hüseyin, “*Etik Önergelerin Çözümü*”, Felsefe Arkivi, c.V, S: 1, İstanbul 1960, s. 57.

<sup>14</sup> ÜLKEN, H.Ziya, *Bilgi ve Değer*, Ankara, trz. s. 218.

<sup>15</sup> HOBBS, Thomas, *Leviathan*, çev: Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1993, s. 37; Ayrıca olanla olması gereken arasındaki tefrikte David Hume’un meseleyi bir dil problemi olarak aldığı görülür. O, ahlâk filozoflarının mevcut olanlardan, olması gerekenle ilgili

istiyoruz. Bununla birlikte gözden kaçırılmaması gereken bir husus da, insan davranışları da, doğru ya da yanlış olarak algılanabilecek şekilde konuşurlar, bu yüzden *Hobbes*'un bu şart koşulu eksiktir. Davranışlar da kendilerine özgü bir dil özelliği taşırlar.

Dil ve ahlâk felsefesi ilişkisi üzerinde durduktan sonra genel hatları ile ahlâk felsefesinin diğer özelliklerine değinelim.

### ***b) Ahlâk Felsefesi ve Başlıca Konuları***

Ahlâk, kendi bünyesinde nazarı ve amelî (teorik ve pratik) ahlâk sınıflandırması gösterir. Nazarı ahlâk denilen şey, şu ana kadar izah etmeye çalıştığımız özelliklerin yer aldığı ahlâk kısmıdır. Eylemlerimizi ve onların dayandığı genel prensipleri, insan irade ve hürriyetini ve ideal hayatı tetkikten ibarettir.

Buna karşılık, amelî ahlâk, nazarı olanların uygulama sahasıdır. Kişinin önce kendinden başlayıp, sonra ailesine, çevresine, vatanına ve insanlara karşı olan görevlerini ihtiva eder.<sup>16</sup> Nazarı ahlâk, bünyesinde hem bilgiyi ve hem de amelî bilgiyi ihtiva ederken, amelî ahlâkta ağırlık kazanan husus ise eylemdir.

*Bertrand*, Ahlâkı, teorik ve pratik olarak görev ilmi adı altında şöylece sınıflandırmaktadır.

---

ibarelere birdenbire geçişlerine karşıdır. "...dır veya değildir" (is- is Not) ...meli, malı, (ought) ifadelerinden "dır" olguyu, "meli, malı" değeri ifade eder. Bkz. HUME, David, *A Treatise of Human Nature*, (Second Editon, Book two and three), (Ed.) Pail, S.Ardal, Pontona 1978, III, s. 192.

<sup>16</sup> Teorik ahlâk ile pratik ahlâk ayırımına tüm ahlâk kitaplarında rastlıyoruz. Teorik ahlâkda ayrıca, "hayır, şer, mutluluk, kemal, mesuliyet, vicdan, görev" gibi konular felsefi planda ele alınıp incelenir. BERTRAND, Alexi, *"Felsefe-i Ahlâk ve İlim Felsefesi"* (Çev: Salih Zeki), İstanbul; MEIDEN A.I. *Ethical Theories*, Englewood Aligfs, 1956, s. 33; Yeri gelince İslâm ahlâk literatüründen bu konuda örneklere yer vereceğiz.

*Ahlâk = Görev İlmî*

*A) Teorik*

*1. Fiillerimizin Kanunu: Sorumluluk Teorisi*

*2. Fiillerimizin Sebepleri: Hürriyet Teorisi*

*3. Fiillerimizin Gayesi: Olgunluk Teorisi*

*B) Pratik*

*1. Kişi ve gayeye ait görevler*

*2. Topluma ve hükümete ait görevler*

*3. Vatan ve insanlığa ait görevler.<sup>17</sup>*

Ahlâk felsefesinde sözkonusu olan hususlardan biri de seçme hürriyeti, irade hürriyeti, meselesidir. Zaten, ahlâk ilmi, hürriyetimizi iyi kullanma ilmi olarak da tarif edilmektedir. Seçme hürriyeti olmayan bir kişinin eylemlerinde zaten âhlakî bir kıymet aranılmaz. Ahlâkî bir sorumluluğun ortaya çıkabilmesi için önce hürriyet gerekir: Şunu da belirtelim ki, ahlâkın üzerine tesis edildiği iki esas kaide vardır. Bunlardan biri *mecburiyet* öteki ise *ödevdir*. Bu konular daha detaylı bir şekilde ele alınacaktır. Zaten bizi erdeme sevkeden de bu özelliklerdir. Herkes için mecburi bir ahlâk kanunu vardır. *Bu kanunun temeli ise bilgidir. Gövdesi ise eylem sahasında hürriyettir.* Ahlâk filozofları, ahlâkı, “*hür olmak, azat olmak*” kelimesinde bir araya getirirler. Ahlâk, bir disiplin olduğuna göre, hürriyetin tesisi de ancak ahlâk kâideleri içinde olabilir.<sup>18</sup> Hürriyet, hareket etme gücünü ifade eder. İyi bilmenin yanısıra iyi olmayı, erdemli olmayı belirtir.

<sup>17</sup> Bkz. BERTRAND, a.g.e., s. 15.

<sup>18</sup> ŞAPOLYO, Enver Behnan, *Ahlâk Tarihi*, Ankara 1960, s. 25-30; RAUH, a.g.e. 3. 189-199; K. ALDUKIEVICZ, *Temel Kavramlar ve Kurumlar, Felsefeye Giriş*, çev: A. Cevizci, Ankara 1994, s. 35; ÇANKI, Mustafa Namık, *Ahlâk*, İstanbul 1928, s. 2,16.ÖNER, Necati, *Felsefe Yolunda Düşünceler*, İstanbul 1995, s. 73

Spinoza'nın ifadesiyle ahlâk, ihtiraslardan sıyrılarak hür olabilmek ve herşeyi idare eden şeyin gereğini ve zorunluluğunu anlayabilmektir.<sup>19</sup> Spinoza'nın böylesi bir hürriyet anlayışı, İslâm ahlâk felsefesinin tasavvufî kaynağındaki hürriyet anlayışına benzemektedir.

Gazzâlî'nin de hikmeti; seçimli fiillerde nefsin, doğruyu yanlıştan ayırdığı bir durum<sup>20</sup> olarak tanımlaması da ne kadar yerindedir. Doğru ve yanlış ayırmak bir bilgi meselesi olduğu gibi, bunları seçebilmek ve uygulayabilmek de bir hürriyet meselesidir.

Ahlâki hareket, akıl ve irade sahibi insanın iyilik gayesiyle bilinçli olarak yaptığı hareketlerdir. *İsteyerek, bilerek, seçilerek* yapılan hareketler ancak ahlâkîdirler. Ahlâkî açıdan değerlendirilmesi için bir davranışta, irade ve gayenin olması gerekir. İnsanın yükümlülüğü ve sorumluluğu iradeyi gerektirir. Amaç, davranışın ana modeli üzerinde kesin bir etkide bulunmaktadır.<sup>21</sup> O halde, ahlâk felsefesinde, ahlâkî ilkeler, bilgi, değer ve irade hürriyeti açısından ele alınmaktadır. Bir gayeye yönelik bir davranış gerçekleştirilmesinin temelinde onu kuvveden fiile çıkaran bilgi ve onu uygulayan bir güç söz konusudur.

Ahlâkın sınırları içinde yer alan bir hareket de, *ideal bir beğenme, davranışın seçimi* üzerine tesis edilir ki, ahlâkî hürriyet, irade hürriyeti burada ortaya çıkar.<sup>22</sup> Bu hareketlerin, devamlı olduklarını da görüyoruz. Gerçek ahlâklılığın yalnız istemek ve mecbur olmakla değil, aynı zamanda muktedir olmakla gerçekleştiğini görürüz.<sup>23</sup>

<sup>19</sup> SPINOZA, *Ethica*, Çev: H.Z.Ülken, Ankara, tarihsiz, s. 7.

<sup>20</sup> GAZZÂLÎ, *İhya'u Ulumi'd Din*, c. III, s. 47.

<sup>21</sup> RANDAL, Jr. J. H., *Felsefeye Giriş*, çev: Ahmet Arslan, İzmir 1982, s. 85.

<sup>22</sup> AKARSU, Bedia, *Ahlâk Öğretileri*, (I, Mutluluk Ahlâkı, II, Kant'ın Ahlâk Felsefesi) III. Basım, İstanbul 1982, s. 18-19-20.

<sup>23</sup> TANYOL, Cahit, *Sosyal Ahlâk*, (Laik Ahlâka Giriş), I, İstanbul 1960, s.6.

Şüphesiz, iyiyi sadece biliyor ve istiyor olmak, tek başına ahlâkî bir olgunluğu ihtiva etmez. Bilinen ve istenilen şeyin uygulanabilirliği de ahlâkîlik açısından önemlidir. O halde iyiyi sadece bilmek, ya da onu iyiliğinden bilgisiz olarak gerçekleştirmek tam bir ahlâkîliği ifade etmez. Hem bilginin ve hem de bu bilgiden kaynaklanan hareketin birbiri ile uyumlu olması gereklidir.

Hareketleri genelde; bir değerlendirme yapacak olursak, madde (fizik) hareketleri, hayvan ve insan hareketleri olmak üzere üç grupta sınıflandırmak mümkündür.

Fizik hareketler, bütünüyle maddeye bağımlıdır. Maddenin dışındaki başka bir varlığın etkisiyle gerçekleşmez. Fizikî hareketlerde irade ve gaye unsurları söz konusu değildir. Hayvan hareketlerinde iradenin yerini içgüdü almaktadır. Zaten, insan hareketlerinin farklılığını da insanda iradenin yer alması teşkil eder. İnsanî hareketlerde önce niyet ve isteklerin, sonra da isteklerle davranışların bütününe gözlemek mümkündür.<sup>24</sup>

Ahlâkî eylemlerin öznesi olan ve hareketlerinde irade, niyet ve istek bulunan insanın, eylemleri de hür bir düşünceye dayanırlar. Eylemlerimiz hür düşüncenin yanında, tabiatın ve aklın kendiliğinden olan kuvvetleri ile yöneltilirler. Öte yandan da, iradenin direnç veya itaatine dayanan haz ve elem duygularının hepsi birden ahlâkî bir eylemin barındırdığı özellikleri ihtiva eder.<sup>25</sup> Bunlar da ortaya koymaktadır ki, hareketler evrendedir ve hem de onunla birlikte. Evren, bizatihî bir bütün olarak, hareket halindedir. Onun bünyesinde barınan, onunla beraber anlam kazanan ve

<sup>24</sup> ÜLKEN, *Ahlâk*, s. 17, *The Encyclopedia of Philosophy*, edited by, Paul EDWARDS, c.5, s. 150.

<sup>25</sup> RAUH, a.g.e. s. 35.

hareketleri ile kendilerine şekil veren başta diğer canlılar olmak üzere, temelde de insan bütün hareketlerinde, istek ve niyette ve bunları kuvveden fiile geçirecek bir irade ve kudretle donanımlıdır.

Çok yönlü insan davranışlarının bir boyutunu da ahlâkî davranışlar oluşturur. Ahlâk felsefesi, insan davranışlarının doğru, yanlış, iyi, kötü olup olmadıklarını tetkike çalışır. Bu tetkikte metod açısından bir bilgi olayıdır. Her fert, iyi ve kötüyü şahsî olarak tespitte çalışırken bir bilgi ihtiyacında olduğu gibi, ahlâk felsefesi de aynı araştırmada bilgiye gerek duyar.

Ahlâk felsefesinde önemli hususlardan biri de gaye ve vasıta ilişkisidir. Mesela, beden eğitimi, kendisi açısından değerli değildir. Beden eğitimi, sıhate, sağlıklı bir bedene sahip olmamız noktasından değerlidir.<sup>26</sup> Sağlık ise, gaye olduğundan kendinde değerlidir. Sağlık, gaye, beden eğitimi ise vasıta olarak görülmektedir. Ahlâkta hedef, doğru ve iyi gayelerinin yine doğru ve iyi vasıtalarla gerçekleştirilmesidir. İşte, neyin gaye ve neyin de vasıta olduğu ahlâk felsefesinde incelenir. Bunların birbirlerinin içine geçebildikleri de olur. Birisi için gaye, diğeri için vasıta olabilmektedir. Bu görecelikte rol oynayan belirleyici faktör bilgiyi değerlendirmelerindeki farklılıklardır. İslâm ahlâk felsefesinde bilgi, başlangıç itibarıyla ahlâkî ilkelerin teşekkülü açısından bir vasıta ve hem de ahlâkî bir olgunluk neticesi kesb edilen, bir gaye olarak nihaî bir yetkinliği, erdemi, saâdeti ve hürriyeti belirler.

<sup>26</sup> Bu misal Aristoteles'e aittir. Bu örneği verirken öyle anlaşılıyor ki Aristoteles, gaye ve vasıta rabitasında bir mutlaklığa inanmaktadır. Bkz. ARİSTOTELES, a.g.e. s. (1097 a 15-b7) 47; Böylesi yaklaşımlara İslâm düşüncesinde Aristo'dan mülhem olarak sık sık rastlanılır. GAZZALİ, bilginin üstünlüğünü aklî ve naklî delillerle incelerken, gaye ve vasıta ilişkisine değinmekte, paranın vasıta bir değer olduğuna, saadetin ise gaye olduğunu vurgulamaktadır. Bilgiyi de hem vasıta ve hem de gaye açısından kıymetli görür. Bkz. GAZZALİ, *İhya*, c. I. s. 12, BAĞDADİ, *Kitabü'l Muteber*, c. III, s. 8



Değınmek istediğımız hususlardan biri de ahlâkçı ve ahlâk felsefecisi ayrımıdır. Daha önce de belirttiğımız üzere ahlâk, karakter, alışkanlık, huy ve yaratılış gibi anlamlara gelmekteydi. Latince, *moral*, Grekçe *etik* kelimeleriyle karşılanan ahlâka, etik dediğımızde, ahlâkî görüşler üzerinde teemmülü ve tefekkürü kasetmiş oluyoruz.

Felsefe, zaten ahlâka hem kural koyucu ve hem de çözümleyici bir tarzda yaklaşmaktadır. *Ahlâk felsefecisi, ahlâklılığın umumî umdelerini tespıte çalışır. Öte yandan ahlâkçı ise bir ahlâk görüşünü empoze etmeye çalışır.*<sup>27</sup> İslâm ahlâk felsefesinde, bu ayrımdan hareketle, ahlâk felsefeciliğı ile ahlâkçılığın iç içe girdiğini görüyoruz. Çünkü İslâm düşüncesinde nazarî olanla, amelî olan o denli iç içedir.

---

<sup>27</sup> POYRAZ, Hakan, a.g.e. s. 21

## B) İSLÂM AHLÂK FELSEFESİ

İslâm ahlâk felsefesi denildiğinde, İslâmî düşünce sistemleri olan kelâm, tasavvuf, felsefe, ahlâk ve hatta fıkıh bilimlerinin gerek nazarî ve gerekse amelî bir şekilde, ahlâk ilminin ortak konuları içinde bulunmalarını anlıyoruz. İslâm düşüncesinde ahlâk, kaynağını dinden alır. İslâm düşünce akımları da İslâm ahlâk felsefesinin sınırlarını geliştirmiştir. Bu yüzden kelâm, tasavvuf ve felsefe ve hatta fıkıh kitapları da ahlâkî meselelerden hali değildirler. Zaten, İslâm ahlâk felsefesi, ismiyle müsemma olacak bir şekilde, İslâm'ın, ahlâkın ve felsefenin ortak bir ürünüdür.

İslâm felsefesi tarihi yazarlarının, bu bilimin doğuşuna ve gelişmesine etki eden unsurları yerli ve yabancı kaynaklar olarak tasnife gitmeleri, bizim de, İslâm ahlâk felsefesinin muhtevasını tespit etmemizde ilham kaynağı olmaktadır.<sup>28</sup>

*Kur'an-ı Kerim ve Sünnet, İslâm Ahlâkının yerli kaynaklarını* teşkil etmektedir. Bununla birlikte, kelâm, tasavvuf ve felsefenin de sistemin içinde olduklarını belirtmemiz mümkündür.

*Hourani*, İslâm ahlâk kitaplarını bir taraftan kural koyucu ve tahlili olarak ikiye ayırırken diğer taraftan da, bunları da yine kendi içlerinde dinî kural koyucu ve felsefî kural koyucu olarak ikiye ayırır.

<sup>28</sup> BAYRAKDAR, Mehmet, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara 1988, s. 7; CUM'A Lütfi, *Tarih Felsefeti'l İslâm fi'l Maşrik ve'l Mağrib*, Kahire, 1927, s. 1 vd.; WALZER, Richard, *Essays on Islamic Philosophy*, Oxford 1962, s. 5; MACİT Fahri, *A History of Islamic Philosophy*, N.Y., 1983, s. 3; MAHMUD, Abdülhalim, *et-Teffiri'l Felsefi fi'l İslâm*, Kahire 1968, s. 4-15; BOER, T.J., *The History of Philosophy in İslâm*, Londra 1933, s. 2-3; KUMEYR, Y, *İslâm Felsefesinin Kaynakları*, çev: F.Olguner, İstanbul 1976, s. 61-94; FAHURİ, Hanna, Elcerr, Halil, *Tarihu'l Felsefeti'l Arabiyye*, (I-II), Beyrut 1982, c. I, s. 10; ABDÜRRAZİK, Mustafa, *Temhid li Tarihi'l Felsefeti'l İslâmiyye*, Kahire 1966, s. 7 vd.; en NEŞŞAR, Ali Sami, *Neş'etü'l Fikri'l Felsefi fi'l İslâm*, (I-III), Mısır 1964; HUVEYDİ, Yahya, *Tarihu Felsefeti'l İslâm*, Kahire 1965, s. 5,15.

- *Kural koyucu dinî ve kural koyucu felsefî kitaplar,*

- *Tahlilî dini ve tahlilî felsefî kitaplar* olmak üzere.

*Hourani* 'nin *kural koyucu dinî kitaplar* dediği şey, Kur'an merkezli kaynaklar sınıflamasına tekabül eder. Doğrudan Kur'an'a ve hadislere dayanarak ahlâk kâideleri tespit eden türdür. Bu tür ahlâk kitapları ve çalışmalarının özelliği Kur'an ve hadis gibi dinî nass ve ilkelerin esas alınmasıdır.

Devlet adamları için, siyaset sanatıyla alâkalı yani siyasî hikemiyat geleneğine dayanan kural koyucu felsefî kitaplar, erdemi esas alarak, *ferdî ahlâk* ile *siyaset felsefesini* meczederler. Bu da kısmen yabancı kaynaklara karşılık gelmektedir. Bu konuda ele alınan eserler çeşitlilik arzeder. Yeri geldikçe bunlara temas edilecektir.

*Hourani*, tahlilî kitaplar derken Mu'tezile kelâmcılarının ortaya koydukları ahlâkî değer tartışmalarını, iyiyi, kötüyü, hüsûn ve kubûhu inceleyen ve bunları akıl vasıtasıyla bulacağımızı savunanları kaseder.

Nihayet, tahlilî felsefî kitaplar derken de, ahlâk üzerine yazılan kitapları, teorik ve pratik ahlâk anlayışlarını ve araştırmaları zikreder.<sup>29</sup>

*Kindî* (ö. 860) ile başlayan, *Fârâbî* (ö. 950), *İbn Sinâ* (ö. 1037) ve *İbn Rüşd* (ö. 1198) ile zirveye ulaşan İslâm felsefesi geleneğinde, *İbn Miskeveyh* (ö. 1030), *İbn Tufeyl* (ö. 1185), *İbn Bacce* (ö. 1138), *Nasreddin Tusî* (1274), *Celaleddin Devvanî* (ö. 1501) ile desteklenen fikrî ameliyede ahlâkî eserlerin de, felsefî olanlar kadar etken olduğu ortaya çıkmıştır.<sup>30</sup>

<sup>29</sup> HOURANİ, George, *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, Cambridge, 1985, s. 11.

<sup>30</sup> ULUDAĞ, S., İslâm düşüncesinin haritasını çıkarırken kelâmî, tasavvufî ve felsefî boyutlarını ortaya koymuştur. Bu bilimleri alan ve metod bakımından benzerlik ve farklılıkları ile sunmasına rağmen, en az yukarıda adı geçen ilimler kadar, İslâm düşünce sahasına katkıda bulunan ahlâka yer vermemiştir. Oysa kelâm, tasavvuf ve felsefe,

Gerek klasik, gerekse modern dönem çalışmalarında hep, ahlâkın kelime menşei ve mahiyeti belirtilegelmiştir. İslâm felsefesi geleneğinde yer alan ahlâk kitaplarında ortak bir ifade tarzı olarak; ahlâkın *hulk* kelimesinin çoğulu olduğu, lügatte, *özellik, din, yaratılış, tabiat* anlamlarına gelmekle birlikte, *insanın iç dünyasını belirlemek* için de kullanıldığı görülür. İnsanın dış yapısı için “halk”, iç veya manevî yapısı için “hulk” şeklinde kullanıldığı da bu arada vurgulanan bir husustur. İslâm kaynaklarında hulk, ahlâkla hep aynı anlamda kullanılagelmiştir. “Hulk” nefsi natıkanın bir durumu olarak ele alınır. Görüş ve fikirleri meydana getirir. İnsan nefsine yerleşen, hiçbir zorlama olmaksızın ortaya çıkan ahlâk ilmi, ameli hikmetin bir bölümünü teşkil eder. Ahlâk hakkında çeşitli değerlendirmelere rastlıyoruz. Onu *görev, hayır, meslek, seciyye, huy* olarak tanımlayanlar bulunmaktadır. Ahlâk ilmi için çeşitli isimlerin kullanıldığını daha önce belirtmiştik. Ahlâk iyiyi teşvik ettiği ölçüde, kötüyü de terketmeyi önerir. Bir yandan iyi ve kötünün doğasını araştırır. İnsanın ruhi davranışlarını inceleyen *psikolojinin yanında, ahlâk, olması gerekeni inceler. Psikoloji olanı inceler.* İyinin erdemin, mutluluğun nasıl olması gerektiğini inceleyen ahlâktır. Öte yanda mevcut bulunan bu durumları tahlil eden de eskilerin “ilmü’n nefs” dedikleri psikolojidir.

Ahlâk, sosyal bir görünüme de haizdir. Emir ve yasaklar vazetmesi cihetiyle de kâide koyucu bir sistemdir. Şu var ki, bu kâidelerin umumîleştirilmesi de doğru değildir. Aksi halde onu zaman ve mekândan tecrid etmiş oluruz. Ahlâkın hem nazarı, hem de ameli cihetinin olması, ileriki aşamalarda onun bir ilim mi yoksa fen mi olduğu

---

muhtevaları açısından ahlâk ilminin konuları ile paralellik arz etmekte, ortak bir görünüm sergilemektedirler. Krş. ULUDAĞ, Süleyman, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, İstanbul 1987, s. 73-121-5, Ayrıca, ahlâk ilminin yeri ve önemi ve teşekkülü hakkında geniş değerlendirmeler için bkz. KUTLUER, İlhan, *İslâm Felsefesinde Ahlâk İlminin Teşekkülü*, İstanbul 1994, s. 1, 30.

tartışmasına yol açmıştır. Tüm İslâm geleneğindeki ahlâk eserleri değerlendirildiği zaman bu ilmin konusuna;

- Nazarî ahlâk
- Amelî ahlâk
- Amelî hikmet
- Nefs ve çeşitlerinin ahlâkla ilgileri
- İyilik ve buna bağlı olarak kötülük
- Erdemler (Hikmet, adalet, şecaat, iffet, sevgi, sadakat vb.)
- Hürriyet, (Maddî, Manevî, Psikolojik, Fizyolojik ve Sosyolojik boyutları ile)
- İnsanın kendine, topluma, insanlığa karşı görevlerinin dahil olduğu görülür.<sup>31</sup>

İslâm düşüncesindeki fikir akımları, bir açıdan da, İslâm ahlâk felsefesinin ekolleri konumundadırlar. Şimdi bu ekolleri tetkik etmeden önce İslâm düşüncesinin temel kaynağı ve hareket noktası olan Kur'an açısından bir değerlendirme yapalım.

#### **a) Kur'an ve Ahlâk**

İslâm ahlâk felsefesinin en temel dayanağı Kur'an-ı Kerim'dir. İslâm düşüncesinin merkezinde ve bu merkezin çevresinde cereyan eden her fikrî faaliyet, merkezden hareketlenen fizikî dalgalar gibidir. Kur'an, görünen dünyayı, insanı, aydınlatan ilâhî bir rehber olarak, insanın iç ve dış dünyasını eğitmeyi, olgunlaştırmayı

<sup>31</sup> Tüm bu değerlendirmeler tanımlamalar ve ilk ve son devir ahlâk literatüründeki farklılık ve yakınlıklar için bkz. İSMAIL FENNİ, *Lügatçei Felsefe*, İstanbul 1341, s. 438; BERTNARD, a.g.e. s. 4, AKSEKİ, a.g.e. s. 12; Ahmet Naim, *Ahlâk-ı İslâmiyye Esasları*, İstanbul 1342, s. 7; ÇANKI, a.g.e. s. 2 vd. PAZARLI, Osman, *İslâm Ahlâkı*, II, B, İstanbul 1980, s. 11, ERDEM, Hüsameddin, *Son Devir Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk*, Konya 1996, s. 12; HATEMİ, Hüseyin, *Basın Ahlâkı*, İstanbul 1976; Ali Kemal, *İlmi Ahlâk*, İstanbul 1341, s. 75-76; İBN MANZUR, *Lisanü'l Arab*, Hulk maddesi; Mehmet Fazıl, *İlm-i Ahlâk*, İstanbul 1329, s. 65-66; RİFAT, Ahmet, *Ahlâk-ı Nazarî ve Teracim-i Ahvali Hükema*, İstanbul 1312, s. 71; İBN ARABİ, *Kitabü'l Ahlâk*, Mısır, trz. s. 3; AHMET Emin, *Kitabü'l Ahlâk*, Kahire 1925, ÜLKEN, *Ahlâk*, s. I, 19, MUHAMMED Yusuf Musa, a.g.e., s. 24 EL-İBADİ, a.g.e. s. 281.

hedefleyen fikir ve davranışların nazarî ve amelî olarak sergilendiği bir kitaptır. Kuran, insanı bilgilendirirken ideal bir davranış bütünlüğünü hedeflemektedir.

Bu kutsal tebliğde, ilâhî yardım türünden bilgiler de sözkonusudur. Kendi varlığı, mebdeî ve meadî üzerinde düşünen insan, bu teemmül faaliyetinde, akıl, tecrübe, duygu gibi bilgi edinme yolları ile bu tefekkürde aydınlanmak ister. Kim olduğunu? Ne bilebileceğini? Nereye gitmekte olduğunu ve en önemlisi ne yapması ve nasıl yaşaması gerektiğini, bu tür bilgi vasıtaları ile kuşatamaz. İşte bu aşamada insanlığı nura, bilgiye, kendini tanımasına yarayacak olan “vahy” bir ilâhî lütuf ve inayet olarak inzal olur.

Kur’an’da tam ifadesiyle ahlâk kelimesi bulunmaz. Buna mukâbil kelimenin köklerinden teşekkül etmiş tekil halde “*Hulk*” kelimesi yer alır.<sup>32</sup> Yine Kur’an’da, ahlâkî davranışların ve ilkelerin nazarî ve amelî olarak ele alınıp işlendiğini görüyoruz. *Yükümlülük, sorumluluk, müeyyide, niyet, fiil, amel, gayret* gibi teorik ahlâkî meşgul eden konular kadar, *ferdî ahlâk, emirler ve yasaklar, aile ahlâkı, sosyal ahlâk, devlet ahlâkı, dinî ahlâk* gibi hem teorik hem de pratik konularda Kur’an, hep ilâhî bir lütuf neticesi olarak geniş değerlendirmeler bahşetmiştir.<sup>33</sup> Ayetlerdeki insanın tefekkür boyutunu açış ve amelî sahada, seçimli davranışlarla hedeflenen tekâmül, Kur’an’ın, insan davranışlarını kuşatan boyutunu gösterir.

Kur’an’ın, hedefinin ahlâk olduğunu belirtmek yerinde bir değerlendirme olacaktır.<sup>34</sup> Kur’an, insanın önüne, iyi ve kötü ahlâkın özelliklerini sunar. “Hayr”,

<sup>32</sup> *Bu evvelkilerin âdetinden başka bir şey değildir.* (Şuara, 26/137)

“Şüphesiz sen büyük bir ahlâk üzeresin.” (Kalem, 68/4)

<sup>33</sup> HOURANİ, “*Ethical Presuppositions of the Qur’an*”, Muslim World, LXX, I, (1980) s. 1-28; DONALDSON, Dwight M., *Studies in Muslim Ethics*, London 1953, s. 14; DRAZ, K.A., *La Morale Du Koran*, çev: Emrullah Yüksel-Ünver Günay, İstanbul 1993.

<sup>34</sup> Zaten, din dediğimiz şey, ceza, mükafaat, itaat, âdet, yol, kanun, anlamlarına gelmektedir. Bu gösteriyor ki, din, bir hayat tarzını bilgi ve emirleri ve amelleri ihtiva ettiği

“maruf”, “ihsan”, “hasene”, “sıdk”, “istikame”, “şer”, “münker”, “seyyie”, “fisk”, “zülüm”, “cehalet” ve “zan” kelimeleri Kur’an’da bu açıdan yer alan ifadelerdendir.

Kur’an, insanlığı bilgilendirir. İnsanın kendisi, çevresi ve varlık hakkında gerçekleşen bu bilgilendirmenin en yoğun noktası, insan davranışlarındaki ideal noktayı elde etmek hususundadır. Çalışmamızın bilgi ve erdem başlığı altında daha geniş misallerle bunun nasıl gerçekleştiğini izaha yöneleceğiz. Hemen belirtelim ki, ilk Peygamber, Hz. Adem ile birlikte bu bilgilenme başlamıştır. İsimleri, tek tek Adem’e öğreten Yüce Yaratıcı, her peygamberle, ayrı ayrı insanlığın ihtiyaç duyduğu maddî ve manevî bilgileri sunmuştur. Peygamberler tarihine baktığımızda, her peygamberin, aynı zamanda maddî sahada bir bilimin ve sanatın öncüsü olduğunu da görmekteyiz. İnsan, vahiyle, hem maddî hayatını ve hem de manevî hayatını düzenleyecek bilgilere kavuşmuş olmaktadır. İşte Kur’an, hem maddî ve hem de manevî sahada özellikle de ahlâkî sahada insanlığı bir manevî tekâmül ve olgunluk çizgisine çekmektedir. Bu yolda da, insanın akıl, tecrübe, duyu, sezgi, bilgilerinin işletilmesine yönelik hitap tarzlarının olduğunu görmekteyiz. Bu bilgi yolları, insanın aydınlanması ve kendisini gerçekleştirme için önem arz etmektedir.

Kur’an-ı Kerim, insanlığı hem bilgilendirmekte ve hem de bu bilgilendirme neticesinde insanın mesuliyetini vurgulamaktadır. İnsan, hür olduğu için mesul tutulmakta ve bilgilendirilmektedir. İnsan, bilgilendiği ölçüde, ahlâkını olgunlaştırmakta ve gerçek hürriyete ulaşmaktadır. Bu konular ayrıntılar ile ele alınacaktır.

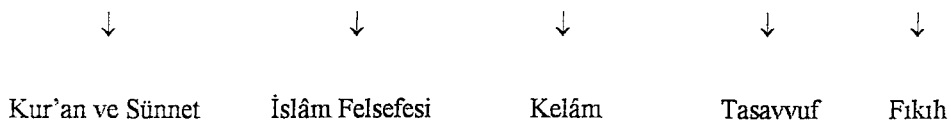
---

noktada ahlâktan farklı değildir. Gazzâlî'nin de, dini, yaratan ile yaratılan arasında muamele olarak belirtmesi de ufuk açıcıdır. Ahlâkî davranışlar bütününe nazarı ve amelî boyutu ise, dinde bundan başka ne olabilir. GAZZÂLÎ, *İhya*, c.1, s, 531.

*Hikmet, Adalet, İffet ve Şecaat*; ahlâkî erdemlerin en esaslıları olarak ahlâkî edebiyatın gerek klasik ve gerekse modern çalışmalarında yer almaktadır. Kur'an ahlâkının çok boyutlu bir özelliğinin tezâhürü olarak da ayetlerde karşımıza çıkmaktadır. Bu erdemler bilgi ile irtibatlı olarak ileriki bölümlerde işlenecektir. Şu hemen belirtilmelidir ki, Grek, Fars ve Hind kültürleriyle tanışmadan çok önce, müslümanlar ve müslüman bilginler, sırf, Kur'an'ın düşünce ikliminden istifade ederek ahlâk üzerinde durmaktaydılar.<sup>35</sup>

Gerek tahlilî ve gerekse kural-koyucu tarzda, İslâm filozoflarının müstakil ahlâk eserlerinde ve diğer felsefî, tasavvufî ve kelâmî eserlerinde konuyu ele alışlarını açıklamaya yöneleceğiz. felsefe, kelâm, tasavvuf ve müstakil ahlâk kitapları bizim hedeflediğimiz gayeyi işlememizde temel kaynak olacaktır. Hepsinin bir araya gelerek oluşturdukları ortak noktada, İslâm ahlâk felsefesinin müşterek temellerini oluşturmalarıdır. O halde İslâm ahlâk felsefesini şöylece şemalandırabiliriz.

#### İSLÂM AHLÂK FELSEFESİNİN KAYNAKLARI



Bu şema, bir anlamda çalışmanın ana tezini ve sınırlılıklarını ortaya koymaktadır. Tezimiz de İslâm ahlâk felsefesinin kaynakları tabirini ön plana çıkarmayı hedefliyoruz. Ahlâk ve ahlâkî ilkeler esas alındığında, İslâm düşüncesinde,

<sup>35</sup> Max HORTEN, a.g.m. s. 4; DONALDSON, a.g.e., s. 14; İBADİ, a.g.e., s. 18; MUHAMMED, Yusuf Musa, *Felsefetü'l ahlak fi'l İslâm ve silatüha bi'l Felsefetü'l İgrikiyye*, s. 3.



felsefi eserler kadar, kelâm, tasavvuf ve fıkıhta da ahlâkla ortaklıklar sözkonusudur. Bu zenginlik, bir açıdan da İslâm ile felsefenin, din ile ahlâkın, felsefe ve dinin uzlaşmasının bir tezahürü olarak da karşımıza çıkmaktadır. Sözkonusu ilimler ayrı ayrı bilgi anlayışlarına dayandıkları için ahlâkî ilkelerin bilgi kaynaklarını da bu farklılık muvacehesinde mülâhaza etmişler, nazârî olanla, amelî olanı bir araya meczetmişlerdir. Bilgi, hem ahlâkî ilkelerin belirlenmesinde kaynak açısından ve hem de bu ilkelerin fertte yer etmesinde eğitici açıdan bir rol oynamaktadır. Tıpkı bilgi gibi, hürriyet için de, İslâm ahlâk felsefesinde çeşitli anlayışlar söz konusudur. Maddî ve manevî hürriyet anlayışları, İslâm ahlâk felsefesi tabiri altında olan felsefe, kelâm ve tasavvufta sergilenmiştir.

Giriş bölümümüzde böylece tezimizin gaye ve sınırlığını belirttikten sonra, İslâm ahlâk felsefesinin kaynaklarını açıklamaya çalışalım.

### *b) Ahlâk İlminin İslâm Felsefesindeki Yeri*

İslâm ahlâk felsefesinin temellerini, Kindî, Ebu Bekr Razî, Fârâbî, İbn Sinâ, Gazzâlî, İbn Bacce, İbn Tufeyl, İbn Rüşd, İbn Miskeveyh, Nasıruddin Tusî, Celaeddin Devvanî, Kaşîfî, Kınalızade Ali Efendi gibi isimler yükseltmişlerdir.<sup>36</sup> Bu şahsiyetlerin ahlâkla ilgili eserlerine, çalışmamız boyunca atıfta bulunacağımızdan bu kitapların isimlerini burada zikretmiyoruz.

<sup>36</sup> Bu şahsiyetler üzerinde konu bütünlüğü içinde durulacaktır. Şu aşamada belirtilmesi gereken büyük çoğunlukla, bu filozoflarda ahlâk, felsefenin gayesi olarak gösterilmiştir. Belirtmemiz gereken bir diğer husus da İslâm ahlâk felsefesine kaynak teşkil eden ahlâk kitaplarının başlıca şu isimleri aldığı görüyoruz. "Kitabü'l Edep", "Kabusname", "Nasihatname", "Pendname", "Hikmet", "Hikmetü'l Halide", "Tehzibü'l Ahlâk", "Miftahü's-Saade". Ayrıca ahlâk kitapları hakkında zengin bir literatür çalışması için bkz. Agah Sırrı LEVEND, "Ümmet Çağında Ahlâk Kitaplarımız", TDAY, Belleten 1963, Ankara 1946, s. 89-115.

Varlık, bilgi, metafizik, mantık gibi çeşitli sahalarda görüş ortaya koyan bu filozoflar aynı zamanda “*Ahlâk filozofları*” olarak da takdim edilir.

Hicri III. asırdan itibaren İslâmi fikir dünyasında muhaddis, fakih, mütekellim ve mutasavvıflar, kendi sahaları ile ilgili eserler sunarken, ahlâk edebiyatının ilk meyyalarını sunmuşlardır. Bu konudaki örnekleri yeri gelince sunmaya çalışacağız.

İslâm dünyasında, felsefi hikemiyat türündeki eserlerin başında Ebu Süleyman es-Sicistanî (ö. 985)'nin *Sivamu'l Hikme* 'si gelir. Thales (ö. 546)'ten Makdisi' (X. yy) kadar olan filozoflar hakkında bilgilere yer verilir. Ebu'l Hasen Muhammed b. Yusuf el-Amirî (382/992)'ye ait olduğu bilenen *es-Saade ve'l-İs-ad* adlı eserde mutluluk meselesi temel alınarak, ahlâkî konular incelenmekte, fikir dünyasının temel taşlarından biri gözler önüne serilmektedir. Ebu'l Vefa Mübeşşir b. Fatık (ö.1020) *Muhtaru'l Hikem ve Mehasimu'l Kilem* adlı eseriyle, Ebu'l Ferec b. Hindu (ö. 1020) *Enmuzecu'l hikme, Kitabu'n Nefs, el Kelimur-Ruhaniyye ve'l Hikemu'l Yunaniye* adlı eserlerinde ahlâkî konuları işledi.

İslâm felsefecilerinin doğrudan ve dolaylı olarak ahlâktan söz eden kitapları incelendiğinde, şu konuların ele alındığı görülür:

Nefs ve nefsin mahiyeti, özellikleri, çeşitleri, erdemler, hayatın gayesi, lezzetler, üzüntü ve ölüm korkusu, ahlâkın kaynağı meselesi, hayır, şer, saâdet, saâdetin kaynağı ve ahlâk, genel olarak ahlâkın tarifi ve mahiyeti, ahlâkî eğitim, sevgi ve dostluk, irade ve hürriyet, mesuliyet ve yükümlülük.

Kindî'den Kınalızade Ali Efendi'ye ve Kınalızade'den günümüze kadar, ahlâk ve ahlâkî meseleler üzerine yazılanlardan bu çalışmamızda istifade edeceğiz.

İslâm felsefesinde ele alınan bilgi nazarîyesinin ahlâkla olan ilişkisi tetkik edilecektir. İslâm felsefesinde bilginin kaynağı ve değeri açısından incelenişi, ahlâkî meselelere ve ilkelere yaklaşımlarda da önem arz etmektedir. Nefs ve nefis çeşitleri (bitkisel, hayvanî ve insanî nefis) erdemlerin kazanılması ile yakından irtibatlıdır. Özellikle, insanî nefsin bilici (alime) ve yapıcı (amile) iki kuvvesi, ahlâkla doğrudan ve yakından ilgilidir. İslâm felsefesindeki nefis ve akıl teorilerininin ahlâk kitaplarının giriş kısımlarında yer aldığını görüyoruz. Nefsin natık, gadap ve şehvet kuvvetleri erdemlerin teşekkülünde kaynak durumundadır. Saâdet meselesi de faal akılla, ittisalle ilgilidir.

İslâm Felsefesi kitaplarında, hikmetin, nazarî ve amelî olarak ikiye ayrıldığını görürüz. Nazarî hikmet, felsefeyle ayniyet arzettiği gibi, amelî hikmet de, ahlâka mukabildir. Fârâbî, İbn Miskeveyh, İbn Sinâ, Gazzâlî ve İbn Rüşd başta olmak üzere İslâm filozofları, İslâm felsefesinde ahlâkî görüceği nazarî hikmet ve amelî hikmet başlıkları altında incelemişlerdir. Hikmetin, İslâm filozoflarınca nazarî ve amelî olarak ikili taksimi, ahlâkında nazarî ve amelî ahlâk başlığı altında ele alınmasına etken olmuş görünmektedir.

İslâm felsefesinde ilimler bir tasnife tabi tutulur. Ahlâk ilmi de bu tasniflerde yerini bulur.

Kindî, felsefi ilimler sınıflamasında, *felsefi akli* ve *felsefi amelî* ilimler tasnifine giderek, ahlâkî, *felsefi amelî* başlığı altında siyasetle birlikte zikretmektedir. Fârâbî ise, genelde, ilimleri, yapıları ve karakterleri ve konuları açısından sınıflandırır. Karakterleri ve gayeleri açısından gruplandırma yaparken *nazarî* ve *amelî* ilimler başlığını açar. Ahlâk ilmini, onun ifadesiyle, “*es Sinaâtü'l Hulkiyye*”yi, amelî ilimler

arasında sayar. Ayrıca, ilimleri konu ve elde edilişleri açısından sınıflandırırken de, *İlmü'l Medeni*, başlığının altında, siyaset ve ekonominin yanısıra ahlâk ilmini de zikreder. “*Aksamu'l Ulum il Aklîyye*” eserinde ise İbn Sinâ, ahlâkı, amelî felsefe olarak kaydeder.<sup>37</sup>

### c) *Ahlâk ve Kelâm İlimlerinin Müstereklikleri*

Kelâm ilminde ele alınan ve ahlâk ilmiyle ortaklık arzeden meselelerden en önemlileri *kulların fiilleri, insanın irade ve ihtiyarı, adalet, husûn ve kubûh, salah ve aslah* gibi tartışmalardır.<sup>38</sup> İslâm mütekellimlerinin veya bir başka ifadeyle “söz yorumcularının” bu konularda ortaya koymuş oldukları görüşleri temelde bilgi ve hürriyetle ilgilidir.

İslâm kelâmının önde gelen gurupları olan, *Mu'tezile, Eş'ârîye ve Matûridîye* arasındaki farklılıkların temelinde itikadî konular kadar, ahlâkî problemlere yaklaşımlarındaki metod aykırılıkları, dayandıkları bilgi kaynaklarının çeşitliği ve ahlâkî ilkeleri anlama ve yorumlamaları da vardır.

Mu'tezile, ahlâkî değerlerde *aklî bilgiyi* esas alarak, onları görecelikten ayırmış olur. Bir misalle bunu açıklayalım. Mu'tezî'lerin öncü isimlerinden, Kadı Abdülcebbar (ö. 1025) ahlâkî yargıların, *aklî teemmülle* ulaşılan nesnel hükümler olduğunu

<sup>37</sup> İslâm Felsefesi tarihi boyunca ilimlerin tasnifi hakkında çeşitli kitaplar yazılmış ve ahlâk da bu sınıflamalar da yerini bulmuştur. Bu tasniflerde görülen o ki, Aristo'nun etkisi çok olmuştur. “*İhsau'l Ulum*”, “*Aksamu'l Ulum*”, “*En Müzecü'l Ulum*”, “*Mahiyetü'l İlm*” başlıkları altında, çeşitli eserlerin kaleme alındığı görülmektedir. Bkz. BAYRAKDAR, a.g.e., s. 117-118.

<sup>38</sup> GOLDZİHER, “*Le Dogma et la Loi de l'İslam*”, s. 86, zikreden ÇAĞRICI, Mustafa, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, İstanbul 1989, s. 14.

belirterek, onları estetik hükümlerden ayırır.<sup>39</sup> Kadı Abdülcebbar aklî bilgiyi esas olarak ahlâkî yargılara yaklaşmakta, nesnel bir bakış açısı sergilemektedir.

Zaten, İslâm ahlâk felsefesinde akıl, *iyi ve kötü, erdem ve rezilet, vazife ve sorumluluk* konularında, değerlerin ontolojik statüleri ile bu değerlerin kaynaklarının tespitinde önemli bir yer teşkil eder.<sup>40</sup> Bu konular gerek ilk devir ahlâk kitaplarında ve gerekse bu kitaplardan mülhem olarak ele alınan diğer kitaplarda, kimi kez felsefi ve kelâmî açıdan ve kimi kez de tasavvufî ve fikhî açıdan incelenmiştir.

Eş'ârîliğin fikrî zenginliğinin öncülerinden biri olan Bakillanî (ö. 403/1113), Kadı Abdülcebbar karşısında, başka bir esasa dayanarak, aklın tek başına faaliyetin veya davranışın, iyi ve kötü olup olmaması konusunda hüküm verme gücünde olmadığını ve bunun ancak şeriatın izahıyla tespit edileceğini<sup>41</sup> belirterek, Mu'tezile'ye karşı bir hüküm getirir. Kelâmî bilgi sistemi, kendi bünyesinde, hem aklî bilgi ve hem de dinî bilginin esas alındığı akımları barındırmaktadır.

İslâm düşüncesinde, felsefi ve ahlâkî meselelerin ele alınışında, onun orijinalliğinin ve fikrî zenginliğinin bir göstergesi olarak çok farklı görüşlere rastlanmaktadır. Yaratılış meselesi hakkında, temelde aynı, ama ifade de farklılık arzeden görüşlere rastladığımız gibi, ahlâkî meselelerde de çok yönlü fikirlere rastlarız. Batı ahlâk felsefelerinde, akılcı, sezgici, tecrübeci, nesnel ve öznel ahlâk anlayışlarına

<sup>39</sup> Kadı Abdülcebbar'ın "Akıl ve Din fiillere değer yüklemmez, yalnızca onlarda var olan bu ontik nitelikleri açığa çıkarır" şeklindeki görüşünü bu aşamada hatırlıyor, ahlâkî davranışların teşekkülünde bilginin rolünü ileride daha geniş şekilde ele alacağımızı belirtiyoruz. Bkz. HOURANİ, George, *Islamic Rationalism, The Ethics of Abd al Jabbar*, Oxford 1971, s. 17-35.

<sup>40</sup> HOURANİ, George, *Islamic Rationalism, Ethics*, s. 59; MUHAMMED, Yusuf Musa, *Felsefetü'l Ahlâk fî'l İslâm ve Silâtüha bi'l Felsefetü'l İğrikiyye*, Kahire 1945, s. 3 vd.; İBADİ, Abdullah Abdurrahim, *Minel Adap ve'l Ahlâkî'l İslâmiyye*, Kahire 1976, s. 281.

<sup>41</sup> BAKİLLANİ, Ebu Bekr, *et-Temhid*, Kahire 1947, s. 308-320.

rastladığımız gibi, İslâm ahlâk felsefesinde de genel felsefede olduğu gibi benzer tarzda birbirinden farklı görüşlere rastlarız.

Kelâm ilminde ele alınıp incelenen, bilgi, fiil, irade ve hürriyet meseleleri de ahlâkî meseleler arasında yer almaktadır. Mesela, Matûridî ile Kant'ın “*yaratılmış kudret, zorunluluğun değil, hürriyetin sebebidir*” şeklindeki fikir birliğini hatırlatırız. Matûridî'nin Eş'ârîlerden *insan aklını ahlâkî değerleri kavrayacak şekilde değerlendirmesiyle ayrıldığı*<sup>42</sup> ve Mu'tezile'ye yaklaştığını da vurgulayalım. Bilgi ve Ahlâk başlığı altında kelâm ilminin, ahlâk ilmi ile olan münasebetini incelemeye ayrıntılarıyla devam edeceğiz. İrade hürriyetini, bilgi, fiil ve insanın yapabilme gücü açısından tetkik edeceğiz. Kelâm'da ele alınan kulların fiilleri, kaza ve kader meseleleri de, ahlâk ile müştereklik arzeder. İslâm ahlâk felsefesinin kelâmî kaynağının bu konudaki birikimlerini de tahlile yöneleceğiz.

İslâm ahlâkına ait, edebî ve felsefî nitelikteki eserler incelendiğinde, bu eserlerde doğrudan hürriyet meselesinin ele alınmadığı görülür. İşte, İslâm ahlâk felsefesinde “hürriyet” konusunun ele alındığı, incelendiği saha olarak karşımıza kelâm ilmi çıkmaktadır. Günümüzde, ahlâk felsefesi çalışmalarına baktığımızda, irade hürriyeti, seçme hürriyeti gibi meselelerin bu ilmin sınırları içinde incelendiği görülür.

Şunu hemen ifade edelim ki, klasik ahlâk kitaplarında fitrî ahlâk ve mükteseb ahlâk tasnifine gidilmiştir. Mükteseb ahlâk tabiri kazanılmış, sonradan elde edilmiş ahlâkî niteler. Bu da gösteriyor ki, klasik ahlâk kitapları, hürriyet meselesine ve onun insan davranışları için sözkonusu olduğuna inandıkları için böylesi bir ayırma gitmişlerdir. Klasik ahlâk kitapları, hürriyet meselesini teorik planda ele almamışlardır.

<sup>42</sup> MATÛRİDÎ, Ebu Mansur, *Kitabû't-Tevhid*, Beyrut 1986, s. 221-222.

Erdem ve rezilet konuları incelenirken erdemlerin insanda yer edip etmeyeceğini, huyların değişip değişmeyeceğini araştırırken de, zımnen hürriyet meselesi ile ilgilenmişlerdir. Öyle görülüyor ki, klasik ahlâk kitaplarının yazarları, kelâmî eserlerdeki irade, fiil, kader, hürriyet meselelerinden fazlasıyla haberdar idiler. Ne var ki, kitaplarında bunu müstakil ahlâkî bir mesele olarak ele almamış, ama erdem, rezilet, huy, karakter ve saâdet meselelerinin içinde amelî olarak eritmişlerdir. Bu yüzden *Encyclopaedia Ironica* 'ya ahlâk maddesini yazan Fazlurrahman'ın "İslâm'daki teolojik düşünce (kelâm) *ahlâk düşüncesi* hatta fıkıh düşüncesi üzerinde fiilî bir tesirde bulunmamıştır"<sup>43</sup> şeklindeki görüşüne katılmak da mümkün görülmemektedir.

#### ***d) Ahlâk ve Tasavvuf İlimlerinin Müstereklikleri***

*Tasavvufî hayatta*; riyazat ve mücahedat, biyolojik ve psikolojik nefis terbiyesi uygulamaları gibi amele yönelik davranışlar, bir açıdan kişinin kendine ve çevresine karşı görevlerini yerine getirmesi demek olan "amelî veya pratik" ahlâktan ibarettir. Şüphesiz, öznel, tasavvufî deneyimlerin yaygın olduğu bu sahada ahlâk ilminin yer bulmasının güçlük teşkil edebileceği söylenebilir. Ama böylesi bir güçlüğü rağmen tasavvuf ve ahlâk ilişkisi görmezden gelinmeyecek kadar belirgindir. Tasavvuf ahlâkı, nefse karşı verilen bir savaş ve bu yolla hürriyete ulaşmayı hedefleyen sistemdir. İnsanı, bencil duygularından hürleştiren amelîyesi olma iddiasındadır. Sezgisel bilgilerle donanıplı tasavvufî tecrübelerle manevî bağımsızlığa ulaşmak konunun bu boyutunu sergiler. Tasavvuf, kavramların farklı anlamları ihtiva ettiği bir alan ve ahlâkî bir ekol olarak karşımıza çıkmaktadır.

<sup>43</sup> Zikreden, KUTLUER, a.g.e., s. 15.

Mesela, tasavvufî ve ahlâkî bir anlam kazanan “Fakr” kavramı bile hürriyetle alakalıdır. Tasavvuf geleneği ve tarihi hakkında kıymetli bir tabakât yazarı olan Sülemî'nin ifadesiyle, fakr “hiç bir şeyin insana sahip olmamasıdır.”<sup>44</sup> Sülemî'nin bu fikri, bir açıdan sûfî düşüncenin aynasıdır. Çünkü, Sülemî, bu ve benzer görüşlerinde tüm sûfî geleneğin sözcülüğünü yapmaktadır. Maddî imkânlardan mahrumiyet olarak bilinen fakirlik kavramı, tasavvuf ahlâkında görüldüğü üzere, manevî ahlâkî hürriyet anlamında ele alınıp incelenmiştir. Ahlâkî olgunluk, tasavvuf sistemindeki hürriyetle aynıdır.

Tasavvufî düşünce sahiplerinin pek çoğunun ki, bunlara Gazzâlî de dahil olmak üzere, irade ve hürriyet konusunun kader meselesiyle irtibatlandırdıklarını görüyoruz. Nitekim *Zu'n mun-Mısırî* ve *Harisü'l Muhasibî* gibi sufilerin, insanın fiillerini kendisinin yarattığı şeklindeki görüşü dinlemeye bile tahammül etmedikleri müşahede edilmektedir.<sup>45</sup> Bu görüş mensupları, insanın akli bilgisinin ve değerinin fiillerini belirlemede bir rolü olmadığına inanarak, insan hürriyetini de bir açıdan kısıtlamaktadırlar.

Tasavvufî düşüncenin bilgi anlayışı, onun meselelere yaklaşımında belirleyici bir rol oynamaktadır. Ağırlığın sezgisel bilgide olduğu görülen tasavvufî sistemde, eylemlerin ve ahlâkî değerlerin geçerliliği sezgisel bilgiye bağlıdır. Bilgi, hem aydınlanma aracı ve hem de aydınlanma sonucu ulaşılabilecek bir özelliكتedir. Bu konuda daha geniş değerlendirmelere çalışmanın bir sonraki bölümünde misâllerle değinilecektir.

<sup>44</sup> SÜLEMÎ, Ebu Abdurrahman, *Tabakatü's-Sufiyye*, Kahire 1969, s. 215.

<sup>45</sup> ÇAĞRICI, a.g.e. s. 30-33.



### e) Ahlâk ve Fıkıhın Müstereklilikleri

Bilmek, anlamak, ince anlayış sahibi olmak anlamlarına gelen fıkıh kelimesi, bu anlamları havî bir şekilde Kur'an-ı Kerim ve hadislerde kullanım bulmuştur.

Mesela, Kur'an-ı Kerim'de;

“Onların kalpleri vardır, ama anlamazlar”<sup>46</sup> ayetinde yer alan “anlamazlar”(la yefkahun) ifadesi fıkıh kökünden kaynaklanmaktadır. Yine, Hz.Peygamber'in “Allah kime hayır murad ederse onu dinde anlayışlı (fakih) kılar”<sup>47</sup> hadisi de bu kullanıma bir başka misaldir. Fıkıh, İslâm hukuku demektir. Fertlerin birbirleriyle ve toplumla olan ilişkilerini tanzim eden ve kanuna dayanarak desteklenmiş kurallar topluluğu olan hukukun yanında, İslâm fikhının özel bir yeri vardır.<sup>48</sup>

Fıkıh, İslâm düşüncesinde o denli geniş bir çerçevede mütalaa edilmiştir ki, Ebû Hanife, itikâdla ilgili eserine “*el-fıkhü'l ekber*” adını vermiştir. Ebû Hanife, fikhın bir mesuliyetler ilmi olduğuna işaret ederek fikhı, “*kişinin leh ve aleyhinde olanı bilmesidir*”<sup>49</sup> şeklinde tanımlamıştır. Bu bir anlamda kişinin hak ve vazifelerini bilmesi anlamına gelir. Bu açıdan fikhı, bir görevler ilmi olarak nazar-ı dikkate alacak olursak ahlâkla da paralellik gösterir. Üstelik konumuzun genel hedefi açısından ifade edelim

<sup>46</sup> A'raf 179.

<sup>47</sup> BUHARİ, *el-Cami'us-Sahih*, ilm, 10-13.

<sup>48</sup> BİLGE, Necip, *Hukuk Başlangıcı Dersleri*, Ankara 1975, s. 6

<sup>49</sup> Sadri'sh-Şeria Ubeydullah b. Taci'sh-Şeria, *et Tavdih fi Halli Gavanidi't-Tenkih*, Darû'l Kütübü'l Arabî, Mısır 1328, I/10. Geniş değerlendirmeler için bkz. DAĞCI, Şamil, “*İmamŞâfi'nin Hayatı ve Fıkıh Usulü İlimindeki Yeri*”, Diyanet İlmî Dergi, Ankara 1996, c.32.s.2

ki, yukarıdaki tanım bize bilginin İslâm düşüncesindeki değerini bir kez daha gözler önüne sermektedir. Görevlerin bilinmesi kişinin mesuliyetinin kaynağıdır.

Fıkıh, büyük bir kısmı ile ilâhî vahye dayanır, bunun yanısıra, İmam Şâfiî'nin de fıkıh geleneği içinde şöhret bulan ifadesiyle fıkıh, ameli hükümleri, tafsilî delillerden hareketle bilmektir. Ahlâk, bilindiği üzere biri nazari, diğeri de ameli olmak üzere iki şubeden müteşekkildir. İşte, fıkıhın ameli hükümlerini şahsî, medenî, ceza, devlet, iktisat ve ahlâkî hükümler olarak sıralayabiliriz.<sup>50</sup>

Tüm bunlar, aynı zamanda ahlâkî vecheleri ile ahlâk ilminin gerek nazari ve gerekse ameli boyutuyla da müşterektirler. Fıkıhtan gaye, bir açıdan da ahlâkî bir olgunluğu tesis etmektir. Nasıl ki, ahlâk felsefesi, ahlâkın temel prensiplerini felsefi olarak ele alıp incelerse, fıkıh da sözkonusu muhtevî olduğu meseleleri fıkıh usûlü başlığı altında tetkik eder. İslâm düşüncesinde usûl terimi her ilmin kendini sistemleştirdiği bir disiplin olarak karşımıza çıkar. Usûl, asl'ın çoğuludur. Kök, kaynak, delil, anlamlarına gelir.<sup>51</sup> Mesela tefsir, hadis ve kelâm usûlü derken, bu ilimlerin bilgi kaynakları, delilleri ve metodolojileri kastedilmektedir. Fıkıh usûlü, bünyesinde, *kıyas*, *burhan*, *tümdengelim* ve *tümevarım* gibi metodları kullanırken, kendi içinde bir mantık disiplini barındırdığını gözler önüne sermektedir. Ahlâk ilmi de, felsefi açıdan metodlarla iç içedir. Fıkıh, helal ve haramı metodik olarak incelerken, ahlâk felsefesi de iyi ve kötüyü benzer metodlarla tetkik eder.

Helal ve haramın fıkıh usûlü çerçevesinde ele alınıp incelenmesi, iyi ve kötünün el alınıp tetkik edildiği ahlâk felsefesini hatırlatmaktadır.<sup>52</sup> Helal olanın iyi

<sup>50</sup> Vehbe ZUHAYLÎ, *el-Fıkhu'l İslâmi ve Edilletühü*, Şam 1989, s. 3-4.

<sup>51</sup> Mahmud Es'ad, *Telhis-i Usul-i Fıkıh*, İzmir 1313, s. 3-7.

<sup>52</sup> MUHAMMED, Ebu Zehra, *İslâm Hukuku Metodolojisi, Fıkıh Usulü*, Çev: A.Kadir ŞENER, Ankara 1990, s. 49.

olanla, haram olanın da kötü ile özdeş olarak ele alınmasında, fıkıh ve ahlâk ilişkisi ortaya çıkmaktadır. Mesuliyetin özellikleri ve şartlarının fıkıh kitaplarında ifade edilmeye çalışılması da, ahlâkla paralellik arz etmektedir. İnsan eylemlerinin, yapılması veya yapılmaması gerekenler şeklinde ele alınması, tasnif edilmesi çeşitli sınıflamalara gidilmesi, kötünün, haram ve yasak olanın, bir yandan kendi içinde derecelendirilmesi, öte yandan da iyi içinde derecelendirmelere gidilmesi, helal, müstehab gibi ifadelerle tetkiki ve tespiti, ahlâk ilmini çağırıştırır. Buraya kadar ifade etmeye çalıştığımız, fıkıh ve ahlâk müşterekliğini Üçüncü Bölümde, bilgi ve mesuliyet başlığı altında örneklendireceğiz.

Bilindiği üzere, İslâm fıkınının aslî kaynaklarını, Kur'an ve Sünnet oluştururken, fer'i kaynaklarını da başlıca icmâ, kıyas, istihsân, istislâh, örf ve âdet, istishâb ve seddi zera'yı teşkil etmektedir. İslâm fıkındaki çeşitli ekoller, bu metodların ele alınışı veya alınmayışına göre şekillenmiştir.

Fıkıh sistemi içinde kıyas, hükmü belirsiz bir olayı, aralarındaki ortak illet sebebiyle, hükmü belli olan bir olaya göre karara bağlamaktır. Fıkıh geleneğinde, kıyas, hem asla, hem fer'e dayandırılmaya çalışıldığı gibi, illete dayanılarak bir karara varılmaya çalışılır. Kıyas, "hukukî normun (fıkıhta nassın) şumulünü genişletmektir. Fikhî kıyas, mantıktaki analogiye karşılık gelir."<sup>53</sup> Yeni bir mesele ile karşılaşınca, organ naklî veya iyileşme umudu kalmayan bir hastanın ölme isteği (ötenazi) gibi durumlarda, böylesi sorunlara cevap bulunmaya çalışılması noktasında fıkıh ve ahlâk konu birliği gösterirler. İyilik, doğruluk açısından bir araştırma sözkonusu olmaktadır.

<sup>53</sup> ŞENER, Abdülkadir, *İslâm Hukuku Dersleri*, I, D.E.Ü.Y., İzmir 1987, s. 85

Her ne kadar, dayandıkları bilgi kaynakları farklılık gösterse de, fıkıh ve ahlâk bir gaye birliği içinde görülürler.

Kıyasın yanısıra, sözlükte bir şeyi iyi bulmak, güzel görmek ve beğenmek anlamlarına gelen istihsân da, insanlara kolaylık sağlamak amacıyla istisnâî bir özellik taşıyan bir hükme varmaktadır. İstislâh ise, yarar ve fayda gözetilerek karar vermeyi ifade eder. Örf, insanların yapageldikleri iyi âdetleri, bilinen şeyleri ifade eder. Âdet ise, örf ile aynı anlamda olup, hem iyi ve hem de kötü alışkanlıkları ifade eder.<sup>54</sup>

Bütün bu delillerle görülen o ki, fıkıh hep bir araştırma sahasıdır. Genelde insanın mesuliyetini, mükellefiyet derecelerini, helal ve haramı, uygun (caiz) olanı araştırmaktadır. Bu araştırma, hep bilgiye ve delile dayanmaktadır. Tıpkı, ahlâk felsefesinde iyi ve kötünün ve insanın hürriyetinin tetkikinde olduğu gibi...

#### ***A) İslâm Ahlâk Felsefesinde Başlıca Etkiler***

Bu kısa değerlendirmeden sonra, bir de anahatları ile İslâm ahlâk felsefesinin yabancı kaynaklarını görelim. Nasıl ki İslâm felsefesinin yabancı kaynakları arasında, Aristoteles ve Platon (Eflâtun)'un etkisi büyük olmuşsa, aynı nüfuz ahlâk sahasında da tebeyyün etmektedir. Çok kısa ve genel hatları ile her iki filozofa değinmek gerekmektedir. Zira bu iki filozofun fikirleri İslâm felsefesinde olduğu kadar, İslâm ahlâk felsefesinde de çoğu kez hareket noktası olarak alınmıştır.

Platon (Eflâtun), ahlâk sahasında, *erdem ve rezilet* kavramları ile, nefis ve özellikleri hakkındaki görüşleri ile Fârâbî, İbn Sinâ, İbn Rüşd, İbn Miskeveyh, Nasru'd Din Tusî, Celalu'd-Din Devvanî ve Kınalızade Ali Efendi gibi İslâm ahlâkçılarında

<sup>54</sup> a.g.e., s. 85 vd.

etkide bulunmuştur. İslâm ahlâkçıları da bu görüşleri temel alarak bunları geliştirmişlerdir.

Platon, *Pheidrus, Protagoras, Şölen, Gorgias, Devlet, Timaios, Theaitetos, Phaidon, Lysis, Lakhes* gibi yazılarında ahlâkî konulara değinir. Ona göre, iyiliği bilen kimse iyi olur. Kimse bilerek, isteyerek kötülük etmez. Kötülük ancak bilgisizliğin sonucudur. Gerçek erdem, gerçek bilgiye dayanır. Gerçek bilgi ise, idelerin bilgisidir. İdelerin bilgisine ulaşmış olan bilgili kişi, erdemin kendisine de ulaşmıştır. Onun ahlâk anlayışı, insanın en yüksek iyiyi elde etmesi ile alâkalıdır.<sup>55</sup> Eflâtun'un kurduğu bilgi ve ahlâk ilişkisi, İslâm ahlâkçıları tarafından da ele alınıp işlenmiştir.

M.Ö. 384 yılında Selanik civarında Stagira kasabasında dünyaya gözlerini açan Aristoteles, İslâm düşüncesinde fikrî amelîyeye etkili bir katkıda bulunmuştur. Metafizik, bilgi, varlık, mantık sahalarında olduğu kadar ahlâk sahasında da onun tesirleri aşikardır.

Nikomakhos'a Etik, Magna Moralia, Eudomos Etiği ve Politika'nın sekiz kitabı, hitabet ve şiir sanatı Poetika hep ahlâkî unsurların egemen olduğu kitaplardır. Aristoteles erdemler, mutluluk ve irade meselesi başta olmak üzere bir çok ahlâk konusuna değinir.<sup>56</sup>

<sup>55</sup> M.Ö. 427 yılında Atina'da doğan Platon'un ahlâkla ilgili görüşleri için bkz. MATSON, I, Wallece, *A New History of Philosophy*, Ancient Medieval, London 1987, s. 138; WEBER, Alfred, *Felsefe Tarihi* İstanbul 1991, 4.Baskı, s. 63; BİRAND, Kamiran, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Ankara 1987, s. 60-61; DICKENSON, G.L., *Plato and His Dialogues*, N.Y. 1932; PLATON, *Lysis*, Çevr: S. Eyüboğlu, İstanbul 1997; *Lakhes*, Çevr: Ş.Köseihal, Ankara 1997.

<sup>56</sup> Bazı batılı araştırmacılar, Platon ve Aristoteles' ten bu ilim ödünç almayı fazla abartmakta ve felsefenin her sahasında olduğu gibi, ahlâkta da İslâm ahlâkçılarının pek yeni bir şey eklemediklerini iddia etmektedirler. Mesela Walzer, dört erdem konusunda İbn Miskeveyh'i tamamen taklîtçi bulurken İbn Miskeveyh'in vurguladığı ve Aristoteles ve Platonda bulunmayan diğer erdem çeşitlerini, İbn Miskeveyh'in yaratıcılığına vermez de, onun olsa olsa, Yunanlı filozoflara ait kayıp bir nüshayı bulduğuna yorar. Bu ön yargılı yaklaşım için bkz. WALZER, *Greek Into Arabic*, s. 223. Ayrıca bkz. ÖZDEMİR İbrahim *"İslam Felsefesinin Günümüzdeki Sorunları"*, s.433.

Ona göre, mutluluğun ne olduğu araştırılırken ahlâk sorusu da kendiliğinden ortaya çıkar. İnsanın bütün faaliyetlerinin hedefi mutluluktur. Genel anlamda, hayatın hedefini zevk, erdem, gözlem ve araştırmada bulanlar vardır. Aristo ise sonuncu kanaattedir. Akla ve aklın ölçülerine uygun olan bir eylem aynı zamanda, makûl hareket demek olan erdeme de uygundur. İnsanın iyiliğini ve gayesini gerçekleştiren her fiil, ahlâken de iyidir. İyi, herşeyin yöneldiği şeydir.<sup>57</sup> Aristo'nun da etkisine yeri geldikçe İslâm filozoflarının görüşleri ele alınırken değinilecektir. Platon ve Aristoteles'in yanısıra, Arapça'ya *Kitabü'l Ahlâk* namıyla çevrilen *Perihtos*'un yazarını, Galen (Calinus)'i de anmadan geçemeyeceğiz. Aslı kayıp olan bu eser Paul Kraus tarafından "*Kitabu'l Ahlâk Li Calinus*" adıyla neşredilmiştir. Bu eser, ahlâkı, akıldan ziyade ruha ve duygulara indirgemektedir. Bu eser, İslâm ahlâk felsefesinin huy ve mizaç teorileri için bir basamak teşkil etmiştir.<sup>58</sup> İnsanlarda sağduyu paylaşılan ortak bir nimettir. İslâm ahlâkına ve eserlerine çeşitli etkilerin olmuş olması, onun özgünlüğü için bir engel teşkil etmez. İslâm toplumu, Grek felsefesi ile tercüme vasıtası ile tanışmadan çok önceleri bile, Kur'an'da yer alan nazarî ve amelî ahlâkî prensiplerle, erdemler ve saâdet konusu ile içiçeydiler.

<sup>57</sup> *Nikomakhos'a Etik*, adıyla maruf eserde, Aristo, Hesiodos'a atıfta bulunarak;  
 "Kim ki herşeyi kendi anlar, en iyi kişidir,  
 Kim ki doğru sözle ikna olur, o da iyidir.  
 Kim ki ne kendi anlar, ne de kulak verir başkasına  
 İşe yaramaz bir adamdır o."

ifadelerini nakletmektedir. Bir anlamda *anlamak* ve *ikna olmak* özelliklerini iyi ile irtibatlandırmaktadır; ARISTOTALES, *Nikomakhos'a Etik*, (Çev: Saffet Babür) H.Ü.Y. Ankara 1988, (10) s. 9; ayrıca *The Nichomachean Ethics*, (A Commentary by the Late), JAUCHIM, H.H., Oxford, The Clarendon Press, 1951, MURE, G.R.G. *Aristotle*, London 1932.

<sup>58</sup> Bu eseri Arapça'ya çeviren ünlü mütercim Huneyn b. İshak'tır. İbn Nedim (*el Fihrist* s. 291) mütercimnin *Hubeyş* adında biri olduğunu söylerken, Kraus, Hubeyşin, H.b. İshak'ın yeğeni olup, onu Süryanice'ye çeviren kişi olduğunu kaydeder. Değerlendirmeler için bkz. KUTLUER, a.g.e., s. 40.

*BİRİNCİ BÖLÜM*

*İSLÂM AHLÂK FELSEFESİNDE*

*AHLÂK VE BİLGİ İLİŞKİSİ*

## **BİRİNCİ BÖLÜM**

### **İSLÂM AHLÂK FELSEFESİNDE**

#### **AHLÂK VE BİLGİ İLİŞKİSİ**

##### **I. A) GENEL OLARAK AHLÂK VE BİLGİ İLİŞKİSİ: AHLÂKÎ İLKELEİN BELİRLENMESİ VE UYGULANMASINDA BİLGİNİN ROLÜ**

###### **a) İnsan, Hayat ve Zaman Üzerine:**

İnsan; akıl, tecrübe, his, fizik, metafizik, madde ve mânâ cihetleri ile kendisini bir imkânlar dünyası içinde bulur. Bir çok yeteneğe sahip olan insan, evrenin sırlarının çözülmesi için bu yetenekleri ile yeni ufuklara doğru yol alır.

İnsanın bütün yeteneklerini iki genel özellikte bir araya getirmek mümkündür. İnsan, bir yanı ile tabîî bir varlık, bir yanı ile de aklî bir varlıktır. Doğması, büyümesi, gelişmesi ve evrenin sınırları içerisinde faaliyette bulunmasının temelinde bu iki yönünün etken olduğu görülmektedir. Tabîî varlık olması ile onun bütün diğer varlıklar gibi zaman ve mekân içinde bulunup, tabiat kanunlarına bağlı olması anlaşılmaktadır. İnsan, tabîî kuralların içinde, yaratılışından getirdiği yanıyla, tabiatın kendi bünyesinde muhtevî olduğu, oluş, bozuluş ve yok oluş gibi hareketlerin de içindedir.



Aklî varlık derken de, bu tabiî varlık sahasında vücut bulan insanın, bilgilenmesi hür bir ortam içinde, tabiatı tanıması kanun yapması ve uygulaması anlaşılmaktadır.<sup>1</sup> Akıl sahibi olan insan, akıl yasaları ile hareket eder.

İnsan; hayatını, gördüklerini tanımlamak ve değerlendirmekle geçirir. Gördüklerine ve hissettiklerine anlam verdiği sürece varoluşun huzurunu duyar. Bildikçe anlar, anladıkça rahat hareket etme imkânı ve gücünü bulur. Bu imkân ise, bir anlamda hürriyet olarak ifade edilebilir. Tabiatın kurallarını ve mahiyetini çözen akıl ona hükmeder, insan, akıl sayesinde iç ve dış huzuru elde etmiş olur. Akıl ise, faaliyetini hayatın ve zamanın sınırları içinde gerçekleştirir. İnsanın bilgilenmesi ve buna bağlı olarak davranışlarda bulunması bir hayat ve zaman akışı içinde gerçekleşir.

Tarih boyunca, hayatı izah etmek için bir çok nazariye ortaya konulmuştur. Buna göre hayatı; uyku, rüya, ateşli hastalıklar, delilik ve ölüm gibi ruhî hallerden hareketle izaha yönelenler olmuştur. Hayatı, ruhla açıklamaya çalışanlar, ruhun insanda manevî bir prensip olduğunu ve bu prensibin yokluğunda bedenin hareketsiz kalacağını belirtmişlerdir. Buna göre insan, tüm faaliyetlerini bedenine değil, ona bu iktidarı veren manevî hayat prensibine borçludur. Bütün hareketlerin kaynağı ruhtur. İyiyi gerçekleştiren, erdemleri uygulayan şey, bu anlayış çerçevesinde ruhtur. Bu ruh temelli anlayışın yanısıra, bir de “hayatiyet” veya “hayatîlik” adı verilen bir görüş ise,

<sup>1</sup> Gerek İslâm ve gerek Batı filozofları insan üzerinde psikolojik, fizik, metafizik, cihetleriyle durmuşlardır. Örneğin, Kant, insanı önce tabiî bir varlık olup ancak özgür olmayan, tabii kanunlara bağlı bir varlık olarak ortaya koyar, öte yandan da onu akıl varlığı ile hür bir varlık olarak ele alır. Kant, bu iki noktayı ele almakla birlikte, insanı bir imkânlar varlığı olarak görür. İnsan çeşitli yetenekleriyle dünyaya geliyor. Bu işlenmemiş yetenekleri işlemek, insana kalmaktadır. İnsan bundan hem kendi adına hem de tür olarak sorumludur. Benzer ifadelere Gazzâlî’de de rastlıyoruz. O da, insanı tabiî ve aklî cihetiyle ele alır. İradenin insan hayatındaki boyutunu gözler önüne serer. Aklî cihetiyle insanın değerini yaptıklarıyla, amelleriyle ortaya koyduklarını ileride geniş bir şekilde ele alacağız. Kant ve Gazzâlî’nin insanın tabiî ve aklî boyutuyla ilgili paralellikleri için bkz; MENGÜŞOĞLU, Takyeddin, *İnsan Felsefesi*, İstanbul 1988, GAZZÂLÎ, *Tehafütü’l-Felâsife*, Neşr. Süleyman Dünya, Mısır 1955, s. 11.

hayatı izaha çalışanlarca öne sürülmüştür. Bu anlayışa göre ruhtan oldukça farklı olan bu güç, hayatî bir kuvveti ifade eder. Bu hayatî kuvvetler sayesinde mükemmel görünüşler olur. Herşey bu kuvvetler sayesinde hayat bulur. Bu iki temel anlayışın yanında bir de, tüm olayların değişmezcesine tayin edildiğini, belirlendiğini belirten muayeniyetçilik görüşü bulunmaktadır.<sup>2</sup> Bu anlayışta, olayların aşkın bir güç tarafından belirlendiği ileri sürülür. Bu yüzden hayat dediğimiz şey, belirlenmiş sebeplerin ortaya çıkardığı sonuçların genel halidir. Bu anlayış bizi, insan hareketlerinin, yapıp etmelerinin hayat açısından belirlendiği sonucuna ulaştırmaktadır. Tüm davranışların, önceden tayini anlamını taşımaktadır.

Hayatın ne olduğu hakkındaki görüşler, bir açıdan da bilgi ile de paraleldir. Ruhçu, cebriyeci görüşler, hayat için olduğu kadar bilgi için de açıklamalarda kullanılmıştır.

Hayatın ne olduğu hakkında felsefî, ilmî, dinî ve hatta efsanevî bir çok görüş mevcuttur. Bu çalışmada bunlar ele alınacak değildir. İnsanın eylemlerini bilgi ve hürriyet açısından ele aldığımız için, onu hayat zeminine oturtup incelemek önem arz etmektedir. İnsanın bilgilenme ve faaliyeti hayatta ve onunla birlikte devam etmektedir. İnsan, hayattadır ve onunla birlikte akıp gider. Varlığını ve kendisini gerçekleştirmesini onun üzerinde sağlar. İnsanın bilgilenmesi, erdemi ve saâdeti araması, hayattan soyutlanamaz.

İslâm düşüncesi ve İslâm ahlâk felsefesinin ana kaynağı olan Kur'an-ı Kerim'e göre, bu yaşadığımız, görünen ve bizi çevreleyen hayat, sadece bundan ibaret değildir.

<sup>2</sup> Hayat meselesi hakkında geniş değerlendirmeler için bkz. Zekeriyya Kadri, *Umumi Filozofî*, İstanbul 1928, s. 84; AYNÎ, Mehmet Ali, *Hayat Nedir?* İstanbul 1945, s. 11; *Encyclopedia of the Social Sciences*, N.Y., 1953, c.I, s. 65; ÇANKI, Mustafa Namık, *Büyük Felsefe Lügati*, İstanbul 1954, c.I, s. 155; BOLAY, Süleyman Hayri, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, Ankara 1990, s. 297.

Canlılık anlamına gelen hayat, insanın imtihan yeridir. Bu dünya hayatı ilerideki bir yaşantının basamağıdır. O halde bu aşamada davranışlar önem kazanmaktadır. Davranışları belirleyen, onlara yol gösteren, vahiy bilgisidir. Bu bilgi ifade etmektedir ki, bilgi ve amel dengesinde davranışlar gerçekleştirildiği ölçüde, görünmeyen aleme ve saâdete ulaşabilmektedir. Asıl kalıcılık, süreklilik, bu yaşantı sonrasında elde edilecektir. Hatırdan çıkarılmaması gereken husus, bütün bilgilenme ve yapıp etmenin, geçici sayılan bir hayatta olup bittiğidir. İlâhî bilgi buna açıkça işaret etmektedir:

*“Dünya hayatı sadece oyun ve oyalanmadır. Ahiret yurdu sakınanlar için daha iyidir. Düşünmüyor musunuz?”<sup>3</sup>*

*“Ey Milletim! Şüphesiz bu dünya “hayatı” geçicidir. Ama, ahiret, doğrusu, işte o kalınacak yurttur”.<sup>4</sup>*

Kur’an’da yer alan bu ve benzeri ifadelerde görülen odur ki, hayat iki aşama içinde ele alınıyor: Bu gördüğümüz, algıladığımız, dünya hayatı ve bir de bize henüz kapalı olan, algılamadığımız bize ancak vahiy bilgisiyle bildirilen ahiret yaşantısı.

Buna göre, Kur’an, bu dünya hayatındaki davranışlarımızdaki ahlâkîliğin vahiy bilgisiyle haberdar olduğumuz yaşantıyı en iyi imkânlarla sağlayacağını bildirmektedir. İşte, bu mânâda hayat, ahlâkî davranışların hem dünya düzeninin hem de ölüm ötesi dünyanın huzurunun ve sürekliliğinin sağlandığı bir zeminin adı olmaktadır. Geçici olan hayattaki en güzel davranışlar, kalıcı yurdun ve hayatın kapısını açacaktır. Ahlâkî bir hayat, ebedî bir hayat için, “ön şart” olmaktadır. Bilgilenmemiz bir süreç içinde olur. İnsanın bilgilenmesi ve bu bilgilerini eyleme dönüştürmesi, iyi, kötü, doğru, yanlış, erdem, rezilet ve bunlar gibi ahlâkî değerler, bir zaman çerçevesinde cerayan

<sup>3</sup> En’am, 6/32.

<sup>4</sup> Mümin, 40/40.

etmektedir. O halde, zaman mefhumuna bakacak olursak, bir ünlü filozofun (St. Augustine) değindiği gibi, zamanı kimse sormadığı zaman biliyoruz da, bize sorulduğunda ise bilemiyoruz.<sup>5</sup> Bu bilinmezlik mutlak anlamda değildir. Gerçek olan her şey zaman içinde olur. Oluş halinde bu “içine alma” devam eder. Bu oluşu da zaman tanımlar. Zaman, fizik zaman olarak, tek boyutlu bir sürekliliktir ve akış halindedir. Hızlılık ve yavaşlık, başlangıç ve son özelliklerine sahip olmadığı gibi, aynı zamanda ne bir dün, ne bir bugün ve yarın ifade etmez. Fizikî zaman ölçülmez.

İnsan faal bir varlıktır. İnsan hayatı, bitip tükenmeyen kesintiye uğramayan yapıp etmeler şeklinde geçer. İşte bu eylemlerin başladığı bu zaman noktasına *şimdi* adını veriyoruz. Bu eylemler *şimdi* içinde sona ermez. Bunlar sürüp giderler. Şimdinin insanın pratik hayatındaki adı ise *bugündür*. Geçmiş olan şimdilere “*dün*” adı verilir. Bu akış sürüp gider. Bizi, gelmekte olan zamana bağlayan şey bu akıştır. Bu gelmekte olana da *yarın* adı verilir. İnsanın tüm eylemleri üç boyutlu bir zaman içinde olup bitmektedir. Bu faaliyetlerin arzuladığı gayeler, hedefler vardır. İşte, insanın çepeçevre olduğu, dün, bugün ve yarın, onun eylemlerinin tezahür ettiği anları göstermektedir.<sup>6</sup> İyi ve kötünün bilgisi, saâdetin tahsili, erdemlerin temerküzü, reziletlerin ortadan kaldırılması, kısacası ahlâkî ilke ve unsurların bilinmesi hep zamanda cerayan eder.

Yine Kur'an açısından kısa bir değerlendirme yapmak gerekirse, Kur'an'da *asr*, *dahr*, *ahkaf*, *vakt*, *an*, *lemhü'l basar*, *hin*, *ebed*, *huld*, *sermed*, *hukub* kelimeleri hep zaman ve onun içeriğini ifade için yer almıştır. Bu ifadelerin çokluğunun bize

<sup>5</sup> Bkz. TED, Henderich, *The Structure of Time*, Routledge, 1980, International Library of Philosophy, s. 1-20.

<sup>6</sup> Zaman mefhumu hakkında çok boyutlu değerlendirmeler için bkz. HENDERICH, a.g.e., s. 1-20; MENGÜŞOĞLU, a.g.e., s. 140; ÜLKEN, Hilmi Ziya, *İlim Felsefesi*, Ankara 1969, s. 32; *Encyclopedia of Religion and Ethics*, N.Y., 1951, c.5, s.401; *Encyclopedia of Philosophy*, N.Y., 1967, c.III, s. 63; GALE, R.M., *The Philosophy of Time*, London 1968, s. 3.

ilham ettirdiği hususlardan biri de, insanın sürekli bir faaliyet içinde olması ve davranışlarıyla (tabiatıyla) hep değer üretmesi gerektiğidir. Zaman ve zamanın önemine dikkatler çekilirken gözetilen en önemli hususlardan biri de, davranışlara ve eylemlere gösterilmesi gereken özen ve faal olma durumudur. Zamanın önemi sırf kendinden değil, insanın davranışlarının, etkili ve müsmir olması cihetiyledir. Zamana çekilen dikkatlerin temelinde, davranışların ahlâkî bir doğrultuya çekilmesi yatmaktadır.

### ***b) Ahlâk Felsefesinde Bilginin İki İşlevi***

Hayat sahibi olan ve zaman içinde bulunan insan tabiî ve aklî boyutuyla, ne bilebileceğini ve ne yapması gerektiğini sora gelir.

Bilmek arzusu, yapmaya giden yoldur. İnsan tabiatı tanırken her şeyin özünü ve kühini araştırmaya koyulur.

Varlığımızın aslı nedir? Hayatımızın kaynağı ve gayesi nedir? Bu ve benzeri soruların cevaplarını nasıl bilebiliriz? Bilgiyi kazanmada insanın hangi özelliği etkilidir? Akli mi yoksa duyguları mı, algılama ve gözleme yeteneği mi, yoksa bunların hiçbiri değilde doğrudan bir sezîş ve vasıtasız bir kavrayışla eşyanın bilgisine vakıf kılan keşfi bilgi mi? Bir sorumluluğumuz var mı? Varsa bunu nasıl bilebiliriz ve bu mesuliyeti bize hangi tür bilgi verir? İyiyi iyi olarak, kötüyü de kötü olarak kavramamız nasıl olmaktadır? Saâdet nedir? Nerededir, saâdetin dayandığı bilgi nedir? Erdem nedir? Bilgi onu nasıl kazandırır? Bilgi, insanı mutlu kılar mı? İnsan, hürriyetin enginliğine bilgi ile mi ulaşır?

Sorular bilinçte arttıkça, insan evrende, kendisine bu soruları cevaplayarak bir yer bulmaya çalışır. Varlığını bir temele oturtmak ister. Varlık üzerinde temmül

ederken, bu tefekkürün bilgi anlayışını da gözönünde bulundurur. Ben kimim? sorusunu tamamlayan ve onu daha da belirginleştirecek olan “kim olduğumu nasıl bilebilirim?” sorusu gelir. Bu soruları “ne yapabilirim?” veya “ne yapmalıyım?” soruları izler. Aklın buyurduğunu mu yapmalıyız, yoksa sezindiklerimizi mi? Veya tecrübe ettiklerimizi mi? Veyahut da bize dışardan gelen ilâhî otoriden bildirilen vahiy bilgisiyle mi? davranışlarımızı düzenleyeceğiz. İşte bu sorular, her sistemde, her düşünce ve kültürde, farklı bakış açısı ve anlayışları ile incelenen gelmiştir.

*Yapmanın geçen yol bilmekten geçer.* Bilgi bir kuvve olarak tıpkı kınından çekilen bir kılıç gibi, fiile dönüşür, yapmaya yönelir. İnsan, evreni, kendisini, iyiyi, mesuliyeti, mutluluğu ve hürriyetin sınırlarını bilmek ister.

“*Bilmek*” masdarını “*tanımak, anlamak, anlamlandırmak, çözmek, keşfetmek*” mânâlarında kullandığımızı ifade etmeliyiz. Peki bu biliş, kendimizde olan bir yeti ile midir? Yoksa dışarıda olan tecrübeyle mi kazanılıyor? Acaba *bilmek, tanımak, anlamak*, dışardan aşkın ve içkin bir algılayışla mı (sezgi) gerçekleşir? Mesela, cömertlik erdemi, insanın hangi bilgi kaynağına dayalı olarak ortaya çıkar? Bir bilgiye dayalı olarak ortaya çıkan bu erdemın teorik bilgisine sahip olmak, insanı eyleme sevkeder mi? İster akli, ister tecrübî ve isterse sezgici yolla cömertliğin bilgisini edinince, bilgi kaynağı ne olursa olsun, bu cömertlik bilgisinin değeri neyi ifade etmektedir? Cömertliğin bir bilgisi varsa, onu uygulayacak hürriyet de var mıdır? Yani, bizi cömert kılan cömertliğin bilgisi midir? Yoksa bu bilgiye sahip olunmadan da insan cömert olabilir mi? Cömert olmak neyi ifade eder? Bir erdem olarak, cömertlik bizi, *saâdete ve manevî hürriyete ulaştırır mı?* şeklindeki sorular uzar gider. Bilmek ve düşünmek, nesnelere alâka kurmaktır. Her bilme, tespit edilmiş bir sonuca, ifade

kazandırmaya çalışır. Bilginin neticesi, hali aşan bir özellik taşır. Her bilimede “birşey” bilmek istenir. Bu belirli şey, bilinip düşünülme de bizim dışımızda bir şekilde vardır.<sup>7</sup>

Bilginin hedefi, eyleme hükmetmek, onu yönetmektir. Anlamak, ahlâkî açıdan yargılamanın bir şekli olarak kabul görmektedir. Bilgi, anlamaya ve hükümde bulunmaya yol açar.<sup>8</sup> Bilgi ile nesnelere anlar ve onlar hakkında, doğru, yanlış, iyi, kötü, gibi yargılara ulaşırız. Bununla da kalmaz bizde oluşan bilgi kaynaklı değerlerin bir de eylem sahasında bize yüklediği bir görev ve bununla oluşan bir mesuliyet vardır. Tabiatı tanıdıkça, bilimsel bilgimizle onu aşmaya, şekillendirmeye çalıştığımız gibi, davranışlarımızın nihaî gayesi hakkında bir bilgi sahibi olduğumuzda da, bu bilgiyi, eyleme yeni bir görünüme dönüştürürüz, üretiriz. Ürettiğimiz şeylerin, değerini araştırırız.

İyi, doğru, mutluluk ve erdem hakkında konuşmak onlar hakkında bir bilgiyi şart koşar. Sadece bilgi, iyi, doğru, erdem ve mutluluk hakkında bize hüküm kazandırır.

Zaten bilgi, düşüncenin ortaya konulmasıdır. Amelî bilgide bir vasıflandırma gereklidir. Önemli olan bu vasıflandırmaların sayısız tecrübelerin yerini tutmasıdır.<sup>9</sup> Ahlâk felsefesinde bilginin, hem ahlâkî ilkelerin elde edildiği kaynak aşamasında hem de fiillerin ortaya çıkmasından önce karar aşamasında eyleme geçişini sağlayan bir etken rolü vardır. Bu hususu geniş bir şekilde izaha yöneleceğiz. Bilginin ahlâk felsefesinde ele alınışını şöylece şemalandırabiliriz:

<sup>7</sup> ASTER, Ernst Von, *Bilgi ve İnsan Teorisi*, Çev: Macit Gökberk, İstanbul 1949, s. 2-3; AYER, A.J., *The Problem of Knowledge*, Penquin Books, 1971.

<sup>8</sup> GADAMER, H.B., *Truth and Method*, transl., J. Weinschesmer, Donald G. Marshall, London 1989, s. 300.

<sup>9</sup> MACH, Ernst, *Bilgi ve Hata*, (Fransızcadan Çeviren: Sabri Esat Ander), Ankara 1935, s. 8.

### Ahlâk Felsefesinde Bilginin İki İşlevi

↓	↓
KAYNAK AÇISINDAN	FAYDA AÇISINDAN
Ahlâkî İlkelerin Belirlenmesinde	İnsanı Eyleme Sevkeden
Kaynak Olarak, Akli, Tecrübi ve	Erdemleri Yerleştiren Eğitici
Sezgisel Bilgi	ve Sorumlu Kılan Bilgi

Evreni sadece bilgi ile değil, eylemlerle de kuruyoruz. Eylem, bilginin nesnelleşmesini kolaylaştırdığı gibi, bilgi de eylemin nesnelleşmesine önemli ölçüde etki eder. Hareket bakımından bilgi süreklilik gösterirken eylemleşmesi bakımından ise, süreksizdir.<sup>10</sup> Kimi zaman, hareket ve fiillerden bilgiye de gidilir. Bu gidiş, bilginin yeni bir görünüm kazanması anlamındadır. İyinin bilgisine sahip olsak bile, mesela tıpta yeni bir teknik gelişince, o tekniğin iyilik ve kötülük değerini, ahlâkî bilgi değerini araştırmaya koyuluyoruz. Yani yeni bir hareket, yeni bir ahlâkî bilgi arayışına bizi sevk ediyor. Kısacası, tuttuğumuz yolları, edindiğimiz meslekleri, attığımız adımları ahlâkî açıdan bir tenkide tutuyoruz. Her tenkit bir anlayış olarak karşımıza çıkıyor.

Bilgi, eylemlerin başlangıcında, onları harekete geçiren bir unsur olduğu gibi, aynı zamanda da, bilginin kendisi de bir açıdan insanın zihnî eylemi olarak görülür. İnsan bilgisinin kaynağında yer alan şey, hayatın sağladığı tecrübelerdir. Bilgi, hayatın öngördüğü ihtiyaçların giderilmesinde elzemse, söz konusu ihtiyaçların yerine getirilmesinde de hürriyet o kadar gereklidir. İnsan hür bir varlık olmasaydı, eylemlerinin bir anlamı olmazdı. İnsan, üç boyutlu bir zaman içinde bilgilenen ve

<sup>10</sup> ÜLKEN, Hilmi Ziya, *Bilgi ve Değer*, Ankara trz., s. 244.



öğrendiklerini uygulayan bir varlık olarak Max Scheler (ö.1928)'in ifadesi ile “eğilip bükülebilme” özelliğini taşır<sup>11</sup>. Bu eğilip bükülme deyiminden kastedilen şey, insanın gelişmeye, olgunlaşmaya hazır bir nitelikte olduğudur. Hem sürekli bilgilenme özelliği ve hem de hür bir ortam içinde öğrenilenleri uygulama durumunu tasvir eder.

Bir yandan bilgiden eyleme, mantık ilkelerinden ahlâk ve toplum kurallarına diğer bir yandan da eylemden bilgiye doğru gidilmektedir.

Nazarî olanla amelî olan o kadar iç içedir ki, bilgi ve hürriyet yeri gelince nazarî ve yeri gelince de amelî bir boyut kazanmaktadırlar. Her ikisinin de maddî ve manevî özellikleri vardır.

Ahlâk felsefesi bir değerler alanıdır. Değerleri oluşturan ise, kaynağı ne olursa olsun bir bilgi çeşididir. Değer, bilgisiz oluşmaz. Değer, bilgi temelinden hareketle uygulamada vücut bulur. İnsan bildikçe değer üretir ve uygular. Bilen insan, varlığını, var oluş gayesini bir temele oturtarak *aklî*, *tecrübî* ve *sezgisel* esaslarla besleyerek, iyiyi, doğruyu erdemi bilir ve onu uygular. Bunları uygulamak ister ve iradesi sırasında da kendisinde bir “iktidar”, yeterlilik, yani “hürriyet” bulur. Uygularken, hürriyete kuvve olarak sahip olduğu gibi, nihâî olarak da bu eylemler ona hürriyet kazandırır. Bu konuyu İslâm ahlâk felsefesinde *hürriyetin hem fiil ve hem de gaye açısından büründüğü* durumu ele alırken izah edeceğiz. Kelâm ve tasavvuf gibi İslâm ahlâk felsefesinin iki temel dayanağında bu zenginlik ve onun ele alınışı da incelenecektir.

<sup>11</sup> MENGÜŞOĞLU, *İnsan Felsefesi*, s. 90 vd.

Ahlâkî değer hem zaman bakımından, ahlâkî eylemlerin tekâmülündeki dinamik bağla, hem de tarih ile ilişkilidir.<sup>12</sup> Tarih ve zaman insanın eylemlerinin tekâmül ettiği saha olarak görülmektedir.

Bilgi, insana birçok sorunun yanısıra “ne yapmalıyım” sorusunu da sordurur. Bilgi, sadece bir birikim olarak mı kalacaktır, yoksa eyleme mi dönüşecektir? Misal olarak, şecaatin bilgisine sahip olmanın değeri ve uygulama imkanı nedir? Bunun saâdetteki ve hürriyetteki rolü nedir? Tüm bu sorular bilgi ve fiil açısından değerlendirilecektir. Gerek bilgi ve gerekse hürriyet ahlâk felsefesinde çok yönlü vecheleri ile incelenecektir.

Hippocrates (ö. M.Ö. 377)’a atfedilen aşağıdaki sözler bilgi ve fiil ilişkisini mecazî ifadelerle göstermektedir.

*“Bilgi ruhtur, eylem de onun bedeni,”*

*“Bilgi köktür, eylem de onun dalı,”*

*“Bilgi babadır, eylem de onun çocuğu,”*

*“Bilgi olduğu için eylem olur. Eylem, bilginin hizmetçisidir.”<sup>13</sup>*

Bilgi ve eylem arasındaki ilişki yukarıdaki ifadelerde daha açık bir şekilde görülmektedir. Bilginin, ruh, kök ve baba isti’areleri ile tasvir edildiğini görüyoruz. Bilgi, eylem öncesi, hazırlık ve yönelme potansiyelini barındırır. Bilgi, eyleme dönüşmek içindir. Bilgi, eylemin sebebi, eylemde bilginin neticesidir. Bilginin eyleme sebep oluşu, eylemlerin uygulanabilirlik imkânını ortaya koyar. Gazzâlî de eylemsiz

<sup>12</sup> ÜLKEN, H. Ziya, *Ahlâk*, İstanbul 1946, s. 9-11-12; BILLINGTON, Ray, *Living Philosophy An Introduction to Moral Thought*, Routledge 1995, çev: A. Yılmaz, *Felsefeyi Yaşamak, Ahlâk Düşüncesine Giriş*, İstanbul 1997, s. 45 vd.; BAUMAN, Zygmunt, *Postmodern Etik*, çev: Alev Türker, İstanbul 1998, s. 178 vd.; HERMAN Wein, *Tarih, İnsan ve Dil Felsefesi Üzerine*, Altı Konferans, çev: Tunali, İstanbul 1959.

<sup>13</sup> ROSENTHAL, Franz, *Knowledge Trumphant, The Concept of Knowledge in Medieval Islam*, London, E.J. Brill, 1970, s. 249.

bilgiyi delilik olarak niteleyip, bilgisiz eylemin de olamayacağını vurgular.<sup>14</sup> Bilgi ve eylem birarada bulunma özelliğini arzederler.

Eylemlerimiz söz konusu olduğunda, ne yapmalıyız sorusu karşısında;

- İyiliğini aklettiğimiz şeyi,
- İyiliğini gördüğümüz şeyi,
- İyiliğine inandığımız şeyi,
- İyiliğini hissettiğimiz şeyi,
- İyiliğini tecrübe ettiğimiz şeyi yapmalıyız, gibi cevapları veririz.

Şüphesiz bu cevaplar artabilir. Fakat, hemen belirtelim ki, buradaki “iyi” ifadesi “yararlı olan” “aklî olan” “güzel olan”la eş anlamlıdır. Bir şeyin iyi oluşu hakkında karar verişimiz, bir bilgi derecesinden ve değerlendirmesinden sonradır. Nesnelere olan alâkaları açısından yüklemiş olduğumuz “iyilik” değerinin bilgi derecesi de yukarıdaki gibi değişmektedir.

Yukarıdaki ifadelerde geçen “*inanmak, hissetmek, görmek ve tecrübe etmek*” ifadeleri ayrı ayrı bir bilgi derecelenmesini tazammum eder. Şüphesiz bu derecelerin, bilginin akıl, tecrübe ve sezgi ile de yakın ilgisi vardır. Şu veya bu şekilde her dönemde ahlâkın temeli meselesinde bir farklılık görünse de, hepsinde bulunan ortak nokta, bir bilgi türüne dayanmış olmalarıdır.

*Tecrübeciler*, ahlâkın deneyden neşet ettiğini, *akalcılar* ise, ahlâkî kavramların akılda önceden bulduklarını, *sezgicilerde*, aracısız bir bilgi sahibi olmamızı

<sup>14</sup> GAZZÂLÎ, *Eyyühe'l Veled*, İstanbul 1324, s. 103.

sağlayacak bir ahlâk sezgisinin mevcudiyetini savunmuşlardır.<sup>15</sup> Genel ve ahlâk felsefesi açısından baktığımızda, akıl, tecrübe ve sezginin esas alındığı ekol ve oluşumların bulunduğu görülecektir. Bunun yanısıra, izah etmeye çalışacağımız üzere, İslâm düşüncesinin bünyesindeki zenginliğin bir sonucu olarak, ayrı ayrı ilim dallarının her biri, esas aldıkları bilgi kaynağı ile birlikte, bir yandan da mevzularının ortaklığı sebebiyle de İslâm ahlâk felsefesine yardımcı olma özelliğini de taşımaktadırlar.

Bilginin elde edilişi bir süreci gerektirir. Bu süreçte bilen ve bilinen birliktedir. Bilen değişmediği halde, bilinen geniş bir yelpazede farklılık göstermektedir. Süreç, dediğimiz şey de, *karar, öneri, açıklama* aşamalarından ibarettir.<sup>16</sup> Karar, öneri ve açıklama ayrı ayrı bilginin teorik ve pratik aşamalarını teşkil etmektedirler. İslâm ahlâkçılarının görüşlerini dile getirirken, bu hususlara değineceğiz.

Bilgi, yapmayı sağladığı eyleme dönüşmeye hazır bir kuvve olma özelliği taşıdığı cihetle de, bir uygulanabilirlik özelliği taşımaktadır. Bu eylemleri tetkik ettiğimizde;

- Eylemlerimizin kendiliğinden hür bir düşünceye sahip olduğunu,
- Dahası, faaliyetlerimizin de, gerek aklın ve gerekse tabiatın kuvvetleriyle birlikte hür bir yapıya sahip olduğu görülür.<sup>17</sup>

Doğum ile ölüm arasında kalan eylemler de, insanın doğrudan iradesine dayalı eylemlerin olduğu görülür. İnsanın bilgisinin olduğu yerde, yapma imkânı ve hürriyetinin de genişlemekte olduğunu kastediyoruz.

<sup>15</sup> HEINEMANN, "Etik", "Günümüz Felsefe Disiplinleri", trc. Doğan Özlem, Ara Yay., İstanbul 1990, s. 338.

<sup>16</sup> ROSENTHAL, a.g.e., s. 89; R.L. CROSS-A.D. WOORLEM, "Knowledge, Belief and The Forms" *Metaphysics and Epistemology*, Gregory Vlastos, Princeton New Jersey, tarihsiz, s. 215.

<sup>17</sup> RAUH,F., *Ahlâk Tecrübesi*, (Çev: Ziyaeddin F. Fındıkoğlu) İstanbul 1937, s. 35.

Eylemlerimiz bazı düşünürlerce çeşitli temel sınıflandırmalara tâbi tutulmuştur.

Dört temel grupta mütalaa edilebilecek bu faaliyetleri şöylece sıralayabiliriz.

1. İnsanın bir gayeye, hedefe yönelik gerçekleştirdiği faaliyetler, mesela teknik projelerin, kararların gerçekleştirilmesi vbg.
2. Günlük hayatın eylemleri, kısacası tabîî ihtiyaçlarımız ile ilgili faaliyetler, beslenme, barınma, hayatta kalma mücadelesi vbg.
3. İnsanın sistemleşen, mekanikleşen hareketleri, fabrikadaki bir iş, teknik bir aleti kullanma faaliyeti.<sup>18</sup>
4. Bir de bu üç grubun ihtiva ettiği hareketlerin gerçekleşmesi sırasında bunların doğurduğu ahlâkî değerlerden oluşan eylemler, fizik, mekanik, tıp bilgisi gibi ilimler yeni görünümler kazanınca, bunlar iyi ve kötü, mutluluk ve erdem açısından da yeni eylemlere dönüşürler. Bunlar hakkında değer araştırmasına koyulmamız da yeni bir eylemdir.

Bizi eylemde bulunmaya sevk eden kuvvet, kaynağı ne olursa olsun, bilgidir.

*Gündelik hayat bilgisi, dinî bilgi, teknik bilgi, sanat bilgisi, ahlâkî bilgi, felsefî bilgi* gibi bütün bilgi türleri hep eylemle yakın ilgilidirler.

*Dinî bilgi*, insanı bilgilendirmenin yanısıra, insanın dindar insan olmasına, yani bilgisini eyleme dönüştürmesine yöneliktir.

<sup>18</sup> Mengüşoğlu tarafından ortaya konulan sistematize edilen bu sınıflamaya rağmen, insan eylemlerinin sınıflandırılması mutlaklaştırılamaz. Çünkü bunlar arasında sıkı bir bağ vardır. Ahlâkî davranışlar ise, kendine özgü bir sınıflama grubu teşkil etmelidir. Eylemler hakkında geniş değerlendirmeler için bkz. MENGÜŞOĞLU, a.g.e., s. 92; GÜNGÖR, Erol, *Değerler Psikolojisi*, Yayımlayan: Hollanda Türk Akademisyenler Vakfı, Hollanda 1993, Ankara 1996; Ayrıca bkz. KUÇURADI, İonna, *Etik*, Türkiye Felsefe Kurumu, 1996, s. 81; HOSPER, John, *Human Conduct*, N.Y., 1961, s. 128.

*Teknik Bilgi*, nesnelere insan faydasına kullanılmasını hedefler. Üretilen teknoloji de bu bilginin eyleme dönüşmesinin göstergesidir.

*Sanat bilgisi* de aynı şekilde sanat ürünlerinin ortaya konulmasına yönelir. Tüm bilgi türlerinde görülen ortak özellik, hepsinin ya akfî, ya tecrübî, ya da sezgisel bilgiye dayanarak kendilerini ortaya koymalarıdır. Davranışlar hem bilgiye dayanırlar, hem de bu bilgiyi eylem sahasına taşırlar. Eylemler, tümüyle ahlâkî olaylar değildir, ama bütün olaylar belli şartlar altında ahlâkî bir mânâ kazanabilirler.

*Felsefî bilgi* de, evreni ve varlığı küllî olarak açıklamak isteyen birleştirilmiş bilgidir. Şüphesiz felsefî bilginin de yöneldiği bir gaye söz konusudur. Sanat bilgisi bir sanat eseri ortaya koymayı hedeflediği gibi, felsefî bilginin de gaye alınmasının sebebi vardır.

Descartes'in "*Bize, ahlâkımızı tanzim ve bu dünyada hayatımızı idare için; felsefe öğrenmek, adımlarımıza öncülük için gözlerimizi kullanmaktan daha elzemdir.*"<sup>19</sup>

İfadesinde felsefî bilginin insan davranışların düzenlenmesindeki yapıcı rolü gözler önüne serilmektedir. Felsefe, hayat için vazgeçilmez bir unsur olarak görülmektedir. İslâm filozoflarının da ortaya koymuş oldukları görüşleri izaha çalışırken de belirteceğimiz gibi, insanın bir *bilici* ve bir de *yapıcı yönü* vardır. Bilme ve yapma özellikleri arasındaki sıkı bağ, insan eylemlerinde belirgin bir tarzda kendini göstermektedir.

<sup>19</sup> DESCARTES, René, *Felsefenin İlkeleri*, Önsözden, (Çev: M. Karasan), Maarif Matbaası, 1943, s. 7.

İnsan eylemlerinin gerçekleşmesi, onun bilgisiyle alâkalı olduğu gibi, yapma iktidarıyla da ilişkilidir. Davranışa dönüşmesi gerekli olan bilgi, eylem sahasına geçme imkânına sahip midir? İnsan bu davranışı gerçekleştirebilecek bir iktidara malik midir? Gerçekleşme imkânı, bilginin gerektirdiği istemi ortaya çıkarıyor mu? Yani, insan bilgisinin lüzumlu kıldığı eylemi yapabilme imkân ve gücüne, daha genel bir ifade ile iktidarına sahip bulunuyor mu? Veyahut da o hürriyeti taşıyor mu?

Hürriyet bir belirlenmişliktir. Matûridî'nin de belirttiği üzere, kudret zorunluluğun değil, hürriyetin sebebidir.<sup>20</sup> Kendimizde hazır bulunan ve davranışlarımızın kuvveden fiile geçmesine etken olan kudret ve gücümüz, hürriyetin vücudunun sebebi olarak görülmektedir.

Ahlâkî eylemler karara dayanır. Bu kararı veren iradedir. İrade; seçme, yapabilme, ve tabîî eğilimlere karşı akla uygun karar verebilme demektir. Bu halde, ortaya tabîî yönelimler ile, akıl çıkmaktadır. İhtiyaç halinde olan bir kimsenin zaafi “çal” derken, ona “olmaz” diyen şey akıldır. Bir başka ifadeyle aklın ortaya çıkardığı bilgi ve bilgi birikimidir. Fert, dinî, ahlâkî ve hukukî bilgiden haberdar olduğu ölçüde, çalmanın doğru bir davranış olmayacağını bilir. Vicdan kelimesinin de “bulunan” anlamına geldiğini hatırlarsak insan, kendinde bulunan vicdanıyla uygun olmayan davranışlardan sakınır. İnsan, bilgi ile donanımlı olduğu sürece mesuliyetini bilir. Bu mesuliyet kimi kez akıl, kimi kez tecrübe ve kimi kez de vahiy bilgisi gibi çeşitli yollarla insana yüklenilmiş olur.

<sup>20</sup> Maturidî'nin bu ifadesini ayniyet açısından Kant'ın “Kudret varsa, o halde mükellefiyet de vardır. Mükellefiyet var ise hürüz sözleri ile karşılaştırmak gerekir”. Maturidî'nin söz konusu görüşü için bkz. MATÛRIDÎ, Ebu Mansur, *Kitabü't-Tevhid*, Beyrut 1986, s. 239.

Bilgi, ahlâkî ilkelerin ve değerlerin kaynağını temin ederken, hürriyet de bu değerlerin ortaya çıkıp birer “kıymet kazanmış hüküm” olmalarını sağlar. Mesela “iyi kötüden nasıl ayrılabilir?” Uygulama kudreti hangi ölçüdedir? Soruları ile karşılaştığımızda, bu sorulardan ilki bilgi esasına diğeri hürriyet temeline dayanır.<sup>21</sup> Seçmek ve iki şey arasında bir temyize gidebilmek ilk planda bir istitaatı gerektirir. Bu güç de, önce bilgi, sonra da onun eyleme dönüştürülmesidir.

İslâm ahlâkı açısından hürriyet, hem davranışların ortaya çıkışında, onların uygulanabilirlik noktasında bir irade ve kudret meselesi olarak tezahür ettiği gibi, hem de bu davranışların neticesinde insanın ulaştığı ahlâkî olgunluk hali ve yaşayış bütünlüğü olarak da nitelenmektedir. Önceki tür hürriyet, kelâmî ve felsefî bilgi anlayışının anladığı anlamdaki hürriyeti belirlerken, aynı zamanda nazarî ahlâkın içine de girmektedir. Sonraki ise, bu yaşayışın, oluşun ifade edilişi açısından amelî ahlâkın kapsamına girmekte, bir çeşit sezgisel bilgi anlayışının olduğu tasavvuf sisteminin anlayışını belirlemektedir. Bir eylemin gerçekleşme safhasından önce bilginin rolünün ne olduğu üzerinde, İslâm ahlâk felsefesinin göreceğimiz üzere kelâmî basamağında mesele ele alınmıştır. Fiilden önce bize bilgi gerekli midir? Fiil, bilgi temeline dayanmalı mıdır, vahiy, fiile sevk eden bir bilgi midir? İnsan aklî bilgisi ile de fiile teveccüh eder mi? Bilgi, fiilden önce fiilin tahakkuku için şart olduğu gibi, fiilden sonra da hürriyetin bir merhalesi olarak ortaya çıkar mı?

<sup>21</sup> Felsefe tarihinde, hürriyet meselesinin epistemolojik boyutuyla ilişkilendirilip ele alınması daha çok Max Scheler, Nicolai Hartmann ve Kant üçlüsünde odaklanmaktadır. Kant, özgürlüğü pratik aklın, Scheler, bedenden hali olan soyut ruh için, Hartmann ise, insanın kişiliğini içine alan “manevî varlık” alanında görür. Hürriyet meselesi hakkında yukarıda kurmaya çalıştığımız bilgi ve hürriyet aktının temeli için bkz. ADLER, M., *The Idea of Freedom*, N.Y., 1961, s. 1-50; OPPENHEIM, F.E., *Dimension of Freedom*, N.Y. London 1965, s. 16; CASSIRER Ernst, *Kants Leben und Lehre “Kant’ın Yaşamı ve Öğretisi*, (Çev:Doğan Özlem) İzmir 1988, s. 163; BILLINGTON, a.g.e., s. 45-84, 168.



İyinin, kötünün, erdemin ve reziletin bize bilgisini hangi tür bilgi türü sağlamaktadır? Tüm bu sorulara İslâm ahlâk felsefesinin kelâmî açıklamaları dahil olmak üzere, çeşitli bilgi anlayışlarında cevap arandığını görüyoruz.

İslâm düşüncesinde, farklı bilgi kaynaklarını esas alma cihetiyle çeşitli görüşlere ve fikirlere rastlamaktayız. Her düşünce sistemi ayrı bir bilgi kaynağını miyar olarak almaktadır. Ahlâkî değerlerin tespitinde, kelâm, felsefe, tasavvuf ve İslâm ahlâk geleneği çizgisinde, ahlâkî bilginin kaynağını, değerini ve uygulanabilme imkânının kaynaklarda ele alınışını incelemeye yöneleceğiz.

Bilmek ve düşünmek, nesnelere alâka tesis etmek demektir. Bilginin hedefinin eyleme hükmetmek olduğu fikrini biraz işlemeye çalışmıştık. Bilgi, anlamaya, yargıda bulunmaya, evreni tesise yarayan bir alan olmakla birlikte, insanı, insan yapan, onun varolmasını sağlayan, insanın varlık temelinde bulunan bir özelliktir.<sup>22</sup>

Bilgi, bir fiil olarak hayatın içinde onunla birlikte, onun başında ve devamında ve onun hizmetinde ve buyruğunda olan bir nitelik olarak tezahür eder. Günlük yaşantımızda çeşitli cümleler kullanırız. Bu cümlelerimiz, kendi bilgi birikimlerimizin neticesi olan yargı cümleleridir. Mesela;

“İyi, aklın buyurduğu şeydir.”

“Kötü, Allah’ın yasakladığı şeydir.”

“Mutluluk, erdemli hayatla sağlanır.”

“Sorumluluğu bize bildiren vicdandır.”

<sup>22</sup> AYER, A.J. *Language, Truth and Logic*, London 1971, s. 145 vd.; MENGÜŞOĞLU, a.g.e., s. 95; BERTRAND, *Felsefe-i İlimiyye*, s. 5; ROSENTHAL, *Knowledge...*, s. 249; DONALDSON, *Studies in Muslim Ethics*, s. 14.

“Sevgi, sezgidir.”

“İnsanı erdemli kılan şey bilgidir” şeklindeki hüküm belirten ifadeler, hep ahlâkın konusunu teşkil eden önermelerdir. Bu önermeler ahlâk ilminin mevzusunun sınırları içine girmektedirler.

“İyi”yi tespitte çalışırken, bilginin kaynağı ve değeri meselesi, kötünün öznellik ve nesnelliği, mutluluğun aklı, tecrübî ve sezgisel boyutu ve erdemin kaynağı bu açılardan ele alınmalıdır.

- Niçin bilmek isteriz? sorusu sorulduğunda;

- Anlamlandırmak için cevabını ortaya koyar, ve bu cevap da yeni bir soru doğurur;

- Niçin anlamlandırırız? Böyle bir ihtiyaç nereden kaynaklanmaktadır?

Bilgiler bütünü olan değerlerimizi, uygulamak, bizi mutluluğa iç ve dış huzura ulaştırır. Anladıkça, her şey bizim için mânâ kazanır, her şeyin ilk sebep ve son gayesini bilmek, insanın tutarlı ve dengeli bir yaşantısı için gereklidir. Bilgi nihaî olarak, insana ışık tutmak için vardır.

Bilgi ve onun tabiatı, insanlıkla birlikte en temel meselelerden biri olarak göze çarpmaktadır. Her felsefî meselenin temelinde, varlık, metafizik, siyaset, ne olursa olsun, bir bilgi anlayışı yatmaktadır. Felsefe tarihinde bilgi, daha çok doğrulanmış inanç olarak işlenilmiştir. Buna göre, biz sadece, doğrulanmış ve gerçek olanın bilgisine sahibiz.<sup>23</sup> Doğru ve gerçek olana bilgi denilir. Eğer, bilginin sınırları içinde olan bir şeyi biliyorsak, ona inandığımızı söylemek yanlış olur. İnanma aynı zamanda,

<sup>23</sup> PRICHARD, H.A., *Knowledge and Perception*, Oxford 1950, s. 7 vd.; MALCOM, Norman, *Knowledge and Certainty*, N.Y., 1963, s 1-15.

Bilgi bir bilen ve bir bilinen ilişkisidir. “Ben Biliyorum” denilince, bilen, *suje* ve bilinen

<sup>24</sup> Bilgimizin ve fikrimizin elde ediliş yolu, *duyum, algılama, hayalgücü, bellek, kavrama, yargı ve akıl yürütmeyi* esas alır. Psikolojik olarak, biz bilgiyi, duyum ve algı olmak üzere iki aşamada ediniriz. Duyum için, bir dikenin batışındaki acıyı örnek verebileceğimiz gibi, algılama denilince de, duyuları yorumlama, onları anlamlı bir hale getirme ameliyesi olarak anlıyoruz. İnsan dünyayı, duyu organları ile algılar. Her organın biliş sürecinde ayrı bir önemi vardır.

İşte, vicdanın tahlili, yükümlülük, mesuliyet gibi duygu ve şuur, vbg. meselelerde psikoloji ve ahlâk rabitasını bulmaktayız. Nefsin mahiyeti, bedenle alâkası, ölümden sonraki durumu gibi meseleler, İslâm düşüncesinde çeşitli disiplinler içinde ele alınıp işlendikleri gibi, metafizik psikoloji başlığı altında da incelenen gelmiştir.

Klasik İslâm ahlâk ilminin temelinde, eserler incelendiğinde mukaddime cinsinden evveliyat arzeden konu hep, nefis, ruh, melekeler ve benzeri konular olmaktadır. Kindî ile başlayan ve onu taakküp eden kelâmî, felsefî fikir adamları silsilesinde, bilgi hep bu psikolojik boyutuyla tetkike çalışılmıştır ki, bu ele alış detaylıca tenvir edilecektir. İslâm ahlâk geleneğinde, psikoloji ve ahlâk rabitası için bkz. Muhammed Abdul QUASEM, “*Psychology in Ethics*” *The Muslim World* 71 (1981) s. 216-221. Ayrıca BAJJAH’S, *İlm al Nafs*, Karachi 1961, 88, 121. LINDSAY, P.H, *Human Information Processing*, N.Y., 1972, s.20 vd.

<sup>25</sup> Düşünmenin kurallarını inceleyen ve gerçeği yanlıştan ayırmaya yarayan bir sistem olan mantığı, ahlâk felsefesinin kategorilerin bir çeşit tenkidi olduğunu belirttiğimiz Giriş bölümünde ele almıştık.

<sup>26</sup> Zihnimiz yapısı gereği gerçeğe ulaşabilir mi? Felsefeye esaslı fikir tuğlasını bırakan üstad Aristo, Metafiziğine “*Bütün insanlar doğal olarak bilmek isterler. Duyularımızdan aldığımız zevk. bunun ispatıdır*” diyerek başlar. ARİSTOTELES, *Metafizik*, Çev: A. Arslan İzmir 1989, s. 79.

Bilginin değerini ele alıp inceleyen metafizik ilminde, Eflâtun’dan itibaren bu “değer değerlendirilmesi” süregelmiştir. Çağdaş filozoflardan N. Hartmann’a göre “*değerler, a priori bir sezgiyle suje tarafından kavranabilen, kendi kendine karakterli ideal objeler veya müstakil özler, ‘metafizik yapılardan’ ibarettir. Üstelik, değerde bir aşkınlık söz konusudur*”, ÜLKEN, H.Z., *Ahlâk*, s.98.

*obje*,<sup>27</sup> arasındaki bağ kastedilmektedir. “Biliyorum” dediğimizde “bildiğimiz şeyin kaynağını, mahiyetini ve değerini sınırları ile birlikte kavradığımızı söylemekteyiz. Nesne ile özne arasındaki bağı kuran bağlantılara da “bilgi bağları” denilmektedir. Bu kavrayışta çeşitli bağlar vasıtası ile dir. Bu bağlar idrak, anlama ve izah etme aktlarıdır. Ahlâkî ilkelerimizin tahakkuku da bunlar vasıtası ile olmaktadır.

**a) İdrak Bağı:** Çevreyi tanıtır, eşyayı, onun terkip ve sistemini, şekil, renk, koku, sertlik, yumuşaklık, uzaklık ve yakınlık, büyüklük ve küçüklük gibi özelliklerini tanıtır. İdrak dediğimiz şey, karşımızda duran nesnelere tüm boyutları ile algılayabilmek ve kavrayabilmektir.

**b) Düşünme Bağı:** Bütün varlık sahalarını, gerçek üstü olan şeyleri varolan şeylerle alâkası olmayan hayal alanını bile kapsar. Çok geniş ve kuşatıcı olan bu akt, idrak edilen şeyler üzerinde teemmülü ve yoğunlaşmayı gösterir. Her ilke üzerinde olduğu gibi, ahlâkî ilkeler hakkında da düşünmenin, teemmülün rolü büyüktür. Bu konu İslâm filozoflarının nefis ve akıl teorilerini incelerken tekrar ele alınacaktır.

**c) Anlama Bağı:** Düşünmenin idrak sahasına ait olan olayları, doğrudan doğruya kavramasıdır. Bu sahada reel şeylerin kavranması sözkonusudur. İdrak edilen ve üzerinde teemmül ve tefekkürle durulan şey artık “anlama aktı” sayesinde “anlaşılır” olmuştur.

**d) İzah Etmek,** ise mantikî şeylerle (hükümler, mefhum ve çıkarımla) ilgilidir. Bir mantikî umdeden hareket ederek ondan diğere bir sonuca ulaşmaktır. İzah etmekte

<sup>27</sup> Subjektum kelimesinden türeyen suje, bir şeyi taşıyan, esas teşkil eden anlamlarına gelirken; Obje ise, objectum deyiminden doğan, karşıda bulunan şey anlamına gelir. Bkz. MENGÜŞOĞLU, *Felsefeye Giriş*, s. 33.

aşkın bir yapı sözkonusudur.<sup>28</sup> İdrak edilen, üzerinde düşünme sonucu anlaşılan şey, artık bir bilgi olarak, izah edilebilir durumdadır.

Düşünce tarihinde, bilginin, birbirlerinden farklı iki anlam içerisinde değerlendirildiğini görmekteyiz. Bilgi bazen, kendi derunumuzda bir ilerleme olarak düşünülmüş, bazen de eşya üzerindeki gücümüzün ziyadeleşmesi olarak tezahür etmiştir. Platon çizgisinde, bilgi, bizi varlıkla birleştirerek bir kemal ortaya koyar, öte taraftan, yakın dönemde Bacon (1561-1626) ve Comte (1798-1857) tarafından temsil edildiği üzere “bilginin gayesi kemal değildir”. Bilgi eşyaya egemen olmak için bir vesiledir.<sup>29</sup>

*İşitmek, dokunmak, koklamak, tatmak, görmek*, masdarlarında söz konusu olan bu eylemler, şuura gelen unsurları tasvir etmektedirler. Fizikî şeylerin varlığı ile ilgili olan *duyu bilgisi* gerçeklerin bilgisinin daha sade ve mantıken daha basit şeklidir. Duyumlar, hayatın ham maddeleridir. Şu var ki, duyularımız yanılabilirler. Bu yanılmanın sebebi dışımızdaki objenin durumudur. Duyu bilgisinde hükümler önemlidir. Dış dünyada, duyularımız neyi nasıl algılıyorsa, o şekilde yargılarda bulunmaya, önermeler kurmaya hakkımız vardır.

Duyularla ilgili önermeler zan önermeleridir. Evrende gördüğümüz, duyduğumuz, dokunduğumuz her şeyin değişmekte olduğu da bir gerçektir. Duyusal bilgi, duyuda başlar ve yine orada biter. Duyular bize gündelik bilgiyi sağlarlar. Gerek

<sup>28</sup> BERTRAND, Alex, *Felsefe-i İlimiyye*, Terc.: Salih Zeki, Matbaai Amire, İstanbul 1333; ÜLKEN, *İlim Felsefesi*, Eğitim Fakültesi Yayınları, Ankara 1989, s. 95; KÜÇÜK, Hasan, *İslâm ve Batı Felsefelerinde Sistematik Problemler*, İstanbul 1974, s. 95.

<sup>29</sup> MENGÜŞOĞLU, *Felsefeye Giriş*, s. 40 vd.

özne ve gerekse nesne sebebiyle olsun, duyu bilgisi izafi bir bilgidir. Mutlak bilgiyi bize vermez.<sup>30</sup>

Locke'un felsefi düşünce sahasına sunduğu, insan zihnini "üzerinde hiçbir yazı bulunmayan, hiçbir tasarıma sahip olmayan beyaz bir kağıda" benzettiği ve deneyin bilgi kaynağının temelini oluşturduğu görüşünü de hatırlamak gerekir. Zihin, tecrübe öncesi beyaz bir kağıda ve boş bir levhaya benzer.<sup>31</sup> İnsan zihninde doğuştan gelen bir bilgi mevcut değildir. Bu anlayışa göre, iyi, kötü, sorumluluk ve sınırlarımız gibi ahlâkî bilgiler bizde bulunmaz. Bilgiler tecrübeyle sonradan edinilir.

Öte tarafta, insan zihninde doğuştan bilgilerin olduğunu belirten anlayış da söz konusudur. Deneyden gelmeyen, kaynaklanmayan, deney öncesi olan bir bilginin imkânına, inanılan akılcı bilgi anlayışında ise, bilgimiz akıldan ve düşünceden doğar. Bilgi, bu anlayışın çerçevesinde katî ve her yerde geçerli olmalıdır.<sup>32</sup> Ahlâkî ilkelerimizin bilgisi de bu anlayışa göre a prioridir. Önceden vardır. İnsanda, insanla birlikte.

Bir de, akılcılığa karşı bir tepkinin sonucu olarak, zekâyı durağan, hareketsiz bir halde maddeyi bilir bulan bir anlayış vardır. Buna göre zekâ hayatı kavrayamaz. Hayat ise, ancak zaman içinde kavranabilir. Sürekli bir tahavvül olan zaman, yerine göre bir oluş ve bilinçtir. İşte, hayatı, doğrudan doğruya kavramak ve içten duymak veya yaşamak demek olan sezgici anlayışta bir bilgi kaynağı olarak karşımıza

<sup>30</sup> TURGUT, İhsan, *Platon'un Son Dönem Felsefesinde Bilgi Sorunu*, İzmir 1992, s. 56; ASTER, Ernst Von, *Bilgi Teorisi ve Mantık*, (Çev: Macit GÖKBERK), İstanbul 1972, s. 65-66; ÜLKEN, *Bilgi ve Değer*, s. 96; MENGÜŞOĞLU, *Felsefeye Giriş*, s. 59.

<sup>31</sup> LOCKE, John, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, s. 325.

<sup>32</sup> BERGSON, H., *Yaratıcı Tekâmülden Hayatın Tekâmülü*, (Çev: M.S. Tunç), MEB, İstanbul, 1947, s. 17.

çıkılmaktadır. İfade edilmesi ve başkasına nakledilmesi pek zor görülen derunî bir kavrayıştır.

Ahlâk felsefesi tarihine baktığımızda, hem akıl, hem sezgi, hem duygu ve hemde tecrübe ile temellendirilen ahlâk felsefeleri olduğunu görüyoruz. Bilginin kaynağı meselesi görülüyor ki, ahlâkla çok daha yakın irtibatlıdır.<sup>33</sup> Bilginin kaynağı meselesi üzerinde durmak, bir açıdan iyinin veya mesuliyetin ya da saâdetin bilgisinin kaynağı üzerinde durmaktır.

Bilgi, güzel ve iyidir. Sokrates'in ifade ettiği gibi "*hiç kimse bilerek kötülük etmez*"<sup>34</sup>. Üstelik bilgi ile erdem, bilgisizlik ile erdemsizlik aynıdır. Bu, bilginin, hem ahlâkî ilkelerin kaynaklarının araştırılmasındaki rolünü ve hem de davranışlardaki belirleyiciliği demek olan yapıcı gücünü gösterir.

Bu ifadelerden, bilginin ahlâkî yaşantının bir aracı olduğu anlaşılmaktadır. İnsan, "ne yapmalıyım" sorusu karşısında, bilgilendiği ve bildiği ölçüde değer üretmeye başlar. Şüphesiz bilgi, genellikle ahlâkîliği sağlamaktadır. Şu var ki, bilgili olup ahlâkî davranış sergilemeyenleri de görmekteyiz. Sokrates, her türlü bilginin değil, ancak özel bir bilgi türünün erdem olabileceğini belirtmektedir. Söz konusu özel bilgi, iyi ve kötünün bilgisidir. Bilginin özel türü olan bu bilgi ise, hikmettir.<sup>35</sup>

Ahlâkî zayıflığın kötü davranışlara yol açabileceğini de, Aristoteles'in ifadesinde görmekteyiz. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, Aristoteles'de bilme isteği

<sup>33</sup> bkz. KILIÇ, Recep, *Ahlâk'ın Dini Temeli*, Ankara 1992.

<sup>34</sup> VERSENYİ, Las Zio, *Sokrates ve İnsan Sevgisi*, Çev: A. Cevizci, Ankara 1988, s. 8.

<sup>35</sup> Hikmet konusuna bilgi ve hikmetin ahlâk açısından değerlendirilmesi aşamasında değineceğiz.

doğuştan gelen bir özellik olarak görülür.<sup>36</sup> Bu temel noktada, *insanın ahlâkiliğinin* kelime anlamıyla “yaratılış özelliğinin” bilgi ile olan ezeli irtibatı ortaya çıkmaktadır.

İslâm düşüncesinde “ilmiyle amel” ifadesi bilginin amel ve uygulama ile olan alâkasını göstermektedir. Gerçekte bilgi, eyleme dönüşmek için vardır. Eylem ise, bilgi vesilesi ile kuvveden fiile dönüşmedir. Bu “ilmiyle amel” görüşü varoluşçu filozoflarda bilgi ve bilen aktına benzetilmektedir.<sup>37</sup> Bilindiği üzere, varoluşçu filozoflar, tıpkı İslâm düşüncesindeki mutasavvıflar gibi aklî bilgiye değer vermezler. Sezgisel bilgi hatadan daha uzak görülür. Bu tür bilgide, bilen ve bilinen ikiliği ortadan kalkar. Bilen, bilinenin hayatını derunî olarak kavrar.

Bilgi, insanı mesul kılar. Bilen, idrak eden insan, bilmesini bir aşamada gerçekleştirir. Bilgi, insanın kendisini ve evreni tanımasına, anlamlandırmasına yardımcı olur. Onu davranışa sevk eder.

Kur'an'da “*Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?*”<sup>38</sup> denilirken, bilenlerin üstünlüklerine dikkatler çekilmektedir. Yine, ilâhî mesajda; “*Kulları içinde Allah'a en çok saygı duyan bilginlerdir*”<sup>39</sup> denilmektedir. Bilgi ve korku arasındaki bağa rastladığımız bu ayetle, bilginin insanı hep olumlu davranışlara yönelttiğini, buna paralel olarak yükselttiğini ve Yaratıcı'yla en yüksek ilişkiyi tesis ettiğini görüyoruz. Allah'tan korkmak, kişinin kendine ve topluma karşı zarar verecek sınırlardan uzak

<sup>36</sup> Aristo gibi Kant'ta da insan tabiatı ile bilgi arasındaki bağa rastlıyoruz. “*Üzerinde teemmül ettikçe iki şey, aklımı gittikçe yenilenen ve artan bir hayretle doldurmaktadır. Birincisi yıldızlarla dolu, muhteşem gök kubbe, öteki içimdeki ahlâkî vicdan...*

..... *Ahlâkî vicdanın bütün varlık düzeyinden ve hatta bütün duyusal yaşantıdan bağımsız olarak ortaya koyduğu bir hayatın sergilendiği kişiliğimin sahip olduğu fikri yön itibarı ile benim ehemmiyetimi sonsuz bir şekilde artırmaktadır.*” Kant, bu tetkikatı ile tefekkürün tabii bir yön ihtiva ettiğini belirtmektedir. Bkz. KANT, I., *Critique of Practical Reason*, İng. Çev. Lewis White Beck Indianapolis; Bobbs, Merrill, Educational Publishing, 1978, s. 166; Bilgi ve Fitrat ilişkisi hak. AÇIKGENÇ, Alpaslan, *Bilgi Felsefesi*, İstanbul 1992, s. 16-25.

<sup>37</sup> AÇIKGENÇ, a.g.e. s. 17.

<sup>38</sup> Zümer, 39/ 9

<sup>39</sup> Fatır, 35/ 28.



durması demektir. Çünkü bilgi, insana olayların ilk ve son noktaları hakkında küllî, kapsayıcı bir anlayış sağlar. Allah'tan en çok sakınanların bilgi sahibi kimseler olmasının da, bilginin davranış boyutunda aşkınlığını gösterir. Kur'an'da insana, öğretilen "*Rabbim Bilgimi arttır*" duası da, bilginin amelle olan bağını göstermektedir.

İnsanın huy ve mizacı ve ahlâkî boyutu, ahlâk ilminde, fitrî ve müktesep olarak ikiye ayrılmıştır. Kişi, ahlâkî davranışlarının bir kısmını fitrî olarak doğuştan getirdiği gibi, bazen de "müktesep", "kazanılmış" ahlâk şeklinde de elde eder. Bilgi sayesinde kişi, ahlâkını olgunlaştırmakta ve güncelleştirmektedir. Bilginin, İslâm düşüncesindeki gayesi, dünyevî ve uhrevî saâdeti sağlamaktır.<sup>40</sup>

Ahlâkın temellendirilmesinden kastedilen de ahlâkî kaidelerin ve ilkelerin hangi bilgi esasına dayandığını anlıyoruz.<sup>41</sup> Hemen belirtelim ki, felsefe tarihi boyunca, ahlâkın temelini genel olarak, din ve din dışı olarak belirleyip, din dışı temeller başlığı altında, "akıl, sezgi ve duygu"nun merkez alındığı bir sınıflama itiraza açık görülmektedir. Şöyle ki; din ile temellenen ahlâk teorileri de kendi bünyelerinde, çeşitli akımların tesisinde, akıl, sezgi ve duyguyu esas almaktadırlar. Mesela, Mu'tezile kıstas olarak akfî bilgiyi, tasavvufî akımlar da sezgisel bilgiyi ve kimi batınî sûfî akımlar da hazzı esas alır.

Dinin şemsiyesi altında gelişen akımlar olmalarına rağmen, sözkonusu akımlar ayrı ayrı bir bilgi kaynağına dayanmakta ve ahlâkî kâide ve ilkeleri kendi bilgi

<sup>40</sup> TAŞKÖPRÜZADE, Ahmed Efendi, *Mevzuâtu'l Ulum*, Çevr: Kemaleddin Mehmet Efendi, İstanbul 1313, c. I, s. 171.

<sup>41</sup> KILIÇ, incelemesinde, ahlâkın temeli meselesini dinî temeli açısından ele almaktadır. Bkz. KILIÇ, Recep, *Ahlâkın Dini Temeli*, Ankara 1992, s. 14.

anlayışlarına göre belirlemektedirler. Kaldı ki, dinde bizatihî vahiy bilgisine dayanmaktadır. Bu yüzden böylesi bir ayırım pek geçerli değildir.



## I. B) Ahlâk Felsefesinde Kelâmî Bilgi Anlayışı ve Ahlâkın Kaynağı

### Meselesi:

İslâm ahlâk felsefesi, İslâm düşüncesinin ortak ürünüdür. İşte bu ortak katkının bir kolu da yer yer ahlâkî meselelerin bulunduğu ilm-i kelâmdır. Ahlâk ilmi, teşekkülünü ve sistemleşmesini kelâm ilmine de borçludur.

İslâm düşüncesinin teşekkülünde, Kur'an dili olan Arapça'nın önemli etkisi olmuştur. İlâhî mesajın Arapça olarak tecelli etmesi, İslâm dünyasındaki fikir hareketlerinin de bir kısmının Arapça merkezli olmasına yol açmıştır. Kur'an dili merkez alınarak, tefsir, hadis, fıkıh, kelâm, tasavvuf ve felsefede de en temel eserler hep Arapça olarak ele alınmıştır. Bu yüzden de bir şeyi nitelerken ve bir nesneyi ve olguyu anlamaya çalışırken, İslâm düşüncesinde önce kelimelerden hareket edilir.

İslâm düşüncesinde ve eserlerde, bilgi, onun Arapça karşılıkları olarak bulabileceğimiz "*el ilm*", "*el Marife*" terimleriyle karşılanır.<sup>42</sup>

<sup>42</sup> Dil bilimcilere göre *ilim* ile *irfan* eşanlamlıdır. Arapça sözlükler arasında en seçkin yere sahip olan Lisanü'l Arab'ın yazarı İbn Manzur'a göre, "*Arafa*" tanımak anlamında bir şeyi ve bir kimseyi teşhis etmek, tanımak olarak anlam kazanır. *Tahavanî*, marifeti, gerek kavram, gerekse hüküm şeklinde mutlak bir algılama olarak tanımlar. Marifet, basit olanın algılamasıdır. Bu yüzden "*Araftullah*", "*Allah'ı idrak ettim*" denilmez. Ama, "*Alimtü hü*", "*O'nun hakkında bilgim var*" denilebilir.

*İlim*, ihata etmek, anlamına gelir. Bir şeyin hakikati ile idrak edilmesi demektir. Burada, zatın idraki olduğu gibi, ona verilen bir hükmün idraki de söz konusudur. Kur'an'da ise *ilim* kelimesi en çok kullanılan kelimelerden biridir. Bu terim hem Allah hakkında "*O âlimdir, öğretir, bildirir ifadeleri şeklinde geçerken, yine insan hakkında çeşitli konulara da değinildiğini görüyoruz. İlim hakkında etimolojik değerlendirmeler için bkz. İBN MANZUR, Lisânü'l Arab, A.L.M maddesi, c. 12, s. 417; ZEBİDİ, Tacu'l-Arûs, A.L.M. maddesi, c. 8, s. 405; El Mu'cem el-Vasîf, Mısır 1961, c. II, s. 630; Encyclopedja of Islam, c. III, s. 568. Ayrıca ilk devirlerden bu yana İslâm edebiyatında ve eserlerde "ilm" bölümlerine rastlıyoruz. Kütübü Sitte'de, Kitabü'l İlm, başlıkları yer alırken, söz konusu hadis kitaplarının yanısıra, fıkıh kitaplarında da aynı konu başlığına rastlıyoruz. Bilginin, erdemi, değeri ve önemi İslâm dünyasında hep incelenen gelmiştir. Monografik tarzda bilginin metodolojik olarak ele alındığına ilk örnek olarak karşımıza ed-Dârimî (181-235/797-865) çıkmaktadır. Yine Şâfiî'nin (150-204/707-820) *Kitabü'l İlm*'i, İmam Mâlik (710-795)'in eserlerinde bilginin yoğunlukla işlendiğini görüyoruz.*

Bilginin değeri ve erdemi üzerine yazılan ilk devir eserleri arasında Ahmet b. Abi Du'ad, *Risâle fi fadlil-ilm*.

Kelâmda bilgi ve ahlâk ilişkisini incelemek üzere iken, önce bilgiyi bu sistem içinde sağlam bir zemine oturtmak gerekir. Kelâm ilmi, insana din koyucunun açıkca anlattığı belli düşünce, fikir ve işleri muzaffer kılmak ve onların aksi olan her şeyin söz ile yanlışlığını göstermek gücünü kazandıran bir özellikte görülmektedir.<sup>43</sup>

Genel bir ifadeyle, kelâm ilmi, insanı taklidden kurtarıp, kesin ve sarsılmaz imana ulaştırmayı hedefler.<sup>44</sup> Kelâm, bu açıdan bir bilgilendirme sistemidir. Taklid dediğimiz şey, başkalarını düşünmeden kopyalamak ve izlemek olunca, kelâmî bilgi, insanın kendisi için bir bilgi kurarak, itikadî açıdan olgunlaşmasını hedefler.

Kelâm ilmine ve onun mahiyetine ilişkin açıklamalar incelendiğinde, onun hem bir bilgiyi hem de bir bilgilendirmeyi ihtiva eden bir özellik taşıdığı göze çarpar. Kelâm da ahlâk ve bilgi ilişkisi hangi boyutlardadır? Şimdi bu soruya bir açıklık kazandırmaya çalışalım.

---

Abd al Malik b. Habib (d. 238/853) *Kitabü'l Vera fi'l İlm*. Yahya b. Zakariya b. Muzayn (d. 259/873, 260) *Kitab Fada-il al-İlm*, ŞÂFÎÎ, al Muzani (d. 264/878) *Targib fi'l İlm*.

<sup>43</sup> FÂRÂBÎ, *Ihsau'l Ulum*, s. 125.

<sup>44</sup> TOPALOĞLU, Bekir, *Kelam İlmî*, Giriş, İstanbul 1991, s. 51.

## ***I.B. İslâm Ahlâk Felsefesinin Kelâmî Ekollerinde Öznelci ve Nesnelci***

### ***Yaklaşımlar***

#### ***a) Kaynak ve Fayda Açısından Bilgi***

Kelâm ilmi sınırları içinde bilgiyi ele alıp, bilgiye dayalı bir din ve ahlâk sistemi ortaya koymaya çalışan ilk kişi Matûridî olmuştur. Buna göre; önce şemalandırıp ortaya koyduğu ve kendisinden sonra bir çok kimseye öncülük ettiği Matûridî'nin sınıflamasını görelim.<sup>45</sup> Matûridî, bilgiyi hem kaynak ve hem de fayda açısından ele almaktadır.

Matûridî'nin bu sınıflaması kelâm geleneğinde küçük değişikliklerle beraber esas alınmıştır. O, bilgiyi ilâhî ve beşerî bilgi olarak, önce ikiye ayırır. Hadis bilgiyi yani insanî bilgiyi hem fiil ve hem de değeri açısından tetkik eder.

Matûridî'de bilgi ve ahlâk ilişkisi çok açık ifadelerle görülür. Ona göre, bilgi, insanı yükselten, ve erdeme ulaştıran bir asıldır.<sup>46</sup> Şüphesiz, Matûridî'de edilen bu bilgi ve erdem meselesinde, insanın bilgisine göre davranması ve hareket etmesi gerektiği söylenir. *Kitabü't-Tevhid*'te "Sefeh" terimini kullanır, buna göre "Sefeh" hikmetin

<sup>45</sup> Matûridî'nin bilgi anlayışını sistematik bir şekilde ortaya koyan Özcan, yukarıdaki çizelgeyi sunmakta, onun bilgi anlayışının ahlâk anlayışına temel teşkil ettiğini söylemektedir. Matûridî kısaca; Kadîm bilgiyi, öncesiz, başlangıçsız bir bilgi olarak tanımlar. Kasit, Allah'ın bilgisidir. Bizim çalışmamızda da söz konusu olan insanın bilgisidir. Kadîm bilgi sebebe dayanmaz. Hadis Bilgi, ilâhî bilgi dışındaki bilgidir. Hayvan bilgisi, zorunlu ve içgüdüsel olmak üzere ikiye ayrılır. İrade ve şuura dayanmayan, canlı olan her varlığın algıladığı bir algıdan ibarettir. İnsan bilgisi ise, zorunlu ve kazanılmış olarak ikiye ayrılır. Zorunlu bilgi hiçbir çaba gerektirmeyen, apaçık meydana gelen bilgi ile insanın iç dünyasında meydana gelen açlık, susuzluk, acı keder gibi şeylerle ilgilidir.

Kazanılmış bilgi ise, insanın bir çaba sonucunda bir sebep aracılığıyla elde ettiği bilgidir. Bkz. ÖZCAN, Hanifi, *Maturidi'de Bilgi Problemi*, İstanbul 1983, s. 165; RAZÎ, *Muhassal, Kelâm'a Giriş*, Çev: H. Atay, Ankara 1978, s. 117.

<sup>46</sup> MATÛRIDÎ, *Kitabü't Tevhid*, s. 222. Matûridî'nin adigeçen eserindeki ifadesi aynen şöyledir: "*Herkes yaptığı şeyin hem faili ve hem de kasîbi (yapanı ve kazananı) olduğunu bizzat kendi nefisinden bilir, bu bilgi, yapılan şeyin seçildiğini de içerir*", s. 225.

zıddıdır. Bilmeden iş yapmayı, hareket etmeyi ifade eder. Hikmet ise, bilgi ve fiili birlikte içerir. Bilerek, şuurunda olarak iş yapmak demek olan hikmet,<sup>47</sup> bilgi ve ahlâkın bir ahengi olarak karşımıza çıkar.

Matûridî, fiilin bilgiye muvafık olmasını ve bilginin kişiyi fiile sevketmesini vurgular. Bilginin yöneleceği yer ve gayesi fiildir. İnsan, fiilleri açısından kemâle ve erdeme ancak bilgi doğrultusunda ulaşabilir. Buraya kadar izah ettiklerimiz şöyle ifade edilebilir:

Bilgi → Fiil

Bilgi + Fiil → Hikmet

Bilgi, insanı fiile sevkettiği ölçüde, gerçek bir bilgi özelliği kazanır. Matûridî, insanî bilgiyi zarurî ve kesbî olarak ayırırken, insanın kazanabileceği, elde edebileceği bir bilgi alanının bulunduğu da dikkatleri çekmektedir.

Onun sisteminde önce bilgi, sonra fiil gelir. Şüphesiz, Matûridî'nin bu yaklaşımı, düşünce sarayının en mühim öncülerinden olan Aristo'nun "*bilgi, fiilin başlangıcıdır ve fiil de, bilginin kuvveden fiile çıkmasıdır*"<sup>48</sup> görüşünü hatırlatmaktadır. Ahlâk felsefesine uyarlıysak, iyilik dediğimiz şey, "iyinin bilgisi"nin tezahür etmesinden ibarettir.

Bilgi -----Fiil,

Fiil----- Kuvveden fiile çıkan bilgi

*İyilik ve kötülük, erdem ve rezilet, irade, mesuliyet* gibi, ahlâkî temelli meselelerin hepsinde Matûridî, aklî bilgiyi esas alır. O'na göre akıl, tüm bunların

<sup>47</sup> A.g.e., s. 222.

<sup>48</sup> ROSENTHALL, *Knowledge...* s. 66-67.

bilinmesinde bir ölçü olduğu kadar, bu kavramların kendisinde küllî olarak bulunmasından dolayı, dış dünyada onları birbirinden temyiz eden bir yeti durumundadır.

Şüphesiz onun vurguladığı önemli bir husus da, aklın bütün bu rollerinin yanısıra, bu bilgilerin tek kaynağı olmamasıdır.<sup>49</sup> İnsan, düşünerek ve bilgiyi kullanarak iyiyi kötüden ayırır. Yukarıda belirttiğimiz unsurların yanısıra, Matûridî sisteminde duyular, doğru haber ve aklın yeri görülmektedir. Yani, Matûridî, bir kelâmcı olması itibari ile aklî bilgiyi her şey görmez. Akıl, duyular ve doğru haberle birlikte bu bilgilenmede rol almaktadır.

Kelâmcılar duyularla dışarıdaki eşyanın görünen kısmının algılanabileceğini imkân dahilinde görür. Duyularımızın ayrı ayrı algılanmasında yanlışlık olabilir. Ama onların topluca algılanmalarından sonuç olarak çıkarı kabul etmeliyiz. Duyulara ait bilgiler, tümel değil, tikellere ait bilgiler türüne girer.<sup>50</sup> Görülüyor ki, Matûridî incelediği konularda, İslâm ahlâk felsefesinin teorik planının gelişmesine yol açacak değerlendirmeler yapmaktadır.

Kelâm, insanı taklid düzeyinden alıp, kesin ve sarsılmaz bir inanç, derecesine yükseltmeyi amaç edinir. Bilgi, kelâmda bir araç olduğu kadar, pratiğe dönüştürülmesi açısından bir hedeftir. Kelâm geleneği içinde, çeşitli mikyaslar belirlenmiştir. Bir konunun, ispat edilmesinde çeşitli delillere başvurulur. Bunlara gözetip, ahlâkî

<sup>49</sup> MATÛRIDÎ, a.g.e., s. 178-179.

<sup>50</sup> Kelâm'da duyular meselesi filozofların etkisinde ele alınmıştır. Bilginin tümellere ve tikellere ait olmak üzere ikiye ayrılması, birincisinin yerinin nefis (akıl), ikincinin ise bedene özgü, tikellerle kâim olan (isimsel) yetenekler olduğudur. Bu cismanî yetenekler de, dış duyular (işitme, görme, koklama, tadma ve dokunma), iç duyular (hiss-i müşterek, musavvire, muhayyile ve vehmiye) olmak üzere ayrıldığını görüyoruz. Biz bu konuya filozofların bilgi anlayışını ele alırken temas edeceğiz. Bkz, İBN SİNÂ, *el-Necat*, 2. Kısım, s. 162 vd.

yargılarla belirlemeye çalıştığımızda şöyle bir sınıflama yapabiliriz. Misal olarak Bakillanî, *Kitabü't Temhid*'inde üçüncü şıkkın imkânsızlığı, deliline başvurur.<sup>51</sup> Bakillanî'nin bu delilinden hareketle, bir şey ya iyidir ya da kötüdür. Şayet iyi olduğu ispat edilirse, kötü olma ihtimali ortadan kalkar, aksi de aynı sonucu doğurur, şeklinde bir çıkarım yapar. Kelâm geleneğinde bu delil, hüsûn ve kubûh meseleleri sözkonusu olduğunda ayrı önem arz etmektedir. Kelâmcıların mantikî metodlara başvurarak görüşlerini bilgiye dayandırdıklarını görürüz.

Yine kelâm geleneğinde, bilginin, yakîn olarak nitelendirildiğini ve yakîn'in de *ilme'l yakîn, ayne'l yakîn, hakkal yakîn*, olarak ayrıldığını görüyoruz. Bu bilgi dereceleri, İslâm Kelâm kitaplarında sıkça işlene gelmiştir.

Yakîn, üzerinde şüphe olmayan, kesin, gerçek bilgi karşılığında kullanılan bir ifadedir. İlme'l-yakîn, dış tecrübe ve gözlemlerin ortaya koyduğu bilgidir. Hakkal yakîn ise, dış tecrübe ile birlikte, iç duyu ve iç tecrübenin verdiği içsel bilgidir.<sup>52</sup> Bir şeyin bütün gerçekliğiyle kuşatılmasını ifade eder. Mesela, doğru konuşmak, hem aklın, hem de naklin (Kur'an ve Sünnet) birlikte ifade ettiği birşey olduğundan yakîni bilgidir. Bir insana, güzel bir söz söylemek, yardım etmek, sevgi beslemek, hakkal yakîn bir durumdur. İçsel bir duyuş ve hissedıştır. İçten gelen ve hissedilen bir durumdur.

Şunu hemen belirtelim ki, kelâm ve ahlâk ilişkisinde ahlâk, kelâmın bir açıdan gayesini oluşturmaktadır. Aynı şekilde, kelâm da, ahlâkî mevzulara değindiği ölçüde felsefeye adım atmış olmaktadır.

<sup>51</sup> BAKİLLANÎ, *Kitabü't-Temhid*, s. 13.

<sup>52</sup> EL-CÜRCANÎ, *Şerhu'l Mevakif*, I, 204-205; İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlim-i Kelâm*, I, 67-70  
ATTAS, Nakip, *İslam, Secularism and Philosophy of Future*, London 1984, (Çev: M. Kılıç)  
İstanbul 1989, s. 161.



Bir eylemin iyi ve kötü olduğunu ayırt etmek akla düşer. Akıl bilgi, Matûridî ekolünde, eylemlerin iyi veya kötü olmasını idrak edebilecek yetenektedir.<sup>53</sup> Güzeli, çirkini kavrayan şey akıldır.

Bu grubun karşısında yer alan Eş'ârî'ler'de de göze çarpan belirginlik, eylemlerin iyilik ve kötülüğü, güzellik veya çirkinliğinin şariat tarafından bildirildiğidir: İyilik ve kötülüğün, eylemler açısından miyasy olan şey, Allah'ın emridir. İlâhî bilgi değer yükler. Akıl ise buna mutabık bir halde algılar. O halde, Eş'ârî akım, ilâhî bilgiyi esas almakta, öte yanda ilâhî bilgi ile akıl arasında bir mutabakat olduğunu da kabul etmektedir.

Mu'tezile'ye göre, bilgi, ya algı ya da akıl yoluyla doğrudan doğruya kazanılır ki, bu zorunlu bilgidir. Mesela, insanlara zulmetmek, onların haklarını gasbetmek ve yalanın kötülüğü gibi bütün reziletler, vahiy ile değil, doğrudan doğruya akıl ile kavranan zorunlu bilgilerdir. Kazanılmış bilgiler ise, akıl yürütme ile edinilen bilgidir. Kazanılmış bilgi delile dayanan bilgi türüdür.<sup>54</sup>

### ***b) Genel Bir Değerlendirme***

Bu aşamada, İslâm ahlâk sistemi içinde belirtilen fitrî ahlâk ve müktesep ahlâk ayırımına dikkat çekmek isteriz. İnsanın doğuştan sahip olduğu, yaratılış gereği bünyesinde barındırdığı ve kendisinde hazır bulunan davranış özelliklerine fitrî ahlâk denilirken, mevcut bir bilgi potansiyeli de kastedilmektedir. Kısacası, fitrî ahlâk, doğuştan gelen bilgiyi karşıladığı gibi, müktesep ahlâk dediğimiz şey de kazanılmış bilgi mükabilidir.

<sup>53</sup> GÖLCÜK, Şerafettin, *Kelam Açısından İnsan ve Fiilleri*, İstanbul 1979, s. 268.

<sup>54</sup> GÖLCÜK, a.g.e., s. 268; TURHAN Kasım, *Bir Ahlâk Problemi Olarak Kelam ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, İstanbul 1996, s. 82 vd.

Öte yandan, insanın sözkonusu davranışlarından sonradan edindiği bilgilerle, kendisini geliştirip gerçekleştirdiği ahlâk türüne de “Müktesep ahlâk” denilmektedir. Bu da bir açıdan kazanılmış bilgi ile paralellik arz etmektedir.

Fıtrî bilgi → Fıtrî ahlâk

Kazanılmış bilgi → Kazanılmış ahlâk

Kelâmî bilgi, ahlâk felsefesinin ve estetiğin ele alıp incelediği, iyi, kötü, güzel ve çirkin gibi konulara, sergilemiş olduğu anlayışla, hem *nesnel* hem de *öznel*<sup>55</sup> bir bakış açısı kazandırır. Her iki bakış açısını da ve onların temsilcilerini de kendi bünyesinde barındırır. İslâm ahlâk felsefesinin kelâmî temeli, kendi bünyesinde hem bu değerlerin akfî bilgi sayesinde insanın kendine olan içsel donanımıyla bilinebileceğini, hem de öte yandan bu değerlerin ortak vahyedilmiş bilgi sayesinde öğrenilebileceğini ortaya koymaktadır. Bu yön bile İslâm düşüncesinin ne denli zengin olduğunu kendi bünyesinde nice tez ve antitezleri barındırdığını göstermektedir.

<sup>55</sup> Ahlâkî değerlerin, insan dışında ve ondan bağımsız olarak tayin edildiği ahlâkî ilgilendiren bir hüküm ya da cümle tarafından öne sürülen şeyin doğruluğunun, o hüküm ve cümleyi kurandan zaman ve yer bakımından bağımsız olarak kurulması nesnel, objektif ahlâk anlayışını sergilemektedir. Öte yandan fiiller ve değerler açısından, ahlâkî eylemlere, yargılara, insanın sadece duygu, hareket, tepki, arzu ve isteklerinin bir ifadesi olarak bakan ve dış dünyada nesneye ait bir temel, zihinden bağımsız bir gerçekliğin bulunmadığını savunan öznelci, subjektif ahlâk anlayışı yer almaktadır.

“Yalan söylemek kötüdür”, “Hırsızlık kötüdür”, “iyilik” veya “kötülük” gibi hüküm ve kavramların, insana bağlı ve zihinde bir tespitle belirlendiğini belirtmek, subjektif bir ahlâk anlayışını belirlemektedir. Öte tarafta, aksini söylemek de objektif nesnel bir anlayış olarak karşımıza çıkmaktadır.

Nesnelci kuramın temsilcisi olarak Eflâtun başı çekerken öznelci kuramın temsilcisi olarak felsefe tarihinde Spinoza ve Hobbes’i örnek olarak gösterebiliriz. Görülüyor ki, kelâm sistematiği içerisinde ahlâkî meselelerde yaklaşımın objektif ve subjektif boyutu da mütetekillimlerle de sergilenmiştir. Objektif ve subjektif ahlâk anlayışları için değerlendirmeler: TUNALI, İsmail, *Felsefe*, İstanbul 1990, s. 116; ARSLAN, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Ankara 1991, s. 85-112; CEVİZCİ, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Ankara 1996, *Encyclopedia of Philosophy*, c.5, s.150, MEIDEN, *Ethical Theories*, s.20-30.

Bilinmeyen, anlaşılmayan, kavranılmayan bir şeyi istemek anlamsızdır. İnsanın iradesi, isteği ve bilgisi dışında birşey tahakkuk etmez. Fiil ve bilgi alâkası içinde bilgi önce gelir.<sup>56</sup> Kelâmî gelenekte Matûridî, böyle düşünen ilk kimse olmasına rağmen son kimse değildir.

Mesela, Nesefî'ye göre insan, yapacağı fiilin muhteviyatını tüm yönleri ile bilmezse, bu insanın o eyleminin yapma kudretinin dışında kaldığı anlamına gelir. İnsan, ancak bildiği şeyleri yapabilecek güçte bir varlıktır.<sup>57</sup> İrade ve hürriyet meselesini üçüncü bölümde ele alacağız.

Bilgi, İslâm düşüncesinde sadece aktarılmış veya tevarüs etmiş camid bir değer değildir. Sürekli görünüm kazanan, gelişen, artan bir özelliğindedir. Zaten, İslâm düşüncesinde bilginin bu çok yönlülüğü ve serbest hareketliliğinin temelinde de ilâhî vahyin ortaya koyduğu düsturların önemi büyüktür.

Kelâmî bilgi, bir yandan ahlâkî değerlerin elde edilip ulaşılan gerçeklikler olduğunu söylerken, öte yandan kendi bünyesindeki bir yapılanmayla bu değerlere akıl üstü vahiy bilgisiyle ulaşılacağını belirtmektedir. Matûridî, *aklî bilgiyi* değerlerin tespitinde yeterli bir ölçü olarak görmektedir. Eş'ârî ise, değerlerin tespitinde ölçüyü vahiy bilgisine yüklemektedir.

Kelâm geleneğinde akıl hakkında da farklı görüşlere rastlıyoruz. Misal olarak, Mu'tezile'de şöhret olmuş olan akıl tanımı bile, kelâmî düşüncede ahlâkî sistemin yerini ve onun bilgi ile olan bağıını gözler önüne sermektedir. Bu tanıma göre akıl,

<sup>56</sup> YAZICIOĞLU, Mustafa Sait, *Maturidi ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, Ankara 1988, s. 99.

<sup>57</sup> A.g.e., s. 100.

“iyinin iyi, kötünün kötü olduğunun kendisiyle bilindiği bir yetenektir.”<sup>58</sup> Burada, bilgi ve ahlâk ilişkisi ortaya çıkmaktadır. O halde aklî bilgi tüm bilgilerin üstünde, bir araç olarak bizim bir şeyin iyilik ya da kötülüğünü tespitimizde ön plana çıkmaktadır.

Kelâm geleneğinin önemli bir kolunu oluşturan ve sistemini akıl üzerine kuran Mu'tezile'de akıl tanımlanırken, iyi ve kötü gibi ahlâkî değerlerden hareketle tanımlanmaktadır. Çok ilginçtir, bir grup Mu'tezilîler de akli, iki iyiden en iyisinin, iki kötünden en kötüsünün kendisiyle seçildiği yetenek şeklinde tanımlamışlardır.<sup>59</sup> Aklın, bir seçim vasıtası, olduğu, ihtiyarın temel bir aracı olduğu gözükmektedir.

Mu'tezilî düşüncede, ahlâkî ilkelerin bilgisinin vahye dayanması zorunlu değildir. Bu ilkelerin vahiyle bildirilmeden önce bile, akıl tarafından bilinebileceği belirtilir. Öte taraftan bu akıl, ahiretle ilgili şeyleri bilmez, sadece ahlâkî davranışları değerlendirmeye yarar. Ahiretin bilgisini veren Şeriattır.<sup>60</sup> Akıl, görünen, algılanan, tecrübe edilen âlemin bilgi kaynağını teşkil ederken, görülmeyen tecrübe edilmeyen öteki âlemin bilgisini ise vahiy sunar.

Mu'tezilî bir düşünür olan Kadı Abdülcebbar da, ahlâkî yargıların teemmülle ulaşılan nesnel hükümler olduğunu belirtirken; onu estetik hükümlerden ayırır.<sup>61</sup> Kadı Abdülcebbar kelâmcı olmasına rağmen “*el Muğni*” adlı eserinde, bir ahlâk felsefecisi olarak görülür.

<sup>58</sup> NADİR, Albert Nasri, *Felsefetü'l Mutezile*, Mısır 1950, s. 27; M. Şerafeddin, “*Mutezile ve Husûn-Kubûh*”, *Dâru'l Fünûn*, İlahiyat Fakültesi Mecmuası, sayı 2, İstanbul 1926  
ÇUBUKÇU, İ. A., “*Mutezile ve Akıl Meselesi*”, A.Ü.İ.F.D., A.Ü.B.1964, c. XII, s. 58.

<sup>59</sup> YÜKSEL, Emrullah, *Amidî'de Bilgi Teorisi*, İstanbul 1941, s. 80; AMİDÎ, *Ebkar el Efkar*, v. 9. a.

<sup>60</sup> YÜKSEL, a.g.e., s. 80.

<sup>61</sup> HOURANİ, *Islamic Rationalism*, s. 17-35.

Kadı Abdülcebbar, akıl ve dinin fillere değer yüklediğini, yalnızca onlarda varolan bu nitelikleri açığa çıkardığını belirtir. Kelâm ve İslâm felsefesini veya tasavvufu ayrı ayrı disiplinler olarak ele alıp onları bilgi kaynakları açısından tetkik edip sınıflamak şöyle dursun, kelâm düşüncesi içinde bile nice farklı anlayışlarla sergilenir. *Akulci, nakilci, nesnel, öznel* anlayışlar, kelâmî meselelerde olduğu gibi, ahlâkî meselelerde de ortaya çıkmaktadır.

Kadı Abdülcebbar, bilgi, ahlâk ilişkisine önemli bir yer verir. Onun bilgi ve eylemi ele alışını şöyle gruplandırabiliriz.<sup>62</sup>

1. Bilgiye dayanan eylemler, 2. Bilgiye dayanmayan eylemler olmak üzere

I. Bilgiye dayanan eylemler ikiye ayrılır;

a) Özel bir amaç taşımaz. Seçilen şey ve yapılan davranış bir kötülük olabilir.

Fakat bu kötülüğün bir gayesi yoktur.

aa) Sınırlı----kötülüğün seçimi

ab) Sıradan-----Hatalar, cahillik---- sonuçta kınanır.

b) Özel bir amaca bağlı eylemler

(Mesela yalan söyleme bir bilgiden kaynaklanır, bir hedefe yöneliktir ve sonuçta kınanır.)

<sup>62</sup> Buna göre; I. gruptaki eylemler bilgi ile yapılır, öte tarafta II. grup ise, bilgisiz yapılır. Abdülcebbar'a göre nice eylemler vardır ki, özel bir yöne (vechü'n mahsus) bağlı değildir. Bir ev satın alma, gibi onların değeri yapılmış olmasına dayanır.

Onun bir değerlendirmesine bu aşamada yer vermek gerekir. Bu değerlendirmesi bir diyalog şeklindedir:

-Şayet bir eylem yanlış olması cihetiyle kötü ise, akıl olmayan bir kimseden sadır olması ile de yanlış bir eylemse yine ondan kaynaklanan kötü bir eylemdir.

-Tam olarak bunu söylüyoruz.

- Suçlamanın iyiliği kötünün ortaya çıkmasını izlemez. Onu kötü bilen kişiden ortaya çıkmasını izler. Onu kötü bilme kudretinden kaynaklanır. Böylesi bir diyalogu ifadeye çalışarak, iyi ve kötü tespitinde bilginin rolüne değinir.

HOURANİ, a.g.e., s. 89;KADI ABDÜLCEBBAR, *El Muğni*, c. XIII, Kahire 1962, s. 229-230.

## II. Bilgiye dayanmayan eylemler:

a) Sıradan eylemler ---- bilinçsizce zarar verir ---- (Kınanmaz)

b) Eylem özel bir amaca dayanır---- uykuda konuşma ---- değer yok, kınanmaz.

İyi, kötü, erdemler ve reziletler İslâm ahlâk felsefesinde yoğun bir şekilde tartışılır.

Mu'tezilî kelâmcılar, *objektif* bir ahlâk anlayışına sahiptirler. Davranışları ahlâken iyi veya kötü kılan bilgi, akla dayanır. Kısacası, iyilik ve kötülüğün bilgisi, üstten, açık bir şekilde ortak bir belirleyici ile tespit edilir. Umumî ve kapsayıcı olması da, nesnellüğünden kaynaklanır.

Öte yandan, nesnel değer teorisini kabul etmeyen Eş'ârî'ler de, insan davranışlarını iyi ve kötü oluşlarıyla ilgili bir değeri ilâhî iradeye atfederler. Buna göre; insan aklının, vahiyden bağımsız olarak ahlâkî değerlerin bilgisine ulaşma imkanı yoktur.<sup>63</sup>

İfade ettiğimiz üzere, Mu'tezilî'ye göre bilgi, zarurî ve kazanılmış (mükteseb) olmak üzere ikiye ayrılıyor. Bu ayırım genel olarak tüm kelâm geleneğinde daha önce de ifade etmeye çalıştığımız gibi böyle olmuştur. Zorunlu bilgi, idrak ve akılla elde edilir. Acı, sıcaklık veya soğukluk hissetmek, idrak ile ilgilidir. Kazanılmış bilgi ile de genel hakikatlerin bilgisini elde ederiz. Buna, "zulmü ve yalan söylemenin kötü olduğunun" bilinmesini misal verebiliriz. Zorunlu olarak bilinen ahlâkî hakikatler, akıl sahibi herkes tarafından tasdik edilir.

<sup>63</sup> G.F.HOURANİ, "Two Theories of Value in Medieval Islam", The Muslim World, 50, 1960, s. 269-278; G.E.Von GRUNEBaum, "Concept and Function of Reason in Islamic Ethics", Oriens 1962, s. 1-7.

### ***C. Ahlâk Felsefesinde Tasavvufî Bilgi ve Ahlâkın Kaynağı***

#### ***I. Sezgici Ahlâk ve Tasavvufî Bilginin Karşılaştırılması***

Bilgi meselesi, felsefî sahada değişik görüşlerin ortaya çıkmasına ve çeşitli şekillenmelere yol açtığı gibi, İslâm düşüncesinde de, çok yönlü fikir hareketlerinin de tezahüründe amil olmuştur.

Tasavvuf sistemi de, İslâm düşüncesinin tezahürlerinden biridir. Üzerinde etimolojik tartışmaların yapıldığı, farklı görüşlerin ortaya konulduğu tasavvufun terim olarak “saf”, “safa” veya “sufia”dan kaynaklandığı ileri sürülmüştür.<sup>64</sup>

Biz bu tartışmalara boğulmadan diyoruz ki, tasavvuf bir *tefe'ul'* dur. Fiilin oluşumunu, dönüşümünü, yönelimini gösterir. Tasavvuf, tefe'ul kalıbında bir kelime olarak herşeyden önce bir hareketliliği, işi, oluşu yönelişi gösterir. Eylemdir, amel ve fiil yoğunluğudur.

Bedenin biyolojik gelişimi, maddî gıdalarla gerçekleştiği gibi, o bedeni taşıyan manevî gücün, ruhun da gelişimi ve olgunlaşması bu süreçle ilgili olarak görülmektedir. Genel bir ifadeyle, tasavvuf, müteal varlıkla doğrudan ilişkiye girerek, onun nurundan alınan ilhamla bedeninin fanî isteklerine son vererek, ulvî değerlere, kalıcı değerlere sahip çıkma iddiasında olan bir faaliyettir.<sup>65</sup>

Felsefe tarihinde nasıl ki, bilginin kaynağını akılda, tecrübede, sezgide bulanlar ayrı ayrı ekollere ayrılmışlarsa, İslâm düşüncesinde de bilgi kaynağı ve değeri ve

<sup>64</sup> Tasavvuf kelimesinin etimolojik yapısı hakkında tartışmalar için bkz. ES-SARRAC, *Kitabu'l Lûma fi't Tasavvuf*, (Hz. Abdülhalim Mahmut), Kahire 1980, s. 46-48; İBN HALDUN, *Mukaddime*, Beyrut, trz., s. 467-468.

<sup>65</sup> Tasavvufun doğuşu, gelişimi ile ilgili olarak bkz. ALTINTAŞ, Hayrani, *Tasavvuf Tarihi*, A.Ü.İ.F.Yayımları, 2. Baskı, 1991, s. 2-4; NICHOLSON Reynold A., *Fi't Tasavvufi'l İslâm*, (Hz. Afizî,) Kahire 1956, s. 3 vd.

faydası açısından çeşitli yapılanmalara ve oluşumlara etken olmuştur. Tasavvufi sistem ise akıl, tecrübe ve sezgi bilgilerini yanında, kendisine bir çeşit sezgi bilgisini temel olarak almıştır.

Tasavvufi oluşum da, mutasavvıf ve kelâmcı olan Gazzâlî ve filozof İbn Rüşd'ün ortak tanımlarında görüldüğü üzere bilgi açısından keşf, ilham ve sezgiye dayanır.<sup>66</sup>

Tasavvuf geleneği, dinî bilgilerin, ahlâkî değerlerin ve yapılması gereken davranışların yalnız sezgiyle elde edilebileceğini öne sürer. Tasavvufu ölçü alanlara göre akıl ve nass, insana vasıtalı bilgiler verir. İnsanın ahlâkî ilkeleri ve değerleri bilmesi ise, ancak sezgisel bilgi sayesinde olabilir. Sezgisel bilgiye olan dayanmaları, tasavvufi gelenekte marifet ve ilim ayrımına götürmüştür. Buna göre; marifet, tanımak, farkında, bilincinde olmak ve bilgi anlamlarına gelir, ilimden farklıdır. Marifet, yaşayarak, iç gözleme dayanarak doğrudan elde edilen bilgilerdir. İlim ise, akılla, tümevarım, tündengelim, nazar ve nakile dayanan bir özellik taşır.

Gazzâlî'nin ifadesiyle;

*“Kalp, her şeyde varolan yüce hakikatin tecellisini alma yeteneğine sahiptir. Bilgilerin hakikatleri Levh-i Mahfuz'un aynasından kalp aynasına yansır..... Olaganiüstü bilgiler kalplere gayp perdesinin ardından gelir. Bu bazen bir şimşek gibi, bazen de ardarda olur.”*<sup>67</sup>

<sup>66</sup> GAZZÂLÎ, *el Munkızu Mine'd-Dalal*, yay. J. Saliba-K. Ayyad 3. Baskı, Şam 1939; İBN RÜŞD, *Faslü'l Makal*, s. 435-450.

<sup>67</sup> GAZZÂLÎ, *İhya*, III. s. 46.



Görülüyor ki, tasavvuf geleneğinde sözkonusu olan bilgi, bir çeşit sezgi bilgisidir. Tasavvuf geleneği, kendisini sezgisel bilgiye, ilhama dayandırırken, aynı zamanda Kur'an'ın sunduğu vahiy anlayışındaki benzerliğe de çok sarılmaktadır.

Kur'an'da;

“Biz ona Ledün ilmi öğrettik”<sup>68</sup> şeklinde yer alan ayeti kerime ve benzeri ayetleri, kendilerine teşmil etmeye çalışmışlardır. Mutasavvıflar bu ayete dayanarak sezginin, doğrudan ve aracısız kesin bir bilgi olduğunu iddia ederler. Deneyi ya da aklı kullanmadan kazanılan bir kavrayış olarak görülmektedir.

Sezgi, duysal ve zihinsel sezgi olarak ikiye ayrılabilir. Duyusal sezgide, nesne, duyularla doğrudan ve aracısız olarak bilinirken, zihnî sezgide mantıksal ve nedensel ilişkileri doğrudan ve aracısız bir biçimde idrak etmekten meydana gelir. Sezgi hakkında en derin araştırmalara rastladığımız Bergson (1859-1941) sezgiyi, canlı realiteyi doğrudan kavrayan, insanın sahip olduğu bir yaratıcı kuvvet olarak görür. O, insanda içgüdü, zekâ ve sezgi melekelerinden bahsederek, içgüdüyü, sınırlı olmayan ve maneviyattan mahrum olduğu için, kendi üzerinde teemmül edemeyen bir özellik olarak ele alır. Bu yüzden ona göre içgüdü hakikatin bilgisini veremez. Zekâ ise, içgüdüden daha ileri bir aşamadır. Mutlak bilgi bununla da elde edilemez. Zekâ, sadece bilimsel bilgiyi bize sağlar. Bergson'a göre, gerek içgüdü ve gerekse zekâ bizi mutlak bilgiye ulaştırmaz. Mutlak bilgiye giden yol, hayal gücümüzü kullanarak kendimizi o şeyle aynileştirmekle olur. Sezgi ise Bergson'a göre, içgüdü ile zekânın karışımı kendi bilincine varmış içgüdüdür.<sup>69</sup>

<sup>68</sup> Kehf, 18/65.

<sup>69</sup> BERGSON, Henri, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, Çev: Şekip Tunç, M.E.B.Y, İstanbul 1990, s. 118 vd.

Ahlâk felsefesinde önemli bir şahsiyet olan Kant, sezgiyi vicdanın yerine koymaktadır. Doğru olanı yapmak, iyi olanı bilmek için bir ahlâk yasasına ihtiyaç duyduğumuzu belirtir.<sup>70</sup>

Tasavvuf geleneğinde bu geleneğe bağlı olan kişiler, bilginin doğrudan ilâhî olandan kaynaklandığını belirtirler. Beyazid Bistamî'nin "*miskinler, ölümün ölüden rivayetine dayanırken, biz, ölümsüz olan Yüce Allah'tan bilgi almaktayız*"<sup>71</sup> ifadesi gösteriyor ki, sûfler, bilginin doğrudan Allah'tan kaynaklandığını iddia etmektedirler. Sahip oldukları, hissettikleri şeyi doğrudan Allah'a atfetmektedirler.

Tasavvufî düşüncede esas alınan amellerin, davranışların kendisine göre ayarlandığı bilgi türü, insanda mevcut olan değil de, onun üstünde ona akan bir bilgi olarak ele alınmaktadır. İbn Arabî'de ifadesini bulduğu şekliyle "*bizim ve bu yolda olanların bilgilerinin kaynağı akıl ve fikir değil, ilâhî feyzdir*".<sup>72</sup>

Tasavvuf edebiyatında sezgiyi ifade için, keşif, ilham ve hads gibi kelimelerin kullanıldığını görüyoruz. Yine sözkonusu birikim tetkik edildiğinde, tasavvufun üç boyutlu bir sistem olduğu görülür. Bunlar sırasıyla, ahlâk, varlık ve bilgidir. Tasavvufta söz konusu olan nefis terbiyesi ahlâk meselesiyle yakından alâkalıdır. Bu terbiyeden gaye, kalp ve ruhu olgunlaştırmaktır. Arındırıp kemâle ulaştırmaktır. İşte neyin yanlış ve yine neyin iyi ve neyin kötü olduğunun bilgisini tespitte çalışmak söz konusu olmaktadır.

<sup>70</sup> RANDALL, a.g.e., s. 211.

<sup>71</sup> GAZZÂLÎ, *İhya*, I, s. 20, III, s. 22.

<sup>72</sup> İBN ARABÎ, *Futuhatu'l Mekkiye*, Mukaddime kısmında, ŞARANÎ, *el Yevakit*, I, 30-33, Mısır 1305, 1887.

İbn Arabî, bilgiyi marifet ve ilim olarak ikiye ayırır. Marifet nefse, ilim akla dayanır. Bkz. AFİFÎ, A.E. *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, (Çev: M. Dağ), Ankara 1973, s. 33.

Bilgi, ferdi madden ve manen aydınlatan bir unsur olarak temayüz ettiği gibi, bilgisizlik de karanlığa tekâbül etmektedir. Hakkıyla bilen insan, karanlıktan aydınlığa çıkan kimsedir. Bilen insan anlar, anladıkça hayatını anlamlandırır. İşte, tasavvufî bilgi de, kaynağını sezgiye dayandıran bir aydınlanma sürecidir. Bu disiplin kendi sistemi içinde, kendi metodunu takip edenleri en yüksek düzeye, ahlâkî olgunluğa ve davranışlara ulaştırmayı hedefler.

Ahlâk felsefesinde sezgi, doğruluk ve iyiliğin aynı zamanda hem şartı hem de bilgisi olarak görülmüştür. Buna göre, biz “ahlâk duygusu” denen özel bir meleke ile mücehhez olduğumuza göre bu duygu sayesinde ki, bazı şeyleri doğru, diğerlerini yanlış olarak değerlendirme gücüne sahip görüyoruz. Öte tarafta da, bir ahlâkî durumda değer kıstasının insanlarda ortak olan özel bir melekenin oluşturduğu bir ahlâk duygusu olmayıp, değer kendisine göre belirlendiği bir duygu olduğunu ileri süren bir görüşe de rastlıyoruz.<sup>73</sup>

Sezgisel bir bilgi yolu olan tasavvuf, Mutlak’a, Allah’a, doğru, maddenin üstünde ve ötesinde sonsuz varlık ve tek realiteye olan bir yolculuk olarak görülmektedir. Gayp âlemine doğru uzanan böyle bir bilgi yolunun da vasıtası kalp olarak görülmektedir.<sup>74</sup>

Ahlâkî değerlerin tespitinde İslâm düşüncesinin kelâmî boyutu kendi bünyesinde hem nesnel (objektif) ve hem de öznel (subjektif) yaklaşımlar barındırıyordu. İslâm düşüncesinin bir ucunda da tasavvuf, ahlâkî değerlerin miyar ve kıstası olarak, sezgiyi esas edinmektedir.

<sup>73</sup> RANDALL, a.g.e., s. 210.

<sup>74</sup> SUNAR, Cavit, *Mistisizmin Ana Hatları*, Ankara 1960, s. 24.

Sezgici âhlak, değerlerin sezgi vasıtasıyla kavranıldığını, sözkonusu değerlerin, hakiki, umumî ve bağlayıcı ve bütün insanlar için ortak olduğunu ileri sürer ve âhlaki yargıların doğruluğu ancak onunla idrak edilir.<sup>75</sup>

Hemen derhatır edilmesi gereken soru, nefis terbiyesine tasavvuf sisteminde duyulan ihtiyacın sebebidir. Yine böylesi bir soruya tasavvuf edebiyatı çerçevesinde bir cevap aradığımızda ilk planda karşımıza çıkacak olan, Mutlak varlık Allah ile ilişki kurma isteğinde bu ilişkiyi sağlayacak bir vasıta olarak bilgi ortaya çıkmaktadır. Üstelik bu ilişkiyi sağlayan ve insanı kemâle erdirecek olan bilgi, yine bu ilişkinin gayesi olan mutlak varlıktan gelmektedir.

Tasavvuf geleneğini temsil edip yayan, sûfnin bilgisi “haller ilmi” olarak karşımıza çıkmaktadır. Buna göre önce nefsin afetlerini bilip, riyazet ve mücahede ile bu afetlerden kurtulup, iyi ahlâk edinme, *ilmi hikmet* olarak, daha sonra *marifet*, üçüncü olarak da kalbe ait müşahade ve sırlara ait *keşifler ilmi* gelir ki, buna da *işaret ilmi* denir.<sup>76</sup> Burada sözlü iletişim yerini sezgisel boyuta bırakır.

Tasavvuf geleneğinde, bilgi “ilm-i zahir” ve “ilm-i bâtın” olarak iki ana başlıkta mütalaa edilmiştir. Sarf, nahiv, mantık, maâni ve diğer ilimler, kitapları okumakla ve üstadlarından öğrenmekle elde edilen zahir ilimlerdir. Batın ilminin ise, halis amel, tehzib-i ahlâk, zikir ve kalbin arındırılması ile elde edileceğine<sup>77</sup> inanılır. Ahlâklı olmak

<sup>75</sup> EHVANÎ, Ahmet Fuad, *Meani'l Felsefe*, Kahire 1948, s. 87 vd.

<sup>76</sup> Ebu Bekr Muhammed el KELABAZÎ, *Kitabü't Taaruf İf Mezhebi Ehli't Tasavvuf*, Mısır 1932, s. 58-59; AFİFÎ, A.E. *Muhyiddin İbnü'l Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, Çev: M.Dağ, Ankara 1975, s. 33.

<sup>77</sup> AŞKAR, Mustafa, *Niyazî Misrî ve Tasavvuf Anlayışı*, K.B.Y., Ankara 1998, s. 299; Niyazi Misrî, bunu bir benzetme ile “*Mevaîdü'l İrfan ve Avaîdü'l İhsan*” adlı yazma eserinde şöylece ifade eder. “*Nasıl su, necaseti, pisliği, temizlerse, birinci ilim (Zahirî) de kalbi, cehalet kirlerinden arındırır. Kuyumcu, ateşte altını, diğer karışımlardan ayırdığı gibi, ikinci ilim (Batın) de böylece nefsi, ona yerleşen kötü sıfatlardan temizler.*”

ve ahlâkî davranışlar sergileyerek arınmanın neticesinde, gerçek ve şaşmaz bir bilgiye ulaşılacağı öne sürülmektedir.

Aklî tasavvufun öncülerinden kabul edilen Muhasibî (781/857)'ye göre bilgi, *“Ahlâkî yaşayış ve doğru davranışı kazanmak içindir. Ahlâkî davranışın temelini bilgi kurar”*.<sup>78</sup> Buna göre, iyiyi, adâleti, iffeti, saâdeti bildiren gösteren şey ancak bilgidir.

İnsan bilen, düşünen, akleden, isteyen, ahlâkî sorumluluğunu bilen ve duyan bir varlık olarak, ahlâkî yaşantısını bilgi üzerinde yükseltmektedir. Bilgi, insanı her an terakki ettiren bir niteliktedir. İnsan yaşadığı çevre itibariyle, kendini en uygun davranışlarla bezeyip süslemekte, bu ameliyeyi de bir bilgilendirmeye sürdürmektedir. Bir çok sûfi, tasavvufu ahlâk olarak görürken, bu bize tasavvufun bir açıdan ahlâkî bir durum ve yaşayış olduğu kadar bir ahlâk felsefesi olduğunu da gösterir.

Tasavvufî ahlâkî hayat, insanın insanlara karşı aşk ve sevgi göstererek, onların kederleriyle kederlenmesi ve sevinçleri ile sevinmesi ve daima yardımlarına koşması şeklindedir. Hiddet, gurur, benlik duygusu gibi, insanı yabancılaştıran, Allah'tan ayıran maddî dünyaya ait ilgi ve bağlardan ayrılmak olarak tezahür etmektedir.<sup>79</sup> Tasavvuf edebiyatı incelendiğinde ahlâkî yaşantının ve ilkelerin çok daha ince anlayışlarla yaşandığı ve anlaşıldığı görülecektir. İnsan müsbet ve menfi yaşayışların ortasında olan bir varlık olarak ahlâkî bir denge ve ölçüt bulmak durumundadır.

Bu menfi yönelimlerden insanı koruyacak olan ve insanın ahlâkîliğini devam ettirecek ve değerleri gerçekleştirecek bilgi kaynağı da İslâm ahlâk felsefesinin tasavvufî dayanağında sezgi olarak görülmektedir.

<sup>78</sup> AYDIN, Hüseyin, *Muhasibî'nin Tasavvuf Felsefesi*, Ankara 1976, s. 111.

<sup>79</sup> ÖZTÜRK, Yaşar Nuri, *Kur'an ve Sünnete Göre Tasavvuf*, İstanbul 1990, s. 67.

## 1. OLGUNLAŞTIRMA ARACI OLARAK BİLGİ VE OLGUNLAŞMA SONRASI KAZANILAN BİLGİ

İslâm düşüncesinin tasavvuf boyutunda Kur'an ayetlerinden hareketle nefsin mertebeleri meselesi sık sık işlene gelmiştir. Yusuf sûresi 53. ayette geçen “*Emmare*”, Kıyame sûresinde geçen “*Levvame*”, Şems sûresinde geçen 1 ila 10. ayetlerde “*Elhemeha*”, Fecr sûresi 28. ayette “*Radiye, Mardiye*” ifadeleri, tasavvuf edebiyatında sırasıyla nefsin, emmare, levvame, mülhime, mutmainne, radîyye, mardîyye ve kâmile olmak üzere yedi basamaktan oluşan bir olgunlaşma ve bilgilenme sürecinden geçtiğini görüyoruz. Her birinin bilgiyi tahsil etmede vasıtası ve elde edilen bilginin sıfatı ve mahiyeti de değişiktir.<sup>80</sup> Kur'an'da yer alan bu ifadeler, tasavvuf edebiyatında uyarlanarak bireyin olgunlaşma sürecinin bir göstergesi olarak ele alınmıştır. Burada, her mertebede ferdin edindiği bilginin kaynağı değiştiği gibi, bilgi ile yükselirken de, davranışların sağladığı hürriyet durumu, hem davranışların icrasına imkân sağlama aşamasında ve hem de bu davranışların neticesinde ulaşılan bir gaye durumundadır. Çalışmamızın genel hedefi açısından biz bu mertebelerin bilgi, ahlâk ve hürriyetle çok yakından ilgili olduğuna inanıyoruz. Bilgi, İslâm ahlâk felsefesinin tasavvufi boyutunda hem eğiten, yükselten bir aracı iken, hem de olgunlaşma sonrası gerçek boyutuyla kavranılan bir gayedir. Şimdi bunu detaylıca görelim.

### C. a) *Emmare Nefsin Bilgi ve Ahlâkla İlişkisi:*

Bütün tasavvufi edebiyat incelendiğinde görülen o ki, emmare ve diğer mertebelerden anlaşılanın pek farklılık göstermediğidir.

<sup>80</sup> BAYRAKDAR, Mehmet, *Tasavvuf ve Modern Bilim*, İstanbul 1989, s. 37.

Emmare aşamasındaki nefsten anlaşılan şey, nefsin bilgiden mahrum olduğu için, bedenî hazlara meyyal, lezzetlere düşkün ve ahlâkî bir bilgiden habersiz olduğu için, kendisini bilme noktasından da uzak bulunarak cehalete teslim olmuş olması anlaşılır. Cimrilik, kıskançlık, kin, alaycılık, kibir, öfke ve daha pek çok çoğaltabileceğimiz, bilgisizlikten kaynaklanan eylemlerin pençesine düşme durumunu gösterir. Bilginin aydınlığından mahrum olunulduğu için, hep emreden, sürekli vehm ve kuruntuların etkisinde olma halini ifade eder. Cehalet ve esaret biraradadır. Bu esaret hürriyetin maddî zincirlerle sınırlandırılmasından kaynaklanmaz. Bu esaret manevî bir bilgisizlik esaretidir.

İrade ve muhakemeden mahrum bulunan Emmare nefis, bu mahrumiyete bilgisizliği yüzünden düçar olur. İyi veya kötünün erdemin, mutluluğun ne olduğu hakkında bir müzakere ve muhakeme yürütmediği gibi, iyiyi, erdemi “ihtiyar edecek” bir bilgi eksikliği yüzünden de kötüye rağbet edip, onu fiile dönüştürür.<sup>81</sup> Bilginin sağladığı kontrol olmadığından, başıboş ve sorumsuz davranışların kucağındadır.

Bilgisizlik ----- Eylem ----- Kötü fiil

### ***C.b) Levvame Nefsin Bilgi ve Ahlâkla İlişkisi:***

Bilgiden nasibini almamış, cehalet içinde bulunan, emredici nefis mutasavvıflarca “el insanü'l hayvanî” olarak adlandırılır. İkinci aşamada “kınayan”, “sorgulayan”, “pişman olan” nefis anlamında levvame nefis aşamasına rastlıyoruz. Birinci aşamada yani “Emmare” aşamasında iken, sorumsuz bir tavır sergileyen nefis, artık bu ikinci aşamada “Levvame” aşamasında, bilgisinin konusu genişlediğinden ve

<sup>81</sup> ALTINTAŞ, Hayrani, *Tasavvuf Tarihi*, Ankara 1986, s. 37 vd; AYNÎ, *Tasavvuf Tarihi*, s. 275; CÜRCANÎ, *Tarifât*, s. 217; EŞREFOĞLU, Rumî, *Müzekkin Nüfus*, s. 45, TEHANEVÎ, *Keşşaf*, c. II, s. 1402.

bilginin “ilmü’l yakîn” mertebesinde olduğundan, irade devreye girmiş olur. Bilgilenme süreci artık nefis için bir “ihtiyar” melekesi sağlamıştır. İyi ve kötünün bilgisini ve mahiyetini öğrenmiş bulunmaktadır.<sup>82</sup> İçinde bulunduğu evrende, kendisini, kendisiyle ve evrenle bir değerlendirmeye, muhasebeye tabi kılan kimse, bilgilenme, dolayısıyla ahlâklanma aşamasına adım atmış olur.

### ***C.c) Mülhime Nefsin Bilgi ve Ahlâkla İlişkisi:***

“Mülhime” kelime olarak “ilham eden” ve “ilham alan” anlamlarına gelmektedir. Burada sözkonusu olan bir bilgi akışıdır. Sezgiye dayalı bir bilgilenme ameliyesidir. Daha önce ifade etmeye çalıştığımız üzere, tasavvuf edebiyatı incelendiğinde, ferdi terakki ettiren ve aydınlatan bilginin sezgi olduğunun kabul edildiğidir.

Kur’an’da; *“kişiye ve onu şekillendirene, sonra ona iyilik ve kötülük kabiliyeti verene and olsun ki”*<sup>83</sup> ifadesinden hareketle, iyi ve kötünün bilgisinin insana ilham ettirildiği anlaşılmaktadır. İyinin iyi olarak, kötünün de kötü olarak bilinmesinde, ilâhî bir bilgilendirmenin rolü gözler önüne serilmektedir.

Fesahat, belagat ve fetanetle Kur’an’ı tefsir eden büyük Türk müfessiri Elmalılı Hamdi Yazır’a göre, kötülülük ve takvayı ilham demek, bir fiil için şu kötülüktür, nefsi helaka sürükler, zarar vericidir, şu da takva ve fenalıktan korunmuştur şeklinde bir anlam tazammum eder. Her nefiste iyilik, kötülük, kâr ve zarar duygusu önceden

<sup>82</sup> ALTINTAŞ, a.g.e., s. 37 vd.; BAYRAKDAR, *Tasavvuf ve Modern Bilim*, s. 39; RUMÎ, a.g.e., s. 45.

<sup>83</sup> Şems, 6-10.



verilmiştir.<sup>84</sup> Böylece, fitrî ahlâkın temellerine ulaşanların dayandığı bir ayeti kerime olma özelliğini taşımaktadır.

Neyin iyi ve neyin de kötü olduğunun, bir başka ifadeyle ahlâkî değerlerin yapısının tamamıyla bilindiği bir aşama olan Mülhime nefiste sözkonusu olan bilgi derecesi “Aynü'l Yakîn”dir.<sup>85</sup>

#### ***C.d) Mutmainne Nefsin Bilgi ve Ahlâkla İlişkisi :***

Bu aşamada nefsin “Hakku'l Yakîn” derecede bir bilgiye sahip olduğunu görüyoruz. Marifet ulaşılan bir aşamadır. Doyuma ulaşmışlık sözkonusudur. En kesin bilgi olan “itmi'nan” bizzat Allah'a ulaşmak ve onu tanımak noktasında karar kılan bir aşamadır. Bu aşamada yer alan bir insanın ilhama dayalı bilgiler alıp ve yine bu bilgilere göre hulkunu ve hulukunu (iç ve dış yapısını) tanzim eylediği belirtilmektedir. Bu aşamada şunu da belirtelim ki, tasavvuf geleneğinde sezgi bilgisinin yanında akıl, duygu ve tecrübe bilgilerinin önemini görüyoruz.

Sûfi, tasavvuf edebiyatından anlaşıldığına göre, zahirî şeylerin bilgisinden batînî şeylerin bilgisine ulaşmaktadır. Zahirin bilgisinden batın bilgisine geldikten sonra, “Marifete” dönüşen bu bilgi, kul için artık eyleme geçme zamanını gösterir.<sup>86</sup> Mesela, İbn Arabî'de gözlem, bilgiye giden bir yoldur. Bilgiyi elde etmeye yarayan keşf ise bilgilenme yolunun gayesidir. Müşahade, eşyanın hakikatlerinin bilgisidir. Bu müşahade de duyuların rolü büyüktür. Duyular idrak edince, nesnelere sağladığı bu

<sup>84</sup> YAZIR, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1956, 8/5858.

<sup>85</sup> Aynı eser.

<sup>86</sup> FİLİZ Şahin, *Felsefe Açısından Tasavvufî Bilginin İmkânları*, Basılmamış Doktora Tezi, Konya 1994, s. 183.

tasavvurları akla gönderir. Akıl da bunları hayal gücüne, hayal gücü de bunları müfekkireye ulaştırır. Temessül ve temyiz aşamasından sonra hafızaya ulaşırlar.<sup>87</sup>

“İyilik” “doğruluk” “adâlet” veya “cesaret” değerleri yukarıda belirttiğimiz aşamalardan sonrada gerçekleşir. “Doğruluk” bir değer olarak insana sezgisel bir boyutta ilham ettirildiği ölçüde, müşahede yoluyla da insanda tebeyyun eder. O halde, İbn Arabî’den hareketle, cesaret erdeminin veya iyinin bilgisinin oluşmasının aşamalarının sırasıyla gözlem, idrak, tasavvur, hayal gücü, müzekkire, temessül, temyiz ve hafıza olduğunu kolaylıkla belirtebiliriz. Gerek bilgi açısından ve gerekse eylem açısından ele alınsın, tasavvufun bir ahlâk sistemi olduğu tezahür etmektedir.

Ruh ve kalbini, zahirî, fanî şeylerden arındırmaya çalışan sûfi, ahlâkî erdemlerle donanmış kabul edilmektedir. Nefs arındırıldığı oranda marifet anlayışının genişlediğini de görmekteyiz.

#### *C.e) Radîye ve Mardîye Nefiste Bilgi ve Ahlâk İlişkisi:*

Ahlâkî erdemlere, “ilham olunan bilgilerle” vasıl olan nefis, iyi fiillerinden, eylem ve saflığından dolayı memnun olur. Yaratan ve yaratıcı arasında bir hoşnutluk sözkonusu olmuştur. Bilgisiyle davranışlarını geliştiren nefis, olumlu eylemlere, ahlâkî davranışlara yöneldiği için yaratıcının rızasını da kazanmış olur. Kulun razı olması “radîye” yaratıcının razı olması da “mardîye” aşaması olarak görülmektedir.<sup>88</sup> Saâdet hali olarak da tanımlayabileceğimiz bu hoşnutluk temelinde ilham bilgisini barındırır.

<sup>87</sup> İBN ARABÎ, *el-Futuhatu'l Mekkiye*, Kahire, 1293, 1/718; *el-Bulga Fi'l Hikme*, Tahkik; N. Keklik, İstanbul 1969, 73a-73b.

<sup>88</sup> ALTINTAŞ, a.g.e., s. 37; AYNÎ, *Tasavvuf Tarihi*, s. 275 vd.; GAZZÂLÎ, *Mearicü'l Kuds*, s. 21.

### ***C.f) Kamile Nefsin Bilgi ve Ahlâkla İlişkisi:***

Bu aşamada kulun bilgisinin mutlak bilgi olduğuna inanılır. Bilgi vasıtasıyla nefisini tezkiye eden insan, iradesi ve ihtiyarı ile Allah'ın buyruğundadır. Nefis tezkiyesi sonucu bir olgunlaşmanın gerçekleşmesi söz konusu olur.<sup>89</sup> Erdem, tümüyle ve boyutları ile bu olgunluğun içindedir. Herşey nazarı ve amelî olarak kemâle ermiştir.

Bu aşamada belirtilmesi gereken bir husus da, İslâm düşüncesinin tasavvufî boyutunda, bilginin bazen de bir nihaî kazanılmış özelliği taşımasıdır. Şöyle ki, nefis tezkiyesinin insana çeşitli bilgi kaynakları sağladığı belirtilmektedir. Kısacası, ahlâkî bir olgunlaşma süreci sonunda insana bir takım bilgi yetileri sağlanmış olmaktadır. Hemen hatırlatalım ki, bilgi, tasavvufî düşüncede, insanı yükselten bir özellik ihtiva ederken, bir açıdan da yükselme sonucu, olgunlaşma sonucu temini imkân bulunan bir meleke olma özelliği taşımaktadır. Bir açıdan en üstün yetkinliktir. Tasavvufî bilgi olan sezgi, ancak ahlâkî olgunluğa ulaşmış kimselerin elde edebileceği bir özellik göstermektedir. Tasavvufî ahlâkta öyleyse bilgi, hem bir aydınlanma aracı ve hem de aydınlanma sonrası elde edilmesi mümkün olan bir durumdadır. Sezgisel bilgiyi elde etmenin yolu buna göre ahlâkî arınmadan geçer. Ahlâkî açıdan olgunlaşan kimse, tasavvufî sisteme göre, gerçek ve kalıcı olan sezgisel bilgiye ulaşabilir. İşte bu ahlâkî tezkiye ve olgunluk insanda, çeşitli sezgisel bilgileri ortaya çıkarır. Buna göre; kısaca İslâm tasavvufunda

<sup>89</sup> Nefs ve mertebeleri için bkz. ALTINTAŞ, a.g.e., s. 37 vd.; AYNÎ, a.g.e., s. 278; CÜRCANÎ, *Tarîfat*, s. 217-218; TEHANEVÎ, *Keşşaf*, c. II, s. 1402; İBN KAYYİM, *er Ruh*, s. 226; EŞREFOĞLU, Rumî, *Müzekki'n Nüfûz*, s. 45; ayrıca batı düşüncesinde de nefis ve kalp temizliğinin olgunluğa ve Tanrı'yla sağlıklı bir diyaloga ve bunun neticesinde sağlam bir bilgiye yol açtığına dair görüşler vardır. Bkz. POULAIN Anton, *The Graces of Interior Prayer*, trans. Leonardo Yorke Smith, J.V.Bainvel, London, Routledge 1950, s. 77.

sezgiden söz ediyoruz. Fakat bu sezgi, felsefe tarihinde kullandığımız sezgiden çok farklılık da gösterir. Sezgi için genelde bir çok terim kullanılır.

*Marifet*; çoğunlukla Allah hakkındaki bilgiyi ifade ederken, *Keşf* ise, tabiat olayları hakkındaki hakiki bilgiyi tanımlar. *Hads* ise, genel bir ad olarak ilham, tecelli ve feth gibi bilgi türlerine verilir.<sup>90</sup>

İzah edilmeye çalışıldığı üzere bilgi, doğru eylem için bir vasıta olduğu ölçüde tasavvuf geleneğinde geçerli, uygun davranışlar neticesinde kazanılan bir yetenekte olmaktadır. Şöyle ki bilgi, insanın nefsinin tezkiye etmesine bir açıdan ahlâkî yükselişinde âmil olur. Bir yandan da ahlâkî olgunluğa ulaştığı ölçüde de bilgisi yeni boyutlar ve görünüm kazanır. Bunu şöyle belirleyebiliriz.

Bilgi → Tasavvufî Hayat → Ahlâkî Olgunluk ve Mutluluk → Hürriyet

Ahlâkî Olgunluk → Bilginin yeni görünüm ve açılımları

Tasavvufî ahlâkın hürriyetle olan ilişkisini üçüncü bölümde genişçe ele alarak, tıpkı bilginin nefis mertebeleri ile olan boyutunu incelediğimiz gibi, hürriyetle de olan ilişkisini de gözler önüne sermeye çalışacağız.

<sup>90</sup> BAYRAKDAR, a.g.e., s. 40-41.

## ***I.D. İslâm Felsefesinde Bilgi Ve Ahlâkın Kaynağı Meselesi***

### ***1. Nefs ve Akıl Çeşitlerinin Bilgi ve Ahlâkla Olan Alakaları***

Bir şeyin *özü*, *esası*, *künhü*<sup>91</sup> anlamlarına gelen Nefs, çok yönlü kullanımlara elverişli bir kelimedir.<sup>92</sup> Onun, Kur'an ve ona bağlı olarak tefsir, hadis ve tasavvuf edebiyatında kullanımını bir tarafa bırakarak, İslâm felsefesi geleneğindeki işlenişini kısaca değerlendirmek istiyoruz. Bu işleyişimiz bilinen şeyleri tekrar etmekden ziyade, her aşamada konuyu bilgi ve ahlâk açısından irtibatlandırmak olacaktır.

Nefs, bir taraftan *insan*, *hayvan* ve *bitkiyi ihtiva eden*, öte yandan da *insan* ve *melekleri* kapsayan ortak bir isimdir.<sup>93</sup> Her ne kadar kendinden önce İslâm felsefesine katkıda bulunmuş olanlar olsa da, Kindî İslâm felsefesinin, bir başka deyişle İslâm'da teşekkül eden felsefi düşünce sarayının ilk tuğla koyucusudur. İslâm felsefesi hakkında bir kanaate ulaşmak için onun fikirlerine başvurmak gereklidir.

*Kindî*, nefsi bir cevher olarak mütala edip, onun kaynağının Allah olduğunu belirler. Nefs, bilkuvve hayat sahibi tabîî cismin ilk kemâlidir, kendisine ait kuvvetlerin sayısınca, hareketlerde bulunan akî bir cevherdir.<sup>94</sup> Yine onun ardından gelen *Fârâbî*'de Kindî ile aynı çizgide açıklamalarda bulunmuştur.<sup>95</sup> Nefs'te bir kuvvet ve

<sup>91</sup> İBN MANZUR, *Lisânu'l Arab*, c. 1, s. 523.

<sup>92</sup> Nefs kelime olarak, Kur'an'da öncelikle Ruh anlamında kullanılır. Söz konusu ruhun *Cebraîl* (Kadir 4, Nebe 38, Mearic 4, Nahl 102, Meryem 17) *İsa Peygamber* (Nisa 171) *Vahiy* (Mümin 15, Nahl 2) *Kur'an-ı Kerim* (Şura 52) *Hayat* anlamında (Vakıa 88,89) *Rahmet* anlamında (Mücadele 22) *İnsan ruhu* (Secde 9) anlamında kullanımlarına rastlıyoruz.

Bkz. ISFAHANÎ, Ragıb, *el Müfredat fî Garibi'l Kur'an*, İstanbul 1984, s.299; İBNÜ'L CEVZÎ, Ebu'l Ferec Abdurahman, *Nüzhetü'l U'yun*, Beyrut 1487, s. 332.

<sup>93</sup> İBN SİNÂ, "*Kitabü'l Hudud*" *Resailü's-Şeyh*, Intişara Bidar, 1400 H./1980 s. 75-130.1; ayrıca, BAĞDADÎ, Ebu'l Bereket, *Kitabü'l-Mu'teber*, Haydarabad 1357, c. II, s. 302-308.

<sup>94</sup> KİNDÎ, Yakub, b. İshak, *er Resailü'l-Kindî*, Kahire 1950, c. 1, s.165.

<sup>95</sup> FÂRÂBÎ, Ebu Nasr Muhammed, *Mesailü Müteferrika*, Leiden 1890, s. 99; Kindî ile birlikte Fârâbî, nefsi yer yer "kuvvet" veya "hareket" olarak tanımlamakta ortakdırlar. Burada söz

hareket potansiyeli olmuş olması, ahlâkî ilke ve erdemlerin kaynağını tespit açısından önemlidir.

*İbn Sinâ*, nefis için bir çok tanım sunmasına rağmen, ifade ettiği bir başka tanım, ahlâkî ilkelerin teşekkülünün tespiti için ehemmiyet arz etmektedir. Bu tanımında, nefsin alet sahibi ve tabîî cismin ilk kemâli olduğunu belirtir.<sup>96</sup> Burada söz konusu olan “alet sahibi” olması, fiillerinde istimal eyleyebileceği, kuvvetler demektir. Eylemlerin gerek bedenî, iradî ve gerekse ahlâkî olsun kuvveden fiile dönüşmesinde bu alet oluşunun ehemmiyeti ön plana çıkar. Beslenme kuvveti, büyüme kuvveti, üreme kuvveti, uyarıcı ve yapıcı kuvvetler, beş haricî duyu kuvvetleri, hayal kurma, vehim, hafıza gibi kuvvetler, ilk planda sayılabilecek kuvvetlerdir.

İslâm ahlâk felsefesinde ahlâkî ilkelerin tespitinde önem arzeden bilginin (akıl, tecrübe, sezgi) felsefi tahlilde ele alınışı çok yönlü bir bakış açısını sergilemektedir. Yine bu minvalde İslâm ahlâk felsefesinde, ahlâkî literatürde yer alan ve teorik ahlâk araştırmalarında, hep işlenen nefsin çeşitleri meselesine değinmek istiyoruz. Kindî, Fârâbî, İbn Sinâ, İbn Miskeveyh, N. Tusî, Devvanî, Kınalızâde, ahlâkla ilgili kitaplarında, mukaddimelerinde hep nefisle başlarlar.

Nefis, İslâm felsefesinde çok çeşitli yönlerden ele alınıp tanımlandığı gibi, sınıflandırmalara da ayrılmıştır. Ama kuvvetle irtibatlandırıldığında bitkisel, hayvanî ve

---

konusu olan *hareketlerin* dile getirilmesi insanın yapıp eden, eylemde bulunan bir varlık olmasına da temel teşkil etmektedir.

<sup>96</sup> İBN SİNÂ, *eş-Şifa, el ilahiyyat*, Kahire 1960, c.2, s.6; “*İstikmâlü evvelü cismîn tabîyyîn zî hayatîn bi'l kuvve*” ifadesi Kindî, Fârâbî, İbn Sinâ, İbn Rüşd gibi İslâm filozoflarınca kullanıla gelmektedir. Hepsinde ortak olan ve kastedilen şey, “*istikmal*” denilince tabîî cismin kemâlî nev ve insan olması, “*Tabîî bir cisim*”den de kasıt, sunî, yapay olmaması anlaşılır. Bkz: NECATÎ, Muhammed Usman, *Ed Dirasat en-Nefsaniye inde'l Ulemail Müslimin*, Kahire 1953, s. 23,51, 89.

insanî nefis sınıflamaları karşımıza çıkmaktadır. Bu sınıflamayı zikrederken gayemiz, bilinenleri tekrardan ziyade, ahlâk felsefesi açısından değerini ortaya koymaktadır.

**a) Bitkisel Nefs:** Beslenme, büyüme ve üreme kuvvetlerine sahiptir. İnsanın bitkisel, hayvanî ve insanî nefse sahip olması demek, insanın üç ayrı nefsin terkiibinden oluşması değil, sözkonusu bitkisel ve hayvanî nefsin kuvvetlerinin insanda mevcut olmasıdır.<sup>97</sup> Erdemler, sözkonusu olduğunda göreceğimiz üzere, hikmet, adâlet, iffet ve şecaat erdemleri, bilgi açısından bitkisel nefsin kuvvetleri açısından ifrat ve tefrit olarak belirlenir. İbn Sinâ, nefsin, büyüme, beslenme ve üreme güçlerini aşka bağlar. Nebatî, bitkisel nefse ait üç tür aşk vardır. Bu aşkın kaynağında da, ayrı ayrı beslenme, büyüme ve üreme için sözkonusu olan şey de şevktir.<sup>98</sup> İnsandaki bu şevk, işte beslenme, büyüme ve üremedeki sürekliliği sağlamaktadır.

**b) Hayvanî Nefs:** Bu nefsin iki kuvveti vardır. Bunlar *hareket* ve *idrak* melekeleridir. Hareket kuvvesi, *saik kuvve* ve *fail kuvve* olmak üzere ikiye ayrılır. Saik kuvve, insanı bir şeye *cazibe* ya da *nefret* şeklinde yöneltir. Bir şey ya arzu ya da nefret uyandırır. Bizi bir şeye yönelten cazibe, şehvanî ve şevkî olmak üzere ikiye ayrılır.<sup>99</sup> Zaten, bir insanı bir fiili seçmeye ve bir diğerini seçmemeye sevk eden şey, bir nesnenin uyandırdığı cazibe ve arzu değil midir?

Daha bu aşamada bile ahlâkî ilke ve değerlerin oluşmasında hayvanî nefsin ne denli önemli olduğunu görüyoruz. Ahlâk kitaplarında hayvanî nefis, hep işlene gelmiştir. Erdem, mutluluk ve hürriyet meselelerini izaha çalışırken, bu hususları incelemeye çalışacağız. Bu nefsin, ahlâkî ilke ve erdemlerin gerek ifrat ve gerekse

<sup>97</sup> A.g.e., s. 33.

<sup>98</sup> İBN SİNÂ, *İşârât ve't Tenbihat*, Neşr. S. Dünya, Mısır 1908, s. 444.

<sup>99</sup> NECATİ, Osman, *Ed Dırasat en Nefsaniyye inde'l Ulemail Müslimin*, s. 33.

tefrit boyutlarındaki rolünü ikinci bölümde açıklığa kavuşturacağız. Hayvanî nefsin hareket ve idrak melekeleri olduğunu belirtmiştik. Hareket kuvvesinin saik kuvvesinin yanı sıra, ikinci kuvvesi olan fail kuvve ise, sinir ve kasları, organları hareket ettirir. Bir başka ifadeyle eylemlerin ilk kaynağını teşkil eder.

İdrak kuvvesi ise, dahilî ve haricî olmak üzere ikiye ayrılır. Haricî duygularla dışardaki nesnelere idrak edilirken, dahilî duygularda öznel, (sübjektif) şeyler zihne getirilir. Haricî duyu organları ise, beş ayrı bölümden oluşur. *Dokunma, tad alma, koklama, görme ve, işitme.*<sup>100</sup> Şüphesiz bu duyular, insanın eylemlerinde, ahlâkî ilke ve değerlerinde fonksiyonel bir rol oynarlar. İyi ve kötünün tespitinde, mesuliyetin ve hürriyetin belirlenmesinde, erdem ve mutluluğun sınırlarının tayin edilmesinde bu beş haricî duyunun rolü aşikârdır. Zikretmeye çalıştığımız bu beş haricî duyunun yanısıra, bir de dahilî idrak kuvvetleri sözkonusudur.<sup>101</sup> Ortak duyu, hayal, tahayyül, tefekkür, vehm ve hatırlama kuvveleri, dahilî idrak kuvveleri olarak bilinmektedir.<sup>102</sup> Daha önce de ifade ettiğimiz üzere, modern psikoloji açısından da bilgimizin elde edilişi yolunda, duyum, algılama, hayal gücü, bellek, kavrama ve akıl yürütme esasları yer almaktadır. Dokunma, tad alma, koklama görme ve işitme gibi haricî duyu organlarının ameliyesini sağlayan sözkonusu bu dahilî kuvvelerdir. İyi, kötü, erdem ve rezilet, hikmet ve adâlet gibi ilkelerin bilgileri ortak duyudan başlamak üzere, harice doğru yönelir. Ortak duyu, tüm bilgilerin teşekkülünden önce toplandığı merkez

<sup>100</sup> Aynı eser, s. 33. Kindî, Fârâbî, İbn Sinâ, Gazzâlî, İbn Rüşd de bunları aynı minvalde sırasıyla ele almaktadırlar. KİNDÎ, *Resail Kindî el felsefiyye*, s. 275; FÂRÂBÎ, *Mesail Müteferrika*, s. 99; İBN SİNÂ, *Şifa, İlahiyyat*, c. 2, s. 6; İBN RÜŞD, *Kitabü'n-Nefs*, s. 18-50; NECATÎ, *ed Dirasat en Nefsaniyye*, s. 33.

<sup>101</sup> Fazlur Rahman'ın ifadesiyle İbn Sinâ, felsefe tarihine beş dahilî duygunun olduğunu belirterek önemli bir katkıda bulunmuştur. Bkz. FAZLUR RAHMAN, *"İbn Sina" A History of Philosophy*, (M.M. Sharif) Karachi, Royal Book Company, Trz., s. 493.

<sup>102</sup> İBN SİNÂ, *Kitabü's-Şifa, Avicenna's De Anima*, tahkik Fazlur Rahman, London, Oxford University Press, 1959, s. 39, 163, 164, 165; *en Necaf*, s. 129, 163, 164, 165; *İşarat, Tabiat*, s. 355



durumundadır. Hayal kuvvesi ise, algıların saklanıldığı yerdir. Su, izleri alma gücüne sahip olmasına rağmen, onları muhafaza edemez. Oysa hayal kuvvesi ise, bilgilerin saklanıldığı yerdir. Tefekkür, vehm ve hatırlama kuvveleri de insanın çıkarımlar yapmasında, “bu iyidir veya bu kötüdür” şeklindeki değerlendirmelerinde önem kazanmaktadır.

### c) İnsani Nefs ve Ahlâkla İlişkisi

İnsan nefsi, ruhanî bir cevherdir.<sup>103</sup> Maddeden ayrı bu cevherin, düşünülebilen fenomenleri algılama özelliği vardır. Düşünceye ait eylemleri akletmesi ve genel işleri idraki yönünden bedeninin ilk olgunluğudur.<sup>104</sup>

İnsanî nefis maddeye girmiş cismî bir kuvvet olmadığı gibi, duyularla gösterilebilir bir cisim değildir. İnsanî nefis, “Natik Nefs” olarak da adlandırılır.

İbn Sinâ, insanî nefsin iki kuvveti olduğunu belirtmektedir. Buna göre, insanî nefsin,

a) Bilici kuvvet “el kuvvetü'l alime”

b) Yapıcı kuvvet “el kuvvetü'l amile” kuvvelerini bulmaktayız.<sup>105</sup>

İbn Sinâ, bilici kuvvetle, yapıcı kuvvetin ikisine birden, ortak bir isim olarak “akıl” diyerek, bu aklın heyûlanî, bi'l fiil ve Müstefad olarak türlerinin bulunduğunu belirtir. Nefsin bu aşamada, İbn Sinâ'nın öncülüğünde, İslâm felsefesinde bilgi ve

<sup>103</sup> İBN SİNÂ, *Aksamü'l Ulumi'l Aklîyye*, Mecmuatür-Resail, thk. Muhyiddin Sabri, 1328, s. 225.

<sup>104</sup> İBN SİNÂ, *Necat, Tabiat*, s. 158; Ayrıca, bkz. er-RAZÎ, *Fahrüddin Kitabü'n-Nefs ve'r-ruh ve şerhi kuvvahuma*, s. 6; NECATÎ, *ed Dirasat en Nefsaniyye...*, s. 89; İBN SİNÂ, *Risâle fî's Saade*, s. 5.

<sup>105</sup> İBN SİNÂ, *Şifa, Kitabün-Nefs, Tabiat*, s. 40. Aynı ayırım İslâm ahlâkçılarında da kullanılır. KINALİZÂDE, *Ali, Ahlâk-ı Alai*, s. 60 *The Nasirean Ethics* s. 62, İBN MİSKEVEYH, *the Refinement of Charecter*, s. 15; GAZZÂLÎ, *Mizanü'l Amel*, s. 26; *Maricu'l Kuds*, s. 40-41.

eylemin merkezi olduğunu görüyoruz. Amile, yapıcı kuvve, bütün cüzî nesnelere haberdar olabilen ve bedeninin pratik hayata ilişkin kısmını idare eden kuvvedir. Bilgi ve eylem, nefsin iki kuvvesi olarak tüm davranışlarda önem kazanır. Eyleme giden yol bilgiden kaynaklanır. İşte nefis, hem bilgiye ve hem de amele sahip bir özellik ihtiva etmektedir.

İnsanî nefsin özelliklerinden temel iki husus da “külliyyatı akletme” ve istinbat nitelikleridir.

Tümelleri akıl ile idrak etmek anlamında ifade olunan *külliyyatı akletme*, nefsi, insanî nefis olarak belirgin kılıp hayvanî nefsten ayırır. *İstinbat* ise, bilinenlerden yeni neticeler, fikirler üretmektir. Bu üretme ise, akıl esasına dayanır.<sup>106</sup> Tüm ilkeler gibi ahlâkî ilkeler de, yeri gelir istinbat yoluyla elde edilir.

<sup>106</sup> İBN SİNÂ, a.g.e., c.2, s. 181.

## 2. GENEL BİR DEĞERLENDİRME: İSLÂM FİLOZOFLARINDA KAYNAK VE FAYDA AÇISINDAN BİLGİ

İbn Miskeveyh'in de belirttiği üzere, nefis, bilgi ilkelerini kazanırken duyulardan istifade etmekle birlikte, bir de nefsin duyulara dayanmayan ve onun kendine mahsus başka "mebadi ve ef'âli" vardır. Nefs sahih kıyaslar üzerine dayanarak, yüksek ilkeler meydana getirir. Duyular, mahsusatı parça parça olarak idrak ettiği halde, nefis bunlar arasındaki uyuşma ve ayrılma nedenlerini de bilir ki, nefis bu bilgilere cisim veya cisme bağlı şeylerden destek görmeksizin kendiliğinden sahip olur. Bilici kuvvet denilen şey, teorik ahlâk yönünden eseri ve yaptığı işi, akılla bilinen şeylerin varlık ve bölümlerini idrak etmektir. Pratik ahlâk yönünden âlim olan kuvvetin eseri ve yaptığı iş ise, güzel ahlâkı ve iyi amelleri, çirkin ahlâk ve kötü işlerden ayırt edip, hangi işleri yapmanın olgunluk ve saâdet sebebi, hangi işleri yapmanın da noksanlık ve isyan sebebi olduğunu idrak etmektir.<sup>107</sup>

Yapıcı kuvvet ise, vücut organlarının harekete geçmesine ve birşeyin iş halinde dışarıya çıkmasına sebep olur. Bu kuvvet ise, iş yapılırken ihtiyaç duyulan şey, alime yani bilgi kuvvetidir. Şüphesiz bu kuvvetlerin içinde, *fikir yürütmek*, *seçmek* ve *istemekle* meydana gelir.<sup>108</sup> Bu kuvvet ismi üzerinde, bilici, nesneyi, algılayıcı ve kapsayıcı kuvvettir.

İslâm felsefesinde bilgi; mantık ve ilmü'n nefis boyutları ile ele alınıp incelenmiştir. Yine bu çizgide İslâm felsefesinde akıl tasnifleri ile de karşılaşmaktayız.

<sup>107</sup> İBN MİSKEVEYH, *Tehzibu'l Ahlâk ve Tathirü'l Arak*, Beyrut 1398, s. 57-58; *The Refinement of Charecter, Tahd hib al Akhlak*, Terc. Constantine K, Zuraykz, Beyrut 1967, s. 15-18.

<sup>108</sup> a.g.e., s. 58.

Bu tasniflerden akılı heyûlanî, meleke halinde akıl, fiil halinde akıl ve müstefad (kazanılmış) akıl<sup>109</sup> sınıflaması en ortak tasnif olarak görülür.

Bu akıllar ve aşamalarını kısaca değerlendirmeden önce hemen belirtelim ki, bilgi ve ahlâk ilişkisini ortaya koymaya çalıştığımız bu çalışmamızda, mutluluk, erdem, hürriyet, iyi, kötü vbg. ahlâk felsefesini alâkadâr eden, ilgilendiren meselelerde bir bilgi kaynağı olarak bu akîlî bilginin ve derecelerinin irtibatını belirlemeye yöneleceğiz. Bu aşamada vereceğimiz örnekle, şu an varmaya çalıştığımız noktayı belirginleştireceğimiz gibi, genel çerçevesiyle de açıklık kazandıracacağız. Şöyleki, Fârâbî'ye göre; insan, mutluluğu, ancak kuvve halindeki heyûlanî aklını, fiil haline geçirdiği, yani akletme derecesine geçirdiği zaman, elde eder. Müstefad akıl derecesine ulaştınca ve faal akılla ittisal edince, bu akîlî ittisal hem doğrunun hem de bilginin kaynağıdır.<sup>110</sup>

İşte bu ifade bile zihinlerimize şu soruları sordurmaktadır.

- Mutluluk gibi psikolojik bir halin, daha çok hislere dayanan bir durumun nasıl olur da akılla ve ona ulaşma derecesiyle ilgisi olabilir? Üstelik, heyûlanî akıl veya bi'l fiil akıl nedir ki, insanın mutluluğunun kaynağını, esasını oluşturmaktadır?

Tüm bu soruları bilgi ve mutluluk başlığı altında inceleyeceğimiz için, şimdilik bu soruları İslâm felsefesindeki akıl ve dereceleri konusunu ele almak için bir basamak olarak görüyoruz.

<sup>109</sup> İBN SİNÂ, *en-Necat*, 334-335-336; KİNDÎ, *Resâ'ilil Kindî el Felsefiye*, s. 348; FÂRÂBÎ, *Risâle fi'l Akıl*, s. 12-13; İBN RÜŞD, *Kitabü'n Nefs*, s. 88, 110.

<sup>110</sup> FÂRÂBÎ, *Kitabü's-Siyaseti'l Medeniyye*, Naşşar neşri, Beyrut 1965, s. 79. Ayrıca bkz. OLGUNER, Fahreddin, *Fârâbî*, İzmir 1993.

İnsanın doğuştan sahip olduğu, maddî olmayan akledilebilir şekilleri kabul eden basit bir cevher ve güç olarak görülen akıl, heyûlanî akıldır. Küllî biçimleri tasavvura yönelik, soyut biçimlere karşı mümkün kuvve halinde bulunan, akıl meleke halinde akıldır. Onları fiilen düşünmesiyle fiil halinde akıl olur. Bütün dış varlıkların suretlerini fiilî olarak kendinde, önceden bulunduran ve eşyaya dış dünyada şekillerini veren ise faal akıldır. Güneş olmadan göz göremezse, faal akıl olmadan da diğer akıllar icrada bulunamazlar.<sup>111</sup>

Fârâbî, “*Risâle fi'l Akl*” adlı eserinde aklın altı mânâda kullanıldığını belirler. Buna göre;

1. Halkın bir insanı “o akıllı bir insandır” şeklinde nitelemelerindeki akıl,
2. Kelâmcıların “akıl” bunu emreder, gerektirir ya da akıl bunu nehyeder şeklinde kullandıkları akıl, burada aklın bir ölçü ve değer aracı olduğunu görüyoruz.
3. Aristo'nun *Kitab el Burhan* (İkinci Analitikler)'da sözünü ettiği akıl, doğuştan ve sezgiyle ilk ispat ilkelerini kavrama anlamındadır.
4. Aristo'nun *Ahlâk* kitabının VI. bölümünde sözünü ettiği ve tecrübeye yer etmiş olan bir meleke halinde, doğru ve yanlış hakkında hüküm veren akıl,
5. *Kitabü'n-Nefs* (De Anima)'de zikrettiği ve bizim de az önce izah ettiğimiz dört mânâdaki akıl (kuvve, fiil, müstefad ve faal akıl)
6. Metafizik kitabında bahsettiği akıl.<sup>112</sup>

<sup>111</sup> FÂRÂBÎ, *Risâlet fi'l Akl*, Neşr: Mourice Bouyges, Beyrut 1938, s. 1-15; Ayrıca bkz. DAVIDSON, Herbert, *Al Fârâbî, Avicenna and Averroes on Intellect*, Oxford, 1992, s. 25 vd.

<sup>112</sup> FÂRÂBÎ, *Risâle fi'l Akl*, s. 1-15

Görülüyor ki, akıllar, İslâm felsefesinde birer derecelenmeye yöneliktir. Tasavvufî bilgi ve ahlâk başlığı altında incelemeye çalıştığımız üzere, nasıl ki nefis ve nefsin dereceleri insanın ahlâkî ve bilgisel olgunluğuyla ilgiliyse, akıl ve onun dereceleri de insanın nihâf gayesi olan mutlulukla, erdemle iyi ve kötünün bilgisi ile o denli yakından ilgilidir.

Denilebilir ki insan, bir bilgilenme yolculuğundadır. Bilgilenirken kaynağı, ister aklî ister sezgisel olsun, adına akıl, ister nefis denilsin çeşitli derecelerden yükselmektedir.

İnsanı bilgiye yönelten şey, insanın duyularıdır. İnsan, bütün tabîî olayları ve nesnelere duyuları ile algılar. Onlarsız, dış dünyadan haberdar olamaz. Kesin bilgi, bir şeyin öyle olduğuna veya öyle olmadığına inanmaktır.<sup>113</sup> İnsan nefsi ise, bilkuvve âlim “bilici”dir. Çocuğun nefsindeki bilme istidadı, ilk ve başlangıç bilgilerini elde etmesine imkan tanır.<sup>114</sup>

Fârâbî başta olmak üzere, İslâm filozofları bilgilerimizin tasdik ve tasavvurlarla nazar ve istidlâl yoluyla fikir kuvveti, akıl erdirme, müşahade, ahlâkî kâideler yoluyla, pratik sanatlar neticesi olarak elde edildiğini söylerler.<sup>115</sup>

Kindî ile İbn Rüşd arasında yer alan ve onları izleyen filozoflarda göze çarpan ve İslâm felsefesinin en özgün noktalarından biri olarak da gördüğümüz husus da şudur:

<sup>113</sup> FÂRÂBÎ, *Kitabü'l Burhan*, s. 158.

<sup>114</sup> FÂRÂBÎ, *et-Talikat*, Haydarabad 1346, s. 3.

<sup>115</sup> FÂRÂBÎ, “*et-Tavbiâh fî'l mantık*”, M.Türker Küyel neşri, “*Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri*” içinde D.T.C.F.Dergisi 1957, XVI. s. 3-4.

Bilginin kaynağı meselesi sözkonusu olunca, İslâm felsefesinin çok yönlülüğünün ve zenginliğinin bir tezahürü olarak, aklî, tecrübî ve sezgisel bilginin ayrı ayrı birer geçerlilik noktasından ele alınıp, bütüncül şekilde değerlendirilişidir. Fârâbî'de bilgi, yerine göre bir mantık meselesidir. Kıyas da bir bilgi kaynağıdır. Hemen belirtelim ki, ahlâkî ilkelerin tespitinde kıyasın belirleyici rolü ortadadır. Yine ona göre bilgi, kimi kez bir idrak olayıdır. İnsan da bilginin meydana gelmesi hisler vasıtasıyla. Hisler yoluyla bilginin meydana gelmesi için de şuur gereklidir. Yine Fârâbî'de gerçek bilgi, yerine göre nazarî ve aklî bilgidir. Şu varki aklî ve nazarî bilgi mümkün varlıklar üzerinde olur. Yine bilgi bir açıdan da sezgicilikle ilişkilidir.<sup>116</sup>

Bilgi, ilim bir şeyin ihata edilmesi ve hakikatiyle idrak edilmesi<sup>117</sup> cihetiyle İslâm felsefesinde kaynağı, değeri ve faydası açısından çeşitli boyutlarıyla ele alınıp incelenmiştir.

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi bilgi, İslâm düşüncesinde, kelâm, tasavvuf ve felsefe gibi oluşumların âmili olduğu gibi, bu disiplinlerin kendi içlerindeki yapılanmalara da etken olmuştur. Sonuçta, hangi bilgi kaynağını esas alırsa alsın ve hangi İslâmî bilgi disiplininde yer alırsa alsın, bilgisi müslümanı eyleme, harekete yönlentecek, iyiyi bilecek kötüyü öğrenip ondan sakınacak, sorumluluğunu bilip sağlam temellere dayalı İslâm ahlâk felsefesinden ve onun çok yönlülüğünden bir İslâm medeniyeti teşkil edecektir. Bilginin kaynağı tartışmaları kadar ve faydası da İslâm düşüncesinde ele alınıp incelenmiştir.

<sup>116</sup> FÂRÂBÎ, *et-Ta'likat*, s. 3. Kıyas konusunda, ahlâk mantık ilişkisine değindiğimiz giriş bölümü için bkz. bu tez içinde s. 12; BAYRAKDAR, a.g.e., s. 213.

<sup>117</sup> ZEBİDÎ, *Tacu'l Arus*, A.L.M. maddesi; MUHAMMED, Murtaza el-Hüseyni, *el Vasıfı*, Mısır 1306, s. 405.

Gazzâlî'ye göre bilginin üç değeri sözkonusudur. Bunlar, *hakikat değeri*,  *faydacılık değeri* ve *ahlâkî değeri*'dir. Hakikat değerinden kastedilen şey kesin bilginin, varlığın gerçekliğini yansıtırken, dinî nasrlara aykırı olmayıp nesnel olması gerekir. Faydacılık değerinden ise, bilginin insanın, dünyasına ve ahiretine yararlı olması anlaşılmaktadır. Ahlâkî değerinden kastedilen şey ise, insanın, olgun davranışlara ve eylemlerine yol açmasına vesile olmasıdır.<sup>118</sup>

Bilgi, aklın eşyayı kavraması neticesinde elde ettiği bir soyutlamadır. Bilgi, yine Gazzâlî'nin ifadesiyle "*eşyayı olduğu gibi bilmek ve tanımaktır.*"<sup>119</sup> Eşyayı bilmek ve tanımak ise, insanın ikinci aşamada eşyayla irtibatlanması, ona değer yüklemesi ve eylemleri ile eşyanın tabiatı arasında bir ahengi sağlamasıdır.

Gazzâlî, bir bilgi kaynağı olarak akli, ahlâkî ilkeler ve değerlerin tespitinde de bir mi'yar olarak mülâhaza eder. Ona göre, akıl, iyiyi ve kötüyü temyiz özelliği taşır. Şu var ki Gazzâlî, tecrübî ve hadsî (düşüncenin prensiplerden neticelere aracısız intikâlini) bilgiyi, akli bilgiyle aynı kesinlik derecesinde değerlendirir. İnsan tek başına yaşayamayacağı için, bilgiye de ihtiyaç duymaktadır. Onun insanlarla ilişkisini düzenleyen bir ilim olarak, ahlâkî bilgi de, insana erdemli hayatın ve hayrın yollarını gösterir.<sup>120</sup>

<sup>118</sup> Gazzâlî'ye göre doğruluğu, öznel ve nesnel olarak tecrübe edilmiş, dinde aşikârca bildirilmiş, şüpheden uzak her türlü veri bilgidir. Müfret veya mürekkep halde olsun, insan ruhunun eşyanın hakikatlerini ve çeşitlerini, nitelik ve niceliğiyle, mahiyetiyle, cevheriyle, özülle maddeden soyut olarak tasavvur etmesidir. Gazzâlî, *er Risâletü'l Ledünniye*, Mısır 1328, s. 1, vd; BAYRAKDAR, *İslâm Felsefesine Giriş*, s. 213-18.

<sup>119</sup> GAZZÂLÎ, *Mişkâtü'l-Envar*, Ebu'l Ala Afifî Neşri, Kahire 1964, s. 45-46; *Al Ghazzali's Mishkat Al-Anwar*, "The Niche for Lights", Transl. by, W.h.t. GAIRDNER, Lahore, 2nd Edition 1952, s. 143-144.

<sup>120</sup> GAZZÂLÎ, *İhya*, I, s. 85, *Miyaru'l İlm*, S. Dünya Neşri, Kahire 1960, s. 191-192; *İhya*, c. I, 47, c. III, 242; Geniş değerlendirmeler için bkz. BOLAY, *Aristo Metafiziği ile...*, s. 26.



Öte tarafta, İslâm felsefesindeki bilgi telâkkîlerinin çeşitliliğini ve zenginliğini gösterircesine, ilmin iki şekilde elde edildiğinin belirtildiğini görüyoruz. Bilgi bir yandan, istek olmaksızın, orta terimin zihinde meydana gelmesi sonucu ulaşılan bir hads olarak görülürken, öte tarafta, bir isteğin ve aletin neticesi gerçekleşir. İbn Sinâ'ya göre, bir kısım insanlar öyle bir hads derecesine ulaşırlar ki, öğrenecekleri şeylerin çoğunda düşünmeye gerek duymazlar. Kudsî nefsin kuvvesine sahip olurlar.<sup>121</sup>

Anlaşıyor ki, İslâm felsefesindeki bilgi anlayışına göre, kimi kez ahlâkî değerlerimizin kaynağı, akıl, nazar ve istidlâl iken, kimi kez tecrübe ve kimi kez de sezgi olmaktadır.

Görülüyor ki, bilgi ve fonksiyonu bir arada yer almaktadır. Erdemli bir hayat; bilgiyle onun eylemlere dönüşümü arasındaki ilişkidir.<sup>122</sup>

Fârâbî'ye göre, ahlâkî gelişmeye giden yol, akıl yolundan ve fikrî gelişmeden geçer. Bilginin hem nazarî ve hem de amelî değeri vardır. Bilgi, insanın teorik aklını geliştirir, insanı düşünmeye sevkeder, öte tarafta bilgi, insanın amelî aklını geliştirir. İnsanı “yaratıcı” yapar. Siyaset, ekonomi, ahlâk ve eğitim bilgi ile kazanılır. Toplumların düzeni de, toplumların bilgi düzeylerine göre çeşitlenmektedir.<sup>123</sup>

Bilginin nazarî ve amelî boyutu İslâm felsefesinde işlene geldiği gibi, akfî bilginin de amelî boyutu hep tahlil edilmiştir. İnsan aklının yapıcı ve icraata yönelik kuvvesi olan amelî akıl, cüzî fiilleri yerine getirmeye yönelten bir harekettir.

<sup>121</sup> İBN SİNÂ, *Mübahasat*, s. 231.

<sup>122</sup> KİNDÎ, *Resâil Felsefiyye*, s. 102, 103.

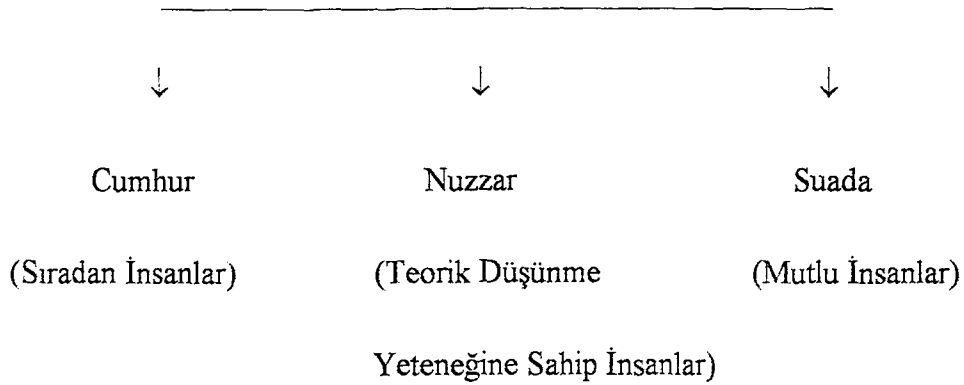
<sup>123</sup> FÂRÂBÎ, *Kitabü's-Siyaseti'l Medeniyye*, s. 79.

Amelî akıl, bir yanda, insana mahsus utanma, gülme, ağlama gibi çok çabuk ortaya çıkan özelliklere yol açarken, öte taraftan da ikinci olarak nazarî akılla bir işbirliği içinde, ahlâkî öncüllerin oluşmasını sağlar. “Yalan ve zulm kötüdür” gibi bir ifade ahlâkî bir yargı olarak, doğrudan doğruya fiillere ilişkin olan, fakat salt aklın mukaddimelerinden ayrılan görüşlerin oluşmasını gerçekleştirir.

*Amelî Kuvve*, bir başka kuvvenin, nazarî kuvvenin kurallarına göre, bedenin öteki yetilerine egemen olur ve böylece kendisi onlara boyun eğmeyip, ona boyun eğilmiş olunur. Bedenî kuvvelerin egemen olması durumunda, bu yeti de, bedenden ve tabîî nesnelere kaynaklanan edilgenlikler gelişir ve kötü huylar (Ahlâkî rezilîyye) oluşur. Amelî kuvve egemen olduğunda, onda güzel huylar (ahlâkî fazılîyye) oluşur.<sup>124</sup>

Bilginin, İslâm felsefesinde ahlâkla olan ilişkisine bir diğer misal de, İbn Bâcce'den verebiliriz. O, bilginin çeşitli düzeylerini, kendilerine karşılık gelen insan tipleri ile tasvir eder. Sıradan insanlar (el-cumhur) teorik düşünme yeteneğine sahip olan insanlar (en-nuzzar) ve mutlu insanlar (es-suada).

#### Bilginin Belirlediği İnsan Tipleri



<sup>124</sup> İBN SİNÂ, *Necat*, s. 268. DAĞ, Mehmet, “İbn Sinâ'nın Psikolojisi”, T.T.K. Basımevi, Ankara, İbn Sina, ölümünün birinci yıl armağanı, 1984, Ayrı basım, s. 373.

Cumhur ve Nuzzar duyulara ve özel ruhanî suretlere bağımlı bulunarak, bilmelerine karşılık, mutlu insanlar “Suada” ya da bir başka deyişle, filozof bilme yetkinliğini bütün bağıntılardan uzakta gerçekleştirir. Bu düzeydeki insan, önceki düzeyleri de aşarak, teorik aklın son aşamasına yükselmiş ve insanın elde edebileceği en son mutluluğu elde etmiştir. İbn Bâcce, müstefad akıl ile aynileştirdiği bu düzeyde akılların sayısal bir birlik oluşturduğunu savunmaktadır ki, onun bu görüşü İbn Rüşd’ü etkilemiştir. Teorik aklın en son aşamasında müstefad akıl düzeyinde olan insan, her bakımdan maddeden tamamen uzak olarak, semavî akıllardan birisi haline gelir ve sonsuz bir mutluluk ve sevinç içerisinde Allah’ı tesbih eden bir nur olur.<sup>125</sup>

İnsanın ruhî ve ahlâkî tekâmülü, insanın kendisini tanıması, bir başka ifadeyle kendisini bilmesiyle gerçekleşir. İnsanın kendisini bilip tanıması en üstün bilgilerden biridir. Nefsini tanıyan ve kendi cevherini gerçek yönüyle kavrayan insan, ruhunu yüceltmeye çalışır.<sup>126</sup>

Olgunluğa ve yetkinliğe giden yol bilgidir. Bilgi, insanı kaynağı ne olursa olsun ister aklî, ister tecrübî ve isterse sezgici olsun amelî hayatta insanın davranışlarını yönlendirir.

İnsan, davranışlarını sergilerken ki, bu davranışların baş köşesine ahlâkî ilkeleri yerleştirebiliriz; fiillerinin ortaya çıkmasını sağlayan şey düşünce ve fikirdir. Fiilleri varlık sahasına çıkaran kudret, idraktır. Teemmül ve tefekkürün kuvveden fiile;

<sup>125</sup> DUNLOP, D., “İbn Bajja’s Tadbiru’l Mutawahhid”, J.R.A.S. April 1945, s. 61-76; İBN BAJJA, *Tadbir al Mutawahhid*, (The Rule of the Solitary), ed. Falecios (Madrid 1946) s. II; BEDEVÎ, Abdurrahman, *Resail Felsefiyyelil Kindî ve’l Fârâbî ve’l İbn Bâcce ve’l İbn Adıyy*, Bingazi 1973, s. 116-167; CUM’A Muhammed Lütfi, *Tarih felasife el-İslâm*, Mısır trs. s. 79-96

EMİN, Ahmet, *Zuhr el-İslâm*, Kahire 1966, III/235 vd; KAYA, Mahmut, “Peripatik Felsefede İnsan Aklının Faal Akıllarla Olan İlişkisi ve İbn Rüşd’ün Farklı Yaklaşımı”, Türkiye II. Felsefe, Mantık, Bilim Tarihi Sempozyumu 1987, İzmir s. 8.

<sup>126</sup> İHVÂNU’S-SÂFÂ, *Resailü İhvanü’s-Safa*, Beyrut 1957, III, 512, II, 289.

kınından çıkan bir kılıç gibi, güneşten saçan bir ışık gibi ortaya çıkması bilginin harekete dönüşümüdür.<sup>127</sup>

İnsan, ahlâkî bilgi sayesinde ki, iyi davranış ve üstün ahlâkın yüceliklerine nüfuz eder, dinî emirlere ve ahlâkın reddettiği kötü fiillere vakıf olur.<sup>128</sup>

Şu aşamaya kadar İslâm felsefesinde bilginin ele alınışını ve değerlendirilişini kaynağı ve faydası açısından içiçe bir anlayışla sunmaya çalıştık. Bilginin kaynağını ve değerini ele alıp incelerken, İslâm filozoflarının bilgi hakkında tek bir görüşten ziyade, bilginin kaynağı ile ilgili tüm görüşleri cem edip hepsine birer geçerlilik atfettiklerini ve bu yaklaşımlarının da İslâm felsefesinde tek bir çatı altında toplanması mümkün olan bilgi teorilerini doğurduğunu belirtmiştik.

Hemen belirtelim ki, İslâm filozoflarının akla, tecrübeye duyu ve sezgilere ayrı ayrı birer geçerlilik atfetmelerinin temelinde, onların fikir dünyalarını besleyen Kur'an gelmektedir.<sup>129</sup> Kur'an'da da çeşitli bilgi vasıtalarının da ayrı ayrı birer geçerliliği sözkonusudur.

<sup>127</sup> ALİ İrfan, *Mufassal Ahlâk-ı Medeni*, İstanbul 1327, s. 65.

<sup>128</sup> ALİ Kemal, *İlim-i Ahlâk*, İstanbul 1330, s. 13-14.

<sup>129</sup> Kur'an-ı Kerim, insanın müşterek üç bilgi kaynağı olduğunu ifade eder. Akıl, kalp ve duyular bu üçlü bilgi sistemini oluşturur. Öncelikle Kur'an bilgiyi üçe ayırır. İlim bilgisi, kuruntu bilgisi ve zan olmak üzere. Bkz. ATAY, Hüseyin, *Kur'an'da Bilgi Teorisi*" A.Ü.İ.F.D. c. XVI, 1968, Ankara s. 155-176.

Şu ayetlere de dikkat çekmek istiyoruz: *"Nitekim biz size aranızdan ayetlerimizi okuyacak, sizi her kötülükten arıtacak, size kitabı ve hikmeti öğretecek ve bilmediğinizi bildirecek bir peygamber gönderdik"*. (Bakara,2/151) Bu ayeti kerime açıkca, peygamberlerin insanları bilgilendirme görevinden bahsetmektedir: Üstelik, bu bilgi, insanı kötülüklerden arındıracak ve yükseltecektir.

Kur'an, tecrübî bilgiye de dikkat çeker: *"Allah sizi annenizin kamından birşey bilmediğiniz halde çıkarmış, size, kulak, göz ve kalp vermiştir"*. (Nahl, 16/78) Bu ayet ferdi aklın önemini ve ferdin zamanla bilgilendiğini belirtmektedir. (ATAY, a.g.m., s. 172)

Kur'an duyu bilgisine de dikkat çeker: *"Sağırdirler, dilsizdirler, kördürler, bu yüzden düşünmezler"*, (Bakara, 2/171). Duyuların işlememesi insanı düşünmekten alıkoyar ve insan eylemlerinde cehalete boğulur.

Görülüyor ki, İslâm felsefesinde bilgi herşeyden önce, insan varlığı ile ve onun mahiyeti ile içiçedir. İnsanın varlığı ve onun maddî ve manevî, zahirî ve batınî cihetleri, bilgiyle dokunmuş ve yine bilgi ile şekillenmiştir. Nefs bir açıdan bir kuvve iken, bir açıdan da kendisinden insanın varlığını kapsayan çeşitli kuvveler sadır olur. İnsanın bilme kuvvesi, nefle mündemic olduğu ölçüde ondan da sadır olur.

İslâm felsefesinde, bilginin teşekkülü nefsin kendi bünyesinde mevcut bulunan çeşitli kuvvelerden geçerek gerçekleşir. İslâm filozofları da gördüğümüz üzere bilgiyi nefle irtibatlandırırken, bir açıdan onu varlık bilimle, bir açıdan da onu psikoloji ile irtibatlandırmışlardır. Bilgi, ister aklî, ister tecrübî ve isterse sezgici boyutta olursa olsun, birtakım ameliyelerden geçerek oluşmaktadır. Bu tekevvün ve bilginin oluşması ise, insanın İslâm felsefesine göre varolan herşeyle irtibata geçmesi, onları değerlendirip, bilgisiyle değerler sahasına katılması ile olur. İslâm felsefesinde nefis, hem bilgiyi ve hem de ameli, bir başka ifadeyle hem nazarîyeyi ve hem de ameli kendinde barındıran bir mahiyettedir. Bu da bilgi ve amelînin nefsin bünyesinde bulunmasıyla birbirlerini gerektiren iki koşullu şart olduğunu gösterir. Bilgi amele dönüşmek içindir. Amel ise bilgiden neşet eder. Nefsin ve nefsin kuvveleri ele alınırken akıl, sırf bir şekilde ele alınmayıp kendi içinde derecelenmelere tâbi bir mahiyette görülmüştür. Aklın bu dereceleri bir bilgi derecesini izhar ettiği gibi, aynı ölçüde de bu aklî bilgi derecelerinin her biri insanın evrende kendini ortaya koyuşuyla da ilgilidir. İyiyi ve kötüyü, erdemi ve mutluluğu ve benzeri ahlâkî ilkeleri anlayışı ve yaşayışı da bu aklî derecelerle çok yakından irtibatlıdır. İslâm felsefesinde bilgi, kaynağı açısından ele alındığında bir açıdan da ahlâkî ilkelerin bilgisi meselesi de incelenmiş olmuştur. İslâm felsefesinde görülüyor ki, bilgi eylem için araç olduğu gibi,

insanın ahlâkî kemâli için de bir vasıtaadır. Bilgi, önce insanın kendisi olmak üzere, onun çevresini düzenler, insana değerler kazandırır, bir taraftan da davranışlarına akseder.

İnsanoğlu bilgiyi aramakta ve onun peşinden koşmaktadır. Bu arayışı ve koşuşunun iki nedeni olabilir, ya sadece bilmek, ya da onunla birşeyler yapmak ve kurmak. Bir matematikçi mesela, sayılarla ilgilenirken, problemlerle boğuşurken bu uğraşısıyla bir bina veya köprü yapımını bir mühendis gibi ele almaz. İşte matematikçi nazarı bilgiyle uğraşmaktadır. Mühendis ise amelî bilgi<sup>130</sup> ile, ahlâk da, felsefe sistemi içerisinde teşekkül etmiş çift yönlü bir özelliğe sahiptir. Bilginin hem nazarıyatını ve hem de ameliyatını ihtiva eder.

Buraya kadar, İslâm düşüncesinde bilginin ne denli önemli bir görev üstlendiğini görmeye çalıştık. Kelâm, tasavvuf ve İslâm felsefesinin ayrı ayrı birer bilgi anlayışını temsil ettiklerini, bilgiye, kaynağı ve değeri açısından farklı anlamlar atfettiklerini gördük. Böylece İslâm düşüncesinin bilgiye dayalı çok yönlülüğünün temelini tespitte çalışmış olduk.

Çok kısa ve genel hatları ile bir de ahlâk felsefesi için büyük öneme haiz bulunan Kant'a değinmek istiyoruz. Acaba O'na göre ahlâkî bilgi, ilke ve değerlerimizin kaynağı nedir? Batı felsefe geleneğinde ahlâk açısından üç önemli görüşle karşılaşırız. Bunlardan ilki, İlkçağ felsefesinde gelişen ahlâk anlayışı, ikincisi, Kant tarafından yeniden ele alınıp geliştirilen anlayış, üçüncüsü de, yakın dönemlerde Max Scheler ve Nicolai Hartman tarafından tesis edilen kıymetler ahlâkıdır.<sup>131</sup>

<sup>130</sup> OSTERLE, John A., *Ethics, The Introduction to Moral Science*, N.Y., 1957, s. 3-6.

<sup>131</sup> MENGÜŞOĞLU, *Felsefeye Giriş*, s. 264.

Bunlardan ilki, (İlkçağ felsefesi) ahlâktan gaye olarak, mutluluğu hedef ittihaz edinmişti. İnsan, mutluluğu arayıp duran bir avcı konumunda idi. Yapılan eylemlerin gayesi de zaten mutluluk değil miydi?<sup>132</sup>

Ahlâk tartışmalarını, ahlâkî araştırmaları özel ve subjektif bir mecrada gören ve en yakın misal olarak, mutluluğu çok farklı yorumlayan ve ahlâkî davranışları çok değişik kategorize eden tüm bu görüşler karşısında Kant, ahlâkın temelini çok farklı yorumlanan teorik bilgiden kaynaklanan mutluluk yerine nesnel, geçerli bir ilke üzerine tesis etmeye çalıştı. O da “iyi isteme ve ahlâk kanunudur.” Hemen hatırlayalım ki, Kant; “*Öyle hareket et ki senin hareketlerinin kanunu, aynı zamanda diğer insanların hareketleri içinde bir prensip ve kanun olsun*” derken, aslında ahlâkî hareketin kaynağının dışardan görülüp içeriye yansıyan bir bilgi olarak değil de, içerden kaynaklanan bir mahiyette olduğunu iş’ar ettirmektedir.

Kant’ın, ahlâk sahasındaki bilginin kaynağını a priori olarak belirtmesi de, konumuz açısından ehemmiyet arzettiği gibi tavzihe muhtaçtır. Herşeyden önce bu a priorilik bir umumiyet ve zaruriyet gösterir. Duyum tecrübelerine dayanmadan, sadece akıldan kaynaklanan bilgi olan a priori bilgi, dış âlemde bir şeyi tecrübe etmeden bilme durumunu ifade eder. Tıpkı İbn Rüşd’ün ifadesinde olduğu gibi, “aşikârdır ki, iyi ile kötü, yararlı ile zararlı, güzel ile çirkin, insanlarda, ne örfе ne de geleneğe dayanır. O tabii olarak var olan bir şeydir.”<sup>133</sup> İbn Rüşd, böylece kablî (a priori) bilgiye ahlâk felsefesinin önemli isimlerinden olan Kant’tan önce değinmiştir.

<sup>132</sup> İlkçağda şüphesiz mutluluk meselesini etraflıca ele alıp inceleyen Aristo olmuştur. O, insanın gayesinin mutluluk olduğunu dile getirerek mutluluğun herkesçe aranan ve fakat ne olduğu sorusu üzerinde birleşilmeyen bir hal olduğunu ifade eder. Mutluluk için erdemi ve erdem bilgisini öngörür. *Nikomakhos’a Etik*, s. 18-30.

<sup>133</sup> *Averroes on Plato’s Republic*, Trans. Lerner, R. Introduction and notes ithaca N.Y. Cornell University Press, 1974, II, VI, 4-5.

Kant'ın a prioriden kastını kısaca belirtmeye çalışalım. “*Saf Aklın Kritiği*” adlı eseri genel hatları ile incelenecek olursa görülür ki, Kant, akli iki aşamada ele alır: Dar mânâda alınca, anlayış kabiliyetinden ayrı düşünülen akli kasetmekte, geniş mânâda ise, insanın bağlar ve kanunlar kuran bilgi özelliğini vurgulamaktadır. Kant, “*Saf Aklın Kritiği*”nde saf bilgi ve tecrübî bilgiyi birbirinden ayırır. Kant'a göre saf bilgi, a priori bilgidir, tecrübeye dayanan bilgi ise a posteriori bilgi olarak adlandırılır. Duyulara, şimdi gerçek olarak verilmiş olan idrak bilgisinden ayrı bir bilgi türü söz konusudur. Bu bilgi saf bir kavrama ve bilmeye dayanır, umumîdir. Bütün a posteriori bilgi ona göre, ancak zamanla elde edilebilecektir. Bu bilgi onun ıstılahında “aslî bilgi” olarak da adlandırılır. Bu bilginin tahsili ise, ancak tecrübe vasıtası iledir. Kant, a priori bilginin karşısında tecrübî bilgiyi ince bir ustalıklı, duyu verilerinin yığınından bir araya tecemmü etmesinden ibaret görerek, tecrübenin maddesini oluşturduklarını belirtir.<sup>134</sup>

İslâm felsefesinde görüldüğü üzere, bilgi ve ahlâk ilişkisi üç boyutta ele alınmıştır. Kaynağı, değeri ve faydası açısından. Şimdi, bilginin, insanın ahlâkî erdemlerinin oluşmasında, gerek kaynağı ve gerekse faydası açısından ele alındığı erdemler ve saâdet konusuna değineceğiz.

<sup>134</sup> AYDIN, Mehmet, *Tanrı, Ahlâk İlişkisi*, Ankara 1991, s. 39 vd.; HEIMSOETH, Heinz, *Immanuel Kant'ın Felsefesi*, İstanbul 1967, Çev: Mengüşoğlu, s. 94-102; KANT, *Critique of Pure Reason*, Eng. trans. by, N.K. Smith, London, Macmillan Co, Ltd. 1964; *Critique of Practical Reason*, Eng. Trs. by L.W. Bevk, Indianapolis, The Bobbs-Merrill Co. Inc., 1956; *The Moral Law; Kant's Grundwork of the Metaphysics of Morals*, Eng. Trs. by H.J. Patton, London, 1986.



**II. BÖLÜM**

**BİLGİ AÇISINDAN ERDEMLER**

**VE SAÂDET**

## İKİNCİ BÖLÜM

### BİLGİ AÇISINDAN ERDEMLER VE SAÂDET

#### II. A. BİLGİ VE ERDEM

İslâm ahlâk felsefesinin İslâm düşüncesinin bir ürünü olduğunu, bilgi merkezli bir yaklaşımla gözler önüne sermeye çalışmıştık. İslâm ahlâk felsefesinde bilgi temel alınarak, ahlâk felsefesinin tüm konularına ışık tutulabilir: Misal olarak, *iyi*, *kötü*, *erdem*, *mutluluk* ve *irade hürriyeti* gibi ahlâk felsefesinin temel konuları hep bilgi ile irtibatlıdır. Biz de çalışmamızın bu aşamasında ahlâk felsefesinin temel konularından biri olan erdem konusunu bilgi ile olan irtibatı açısından inceleyeceğiz.

“*Kutadgu Bilig*” adlı kıymetli bir tarihî, kültürel ve ahlâkî bir eser bırakan Yusuf Hac Hacip (XI. yüzyıl), “erdemî” bir bilgi meselesi olarak mütalaa eder: O, ahlâk düşüncesinde üç prensip ortaya koyar. Bu prensipleri gördüğümüzde açıklık kazanacak hususlardan biri de, Yusuf Has Hacib’in sisteminde nazarı olanla, amelî olanın birlikte bir ahlâkî anlayışı oluşturmasıdır. Bilik, İş ve Konilik, “*Kutadgu Bilig*”te yer alan üç temel ahlâkî prensiptir.

Bilik, ukuşla birliktelik arzeder. Ukuş; iz’an, anlayış, müdrike anlamındadır. Ukuş, kazanılmış bir marifet melekesi iken, bilik, tek başına yetersiz olup ukuşla değer kazanır. Ukuş, ukmaktan, anlamaktan gelen fitrî bir melekedir. Bilen ve bilgisini ukuşla birleştiren kimse erdem sahibi olur.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Yarattı, yükseltti, seçip insanı  
Ona verdi erdem, bilgi ve akli  
Verdiği bilgiyle insan yükseldi  
Verdiği anlayış, düğümler çözdü  
Bilgiyi yüce bil, anlayışlı ol.  
Bu iki erdemle yükselir her kul  
Bilgiyi öğren bak, bilgi neler der,  
Bilgili olandan hastalık gider

Şu var ki, erdeme giden yol sadece bilik ve ukuşla, bir başka ifadeyle bilgi ve anlayışla değildir. Erdem, bilinen inanılan şeyi eyleme geçirmektir. Fiile dönüştürmektir, iş işlemektir.<sup>2</sup> Erdem, bu minvalde bir çok Türk âlimlerinin kitaplarında yer almıştır.

Aşık Paşa (ö. h.733) *Garibname*, İznikli Ebûlfazl Musa Hacı Hüseyinoğlu (Ö.821) *Münebbihü'r-Rakidin* (müellif kitabını, ruhları mânen uykuda olan ve ahlâkî mahrumiyetle bulunanlar için yazdığını belirtir). Eşrefoğlu Abdullah (ö. h. 874) *Müzekki'n Nüfus*, Kınalızade Ali Çelebi (1511-1570) "*Âhlâk-ı Âlai*", Nasruddin Tusî (ö. 672) "*Ahlâk-ı Nasırî*", Celâlî Devvanî'nin "*Levamiü'l İşrak*", Hüseyin b. Aliyül Kâşifî "*Ahlâk-ı Muhsinî*", Aksaraylı Cemaleddin "*Ahlâk-ı Cemalî*" ve Adudiddin "*Ahlâk*" eserleriyle erdem konusunu ele almışlardır. Ancak hepsinin üstünde Kınalızade ise, Aynî'nin ifadesiyle bir Türk ahlâkçısı olarak hepsine "*faikti*".<sup>3</sup>

Birgivi Mehmet Efendi (Ö. 522) "*et Tarikatü'l Muhammediye ve's Siretü'l Ahmediye*" adlı eseri ile erdemlerde ilmin ehemmiyetini ayet ve hadislerle tetkik eder. Şu beyti;

*Bütün iyilikler bilgiden olur,  
Bilgi ile insan göğe yol bulur  
Anlayış insana, fayda getirir.  
Bilgi her insanı mutlak yükseltir.*

YUSUF HAS HACİB, "*Kutadgu Bilig*" Çev: Rahmeti Arat, T.T.K.B. Ankara, 1988, Yusuf Has Hacip, ahlâkın teorik ve pratik kısmında bilginin ehemmiyetine sıkça değinir. "*Bilgi, ışıktır, aydınlıktır, yükselticidir, eğiticidir*". Bkz. s. 288-289; 229-303-472, 251-252, 215; Ayrıca genel bir değerlendirme açısından Orhon Kitabelerini, Tun-huang ve Turfan metinlerini, Divan-ı Lügati't Türk'ü, Atebetü'l Hakayık'ı Kutadgu Bilig gibi erdemi, bilgiyi işleyen eserler arasında sayabiliriz; DANKOFF, Robert "*Inner Asian Wisdom Traditions in the Pre-Mongol Period*", J.A.O.S. Volume III, Num. I, 1981, s. 87.

<sup>2</sup> Yusuf Has Hacibe göre, *en iyi bilmenin zorunlu neticesi onu istemektir. Biliş, ukuş ve iş erdemdir*. Bkz. FİNDİKOĞLU, Ziyaettin Fahri, *XI. asırda bir Türk Mütefekkeri ve Ahlâkî Düşünceleri*, İstanbul 1938, s. 11 vd.; KAFESOĞLU, İbrahim, "*Kutadgu Bilig ve Kültür Tarihimizdeki Yeri*," KBY, İstanbul 1980; KÜYEL, Mübahat Türker, "*Fârâbî, Hikmet ve Kutadgu Bilig*", Erdem, c.7, s. 20, Ankara 1991.

<sup>3</sup> Mehmet Ali AYNÎ, *Türk Ahlâkçıları*, İstanbul 1939, s. 81; BİRGİVÎ, Muhyid Din Muhammed Pir Ali, *Tarikatü'l Muhammediyye fi sırat al Ahmediyye*, Matbaat al Hac Ali Rıza, İstanbul 1276, s. 27.

*"Rabbi zidnî amelen gelmedi talim-i dua*

*Nassı katidir onun fazlına "zidnî ilma"*<sup>4</sup>

göstermektedir ki, Birgivî, bilgininin artması için yapılması gereken duaya dikkatleri çeker. *"İlim eğer sizi saîd etmezse, şâki dahi etmez. Yüce etmezse dahi alçak etmez. Ganî etmese dahi fakir etmez. Bilmeye ve amel etmeye ümid ediniz"* der<sup>5</sup>. Sonra Kur'an-ı Kerim'de yer alan *"Rabbim bilgimi arttır"* ayetini destek alır.

### **II. A. a. Erdemlerin Temeli Olarak Bilgi**

İnsan tabiatının, hal ve meleke olmak üzere iki özelliği olduğunun ahlâk kitaplarında işlendiğini görmekteyiz. Eğer, bir durum, çok çabuk değişiyorsa (gülmek ve ağlamak) buna hal, eğer yerleşirse (erdemler gibi) buna da bilindiği üzere meleke adı verilmektedir.<sup>6</sup>

Kınalızade, erdem meselesine şöyle bir açıklama getirir.

*"Huy bir melekedir, onun sebebiyle filler sadır olur. Bir huy, üç şeye, ya tam olan şeye, ya noksan olan bir şeye, ya da ne tam ve ne de noksan olan bir şeye sebep olur. Birinci kısma erdem ve iyi huy, ikinci kısma rezilet ve kötü huy, üçüncü kısma ne erdem ve ne de rezilet denir."*<sup>7</sup>

İslâm ahlâkçıları, ruhun iki gücü üzerinde hem fikirdirler. Biri müdrikdir, ruh bununla aklî idraklere muktedir olur. Öteki ise, muharrike olup beden hareketleri bundan meydana gelir. Müdrike, nazarî boyutu muharrike ise amelî boyutu ihtiva eder. İşte, İslâm ahlâkçıları, müdrike ve muharrike kuvvetlerinden meydana gelen geçerli

<sup>4</sup> A.g.e. s. 118.

<sup>5</sup> A.g.e. s. 119.

<sup>6</sup> Ali İRFAN, *İlm-i Ahlâk*, İstanbul 1317; Hüseyin REMZİ, *Ahlâk-ı Hamidî*, İstanbul 1310, s. 19.

<sup>7</sup> Kınalızade'nin bu ifadeleri Ahlâk-ı Nasırî'nin ifadeleri ile de müsterektir. Ahlâk-ı Nasırî, 1300/1883, s. 37-38; KINALIZADE, Ali, *Ahlâk-ı Alaî* s. 54, *The Nasirean Ethics*, translated from the Persian, Co. M. Wickens, Londra 1964, s. 42-62-82; ANAY, Harun, *Celaleddin Devvanî, Hayatı, Eserleri, Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 1994, s. 272-279.

veya makbul, akla uygun ve güzel bir şekilde itidal sınırları içinde yer alan huya erdem adı verirler. İtidalden çıkmış, ifrat ve tefrite yönelmiş, akla uymayan bu çeşit işlerin meydana gelmesine sebep olan huya da rezilet denir.<sup>8</sup> Erdem, iyinin bilinmesini ifade ederken rezilett de iyiyi bilmemeyi tazammum eder.

Platon ve Aristoteles gibi filozoflar, İslâm Ahlâk Felsefesinde etkileri her konuda görülen, kişiler olarak erdem konusunda farklı bir yaklaşım sergilerler: Eflâton, erdemi, reziletin zıddı olarak algıladığı halde, Aristoteles, ifrat ve tefritin ortası olarak görür.<sup>9</sup> Sadece bilen kişi aşırılıklardan kaçınır. Aristo, erdem meselesine daha doğru yaklaşmaktadır. Erdemi bir şeyin zıddı olarak görmek bir açıdan onu ifrata kaçırmak olur. Oysa erdem, ortada olan bir haldir. Erdemin kaynağının ne olduğunu sorduğumuzda karşımıza İslâm filozofları ve Gazzâlî'nin değerlendirmeleri çıkmaktadır. Buna göre, erdem ve rezilete temel olacak üç kuvvet görülmektedir. Bunlar, bilgi, öfke ve şehvet kuvvetleridir. Bu üç kuvvet, üç temel erdeme kaynaklık eder. Bunlar da, hikmet, cesaret ve iffettir. Bir de bu üçlünün ahenginden neşet eden dördüncü bir erdem de adâlettir.<sup>10</sup> Çünkü adâlet, itidal demektir.

<i>Kaynak</i>	<i>Erdem</i>
Bilgi	Hikmet
Öfke	Cesaret
Şehvet	İffet
ADÂLET	

<sup>8</sup> TUSÎ, a.g.e., s. 124; *Nasirean Ethics*, s. 62, KINALIZADE, a.g.e., s. 54, Aristotle, *Nicomachean Ethics*, Book I, Chp, 1-3.

<sup>9</sup> Üstelik O, erdemi düşünce ve karakter erdemi olarak ikiye ayırır. *Düşünce erdemi eğitimle tahsil edilirken, karakter erdemi ise alışkanlıkla elde edilir.* ARİSTO, a.g.e. 1106/65.

<sup>10</sup> GAZZÂLÎ, *İhya*, III, s. 83; *İhya II*, s. 10-47; *Mizanü'l Amel*, s. 134; İBN MİSKEVEYH, a.g.e., s. 39; İbn Miskeveyh, *Nefsin üç gücünü ortaya koyar. Natik güç, şehvî güç ve gazabî güç. İbn Bacce de aynı ayırımlara bitkisel, hayvanî ve insanî güçle olan irtibatları açısından yer verir. İbn Bajjah's İlm al Nafs*, s. 129.

Bilgi, güzel huyla bezenmiş olarak, itidal üzere işler oluşturursa, buna *hikmet*, davranış itidal üzere güzel huyla vasıflanmış olarak tezahür ederse, buna *adâlet* denilir. Şehvet kuvvetinin orta hali *iffet*, istekleri harekete geçiren kuvvet güzel ahlâkla terbiye edilip mutedil hareketlerin ortaya çıkmasına sebep olursa *cesaret* oluşmuş olur.<sup>11</sup>

Hikmet, iffet, adâlet ve cesaret bir itidal durumunu belirtmektedirler. Bu erdemlerin olumsuz, aşırı boyutu da, erdemın karşıtı olarak rezilet olarak görölmektedir. Nazarî kuvvetin, Hikmetin ifratı, cerbeze (Bilgiçlik taslamak) tefriti, beladet (Budalalık).

Şehvet kuvvetinin itidali, iffet, ifratı, fücür (sefihlik) tefriti, humut (kesilme).

(eksiklik) tefrit	ölçü	ifrat (aşırılık)
(gayretsizlik) Humut	iffet	fücür (Azgınlık)

Gazap kuvvetinin itidali cesaret, ifratı tehevür, tefriti korkaklık.

(eksiklik) tefrit	ölçü	ifrat (aşırılık)
Korkaklık	Cesaret (Aşırı atılganlık)	

Amelî kuvvetin itidali adâlettir: Adâletin, ifrat ve tefriti bulunmayıp, zıddı olan zülüm vardır.<sup>12</sup>

Erdemin bu türlerine özel başlıklar altında, daha sonra değinmeye çalışacağız. Bu aşamada erdem meselesi hakkında bakış açımızı ve değerlendirmemizi daha da büyütelim.

<sup>11</sup> Kinalızade'nin ifadesi aynen şöyledir: "Bu kuvadan sadır olan e'fal muktezayi aklî sahih ve vechî cemil üzere vaki ve haddi itidal üzerine sadır olursa, ol hulk ki, bu nevî efale sebep ola, erdem olur." KINALIZADE, a.g.e., s. 54; TUSÎ, a.g.e., s. 124.

<sup>12</sup> KINALIZADE, a.g.e., s. 53, GAZZÂLÎ, *İhya* c. III, s. 62, İBN MİSKEVEYH, a.g.e., s. 39; *The Nasirean Ethics*, s. 42.

İslâm filozofları, metafizik, varlık, bilgi gibi sahalarda görüşlerini serdederken, ahlâka da yönelmiş ve eserler ortaya koymuşlardır. Kindî de ahlâkî meseleler üzerinde durmuş, fikirler ortaya koymuş bir mütefekkir olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kindî, erdem meselesine, insana mahsus, üstün ahlâk özellikleri açısından bakmakta ve yaklaşmaktadır. Erdem, insanın ruhî nitelikleri ile ilgilidir. Hikmet, necdet ve iffet olarak üç erdemden söz eder.

Hikmet, eşya hakkında, bilgi elde etme gücünü ifade eden, teorik bir erdem ve hem de amelî bir özelliktir. Necdet ise, yapılması gerekeni yapmak ve ortadan kaldırılması gerekeni önlemek için herşeyi göze almaktır. İffet ise, bedeninin korunması ve geliştirilmesi için gerekli olan şeyleri sağlama, gereksiz olanlara da ilgisiz kalmaktır. Kindî, erdemi, itidale ve adâlete irca ederek, erdemden adâleti, reziletten de zülmü anlamaktadır.<sup>13</sup>

Fârâbî'nin erdem meselesine olan yaklaşımını ahlâk tarifinden çıkarıyoruz. O'na göre, ahlâk, insanda erdem adı verilen hayırların, güzel eylemler yapma imkânını bahşeden ruhî melekelerin ve istidadların gelişmesini sağlayan bir disiplindir.<sup>14</sup>

Fârâbî'de erdemler; nazarî, fikrî, ahlâkî ve pratik olmak üzere dört genel başlıkta toplanabilir.<sup>15</sup>

Nazarî erdemler, mutluluğun temel şartı olarak ortaya çıkar. Bilgi ve onun kuvveti sayesinde, varlık ve hadisat karşısında ulaşılan malumat zenginliği ve olgunluğudur.<sup>16</sup>

<sup>13</sup> EBÛ RİDE, Muhammed Abdülhadi, *Resail'ül Kindî el Felsefiyye*, Kahire 1950, s. 163-179; 276-278.

<sup>14</sup> FÂRÂBÎ, *al-Fusus fî'l Hikme*, Haydarabad 1345, Matbaa Meclis Dairat al Maarif al Usmaniyye, s. 112.

<sup>15</sup> FÂRÂBÎ, *Tahsilü's-Saâde*, s. 61-71.

Nazarî erdem, görüldüğü üzere, bilgiye dayanmaktadır. Bu erdem bilgiyle değer kazandığı gibi harekete de dönüşür, mutluluğu insan bu erdemle hedeflemiştir. Böylece bilgi bizatihî erdem olmakta ve çeşitli sınıflandırmalar ile birlikte, nazarî erdemi teşkil etmektedir.

Fikrî erdemler denilince de, tefekkür kuvveti sayesinde ferde, topluma, ülkeye ve insanlığa iyi olanı aramak ve bulmak için olanca gücüyle çaba sarfedilmesi şekliyle kazanılan erdemler anlaşılmaktadır.<sup>17</sup>

Demek oluyor ki, nazarî bilgi, sırf bilgi olarak kalmamakta, kuvveden fiile çıkmakta, yoğrulmaya, araştırmaya, teemmüle yönelmektedir. Toplumlara yükselten ve yücelten köklü bir devletin yanısıra bilim ve ahlâk felsefeleri oluşturulmalarında fikrî erdemler, âmil olmaktadır.

Orta yol olan fiilî erdemlere gelince, ifrat ve tefrite kaçmayan, yani ne fazlası ne de eksikliği bulunmayan melekeler olarak anlaşılmaktadır.<sup>18</sup> Erdem, bilginin gücünün iradeye aksetmesidir. Daha geçerli ve kapsamlı hayırlara ulaşıyoruz. İsrâf ve pıntılık ifrat ve tefriti gösterirken, bir erdem olan cömertlik de dengeyi işaret etmektedir.<sup>19</sup>

Fârâbî'nin şahsında, İslâm ahlâkında bilgiye bazen vasıta değer ve bazende mutlak değer verildiğini görüyoruz. Bir şey, başka bir amaç için seçilen bir hayır olduğu gibi, bazen de, servete, üne ve otoriteye ulaşmak içinde istenilebildiği görülmektedir.<sup>20</sup>

<sup>16</sup> A.g.e., s. 61, Aristo ile karşılaştırmak gerekirse, *Ethics*. Book I, Chap. 13, Book II, chap. 1-4.

<sup>17</sup> FÂRÂBÎ, a.g.e., s. 65-68.

<sup>18</sup> A.g.e., s. 65.

<sup>19</sup> FÂRÂBÎ, *Fusul*, s. 113

<sup>20</sup> FÂRÂBÎ, *Tenbih ala Sebîl's-Saâde*, s. 34.



Erdem sadece insan için mi geçerlidir? Erdem, toplumlar ve devletler için düşünülebilir mi? Eflâtun'un söylediği gibi, insan küçük çapta bir devlet ve devlette büyük çapta bir insan<sup>21</sup> ise, erdemi toplum için de düşünebilir miyiz?

İslâm ahlâk felsefesi çerçevesinde bu soruya verilecek cevap, evettir. Tıpkı insan için söz konusu erdem, aynı zaman da toplumlar için de söz konusudur.

Fârâbî, toplumların erdemli olup olmamalarını, bilgi esaslı bir anlayışla ortaya koymaya çalışır. Buna göre; toplum ve devlet, erdemli ve erdemsiz olmak üzere ikiye ayrılır. Bilginin toplumda ve gerek yöneticilerinde egemen olduğu ve teorik sahadan pratik sahaya dönüştüğü toplumlar erdemli toplumlardır. Böylesi toplumlarda mutluluk egemendir. Çünkü bilgi, o toplumu iç ve dış huzur iklimine ahlâkî olgunluklara yöneltmiştir. Öte tarafta, bilgisizliğin hüküm sürdüğü erdemsiz toplumlarda, bilgiden mahrum oldukları için doğru yoldan sapmış, değişikliklere maruz kalan ve yüce değerlere sahip olmayan bir özellik gösterirler.<sup>22</sup>

Görülüyor ki, insanı şekillendiren bilgi (insanı olgunlaştıran yetkinleştiren tüm bilgiler, özelde de ahlâkî bilgi) aynı ölçüde de toplumları da şekillendirmiştir.

Bir toplumun fertleri, sağlam düşündükleri ölçüde aklın erdemine sahip olma imkânına kavuşurlar.<sup>23</sup> Akıl bir bilgi gücü olarak, yapıp etmelerimizle, eylemlerimizle mutabık olduğu nispette değer kazanır. Bilmekten maksat, onu uygulamaya geçirmektir. “İyi” ve “adâlet” gibi erdemlerin “kötü ve zulm” gibi reziletlerin teorik olarak bilinmesi başkadır, bir de onu uygulamaya geçirip, iyiyi hayata geçirmek ve adâleti tesis etmek de bir başkadır.

<sup>21</sup> Bkz. BİRAND, Kamiran, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Ankara 1987, s. 70

<sup>22</sup> FÂRÂBÎ, *el-Medînetü'l Fadîla*, s. 90-91; Fârâbî'nin erdemli toplum hakkındaki görüşlerine çok değinildiğinden ve incelendiğinden, biz kısaca konumuz açısından yaklaştık.

<sup>23</sup> FÂRÂBÎ, *Tenbih ala Sebîl's-Saâde*, s. 19.

Bu aşamada erdem ve bilgi ilişkisinin değer araştırması sahasından bilgi kaynağı araştırmasına geçmek istiyoruz.

## **II. A.b) Erdemler Öğretilebilir mi?**

Erdem, öğretilen bir şey midir? Dışarıdan edinilen bir bilgi ve davranış hali midir? Onu sezer miyiz? Yoksa onu tecrübe ederek mi öğreniriz?<sup>24</sup>

Bu soruya cevap ararken karşımıza üç yaklaşımın çıktığını görmekteyiz.

### **1. Bilgi, Değiştirmez Diyenler**

Birinci grupta yer alan ahlâkçılar, hulku bütün insan fiillerinin kaynağı olarak görmüşler, insanın iç ve dış huylarının değişmeyeceğini belirtmişlerdir. Ahlâkı ve ahlâkî erdemleri soya çekimle açıklamaya çalışmışlardır. Bu görüşte olanlar açısından mesela, cesaret erdemi, bir insanda doğuştan hazır bulunan özelliktir. Bir insana, cesaretli olmanın özelliklerinin bilgisini vermekle onu cesur kılamayız. Cömertlik erdemi de aynı şekilde düşünülebilir. Cömert nasıl olunur? şeklinde sunulan bir dersle insanların cömert olması beklenemez.<sup>25</sup> Bu görüşe göre âhlaki erdemler doğuştan gelen, potansiyel bir nazarî ve amelî bilgiyi ihtiva eder.

Erdemin, insanla birlikte insana doğuştan geldiğini belirten bu görüşün yanısıra, bir de tabîî huy ve kazanılmış huy görüşünü ortaya atanların görüşleri ile karşılaşıyoruz.

<sup>24</sup> Bu soruları Eflâtun'un Menon diyaloglarında da sorduğu ve konuyu incelediğini görüyoruz, Bkz. PLATON, *Menon*, Çevr. Ahmet Cevizci, Ankara 1989; O'CONNOR, J., *An Introduction to the Philosophy of Education*, London, 1957

<sup>25</sup> İslâm Ahlâkçılarında Nasireddin Tusî, Kâtib Çelebi, Yusuf Has Hacib hep bu görüştedirler. Bkz PAZARLI, *İslâmda Ahlâk; The Nasiren Ethics*, s. 62 vd.

## 2. Bilgi Kısmen Değiştirir Diyenler

Buna göre, insanın yaratılışında aslında gizli olan haslet ve eğilimler onun tabii huyunu temsil ederken, çevrenin ve bilginin etkisiyle sonradan kazanılan huylarda mükteseb (kazanılmış) olarak görülür.<sup>26</sup> *Kitabü'n-Nefs ve'r-Ruh ve Şerhi Kuvvahuma* adlı eserinde Fahrüddin er Razi, cimriliğin tedavisinin ilim ve amel yoluyla olacağını belirler. İlim yoluyla, bilgi ile olan tedavide, cimrilik ile ilgili ayet ve hadislerin bilinmesi ve düşünülmesinin önemine dikkatleri çeker. Amel yoluyla cimriliğin önüne geçilmesine de fakirlerle oturup kalkarak, onları gözlemek gerektiğini örnek gösterir.<sup>27</sup> Görülüyor ki, Razi, erdemlerin kaynağında nazari bilgi olarak vahiy bilgisini ve ameli bilgi olarak da insanlığa sunulan bu bilgilerin hayata geçirilmesini görüyor.

Daha önceki bölümlerde ifade etmeye çalıştığımız üzere tabii huy ve müktesep huy, bir açıdan tabii, doğuştan bilgi ve kazanılmış bilgi ile paralellik arz etmektedir.

Bu ikinci görüşe göre, her ne kadar insanın tabiatına ilişkin doğuştan getirmiş olduğu huylar bulunsa da, öte tarafta da insanın kudreti ve hürriyeti onun yeni şeyler kazanmasına, edinmesine imkân tanımaktadır. Huylar arızidir, alışkanlıklar yüzünden edinilmiştir. Şu var ki, insan geçerli, kapsamlı, akla uygun, göreve uygun, ahlâkî erdemleri iktisap edebilir. Adâlet erdemi, bir insanda doğuştan gerek bilgi ve gerekse uygulama açısından gelişmemiş olabilir. Ama insanda bir irade hürriyeti söz

<sup>26</sup> Bkz. TUSÎ, *Ahlâk-ı Nasirî*, s. 149; *The Nasirean Ethics*, 80; *Refinement of Character*, s. 15-18-26; ANAY, *Celaleddin Devvanî*, .... s. 279.

<sup>27</sup> Bkz. er-RAZÎ, Fahrüddin, a.g.e. s. 3 vd; aynı metod ve yaklaşıma, 16. yüzyıl bilginlerinden olan ve eserinde Gazzâlî'den çok etkilendiği görülen Birgivi'de de rastlamaktayız. O da, erdemlerin öğretilmesi için bir dizi teorik ve pratik özellikler sıralar. Bkz. BIRGIVÎ, a.g.e., s. 24, 44, 56, 70. Ayrıca bkz. SELÇUK, Mualla, *"Din Öğretimi Özgürleştiren Bir Süreç Olabilir mi?"*, s. 71 vd.

konusudur. Onda olumsuz huyların bulunması ve reziletlerin yer etmiş olması nihâî bir durum arzetmez. İnsan iç dünyasında ve dış dünya da gözlemlediği olaylar sayesinde ve akl-ı selimin vasıtasıyla “adâlet” erdeminin lüzümüne ve işleyişine ikna olur, bu içsel tecrübî bilgisinin yanısıra, dinî bilgi, vahiy bilgisi de ona “adâletli ol, adâleti gözet” “orta yolu tut” mesajlarını sunar. Bu iç ve dış bilgiler, o bireyi önceden yer etmiş yanlış bilgilerden kurtarır. Böylece fert, adâlet erdemini kesbeder. Kesb ederken kendinde de bu kesbetme sürecinde bir hürriyet alanı bulur, bir davranışı kesbetmek için hürriyetten istifade eder; kısacası bilgilenir, bildiğini amele dönüştürerek bir iradeyi ve hürriyet imkânını da kendinde hazır bularak adâleti pratiğe dönüştürür. Hürriyet meselesine bu cihetiyle bir sonraki bölümde değinmeye çalışacağız. Üçüncü bir görüşe de, başını Fârâbî, İbn Miskeveyh, Gazzâlî ve Birgivî’ nin çektiği ahlakçıların ifadelerinde rastlıyoruz.

### **3. Bilgi, Bütünüyle Değiştirir Diyenler**

Genel hatları ile bu görüşün temsilcileri, hiç bir huyun tabîî olmayıp, dış tesirler sonucu olduğunu ve bu yüzden de, bütün huyların değişebileceğini belirtirler. Dinî ve aklî delil getirerek, erdemlerin tesisi, reziletlerin mahvı için, bilginin ehemmiyetini ispata yönelirler.

**a) Dinî delil olarak,** vahiy bilgisinin mevcudiyetini dile getirirler: Eğer ahlâkın, değişme ve ıslahı mümkün olmasaydı, Kur’an ve hadislerde, ahlâkı mükemmelleştirmek için emirler verilmezdi. Mesul tutulduğumuza ve hürriyet bahşedildiğine göre, erdem ve reziletleri insiyatıfımızla değiştirebiliriz.

*b) Akli delil olarak* da, eğitimin mahiyetine, mevcudiyetine ve rağbetine dikkat çekerler.<sup>28</sup> Eğitime başvurulmasının gayesi, ferdin, bilgi vasıtasıyla kalıcı, yapıcı, yüce değerlerden haberdar edilmesidir. Eğer insanın huyu ve özellikleri değişmez olsaydı, katı ve kesin bir ahlâk kaderciliği ortaya çıkardı. İşte insan ahlâk ilmi sayesinde iyi ve kötü hakkında bir bilgiye vakıf olarak ortaya çıkar.

#### *4. Eğitim Felsefesi Açısından*

Bugün, eğitim felsefesi açısından değinmeye çalıştığımız mesele hakkında üç temel anlayışın olduğunu görmekteyiz. Buna göre, eğitimin imkânı sözkonusu olduğunda sırasıyla, iyimser, kötümser ve izafi görüşler karşımıza çıkmaktadır.

*a) İyimser görüş;* eğitimi ve bilgilendirmeyi etkili ve yararlı bulur. Eğitim, insanın davranışlarının olgunlaşıp, değişmesinde tesirlidir. Bu görüş, insan irade ve hürriyetine imkân tanımaktadır.

*b) Kötümser görüş;* soya çekimin belirleyiciliğine inanan bir grup tarafından temsil edilir. Karakter doğuştandır. Eğitimle de değiştirilemez. İyi insanların çocukları, iyi olur. Hırsızların çocukları da hırsız olur. Bu görüş, bir açıdan insan irade ve hürriyetini de hiçe saymaktadır.

<sup>28</sup> FÂRÂBÎ, *Öğretim (talim) ve Eğitim (tedip)den bahseder. Eğitimi (tedibi), ahlâkî erdemleri geliştiren bir özellik olarak görürken, talimi (öğretimi) de, millet ve şehirlerdeki teorik erdemleri geliştiren bir mahiyette ele alır.* Bkz. *Tahsilü's-Saâde*, s. 78; İbn Miskeveyh de benzer ifadeleri sunar. *Refinement of Charecter*, s. 26; *Tehzibu'l Ahlâk*, s. 39; GAZZÂLÎ, *İhya*, III, s. 83; *Mizanü'l Amel*, s. 134; İRAKÎ, a.g.e., s. 28; AHMET, Emin, *Kitabu'l Ahlâk*, s. 48; İBADÎ, a.g.e., s. 27; YUSUF MUSA, *Felsefetu'l Ahlâk fî'l İslâm...* s. 10; RIFAT, *Ahlak-ı Nazarı*, s. 52.

c) **Göreceli görüş:** Orta yol tuturan bu ekol, hem eğitime, bilgilendirmeye ve hem de soya çekime önem atfetmektedir. İnsanda yaratılıştan gelen bazı özellikler vardır ki, terbiye bunları değiştirdiği gibi, insanda olmayanı da veremez.<sup>29</sup>

Akseki, bu durumu “tebdilî ahlâk mümkündür. İzaleî ahlâk gayr-ı mümkündür”<sup>30</sup> şeklinde izah ederek, ahlâkın bir değişim ve gelişim gösterebileceğini, fakat yok olma veya durup dururken ortaya çıkma özelliği taşımayacağını belirtir.

İbn Sinâ, ahlâk ilminden “hikmet-i hulkiyye” olarak bahsederek, bu ilimde erdemlerle bezenildiğini ve reziletlerden arındığını dile getirir.<sup>31</sup> Bu yaklaşımı bize İbn Sinâ’nın erdemlerin tesisinde ve reziletlerin ortadan kaldırılmasında bilgiye bir aracı değer atfettiğini göstermektedir. Öte tarafta, ahlâkı, insan nefsinden, düşünüp taşınmaya gerek kalmaksızın bir takım fiillerin doğmasını sağlayan bir meleke olarak görür.<sup>32</sup> İbn Sinâ, böylece, ahlâkı, insanda “bir hazır bulunuşluk” olarak görerek, onun tabii bir mevcudiyetinin ve halî olduğunu belirtir. Erdem konusunu bilginin kaynağı ve değeri hususunda değerlendirdikten sonra ifrat ve tefriti, canlılardaki bir zıt kuvvet olarak mütalaa eder. Bu iki halde bir bağımlılığı ifade eder. Natık nefis, bilgi melekesi, insanda aktif olduğu ölçüde ifrat ve tefrit dengelenir, insan ortayı bulur. Bağımlılıktan azâde olur. Bilgi, insanı bağımsız kılar, insanı uçlardan dengeye getirir ve dört erdemini gelişmesini sağlar.<sup>33</sup>

<sup>29</sup> BAYRAKTAR, Faruk, *İslâm Eğitiminde Öğretmen Öğrenci Münasebetleri*, M.Ü.I.F.Y., İstanbul 1987, s. 16.

<sup>30</sup> AKSEKİ, Ahmet Hamdi, *Ahlâk Dersleri*, İstanbul 1968, s. 20.

<sup>31</sup> İBN SİNÂ, *Uyunu'l Hikme*, Beyrut 1980, s. 16.

<sup>32</sup> İBN SİNÂ, *İlmü'l Ahlâk*, s. 191.

<sup>33</sup> İBN MİSKEVEYH, *Tehzib*, s. 51; İBN SİNÂ, *eş-Şifa, İlâhiyat*, s. 443.

Hikmet, iffet, cesaret ve adâlet gibi dört temel erdemın İslâm Âhlak Felsefesinde nasıl ele alındıklarını ve onların bilgi ile olan irtibatlarını inceleyeceğiz.<sup>34</sup>

<sup>34</sup> Erdem, teorik ve pratik olarak iki aşamada ele alınınca Batı ahlâk felsefesi kitaplarında da aşağıdaki sınıflamalar göze çarpar. I. Akli erdemler, II. Tutkusal erdemler, III. İradî erdemler; Aristoteles erdemi düşünce ve karakter erdemi olarak ikiye ayırır. Düşünce erdemi eğitimle gerçekleşirken, karakter erdemi alışkanlıkla kazanılır. Her bilen kişi aşırılıklardan ve eksikliklerden kaçır, ortayı arar.

**Akli Erdemler**

**I. Nazarî Akli Erdemler;**

- A) Bilim: Sonuçları gösterme meselesidir.
- B) Anlama: Gösterilmeyen neticeleri kavrama meselesi.
- C) Hikmet: Nihaî prensipleri, sebep-sonuç ilişkilerini bilme.

**II. Pratik (Amelî) Erdemler**

**A) Sanat: Bir şeyi gerçekleştirmenin doğrudan yolu.**

- 1. Bayağı türden.
- 2. Güzel Sanatlar.

**B) Basiret-Sağduyu**

- a) Danışma
- b) Amelî hüküm
- c) Emir

Bu tür sınıflandırmalar için bkz. ARİSTOTLE, *Ethics*, Book VI, MELTNER, C, *The Elements of Ethics*, N.Y. 1941, Chap. 11, s. 11-19; GILSON, E, *Moral Values and the Moral Life*, St. Louis, Herder, 1941, V.B. s. 134-150.

*Bir de tutkulara ilişkin erdem sınıflandırmaları görmekteyiz.*

**I. Sebât**

- A) Alicenaplık,
- B) Büyüklük, cömertlik, ifratı müsriflik, tefriti cimrilik
- C) Sabır, ifratı sabırsızlık, tefriti pasiflik
- D) Azim
- E) İtidal
- F) Ağırbaşlılık
- G) İffet

ARİSTOTLE, *Ethics*, Book III, Chap. 6-12; GILSON, *Moral Values and Temperance*, s. 276, 308; BRANDT, *Ethical Theory*, s. 48; OESTERIE, a.g.e., s. 64, MELTNER, a.g.e., s. 13.

## II. B. Bilgi ve Hikmet Erdemi

Erdem üzerine, önceki ifadelerde yoğunlaştığımızda, dört temel erdemın mevcudiyetinden ve ahlâk kitaplarında ele alınışından söz etmiştik. Bunlardan biri olan “Hikmet” ise çok farklı disiplinlerde kullanılan bir terim olarak karşımıza çıkmaktadır. Felsefe, metafizik, ahlâk bu bir açıdan aynı ve bir açıdan da farklı olan disiplinleri oluşturmaktadır. Çeşitli boyutlarına değineceğimiz hikmet kavramının belirginleşmesi için hemen klasik bir ahlâk kitabında, hikmetin nasıl tanımlandığına bakmak ufukumuzu genişletecektir.

Kınalızade, *Ahlâk-ı Alaî*’sinde hikmetten şöylece bahsetmektedir.

“*Hikmet, eşyayı, lâyıkı ne ise, o surette bilmektir. Ef’alî, lâyıkı ne ise öyle eylemektir. Hikmet, nefs-i insanî’de ilim ve amelîn husulü, nefsi insanînin iki cihetten kemale vusulüdür.*”<sup>35</sup> Bu ifadelerde dikkatleri “bilmek” “ef’al” “amel” “kemal” terimlerine çekmek istiyoruz. Hikmetin, bilgiyle, eylem ve fiillerle, olgunlukla bir ilişkisi olduğunu, bu tanımdan özellikle bir ahlâk kitabından hareketle tespit etmiş oluyoruz. O halde, ahlâk ilminde hikmet, eşyayı en uygun şekilde bilmek ve eylemleri, bilgi ve amel uygunluğunda işlemektedir.

Hikmetin, ahlâk kitaplarında bu çizgide olan tarifi, İbn Sinâ’nın ahlâkçılar üzerinde ne denli etkili olduğunu göstermektedir. O, hikmeti “insanî gücün yettiği nispette nazarî ve amelî hakikatlerin tasavvur ve tasdik edilmesi sureti ile nefsin

<sup>35</sup> KINALIZADE, Ali Çelebi, a.g.e. s. 12, benzer ifadeler için bkz. N. TUSÎ a.g.e. s. 10, DEVVANÎ, Celaleddin, *Ahlâk-ı Celalî*, Lucknow (Hindistan) 1309/1891; s. 58-59; 122-123, ayrıca bkz. ANAY, a.g.e., s. 279.



kemale ermesi<sup>36</sup> olarak tanımlar. İbn Sinâ hikmeti, nazarî ve amelî hikmet olarak ikiye ayırdıktan sonra bilmemiz gereken, hikmet türünü nazarî, bilmemiz ve uygulamamız gereken hikmet türünü de amelî hikmet olarak tanımlar.<sup>37</sup> Hikmeti, *medenî*, *menzilî* ve *hulkî* olmak üzere üçe ayırır. Bu tanımla gerçekleştirilen sınıflama türleri aslında hikmetin ne denli ahlâkî bir terim olduğunu ortaya koymaktadır.

**a) Sosyal Hikmet (Medeni Hikmet):** İbn Sinâ bu tür hikmeti beden ve insan türünün bekâsı için insanlar arasındaki ortaklık olarak görür. Bu açıdan hikmet, insanların müştereken hayatta kalmalarını sağlayan bilgileri ihtiva eder. O halde toplum bilgisi ve toplumun kendi bünyesinde oluşturduğu medeniyet çizgisini belirleyen hareketlerin tümü, hikmet bilgisinden kaynaklanır.

**b) Ailevi Hikmet (Menzilî Hikmet)** aile ilişkilerini ifade eden bir sınıflamayı gösterir. Hikmet, toplum kadar, onun küçük bir modeli olan aile ilişkileri için de mevzu bahistir.

**c) Ahlâkî Hikmet (Hulkî Hikmet)** ise, nefsin arındırılması için bilinmesi gereken erdemleri ihtiva eder.<sup>38</sup> Bireyin, yaratılış özellikleri ile kendini, evrende her şeyi anlamlandırarak bir yere koyma bilgisini ve kendini gerçekleştirmesini ifade eder. Medenî, menzilî ve hulkî hikmet, hem bilgiye ve hem de amele dayanırlar.

<sup>36</sup> İBN SİNÂ, *Uyunu'l Hikme*, (Neşr: A. Bedevî) Kahire 1934, s. 16; İBN SİNÂ, *Fi Aksami'l Ulumi'l Aklîyye*, s. 105.

<sup>37</sup> İBN SİNÂ, *Ettabiyyat min Uyuni'l Hikme, Ti's'a Resail fi'l Hikme ve't Tabiyyat*, Matbaatü Hindiye, Mısır 1908, s. 1-3.

İbn Sinâ, *Nazarî aklı bilen amelî aklıda* "yapan" olarak gördüğünden Aristoteles'te ifade bulan "Nous Theoretikos" ve "nous praktikos"u hikmete uyarlar. Bkz. Mehmet AYDIN, "İbn Sinâ'da Ahlâk ve İnsanın Mutluluğu" İbn Sinâ Kongresi tebliğleri, Kayseri 1984, s. 244.

<sup>38</sup> İBN SİNÂ, *Uyunu'l Hikme*, 1-3.

Görülüyor ki, nefsin bir bilici (el kuvvetü'l alime) ve bir de yapıcı (el kuvvetü'l amile) gücü olduğundan hareketle, nefsin hem bilen ve hem de yapan güçlerine akıl adını veren İbn Sinâ, bu iki gücün birlikteliğine de hikmet adını vermektedir.<sup>39</sup>

Bilgi, hikmet olduğu cihetle, hikmete, nazarı hikmet boyutunu kazandırmakta, yapıcı olduğu veche ile amelî hikmet namını tahsil ettirmektedir. Daha önce, İslâm felsefesinde bilgi anlayışlarını izaha çalışırken akıl çeşitlerinden bahsetmiştik. Hemen belirtelim ki, nazarı hikmetin bir bilgi boyutu olarak tahakkuk etmesi de tamamen “*heyûlanî durumda bulunan insan aklının bilfiil akıl durumuna geçmesine bağlıdır*”. Bu hususu zaten bu çalışmamız içinde İslâm felsefesi sınırları içinde bilgi ve ahlâk ilişkisini incelerken ortaya koymuştuk.

Hikmet, bir açıdan da metafizik bilgidir. İlk varlık üzerinde, vacip varlık üzerinde olan teemmüldür. Varlıkların ondan nasıl ve ne ölçüde erdem ve yetkinlik aldıkları hususunda bir bilgidir. İnsanın kendi olgunluğu ve erdemi konusundaki bir bilgidir. Bu bilgi aynı zamanda onun mutluluğudur. Bir açıdan hikmet ve mutluluk arasında bir bağ vardır ve bu bağ ileriki bölümde ele alınıp incelenecektir. Hikmet, mutlulukla ilgili, “taakkul” ise mutluluğun kazanılabilmesi için yapılması gerekenlerle alâkalıdır. İnsan, ilk varlıktan aldığı yetkinlik ve erdem sayesinde âlemdeki şeylerin en değerlisi ve üstünü olabilir. Bu takdirde, onun sözü edilen bu aklî faaliyetlerine hikmet adı verilir.<sup>40</sup>

<sup>39</sup> İBN SİNÂ, a.g.e., s. 1-3; Değerlendirmeler için bkz. *The Encyclopedia of Islam*, c. III, s. 378.

<sup>40</sup> FÂRÂBÎ, *Fusulü'l Medenî*, Nşr. M. Dunlop, Cambridge 1961, s. 133; *Tahsilü's-Saâde*, Nşr. Cafer Ali Yasin, Beyrut 1983, s. 74-75.

**d) Genel Bir Değerlendirme: Hikmetin Nazarî ve Amelî Yönleri**

Buraya kadar yol alışımızda görülen nokta, hikmetin hem gerçeği bilmek ve hem de bir şey yapmak olduğudur. İşte hemen belirtmek isteriz ki, İslâm düşüncesinin öncü zihinlerinden olan *Amiri*'nin de destekler ifadesiyle hikmet, *ne sadece gerçeği bilmek ve ne de sadece birşey yapmaktır. Hikmet, biri nazarî, öbürü amelî olmak üzere iki vechesi olan bir bütündür. Gerçeği bilmekle, hikmet sahibi olunamayacağı gibi, gerçeğe ve doğruya uygun bulunmayan bir davranış da hikmetle tavsif edilemez. İnsana mahsus fiil, sadece hakkı bilmek değil, ona uygun davranmaktır. İnsanların en olgunu, hâkimi, gerçeği en iyi bilen ve ona uygun davrananı, en rezil olanı da gerçek hakkında bilgisi olmayan ve gerçeğe uygun davranmayanıdır.*<sup>41</sup> Bilgi, amelînin başlangıcı, amel de bilginin gayesidir. Bilme kuvvetinin yanısıra, yapma kuvveti de insanın ikili boyutunu teşkil eder. Bilme kuvveti, hikmetin teorik boyutunu, yapma ise amelî boyutunu oluşturmaktadır. Görülüyor ki, bir bilgi çeşidi olan hikmet, *hem bilginin ve hem de bu bilginin gayesi olan "Amelî" eylemin yerini tutmaktadır. Bir açıdan bilgi bir boyutuyla İslâm düşüncesinde bizatihî amel olarak tebeyyün etmektedir.*

İslâm düşüncesinin temelini oluşturan unsurları ıstilahî açıdan inceleyerek, ıstilahtan mânâya nüfuz imkânı veren Cürcanî, hikmeti; varlık dünyası hakkında insanın kendi gücü nispetinde eşyanın hakikatlerinden söz eden ilim şeklinde tanımlayarak *sözlü ve sözlü olmayan hikmet* ayrımına gider: Sözlü hikmet olarak şeriat ve tarikatı, ikincisine de (sözlü olmayana) hakikati zikreder.<sup>42</sup>

<sup>41</sup> TURHAN, Kasım, *Amirî ve Felsefesi*, İstanbul 1992, s. 180 vd.

<sup>42</sup> CÜRCANÎ, Şerif, Ali b. Muhammed, *Tarifât*, 1357, 1958, İstanbul 1986, Ayrıca krş. için bkz. İSTEFANÎ, Ragıp, *el Müfredat*, Kahire 1381; TAHAVANÎ, a.g.e., s. 142 vd.

Öyle anlaşılıyor ki, hikmet, İslâm düşüncesinin her disiplininde bir bilgilenme çeşidi ve bu bilgilenmeden kaynaklanan bir yapma ve amele dönüşme faaliyeti olarak görülmüş ve ele alınmıştır.

İbn Miskeveyh, kendinden sonraki bir çok ahlâkçıyı ve ahlâkî eserleri etkileyen bir şahsiyet olarak, “*Tehzibü'l ahlâk*” adlı eserinde, hikmeti, düşünen ve temyiz eden nefsin bir erdemi olarak ele alır. Bu erdem sayesinde bütün varlıkların bir olmaları bilinir. O halde hikmet ilâhî ve insanî olayları bilmektir.<sup>43</sup>

İbn Miskeveyh, bir ahlâkçı olarak, hikmete çok boyutlu anlamlar yükleyerek onu psikolojik, metafizik, psiko-metafizik, yönleri olan bir özelliklerle kavrar. Diğer bir ahlâkçı olan Nasirüddin Tusî ise, hikmete çok pratik bir açıdan yaklaşır. Hikmet, ahlâkî ve manevî gelişmenin temel şartı olarak, nazarî ve amelî bir bilgi türünü ihtiva eder.<sup>44</sup>

İbn Rüşd'ün ifadesiyle; şeriatın gayesi, sadece gerçek bilgiyi ve gerçek amelî öğretmektir. Allah'ı ve diğer varlıkları olduğu gibi bilmektir. Ahiret mutluluğunu ve mutsuzluğunu bilmektir. Burada sözü edilen gerçek amelî ise, mutluluğu sağlayan fiilleri işlemek, mutsuzluğu sağlayan fiillerden kaçınmaktır. Amelî bilgi, bedene ait fiillerle, nefsanî bilgilerden (şükür, sabır) oluşur. Hikmet, sözünü ettiğimiz, şeriatın arkadaşı ve süt kardeşidir: İkisi tabiatları itibari ile kardeş, cevherleri ve özleri itibari ile iki dosttur.<sup>45</sup>

<sup>43</sup> İBN MİSKEVEYH, a.g.e. s. 25.

<sup>44</sup> TUSÎ, *Ahlâk-ı Nasirî*, s. 128. GAZZÂLÎ, *el Medinetü'l Fadıla*, s. 54. GAZZÂLÎ, *Mizanü'l amelî*, s. 91. AHMET RIFAT, *Tasvir-i Ahlâk*, s. 3; DEVVANÎ, a.g.e., s. 122-123.

<sup>45</sup> İBN RÜŞD. *Faslu'l Makal fî Ma Beyn'el Hikmet-i ve's-Şeriat'i minel İttisal*, Neş: Muhammed İmare, Beyrut 1986, s. 580; İslâm Düşüncesinde Hikmetle ilgili eserlerinde şu başlıklar altında olduğunu görüyoruz. *Firdevs el Hikme, Uyun al Hikme, al Hikmetü't-Tabîyye, el Hikmetü'l Halide, el Fusus fî'l Hikme, Fusus al Hikem.*

İslâm felsefesinin birçok açıdan hareket noktası olan Aristoteles, âhlaki sahada da İslâm ahlâkçılarında ilham vermiştir. İbn Sinâ, İbn Miskeveyh, Nasirüddin Tusî ve diğer adı geçen İslâm ahlâkçılarında bu etki çok bariz bir şekilde görülür. Aristo, hikmeti, bilgeliği, *ruhun ilmi kuvvesinin bir erdemi olarak* ele alır ve buna teorik bilgelik adını verir. Teorik bilgelik, delilleri ile birlikte birşeyi ispat etme istidadı ve doğrudan idrak edilen akıl birliğidir. Nazarî hikmet, tümevarım ve kıyas ile tahsil edilen bilgi ile doğrudan kavranan bilginin bütünüdür. Doğrudan doğruya kavrayan akıl, küllî hakikati açık ve aşikâr olarak kavrar. En yüksek doğruları, en yüksek kanun ve hükümleri doğrudan doğruya kavramaya ve bunları bilmek için, bilmeye yönelmeyi ifade eder. Öte yanda, ruhun düşünüp karar veren melekesinin erdemleri ise, doğru bir kural yardımı ile birşeyden meydana getirme istidadı ile pratik bilgelikten ibarettir. Amelî hikmet, işte, insan için iyi olan davranışta bulunma yeteneğidir.<sup>46</sup>

Akıl gücünden kaynaklanan hikmet, bir erdem olarak, hak ile bâtili, doğru ile yanlış, iyi ile kötüyü ayırma imkânı verir.<sup>47</sup> Öyle görülüyor ki, İslâm düşüncesinde hikmet, ahlâkî ilkelerin tespitinde önemli bir makyas olarak göze çarpmaktadır. Doğru olan ile yanlış, neyin doğru ve niçin doğru olduğu ile iyi ve kötü arasındaki temyizi bize üstün bir bilgi yetkinliği olan hikmet verir.

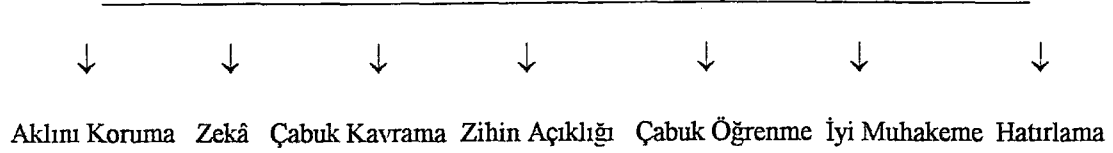
Hikmet, ahlâk kitaplarında “felsefe” karşılığında kullanılmaktadır. Şüphesiz buradaki kullanım, sırf teorik felsefeyi ihtiva etmemektedir. “İlmi Nafi”, “yararlı ilim” olarak da hikmetin ele alınıp incelendiği de görülmekte, en genel şekliyle de hikmet, amelî olarak, bir erdem şeklinde mütalaa edilmektedir.

<sup>46</sup> Aristo, a.g.e., (11129b, 31-321, 1140b, 1441 a8) 197, (1140b-4-6) 207.

<sup>47</sup> GAZZÂLÎ, *İhya* III, s. 547; GAZZÂLÎ, *Mizan*, s. 55-56, Ayrıca hikmeti, dinin sınırlarını derin ve güzel gerçekleri düşünmek gibi, yüksek faaliyet olarak belirleyen ihvânü's-Sâfâ burada hatırlanmalıdır. Bkz. *Resail*, II, 511-512.

Ahlâk kitaplarında hikmet türlerinden bahsedilmektedir. Buna göre İslâm ahlâk kitaplarında hikmet yedi gruba taksim edilmiştir.<sup>48</sup>

### *Hikmet*



İslâm âhlakı kitaplarında hikmet, yedi özellikten teşekkül etmiş bir mahiyet arz etmektedir. Öte tarafta bir ortayol ve denge unsurunun hâkim olduğu İslâm ahlâkında hikmetin, doğru çizgiden sapmaları da söz konusudur. Cerbeze (gevezelik) hikmetin ifratını gösterirken, gabavet (ahmaklık) de tefritini gösterir.

Eksiklik                      Denge    Aşırılık  
(Ahmaklık) Gabavet ----- Hikmet ----- Cerbeze (Gevezelik)

O halde, gerçek ve kapsayıcı bir bilgi mahrumiyeti, kişiyi, gabavet ve cerbeze kutuplarına sürükleyebilmektedir. Ortada, ifrat ve tefritte bulunmamanın yolu, sadece bilgidен geçmektedir.

Bu hususları anahatları ile belirtmeden önce İslâm ahlâkının temel kaynağı ve onun bilgi menşeyini oluşturan vahiy bilgisi olan Kur'an-ı Kerim'in hikmet anlayışına kısaca temas edeceğiz.

<sup>48</sup> Bu sınıflamalar için bkz. TUSÎ, a.g.e., s. 128, DEVVANÎ, a.g.e., s. 58-59; KINALIZADE, a.g.e., s. 36, İbn Miskeveyh, a.g.e., s.26; ÇANKI, a.g.e., s. 75; RIFAT, a.g.e., s. 71; EMİN, a.g.e., s. 62; MUSA, a.g.e., s. 49; GAZZÂLÎ, *İhya*, III, s. 547; AKSEKİ, a.g.e., s. 66

### *II.C. Kur'an'da Hikmet ve Ahlâk*

Hikmet, kelimesi Kur'an da 17 kez geçmektedir.<sup>49</sup> Hikmet kelimesi 17 kez geçerken az önce belirttiğimiz üzere hikmet kelimesinin menşei olan *hkm* ise türemiş şekilde 250 yerde de değişik anlamlara ve yapılar bürünerek yer almıştır. Hikmet kelimesinin sözlük anlamlarının çok çeşitli olması, bir açıdan da onun ıstılâhî anlamına ve Kur'an'de kullanımına çok farklı anlamlar yüklemiştir.

Genel bir bakış açısı ve değerlendirme ile belirtecek olursak, Kur'an müfessirleri, Kur'an'daki hikmet kelimesinin şu anlamlara geldiğini beyan etmişlerdir; İstikamet, hidayet, faydalı ilim ve onunla amel, nübüvvet, vahyedilmiş Kelâm, sünnet, fıkıh ve öğüt.<sup>50</sup> Bu anlamlar doğrudan ahlâkı ilgilendiren ıstılahlar olarak karşımıza çıkmaktadır.

<sup>49</sup> Hikmet, hkm kökünde türemiş, isim ve mastardır. Aynı kökten türeyen bir diğer kelime de, "hakme"dir. Atın ağzına takılan gеме verilen isimdir. Gem, bilindiği üzere atın istikametini sağlar. Üstelik, cahiliye arapları hikmeti, istikamet anlamında kullanmaktadır. Hikmet, ayrıca, hedefe en kısa yoldan ulaşmaktır. En iyi ilim aracılığıyla en iyi şeyin bilinmesidir. Söz ve fiilde, eylemde isabettir. Üstelik, hkm kökünden türeyen kelimelerde bir menfaatin celbi ve fesadın def'i fikri meknuzdur. Akıldır cehaletten sakındır. Hikmet kelimesinin etimolojik anlamları için, bkz. *Lisânü'l Arap*, XV. 30, 32. *Tacü'l Arus*, VIII, 253, *Ahter-i Kebir*, I, 247, *Tarifât*, s. 91; KEKLİK, Nihat, *Felsefenin İlkeleri, Felsefeye Giriş*, İstanbul 1982, s. 2.

Kur'an-ı Kerim'de hikmet 17 yerde geçmektedir. Kamer 54/4-5, Sa'd 38/20, Meryem 19/12, İsrâ 17/30, Lokman 31/12, Nahl 10/25, Al-i İmran 3/164, Bakara 2/151, Bakara 2/231, Bakara 2/269, Al-i İmran 3/48, Cum'a 62/2, Araf 33/34, Al-i İmran 3/81, Nisa 4/54, Maide 5/110, Nisa 4/115.

Hikmet kelimesinin doğrudan yer aldığı bu 17 ayetin yanısıra Kur'an-ı Kerim'de tam 250 yerde *Hkm* kökünden türeyen fiillerde yer alan ayetler bulunmaktadır. Bkz. MUHAMMED, Fuad Abdü'l Baki, *El Mucem el Müfehres li el Elfazi'l Kur'an-ı Kerim*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1990, s. 212-215. *El Müfredat fi Garibi'l Kur'an*, müellifi, Ragıp el İSFEHANÎ, Kur'an'da geçen fiil ve isimleri incelerken *Hkm* fiili ve ondan türeyenler hakkında çeşitli değerlendirmelerde bulunuyor. Buna göre; Kur'an'da bu kelime düzeltmek, ıslah etmek, korumak, hükümde bulunmak, bir karara ve hüküme varmak, akıl ve ilimle hak üzerine isabet, sağlamlık etmek, doğru ve yararlı olmak, ince iş ve anlayış sahibi olmak, nübüvvet anlamları ihtiva etmektedir. Bkz. *el Müfredat fi Garibi'l Kur'an*, s. 181-182; GUTAS, Dimitri, "Classical Arabic Wisdom Traditions in the Pre Mongal Period" J.A.O.S. Volume: 101, Number 1, 1981, s.49 vd.

<sup>50</sup> Söz konusu değerlendirmeler için bkz; TABERÎ, Muhammed bin Cerir, *Camiu'l Beyan an Tevili Ayi'l Kur'an* (Tefsirü't Taberi), Mısır 1321, 1378/1954; 1394/1955 (Ahmet Muhammed Şakir tahkik) III, 53-50; GUTAS, a.g.m., s. 50 vd.

Razî (606/1209), Mukâtil'den rivayetle, Kur'an'da hikmetin, ilim ve fehim, güzel kıssalar, nübüvvet ve Kur'an anlamında anlaşıldığını belirterek, kendinden önceki, hikmet anlayışlarını tenkidli bir değerlendirmeye tabi tutar. Geniş ufku ve felsefî ve kelâmî vukufiyeti, hikmet kelimesine olan yaklaşımında ona farklı bir ayrıcalık ve yorum zenginliği imkânını sağlar. Razî, hikmetten gayenin ilim ve doğru fiil olduğunu öne sürer. Meseleye, bilgi ve eylem açısından yaklaşarak, bilgi ve doğru eylemin hikmeti teşkil ettiğini belirler. Felsefî bilgilerden etkilenmesinin bir neticesi olarak hikmeti, nazarî ve amelî hikmet olarak iki aşamada ele alır. İbrahim peygamberin “Rabbim bana hüküm ver” duası ona göre nazarî hikmete bir örnek teşkil ederken, “salihlerin yoluna ilet” duası da bir amelî hikmettir. Yine aynı şekilde Musa'ya, Yüce Allah'ın “ben Allah'ım benden başka ilah yoktur” sözü kudsîyesi teorik, nazarî hikmete atfedilirken, “Bana ibadet et” kelâmı ulvîyesi de, amelî hikmete müteveccihdir. Görülüyor ki, hikmet, bir şeyin önce ilmini bilmek, sonra onunla amel etmektir.<sup>51</sup>

İslâm ahlâk felsefesi edebiyatında bir erdem olarak ele alınan *hikmet*, çok farklı disiplinlerde ele alınmış ve üzerinde mütaala edilmiş bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Nihayetinde, ister tefsir, ister hadis, ister fikhî saha gibi, İslâm ahlâk felsefesinin yerli kaynaklarında yer alırsa alsın, amelî olarak İslâm ahlâk felsefesi, bu sahalarda yoğunlaşan fikirlerle temellenmektedir.

Bir açıdan da hikmeti, sadece tefsir, fıkıh ve sünnet gibi, İslâm düşüncesinin klasik üç sahasına da hasretmek doğru olmaz. Klasik dönem müfessiri olan İbn Kesir (M. 665-738), aynı hususa dikkatleri çekerek, hikmetin, genel bir ifade olduğunu,

<sup>51</sup> er-RAZÎ, Fahrüddin, *Mefatihü'l Gayb*, İstanbul 1307, II, s. 515 vd.



öncekilerin ifadeleri gibi sadece peygamberliğe mahsus telakki edilemeyeceğini vurgular.<sup>52</sup> İbn Kesir gibi hem tarihçi ve hem de müfessir olan Taberî’de farklı rivayet ve görüşleri zikrettikten sonra hikmeti, “kavl ve fiilde isabet”, “söz ve eylemde tutarlılık” olarak kaydeder.<sup>53</sup> Yakın dönem müfessirleri de hikmeti, çok genel anlamda telakki etmişlerdir. Muhammed Abduh, hikmeti, “iradeye hakim olan ve onu amele sevk eden bir sıfat”<sup>54</sup> olarak tanımlarken hikmeti, iradeyi yönlendiren bir bilgi ve o bilgidен kaynaklanan bir amel olarak görmektedir. Bilgiye yönelen bir süje, iradî olarak, onu edinmekle kalmaz, o bilgisini daha önce de ifade etmeye çalıştığımız gibi, kuvveden fiile sevkeder.

Yine çağdaş müfessirlerden biri de, hikmeti, tam bir ahlâkî değerlendirme ile ele alır, onu, ölçülülük, sebep ve neticeleri bilme olarak anlar. Basireti de, itidal ve bilginin üstünde üstün bir kavrayış olarak ele alır.<sup>55</sup>

Hikmet bir ahlâkî erdem olarak, bir açıdan da itidale tekabül etmektedir. İtidale erişmiş bir zihin eksikliklerden ve fazlalıklardan beri olarak sebep ve sonuçları bilerek, basiretin rehberliğinde yol alır.

Aristoteles, basireti “*tercih edilen bir gaye için uygun olan ortayı bulmayı kabiliyeti*”<sup>56</sup> olarak tanımlamaktadır. Ahlâkî erdemlerde ortayı tayin ve doğru kuralı bize temin eden ahlâkî basirettir. Bilgi, irade ve basiretin yokluğunda her erdem bir rezilete dönüşebilir. Bu da işaret etmektedir ki, özelde, bilgi, genelde hikmet, orta yolun, itidalin, dengenin garantisi olmaktadır.

<sup>52</sup> İBN KESİR, İsmail, *Tefsiru’l Kur’ani’l Azim*, Kahire 1375, I, 322.

<sup>53</sup> TABERÎ, a.g.e., III, s. 53.

<sup>54</sup> Muhammed Reşid RIDA, *Tefsiru’l Kur’an el Hakim*, Mısır 1373, 1954.

<sup>55</sup> SEYİD KUTUB, *Fî Zilâlî’l Kur’an*, Dârü’l Arabiyye, I.c. s. 29.

<sup>56</sup> ARİSTO, a.g.e., (1145b-2-b) 218.

Günümüz müfessirleri de, hüküm ile hikmet arasında bir bağ kurarak, doğru olan her hükmün, her yargının bir hikmet olacağını belirtmektedirler. Amel, bilgiye istinad ediyorsa, yararlı bir netice veriyorsa, hikmet olarak adlandırılır.<sup>57</sup>

Üzerinde çok farklı yorumların yapıldığı ve yüklenildiği hikmet, herşeyden önce bir bilgi ve amel birliğinden ve uygunluğundan kaynaklanan bir erdem olarak tezahür etmektedir.

Hikmet özel bir bilgidir. Bununla beraber, ilimden de farklıdır. Hikmette bir amel, davranış mevzu bahis iken, ilim, mâluma tabi olarak tebeyyün eder. Hikmet ise, İbn Arabî'nin vurgulamasıyla bir iş üzerinde olup olmaması, nasıl olması veya olmaması hakkında hüküm vermektedir.

*Hikmet büyük bir meziyettir, hayırdır,*

*Hikmet parlayan bir dolunaydır.*<sup>58</sup>

Yine İbn Arabî'ye göre, her bilgi sahibi, hikmetli olamaz. Oysa her hikmet sahibi bilgidir. Avam, halk tabakası, önce ilim sahibini, sonra da hikmet sahibini takdim eder. Arif olan kimse için ise, hikmet sahibi olmak, ilim sahibi olmaktan çok önce gelir.<sup>59</sup>

İbn Arabî'nin ifadesiyle hikmet bir meziyettir. Bizatihî hayırdır. Erdemdir, ölçülülüktür, iyidir, ameldir, davranıştır. Kur'an açısından da belirlemeye çalıştığımız gibi, nasıl ki, vahiy insanlığı karanlıktan aydınlığa çıkaran bir lütuf ise, hikmet de bu aydınlık yolda ve aydınlanmada bir ilâhî lütuf ve melekedir.

<sup>57</sup> ATEŞ, Süleyman, *Kur'an-ı Kerim'in Yüce Meali, ve Çağdaş Tefsiri*, 1/316, A.Ü.I.F. Yayınları, No.15.

<sup>58</sup> İBN ARABÎ, *Futuhât*, 20, 177, 166 ve 558. babların çevirisinden oluşan Marifet ve Hikmet, (Çev. M. Kanık) İstanbul 1995, s. 200-204.

<sup>59</sup> a.g.e., s. 203.

Hikmet, genelde, insanı orta yolda tutan bir meleke iken, kendi içinde de dengeyi sağlamaktadır. Hikmet söz ve eylemde isabet etmek iken, bu denge biraz bozulunca yerini cerbeze, yani gevezeliğe bırakır. Bilginin yeterince, kâmil mânâda kullanılmaması söz israfına yol açar. Hikmetin bir diğer özelliği, İslâm peygamberinin ifadesiyle az konuşmaktır. “Az konuşan ve zühd halinde olan birini gördüğümüzde ona yaklaşın. Çünkü ona hikmet verilmiştir”.<sup>60</sup>

Hadisler açısından da görülüyor ki, hikmet, doğru ve isabetli söz olarak telakki edilmiştir. Öte tarafta hikmetin aşırı bir ucunda da gabavet, yani ahmaklık yer alır. Hikmetin, yokluğunda çabuk öğrenme, iyi muhakeme hallerinden ve özellikle aklını koruma gibi, hikmet türlerinden mahrumiyetin bir neticesidir. Şüphesiz bilgi, insanı yükselten mahiyetiyle insanı alır, yüceltir. Önemli olan bilgiyi uygulayacak sağlam bir iradeye sahip olarak “tahalluk” ahlâklanma akışına katılmaktır. İyiyi ve onun mahiyetini, kötüyü, doğru ve yanlış tüm boyutları ile ince bir anlayış ve yüksek kavrayışla idrak etmektir.

Görülüyor ki, bir ahlâkî erdem olan hikmet, İslâm düşüncesinde yeri gelmiş *tek başına bir sistemin adı olmuş, yeri gelmiş, bu toplumsal sistem anlayışının yanında ferdî bir anlayış düzeyinin ifadelendirilmesi* olmuştur. Sözlük ve istilâh yorumu zenginliğine sahip olan hikmet kelimesi, felsefî, kelâmî, fikhî ve tefsir, boyutlarıyla İslâm düşüncesinde yer almış çok çeşitli anlamları havi bir özelliği taşımaktadır. Şuurlu bir inanca sahip olan müslüman, herşeyin *ilk nedeninin ve gayesinin bilgisini bilmekle mükelleftir*. Her şeyi, “*hikmeti*” ile bilmek zorunluluğunda olduğunu bünyesinde hissede gelir. Akıl melekesini kullanarak bilgilenme ameliyesinde her objeyi, öncesi ve

<sup>60</sup> İBN MÂCE Muhammed İbn Yezid el-Kazvinî, *es Sunen*, (Mısır 1349) Zühd babı, II/1373, Ayrıca peygamber, bir başka hadisinde de hikmeti müminin yitiği olarak değerlendirmiştir. Yine bkz. İBN MÂCE, a.g.e., II/1395.

sonrasıyla tanımaya çalışır. Tanıma bu aşamada bir bilgilenmeyi ifade etmektedir. Yine her bilgilenme de bir tanımayı belirtmektedir.

Ahlâkî ilkeleri ve kâmil ve yetkin bir hayatı araştıran kimse, bu araştırma sürecinde bir açıdan da bilgilenme aşamasına geçmiştir. Anlamak, tanımak, bilgilenmek ve tüm bunların neticesinde kuvveden fiile dönüşürcesine yapmaya yönelmek, bir başka ifadeyle hikmete dönüşmüş olmaktadır. İslâm ahlâk felsefesinde tebeyyün eden ve bir erdem olarak yeni teşekküllere amil olan hikmet, bilim, sahasında da fail bir rol üstlenmektedir. Var oluşun hikmetini araştırmaya koyulmak ve hem varolanın hikmetini, yer ve gök cisimlerinin varoluş hikmetlerini, hem de dinî ve ahlâkî emirlerin neden istenildiğini, yani onların emredilme, istenilme, sebep ve hikmetlerini araştırmak gerekmektedir.

Gece ve gündüzün birbiri ardınca gelip gitmesindeki hikmeti, devenin yaratılışındaki hikmeti, araştırmak ve düşünmek, onlar hakkında derin ve kapsayıcı bir bilgiye sahip olmak, nedenli elzem ise, neden iyilik yapmamız gerektiği, iyiliğin ne olduğu veya kötülüğün ne olduğu üzerinde düşünmek, içkinin yol açtığı felaketler, yalanın psiko-sosyal boyut ve olumsuzlukları üzerine derin bir hikmet anlayışı üzerine girişmek de, o denli elzemdir. İbn Sinâ'nın hikmeti, medenî, menzilî ve hulkî hikmet olarak, üç grupta mütaala ettiğini daha önce belirtmiştik. İnsan nefsinin bir bilen, bilici *el-kuvvetü'l alime*, ve bir de yapıcı, amel eden, hareketle bulunan *el kuvvetü'l amile*, boyutu olduğunu da ifade etmiştik. Bilme varsa yapma da vardır. İslâm düşüncesinde ve onun temel kaynağı olan Kur'an'da hikmet, hem medenî, hem menzilî ve hem de hulkî boyutları ile kendisini sunmaktadır. Kur'an'da ardışık olarak ifade edilen "*inanıp yararlı işler işleyen*" ifadesi de bunu göstermektedir. İman nazarı bir bilgilenmeyi ve

derecelenmeyi gösterirken, “salih amel” işlemek de, amelî boyutu beyan etmektedir. Kısacası hikmeti nitelendirmektedir. Varlık, bilgi, değer ve ahlâkî ilkeler, İslâm düşüncesinde içiçe, kimi zaman da birbirlerine zemin oluşturacak şekilde yer alırlar. Kısacası yerli ve yabancı kaynakları ile teorik ve pratik uygulama özellikleri ile İslâm ahlâk felsefesi en kâmil, en yetkin gerçek bir insanı hedeflemektedir. Bu gerçek insanı, hikmet, adâlet, iffet ve şecaat erdemleri denilen gövdenin üstünde yükselmekte ve bu gövdeden yine hikmet, adâlet, iffet ve şecaat dal ve budakları yükselmektedir.

Şimdi bir anlamda gövde ve bir anlamda da dal ve budak olan erdemlerden biri olan *adâlet* erdemine geçelim.



## ***II.C. Bilgi ve Adâlet:***

“Adil insan”, “adâletli toplum”, “adil davranmak”, “adilâne hükmetmek” gibi kelimeler çeşitli sistemlerde, çeşitli anlamlarda kullanıla gelmektedir. Adâlet kavramı, İslâm düşüncesinin siyaset, ahlâk, fıkıh, kelâm, hadis sahalarında kendine mahsus özelliği ile yer almıştır. Adâlet kavramı ne kadar farklı disiplinde kullanılırsa kullanılsın, köklerinde hepsiyle ortak olan hususu onun, *davranış ve hükümde doğru olmayı, hakka göre hüküm vermek, eşit, âdil olmak, düzen ve düzende olmak, denge ve dengede bulunmak, doğru yolu izlemek, dürüstlük ve bitarafılık* anlamlarını içermesidir.<sup>61</sup> Sözlük anlamları bile adâletin bir yönüyle eyleme yönelik ve bir yönüyle de bilgiye muhtaç olduğunu gösterir. Adâlet, İslâm ahlâk felsefesi edebiyatında, dört temel erdemden biri olarak zikredilir.

Erdem konusunu temellendirip ele alırken, erdemın kaynağı meselesini üç kuvvetle irtibatlandırıp açıklamaya çalışmıştıık. Bilgi, öfke ve şehvet kuvvetleri erdemın kaynağı olarak İslâm ahlâk felsefesinde görülmüştür. Bilgi, öfke ve şehvet; hikmet, cesaret ve iffet Erdemlerine kaynaklık oluşturmaktadır. Adâlet erdemi ise, akıl kuvveti ile, şehvet ve gazabın kontrol altına alınması, disipline edilmesidir.<sup>62</sup> Adâlet, görüldüğü üzere, tek başına geçerliliği olan bir erdem olmayıp, hikmet, iffet ve cesaretin bir arada bulunmasından kaynaklanan bir erdemdir. İnsanları doğru olanı yapmaya sevkeden, sözde, fiilde, adil kılan ahlâkî bir haldir. Amelî akıldan doğan bir erdemdir.<sup>63</sup>

<sup>61</sup> İBN MANZUR, *Lisânü'l Arab*, X-III, 457-458; FEYRUZABADÎ, *el Kamus el Muhit*, I, 431; Abdurrauf, *el MISRÎ, Mu'cemu'l Kur'an*, I, 137-138; el-CÜRCANÎ, *Kitabü't Tarifat*, s. 153.

<sup>62</sup> GAZZÂLÎ, *İhya*, III, s. 10, TUSÎ, a.g.e., s. 181; KINALIZADE, a.g.e., s. 85; *Nasirean Ethics*, s. 80; İBN MİSKEVEYH, a.g.e., s. 128, 137, 141; KİNDÎ, *adâleti, herşeyde varlığı sezilen tabii içgüdüünün bir fonksiyonu olarak görür*. M.A. EBÜ RİDE, *Resailü'l Kindî el Felsefiyye*, s. 27-31.

<sup>63</sup> ARİSTOTELES, a.g.e., V.B, 1129, B. 30, V: B. 3; *Nasirean Ethics*, 62-70; İBN MİSKEVEYH, a.g.e., s. 128-41; KİNDÎ, a.g.e., s. 27-31; GAZZÂLÎ, *İhya*, III, s. 12

### 1. Ahlâkçuların Adâleti Ele Alışları

Adâleti, erdemlerin en yücesi gören, Fârâbî, *el Medinetü'l-Fadıla*, ve *es Siyasetü'l Medeniyye* eserlerinde adâlet kavramı için değişik bir bakış açısı ortaya koyar. İnsan bedeninin organlarını ve işleyişini, toplum düzeninin işleyişine benzeterek değerlendirmelerde bulunan Fârâbî, beden organlarının her birini, toplumu yöneten ve yönetiminde yer alan idarecilere karşılık olarak gösterir. Buna göre beyin, kalbin emrindedir, onun ısısının “itidalini” ölçü ve dengesini sağlar ve bu görev veya fonksiyonu sayesinde ki, teâllüm, hıfz ve zikr (hatırlama) hayal etme, fikretme gibi ruhî durumların sağlıklı bir şekilde işlemesi birinci aşamada adâleti gerçekleştirir, ikinci aşamada da, insanın tabiatına muvafik fiil ve “adâletli”, “dengeli, ölçülü” davranışlar tahakkuk eder.<sup>64</sup>

Görülüyor ki, İslâm ahlâk felsefesinde adâlet, *insanın bilgidен davranışa, nazarî olandan amelî olana, kuvveden fiile geçişinde uyum, denge ve sıhhat çerçevesi içinde olması olarak anlaşılmıştır.*

Bilgilenme faaliyetinin bir denge ve ahenk içerisinde, hareketlere dönüşmesidir.

İbn Sinâ, başta olmak üzere İbn Miskeveyh, Tusî ve onu takip eden Kınalızade Ali Çelebi gibi ahlâk üzerine fikir yürütmüş düşünürler, her erdem, iki reziletin ortası olduğu görüşünden hareketle, adâletin de zulüm ve inzilam (zülme boyun eğiş) gibi, ifrat ve tefrit halinin ortası olduğunu belirtirler. Tusî ve Gazzâlî’de adâlet sıfatının yok

<sup>64</sup> FÂRÂBÎ, *el Medinetü'l Fadıla*, s. 54.

olması durumunda orta bir ifrat veya tefrit durumunun bulunamayacağını belirterek, karşıt bir durumun “cevrin” olacağını savunur.<sup>65</sup>

Felsefî, kelâmî ve ahlâkî, İslâm edebiyatını meczederek ele alan ve ahlâkî meseleleri çok yönlü olarak alfabetik sırayla, bir ahlâk sözlüğü ve ansiklopedisi tarzıyla inceleyen, Ahmet Rifat, *Tasvir-i Ahlâk*, adlı eserinde, adâleti genel ve özel anlamlarıyla bir tasnife tutar. Kötülüklerden arınmış vicdanın, ifrat ve tefritten uzak bir şekilde bir denge ve ölçü çizgisinde gördüğü her çeşit meşru hareket onun genel anlamıdır.<sup>66</sup>

Bu tanım itibari ile de ahlâkî açıdan adâlet, bir bilgilenme düzeyini ve ölçüsünü ifade eder.<sup>67</sup> Eksikliklerden ve aşırılıklardan sakınıp, vicdanın sesine uygun hareket edebilmek, bir bilgi, dolgunluk ve doyumunu ve buna bağlı olarak da adâleti gösterir.

Yine, Ahmet Rifat, adâleti özel bir açıdan da tanımlar. Buna göre, insan fertleri arasındaki haksızlıkları, zulmü engellemek için hükümdar ve memurların siyasi kuvvetleri de adâlet olarak değerlendirilir.<sup>68</sup> Adâlet ayrıca, ilâhî ve insanî adâlet olarak iki grupta mülâhaza edilmiş, toplumsal ve siyasî adâlet de, yine insanî adâletin sınırları olarak tespit edilmiştir.<sup>69</sup>

Allah'ın adâletinden söz edileceği gibi, onun kulu olan insanın adâletinden de sözedilebilir. Genel düzeyde, adâlet fikrini, bilgisini, insana veren Allah, insandan teorik adâlet bilgisini ve sorumluluğunu pratik, amelî boyuta indirmesini beklemektedir.<sup>70</sup>

<sup>65</sup> GAZZÂLÎ, *Mizanü'l Amel*, s. 91; *Nasirean Ethics*, s. 70

<sup>66</sup> Ahmet Rifat, *Tasvir-i Ahlâk*, s. 3.

<sup>67</sup> OESTERLE, *Ethics*, s. 145 vd.

<sup>68</sup> Ahmet Rifat, a.g.e., s. 4.

<sup>69</sup> a.g.e., s. 4.

<sup>70</sup> “Ey iman edenler, adâleti daima gözetici olunuz”. Nisa 135.



İslâm ahlâk felsefesinde, adâletin bir temel kaynağı ve birde temel vasıtaları görülmüştür. İbn Miskeveyh, toplumsal itidalin, adâletin bir başka deyişle dengenin temel kaynağı olarak, dini, vasıtası olarakta, Aristo'dan mülhem olarak “konuşan kanun” ve “sessiz kanun”u örnek göstermektedir. Hakim, konuşan kanun olarak, adâleti tesis ederken, medeni adâlet ise, hakimin yanısıra para ile gerçekleşir.<sup>71</sup>

Zaten İslâm ahlâk edebiyatı incelendiği zaman görülecek hususlardan biri de, adâlet erdeminin bilgisinin ve varlığının hem Allah'ın emrinde, bilgisinde tezkiye edilmiş bir vicdanî bilgi olduğu ve hem de toplum arasındaki sorumlulukta yer aldığıdır. Ahmet Rifat da, bu iki özelliği zulmü önleyici iki unsur olarak ele alır.<sup>72</sup>

Adâletin ahlâkî sahada en çarpıcı yorumlarından birine rastladığımız İbn Miskeveyh, adâletle, tevhid arasında bir yakınlık görür. Tevhid nasıl ki varlıkta, birlik, yetkinliği ve tamlığı gösterirse ve öte tarafta çoklukta başkalık, kargaşa ve istikrarsızlığı, eksikliği gösterirse, tıpkı bunun gibi, adâlet de, erdemin kâmil oluşunu, istikrarını gösterir.<sup>73</sup>

İnsan nefsi, iyi bir tabiata ve şekillenme özelliğine sahip olursa erdeme ve onun kendisinde yer etmesine iştiyak duyar. İnsan nefsinin *natık*, *şehvi* ve *gazabi* kuvvetleri olduğu ve bu kuvvetlerin erdemlerin kaynağını oluşturduğunu belirtmiştik. Hikmet, natık nefse tabi iken cesaret, gazabî kuvvete ve iffette şehvî kuvvete bağlı olarak görülmektedir. Adâlet ise Amelî aklın bir neticesi olarak, bu kuvvetlerden neşet etmemesi bir yana tüm bunların üstünde bunların ahenginden itidalinden kaynaklanır.

<sup>71</sup> Tusî ve Kinalizade ise “*namusu rabbanî, hâkimi insanî ve dınarı mizanî sınıflamasını yaparlar*”. Krş. için bkz. İBN MİSKEVEYH, a.g.e., s. 126-127; TUSÎ, a.g.e., s. 166; KINALIZADE, a.g.e., s. 176.

<sup>72</sup> Ahmet Rifat, a.g.e., s. 4.

<sup>73</sup> İBN MİSKEVEYH, a.g.e., s. 118, KINALIZADE, a.g.e., s. 64-65; TUSÎ a.g.e., s. 141; DEVVANÎ, a.g.e., s. 58-59.

## 2. Adâletin Çeşitlerinin Bilgi Açısından İncelenmesi

Ahlâk kitaplarında adâlet on iki tür olarak sınıflandırılmıştır.<sup>74</sup> Şimdi bunlardan bazılarını, bilgi açısından inceleyelim.

a) *Sadâkat: Bilgiyi Koruma ve Uygulama Azmi.* Dostluk ve doğruluğun en samimi düzeyini belirtir. Kesin bir bilgi düzeyini ifade eder. İtikad açısından şüpheden uzak bulunma durumudur. Hakikate uygun, amelde bulunmaktır. Sözde, niyette, iradede, azimde, vefada, din ve amelde doğru olmaktır.<sup>75</sup> Zıddı yalan ve hıyanettir. Bu aşamada şunu sormak gerekir, İslâm ahlâk felsefesinde sadâkatı tesis eden nedir?

Kur'an da sadâkat, doğru söz konuşmak emanete sadâkat, sözünde durmak, ahde vefayı vurgulayan bir çok ayet yer almıştır. Bu ayetler, vahiy bilgisi olarak insanı sürekli faal bir tarzda, bilgilendirmektedir. Nazarî bir tarzda, insanlığı, bilgisizliğin karanlığından ahlâkın aydınlığına çıkarmayı hedefleyen ilkeler ihtiva etmektedir.<sup>76</sup> Sadâkat, Kur'an açısından herşeyden önce bir bilgi meselesidir. Kur'an, öncelikle bir vahiy bilgisi olarak sayısız yerde insanı sadâkata çağırır. Öte yandan insanı sadâkata

<sup>74</sup> Genelde erdem ve adâlet tespitlerinin Batılı ve İslâm ahlâk kitaplarındaki ortak tasnifleri ve karşılaştırmaları için bkz. *ARİSTOTELES, Ethics*, Book V, St.Thomas, *Commentary*, Book V, Ahmet Rifat, a.g.e., s. 284; KINALIZADE, a.g.e., s. 61-63; İBN MİSKEVEYH, s. 32; İBN SİNÂ, *Risâletü'l Ahd*, Tisa Resail içinde, s. 143.

<sup>75</sup> KINALIZADE, a.g.e., I, s. 61-63; İBN MİSKEVEYH, a.g.e., s. 32-33.

<sup>76</sup> Ahde vefayı ahlâkî ilke olarak, teşvik eden ayetler; Bakara 177, Maide 1, Enfal 56, Tevbe 4-7, Nahl 91-95, Ra'd 21-25, İsrâ 34, Ahzab 15, Fetih 10.

Doğru sözü teşvik eden ayetlerden biri de dikkat çekicidir. Ahzab 33/70-71'de şöyle buyurulmaktadır. "Ey iman edenler. Allah'tan korkun ve doğru söz söyleyin. Böyle davranırsanız Allah işlerinizi düzeltir ve günahlarınızı bağışlar." Bu ayet açıkça, doğru söz ve onun tabii neticesi olan doğru eylem ilişkisini gözler önüne sermektedir.

Emanete sadâkati emreden ve hıyanetten alıkoyan ayetlerden bazıları; Nisa 58, Enfal 28, Müminun 8, Mearic 32.

Sözünde durmakla ilgili ayetlerden bazıları; Bakara 177, Al-i İmran 76, İsrâ 34, Müminun 8, Mearic 32.

Şahitlikte doğrulukla ilgili ayetlerin bazıları; Bakara 140, Nisa 135, Maide 8-106, Furkan 72, Mearic 33, Talak 2. Ayrıca Batılı kaynaklarda da konu ele alınıp incelenir.

PLATO, *Crito, Euthyphro, The Republic*, St. Thomas AQUINAS, *Commentary on Aristotle's Ethics*, Lesson I-III, in *X Libros Ethrorum Aristotelis and Nicomachum*, edited by Pritta Turn, Marietta, 1934.

çağırın bu bilgilerin içindeki bilgilerde bizatihî bilginin en ayırıcı ve en yükseltici yönünü vurgularlar. Kur'an, zannın, önyargının gerçeklik konusunda birşey ifade edemeyeceğini belirterek<sup>77</sup> insanın öncelikle bilgiyi ayırıcı bir kıstas ve yol gösterici olarak istemesi gerektiğini<sup>78</sup>, bilmeden bir hükümde bulunmamasını<sup>79</sup>, sorup öğrenmesini<sup>80</sup> bilgisizlerden uzak durarak<sup>81</sup> gezip görerek,<sup>82</sup> ahlâkî erdemleri ve mutluluğu kazanmış olacağını belirtir.

*Kur'an, insanın yaratılış özelliği ile uygun bir hayat sürmesi ve ahlâkî (yaratılış özelliğine uygun) bir çizgide olması için aklî, tecrübî, sezgisel bilgi türlerinden hepsine ayrı ayrı yer vermektedir. Kur'an, sadâkat erdemine insanları davet ederken, öncelikle gerçekliği ve tutarlılığı olmayan bilgiden "zan"dan insanları sakındırmakta, "biriniz diğerinizi arkasından çekiştirmesin.. Biriniz, ölmüş kardeşinin etini yemekten hoşlanır mı? İşte bundan tiksindiniz"<sup>83</sup> ifadesiyle sadâkatsizliğin, hissî bilgisini gözler önüne sererek, sadâkat bilgisini yerleştirmeyi hedeflemektedir.*

Ülfet, meselesini kısaca izah etmeden önce, hemen belirtelim ki, erdem ve çeşitleri, bir yanda, Aristo, Eflâtun, St. Thomas (ö. 1274), öte yanda İbn Sinâ, İbn Miskeveyh, Tusî, Kınalızade'de çokta farklı ele alınmış değildir. Şu var ki, İslâm ahlâk felsefesinde onun temel kaynağı olan Kur'an'ın sunduğu vahiy bilgileri topluluğu ve bunda yer

<sup>77</sup> Yunus 10/36; Hucurat 49/12; Necm 53/28.

<sup>78</sup> Taha 20/114.

<sup>79</sup> En'am 6/119-144; Hac 22/8; Lokman 31/20; Mümin 40/83.

<sup>80</sup> Enbiya 21/7.

<sup>81</sup> Bakara 2/67; Maide 5/50; En'am 6/35.

<sup>82</sup> Al-i İmran 3/137; En'am 6/6-11; Yusuf 12/109.

<sup>83</sup> Hucurat 49/12.

alan ahlâkî ilkeler vardır. İslâm ahlâk felsefesi, diğer ahlâk felsefelerinin yanısıra, vahiy bilgisi ile olan paralelliliği ile de dikkat çeker.

**b) Ülfet:** *Bilineni sevmeye* ise sevişme ve anlaşma, ısınma halini ifade eder. Ülfet, karşılıklı bir duygu yakınlığı ve sevgi yoğunluğu olunca, yine devreye bir bilgi derecesi girer. Kişi için, anlaşılmaz, bilinmez, çözümlenemez gibi görülen şeyler, ülfet kurmak için yetersiz görülür.<sup>84</sup> Anlaşmadan geçen yol, bilişmeden, aşinâlıktan geçer. Bilgisini itidalde tutan kimse, adâletli bir şekilde, denge ve ölçü içinde alâkaya girdiği her kimseyi ve nesneyi benimser ve tanır.

**c) Vefa:** *Bilginin hakkını verme;* adâletin nevelerinden biri olarak, bilinen, tanınan, bilginin sınırları içine girmiş olan herşeye hakkını vermek, bileni, bilmeyi bilinmeyi (insan ve nesne açısından) inkâr etmeme halidir. Kur'an'da vefa ile ilgili doğrudan 10 ayet vardır. Kişi, bildiklerini tanıdıklarını ve onlarla olan bağ ve sorumluluklarının ölçüsünü kurmaz ve onları gözetmezse, "adâletten sapmış olur"<sup>85</sup>. Vefanın yanısıra İslâm ahlâk edebiyatında; şefkat, sıla-i rahm (akrabalarla ilişkiyi kurma ve sürdürme) mükafat, (iyiliğin karşılığını verme) hüsn-i şerike, (ortak işlerde dürüst hareket etme) hüsn-i kaza (hakları güzellikle ödeme) teveddüd (yakınlar ve

<sup>84</sup> *The Nasirean Ethics*, 62-70; OESTERLE, a.g.e., s. 159.

Ömek vermek gerekirse, John Oesterle, tarafından kaleme alınan *Ethics the Introduction to Moral Science* (Englewood 1957) adlı ahlâk kitabı incelendiğinde, klasik İslâm ahlâk edebiyatında yer alan, İbn Miskeveyh, Tusî, Kinalızade, Devvanî gibi, bilginlerin çalışmalarını hatırlatmaktadır: Öyleki, adâlet ve neveleri sayılırken, iffet, şecaat izah edilirken bu ifade benzerlikleri kendini göstermektedir. Hemen ifade edelim ki, çeviri döneminde Aristo, Eflâtun ve diğer filozoflar Arapça'ya ve İslâm edebiyatına kazandırılmış bulunmaktaydılar. Batı, bu filozofları ve görüşlerini, bu eserlerin Arapça'dan Latince'ye çevrilmesi ile daha iyi tanımış oldu. Demek istiyoruz ki, özeldir ahlâkî meselelerde Batı'ya aktarılan onlar da, İslâm kültürünün kokusuna bürünerek Batılı edebiyata kazandırıldı. Bugün ontoloji, epistemoloji ıstılahları Batı ve İslâm felsefeleri açısından, kelime karşılama noktasında bazı eksiklik ve yetersizlikler ihtiva etmesine rağmen, ahlâkî terimlerin karşılıklı (Batı ve İslâm) oturmasında bunun da etken olmuş olabileceğine inanıyoruz.

<sup>85</sup> İBN MİSKEVEYH, a.g.e., 32 vd. KINALIZADE, a.g.e., s. 61-64; Son dönem Batılı kaynaklarla ortaklık açısından krş. için bkz. GILSON, *Moral Values and The Moral Life*, IV-X., s. 246-275.

erdemli kişilerle dostluk) teslim ve tevekkül<sup>86</sup> adâletin neveleri olarak, bireyin bireyle ve bireyin toplumla olan ilişkilerini düzenleyerek, onu mutluluğa kavuşturmayı hedefler.

Görülüyor ki, adâlet erdemi bilgi ile hem kaynağı ve hem de faydası açısından bir ilişkidir. Adâlet, akıl, şehvet ve öfke kuvvetleri ( ki bunlar, nefsin kuvvetleri olup, bilgilenme derecelerine ve buna bağlı davranışlara tekabül ederler) kontrol altına alındığında, dengelendiğinde, ortaya çıkan yine bilgi derecesi olarak amelî akıldan doğan hem bilgi ve hem de davranışı muhtevî olduğunu gösterir. Adâlet, şüphesiz İslâm ahlâk felsefesinde sırf kendisi için istenilen bir erdem değildir. İnsanlar arası ilişkide adâlet, sosyal adâlet, ekonomik adâlet, şahitlikte adâlet, kelimelerinde görüldüğü üzere, adâlet ölçüyü, dengeyi, orta yolu ve itidali içerdiğinden, herşeye itidal vermektedir. Adâlet kaynağı açısından bilgiyle irtibatlı olduğu gibi, yine aynı ölçüde bir bilgi halidir. Bilgi yetkinliği ve doyumdur. İnsan adâleti uygularken ve onu gözetirken, gerçeğin, doğrunun, aklın ilke ve bilgilerini bildiği ölçüde onu bilir ve vurgular.

<sup>86</sup> *İslâm Ansiklopedisi*, "Adâlet maddesi", (Mustafa Çağrırcı, I. cilt s. 342); *Encyclopedia of Philosophy*, "Justice" maddesi, s. 324.

## II. D. Bilgi ve İffet Erdemi

### 1. İffet Erdeminin Ele Alınışı

Kindî, iffeti, beden ve ruhun korunması, geliştirilmesi ve onların tabiatlarına muvafık olarak kalmaları için, gerekeni yapmak ve ortadan kaldırılması gerekeni kaldırmak ve gereksiz olanlara da ilgisiz kalma erdemi olarak tanımlar.<sup>87</sup> Ahlâkî açıdan iffet, tecrübe âleminde ve hayatında hayrın ve isteklerin kullanılmasında ifrata kaçmamayı, itidali gösterir. Akıl, şehvet ve öfke kuvvetlerinden, şehvet kuvvetinin itidali olan iffetin, eksikliği, ifratı şereh (bayağı haslara düşkünlük) aşırılığı, tefriti ise humudtur. (Haz duyarsızlığı) behimi nefis, diğer bir ifadeyle şehvî güç, bilgisizliğe, ihtiraslara, boyun eğmesiyle ifrat ve tefrite kaçır. Oysa, eksiklik ve aşırılıklarını “akıllı nefsin” bilgi temyizine ve ayrıcalığına tabi kılarısa iffet erdemi ile tanışır.<sup>88</sup>

Hikmet ve adâlet, nasıl ki birer erdem olarak, hem birey ve hem de büyük çapta bir insan olan toplum için düşünülebilirse, aynı şekilde iffet erdemi de hem ferd ve hem de toplum için düşünülebilir. Her türlü isteklere, şehvî arzulara ve onların insanı bilgisizliğe ve bundan doğacak yanlış ve sapıtıcı eylemlere sürüklemesine karşı bir sabır ve gayret halidir. Musibetlere karşı gösterilen sabır, iffet olarak bilinir. Çünkü musibetlerin gerçek yüzünü ve boyutunu bilmemek insanı iffetin kucağından bayağılıklara düşürebilir.<sup>89</sup> İnsanın şehvet kuvvetinin dengelenmesi ve kontrol altına tutulması için, hikmet bilgisine ve onu dengeleyecek adâlet erdemine ihtiyaç vardır. Hikmet ve adâlet, fertte iffeti doğurur. Diğer erdemler gibi iffetin de türleri vardır.

<sup>87</sup> EBÛ RİDE, a.g.e., s. 276-278.

<sup>88</sup> İBN MİSKEVEYH, a.g.e., s. 38-39; İBN SİNÂ, *İlmü'l Ahlâk*, s. 191-196; *The Nasirean Ethics*, s. 70.

<sup>89</sup> Ahmet Rifat, *Tasvirî Ahlâk*, s. 179; İBN SİNÂ, *Risâle fî'l Ahd*, 144.

Haya, incelik, ahlâklılık, barışıklılık, arzuları dizginlemek, kötülüğe dayanma gücü, nimetlere şükür, vakar, samimi kulluk, hürriyet, cömertlik. Şimdi bunlardan bir kaçına değinelim.

## 2. İffet Çeşitlerinin Bilgi Açısından Tahlihi

a) *Haya: Bilginin İffeti:* İffetin türlerinden olup, insanda hem fitrî bilgi olarak doğuştan yer alır, bir de dinî bilgi olarak insana teklif edilir. İnsanda, hem fitrî ve hem de dinî bilgi sayesinde, şehvet gücünün aşırılıklarına kaçmadan utanacak şeyler yapmaktan kendini korur. Kişi, olayların sebep ve sonuçlarını bilmediği oranda utanca maruz kalır.<sup>90</sup> Ahlâklı olmak, iffetin nevilerinden biridir ki, bu çalışmamızda zaten bilgi ve ahlâklılık ilişkisini ortaya koymaya çalışıyoruz.

b) *Arzuları Dizginlemek: Bilginin Kontrolü;* iffetin, şehvet gücünün dengelenmesi yönünü gösterir. Arzuların dış görünüşüne aldanmadan kalıcı olanın, daimî olanın bilgisine sahip olarak kendimizi muhafaza etmeyi gösterir. Ahmet Rifat'ın ifadesiyle “*şehvetine yenilen kimse, açık denizlerde, dalgaların oyuncağı haline gelmiş bir sandala benzer. Fırtına da ne pusula ne de dümen işe yaramaz.*”<sup>91</sup>

Kötülüğe karşı tahammül, dayanma gücü de, hikmet bilgisinden kaynaklanır. Herşeyin gerçek mahiyetini, boyutunu bilen kimse, karşılaşmış olduğu zorluklara yenilmez. Sebep ve sonuçlar hakkındaki kapsayıcı bilgi, dert ve gamların üzüntülerin izafi olduğunu gösterir. Herşeyin Yaratıcıdan geldiğini, herşeyin Allah'a gideceğini bilen bir insan, Allah'ın arzusu ve isteği dışında bir şeyin meydana gelemeyeceğini

<sup>90</sup> *The Nasirean Ethics*, 71; KINALIZADE, a.g.e., s. 64; Ahmet Rifat, a.g.e., Ayrıca Batı kaynakları açısından krş. için bkz. GILSON, a.g.e., s. 275;

<sup>91</sup> Ahmet Rifat, a.g.e., s. 214-215.

bilir.<sup>92</sup> Bilgi ve Saâdet başlığı altında, gerçek saâdetin ne olduğu ve ona giden yolların neler olduğu konusu ele alınacaktır.

*c) Şükür: Bilginin, Bilgilerin Bilgisini İdraki: Şehvetin dengelendiği, iffet erdeminde, onun türlerinden biridir. İslâm ahlâkında niçin şükredilmeli sorusuna;*

*- Nimeti Allah'tan bildiğimizin bir nişanesi olarak,*

*- Allah'ın verdiği nimetlerden sevinçli olmak,*

*- Nimeti verenin, Yaratıcının rızasına uygun harekette bulunmak cevapları verilmiştir.*

Buna göre şükür, yüce Yaratıcıyı hakkıyla bilmenin bir neticesi olarak görülmektedir. Kâmil bir hekime bu dünyada en çok telef olan şey nedir? diye sorulduğunda, “kuru toprağa ekilen tohum, bitkinin yeşermesine elverişli olmayan yerde yağmur, güneşin aydınlığına karşı yakılan lamba, gözleri görmeyen şahsa verilen güzel kadın, teşekkür etmesini bilmeyenlere yapılan iyilik ve ihsandır” cevabını vermiştir.<sup>93</sup> O halde şükür, bilinen şeyin hakkını vermek, bir nimeti iyiliği, yardımı görmemezlikten gelmeyerek, onu bilmek, tanımak kabul etmektir.

*d) Vakar: Bilgiyi Ağırbaşlılıkla taşımak: İffet türlerinden olan ve ağırbaşlılık anlamına gelen bir erdemdir. Hafifliğin ve şahsiyetsizliğin karşıtıdır. Kendisini bilen, haddini ve sorumluluğunu bilen kimse ağırbaşlı olur.<sup>94</sup> Bilgi ve hikmetle dopdolu olan kimse vakarlı olur. Karşılaşmış olduğu durumlarda sorumluluğunun bilinciyle, herşeyin, ikbal ve idbarın gerçek mahiyetini bildiğinden kendisini kaybetmez. İffet*

<sup>92</sup> Konunun tasavvufi ahlâkta ele alınışı için bkz. ÖZTÜRK, a.g.e., s. 195.

<sup>93</sup> Ahmet Rifat, a.g.e., s. 217.

<sup>94</sup> a.g.e., s. 310.



türlerinden biri de hürriyettir. Bunu ise çalışmamızın III. bölümünde, ahlâkî, tasavvufî ve felsefî boyutları ile ele alacağız.



## ***II. E. Bilgi ve Şecaat Erdemi***

### ***I. Şecaat Erdeminin Ele Alınışı***

Şecaat erdemi de gazap kuvvetinin itidali ile ortaya çıkar. İstekleri harekete geçiren gazap kuvveti, ferdin eyleme dönüşecek davranışlarının dengelenmesiyle mutedil hareketlerin ortaya çıkması şeklinde şecaat olarak tezahür eder. Eksikliği, ifratı, tehavür, aşırılığı, tefriti ise korkaklıktır. Şecaat, kimi zaman ahlâk edebiyatında, Kindî’de olduğu üzere Necdet olarak adlandırılır.<sup>95</sup> Ölümü dahi göze alarak, yapılması gerekeni yapmak ve ortadan kaldırılması gerekeni önlemektir. Şecaat, bir cesaret hali olarak, bir bilgi yetkinliğinin tezahürü olarak görülmektedir. Ancak eşyayı ve mahiyetini bilen ve tanıyan biri, korkuyu yener.

Hikmet, adâlet ve iffet gibi erdemlerin yanında, şecaat tüm bu dengelerin ve mümeyyiz vasıfların, hakkı bilip tanımanın ve onu ikame ve idame ettirmenin ölçüsü ve kuvveti olarak görülmektedir. İnsan bilmediği, tanımadığı şeyden korkar ve çekinir. Şecaat, korku duygularının dengelendiği ve yerine aklın oturtulup, hislerin dengelendiği bir erdem olarak görülmektedir.<sup>96</sup> Fert için görünen bu dünyada, en büyük korku olarak görünen ölümdür. Çünkü ölüm hakkında kimsenin tecrübî bir bilgisi söz konusu değildir. Ancak dinî bilgi, insana ölümü ve ölümün mahiyetini sunmaktadır. Bu sebeple fert, ölüm karşısında bu ön bilgilenme sayesinde rahatlamaktadır. Ölüm korkusu meselesini bilgi açısından mutluluk, ele alınırken işleyeceğiz.

<sup>95</sup> EBÛ RİDE, *a.g.e.*, 276; İBN SİNÂ, *Risâle fî'l Ahd*, s. 145.

<sup>96</sup> ARİSTOTLE, *Ethics*, Book III, 6-12 B: ve IV. B. tümü; PIEPER J, *Fortitude and Temperance*, N.Y, Pontheon Books Ins. 1954, s. 1-7.

## 2. Şecaat Çeşitlerinin Bilgi Açısından Tahlili

Şecaatin de çeşitli türleri vardır. Olgunluk, hadiseleri göğüsleme, ideal yüceliği, azim, yumuşak huyluluk, ölçülü olmak, kendini iyiliğe adanmak, güçlülere karşı sebat sahibi olmak, alçak gönüllülük, fedakârlık ve insanlık.<sup>97</sup>

Şecaat erdeminin tüm alt dalları da bilgi ile irtibatlıdır. Hakkı, hakikati, kuvveti ve zayıfı hakkıyla bilen bir kimse, olgun olarak cesaretini sergiler. Cesaretinin bir gayeye yönelik olduğunu bilerek, tepkilerini bir kemal noktasında dengeler. Bu dengeleme sayesinde karşılaşmış olduğu hadiseleri iffet haliyle karşılar. Şecaatini ideal yüceliği için kullanır. Bir hedef ve gayeye yönelik üretmek ve yüceltmek için bilgisini, dengeli bir eyleme dönüştürür. Bu dönüşüm esnasında, bildiğinden şaşmama ve bilgisine güvenin bir neticesi zaruresi olarak azimle hareket eder. Şüphesiz bu azmi, onun nefesine ait gazap kuvvetinin bilgi derecesini sertleştirmez. Yumuşak huylu olarak davranır. Ölçülü, itidalli bir şekilde adâletten ayrılmadan, iyinin ikamesi için kendini iyiliğe adar. Alçak gönüllü olarak, hak ve hakikatin ölçüsünü koruyarak, her bilenin üstünde hakkıyla bir başka bilen olduğunun bilincinde fedakârca, hem kendini ve hem de diğer insanların canlarını, mallarını ırzlarını koruyacak kararlılığı ve cesareti göstererek insanlık yolunda mücadele eder. Tüm bunları yaparken vahyin, sesine ve sunduğu bilgilere imtisal arzusunu taşır. Çünkü iyiliği, bilineni (marufu) emreden, kötülüğü, bilinmeyenini (münkeri) nehyeden bir topluluğun bulunması mesajını kendilerine emir telakki etmişlerdir. Şecaati bu yolda kullanmayı arzularlar.

<sup>97</sup> |BN MİSKEVEYH, a.g.e., s. 32 vd; *The Nasirean Ethics*, s. 73 vd. KINALIZADE, a.g.e., s. 64.

İbn Sinâ'nın ifadesi ile, ödlele insanın, cesur olmaktan duyulan haz konusunda bilgi sahibi olması, onun bu hazzı fiilî olarak duymasına yetmez. Cesaret kazanmak için çaba harcanması gerektiği gibi, insanların nefse, haz ve mutluluk kemâliyetlerini tahsil edebilmeleri için buna uygun bir şekilde ahlâkî erdemlerle süslenmeleri gerekmektedir.<sup>96</sup>

### 3. Eflâtun'un Lakhes Diyaloğu

*Sokrates: Söyle bakalım, bana Nikias, sen cesaret, nelerden korkmalı ve nelerden korkmamalı, onun bilgisidir diyorsun değil mi?*

*Nikias: Evet.*

*Sokrates: Bu bilgi öyle herkesin harcı değildir. Bu bilgi hekimde de, bakıcıda (hayvan bakıcısı) da yoktur. Ancak o bilgiyi başka bir yönden edinmekle cesaretli olabilirler... senin dediğin bu, değil mi?*

*Nikias: Evet bu.*

*Sokrates: Demek ki atalar sözü doğru: Bilgiyi edinin cesaretili olmak, herhangi bir domuzun harcı değildir. (Yunanlılar bir şeyin kolay olduğunu söylemek için, "bir domuzun da harcı değildir, ifadesini kullanırlar.)*

*Nikias: Bence öyle.*

.....

.....

*Sokrates: Biz diyoruz ki, korkulacak şeyler, gelecekteki kötülüklerdir; korkulmayacak olan da gene gelecekte, ama birer kötülük sayılmayacak, yahut birer iyilik denecek şeylerdir. Sen ne dersin öyle mi değil mi?*

*Nikias: Öyle.*

*Sokrates: Bana öyle geliyor ki, bilgi, türlü konuları ile ele alınınca, geçmişin nasıl olduğunu bildiği için başka, şimdinin*

<sup>96</sup> İBN SİNÂ, Şifa, İlahîyyat, s. 424-425, Necat, s. 685-686.

*nasıl olmakta olduğunu bildiği için başka, daha olmamışın nasıl olması gerekeceğini, nasıl olacağını bildiği için başka değildir, hepsinde de birdir. Örneğin, sağlık için, olanı, olmuşu, olacağın nasıl olacağını bilen tek bir bilgi vardır ki, o da hekimliktir. Toprağın yetiştirdikleri karşısında çiftçilik bilgisi içinde öyledir.....*

*Geçmişte olsun, nerede olursa olsun, her şeyi kavrayan hep bir bilgidir, dedik bunda anlaştık..*

*Nikias: Doğru.*

*Sokrates: Demek ki, cesaret yalnız nelerden korkulup nelerden korkulmayacağını bilgisi değildir. Çünkü yalnız gelecekteki iyiliklerle kötülükleri değil, şimdiki, geçmiştekileri de kısaca, öteki bilgiler gibi, geniş anlamıyla bütün kötülükleri kavrar.<sup>99</sup>*

---

<sup>99</sup> PLATON, *Lakhes*, (197-198-199) s. 36-38.

### III. E. BİLGİ VE SAÂDET

#### 1. Saâdetin Ele Alındığı Eserler

İslâm ahlâk felsefesinde mutluluk meselesi önemli bir yer tutar. İslâm ahlâk edebiyatında mutluluk “Saâdet” terimi ile karşılanmış ve üzerinde müstakil eserlerin yanında başka eserlerin içinde de ona yer ayrılmıştır. Mutluluk, İslâm ahlâk felsefesindeki kullanımı ile “Saâdet” terimi, İslâm ahlâk edebiyatında gerek kaynağı ve gerekse mahiyeti açısından incelenmiştir. “Saâdete engel olan ve insan zihnini mutsuzluğa “şakva”ya yönelten korkular, ölüm, inançsızlık, aşırı haz ve lezzet düşkünlüğü gibi meseleler, hep bu eserler içinde mahiyetleri açısından incelenmiştir.

Misal olarak, Kindî, “*Risâle 'fî hileli def'îl ahzan*” eseriyle üzüntüleri, kederleri gidermeyi gaye edinmiştir. İlk İslâm filozofu sayılan ve İslâm felsefesine, özelde de İslâm ahlâk felsefesi sarayına da ilk tuğlaları bırakan Kindî, bu eserinde mutluluk meselesini, mutsuzluk penceresinden hareketle tetkike çalışmıştır.

Büyük bilgin Razî de “*et Tıbbur Ruhânî*” adlı çalışmasıyla insanın saâdet ve şekvasında önemli etkileri olan haz, elem, ölüm korkusu, acı, cinsellik, tutkular, kendini beğenme, kıskançlık, cimrilik gibi reziletleri psikolojik bir tarzda ele alır. Bu eser Batı dillerine çevrilmiştir. Diğer bir eser de daha önce zikrettiğimiz, Amirî’ye ait olan *es-Saade ve'l İsâd*’tır. Amirî, bu eserinde saâdeti esas alarak, ahlâkî meseleleri inceler.

Fârâbî’nin “*Tahsilü's-Saade*”, “*et-Tenbih ala Sebili's Saâde*”, “*el Medinetü'l Fadıla*”, “*es-Siyasetü'l Medeniyye*”, “*Fusulu'l Medeni*” adlı eserleri

saâdet konusunun yoğunluğuyla çeşitli vecheleri ile incelendiği çalışmalardır. İbn Sinâ'nın da "*Risâle fi's-Saade*" adlı çalışmasının yanısıra, "*Necat*" ve "*Şifa*" gibi eserlerinde saâdet konusunun ele alındığını görüyoruz. İhvânü's-Sâfâ gibi İslâm ansiklopedistlerinin de "Saâdet" konusunda geniş bilgiler sunduklarını da belirtmemiz gerekir. İbn Miskeveyh'in "*Tehzibü'l Ahlâk*", "*el Hikmetü'l Halide*", "*el Fevzül Asgar*" gibi eserleri de bu konuda kayda değerdir.

Ahlâk meselesine bilginin kaynağı, değeri ve faydası açısından yaklaştığımız bu çalışmada, bakış açımızı bu kez, özelde "Saâdet" terimine çeviriyoruz.

Saâdetin, İslâm düşüncesinde bilgisel kaynak boyutunu, değerini ve mahiyetini de incelemek durumundayız. Önceki bölümler de, İslâm düşüncesinde üç temel bilgi anlayışını kelâmî, tasavvufî ve felsefî olarak ele almıştık. Bu bilgi anlayışları, meselelere bakışlarında kendilerine mahsus özellikler barındırmaktaydı. Meseleler, bu üç bilgi anlayışının bakış tarzıyla şekillenmekteydi.

İnsanlığın, ortada tecrübe ettiği bir hayat vardır. Öncesini bilemediği, sonrasını da kestiremediği, nereden geldik nereye gitmekteyiz sorularına kesin cevaplar bulamadığı bir akış içinde kendisini bulduğu bu hayatın ilk neden ve son gayesinin ipuçlarını verenler ve arayan bilgi sistemleridir söz konusu olan... Dinî bilgi, ister doğrudan ve isterse dolaylı ve lafzî, isterse manevî olsun, her durumda insanın önüne bilgisel imkânlar sunmaktadır. Niçini, nedeni, nereden, nereyeyi izah eder, görünmektedir. Şu var ki, bu izahı sadece hazır çözümler olmayıp, insanın da bu çözüm ve anlam arayış çabasında yer alması da, yine bu dinî bilgilerce istenir.<sup>100</sup>

<sup>100</sup> "Kesin olarak inananlar için yeryüzünde ayetler vardır. Kendi benliklerinizde de öyle görmüyor musunuz." (Zariyat, 20-21); "Rabbim benim ilmimi arttırır de." (Taha 114).

İnsanın diğer canlılardan en mümeyyiz vasfının akıl olduğu görülmektedir. Bilmediği, anlayamadığı, göremediği şeylere kafa yordukça, fikir yürüttükçe, bilinirliğe, anlaşılabilirliğe çözümlülüğe bağ kurar (akleder; akıl kelimesinin birşeye bağ kurmak, bağlanmak anlamını da ihtiva ettiğini hatırlayalım).

Düşünce Tarihi, bir açıdan da mutluluğun araştırılmasıdır. Kişi, bilmediği, anlamadığı, anlamlandıramadığı ölçüde saâdete eremez. İlkçağdaki filozofları hatırlayalım. Varlığın aslı nedir? nereden nereye gidiyoruz? İyi nedir? kötü nedir? mutluluk nedir? nerededir? erdemde mi, hazda mı, zevkte ve eğlencede mi, bilgi peşinde koşmakta mı, yoksa intihar edip bu dünyada bize kapalı olan öteki imkânlar dünyasına kavuşmakta mı? Soruları en yoğun şekliyle sorula gelmiştir.

Saâdet, İslâm ahlâk felsefesinde ve onun gelişip şekillendiği ahlâkî edebiyatta, ziyâdeleşen, artıp gelişen bir bilgi ve ahlâkî tekamül sonucu ulaşılabilen en yüksek gaye olarak görülmekte, Allah'a yakın olma, onda erime ve erdeme dayalı bir hayat vasıtasıyla Allah'ı bilmek şeklinde telakki edilmektedir.<sup>101</sup>

Saâdetin kaynağını bilgi açısından belirlemek konunun tüm yönleri ile açıklanmasına bir basamak teşkil edecek ve hem de bu çalışmamızda ortaya koymaya çalıştığımız üzere, bilgi meselesinin gerek kaynağı ve gerekse mahiyet ve faydası açısından ahlâkî meselelerin şekillenmesini sağlamaktadır.

<sup>101</sup> Saâdetin böylesi bir yorumuna İslâm felsefesinin teşekkül devrinde Kindî'de rastlıyoruz. "Risâle fî hudud al eşya ve'r-rusimiha". Ayrıca İslâm düşüncesinde mutluluğun "Saâdet", mutsuzluğun "Şavaka" "Şakva" olarak ele alınışını ve nefisle psikolojik irtibatlandırılması ve onun bi'l nefis ve bedeninin bilgiye saflığa ve güvene ait özellik taşıması hakkında; ATTAS, Naquib, Muhammed, *Prolegomona to Metaphysics of Islam*, Kuala Lumpur, 1995, s. 91-94, *Encyclopedia of Islam* "Saade" maddesi, 8. cilt, s.657.



## 2. İnanet Teorisi Işığında Bilgi ve Saâdet

Bilginin, İslâm Âhlak Felsefesinde, mutluluğu, saâdeti nasıl teşkil ettiğini anlamak için, kısaca İslâm felsefesinde yer alan “İnanet” görüşüne değinelim. Başvuracağımız ve bu konuda aydınlanacağımız me’ haz ise, İslâm metafiziğinin ve psikolojisinin önemli şahsiyetlerinden biri olan İbn Sinâ olacaktır. Ona göre, yüce Yaratıcı, imkân âlemindeki en yüce, en ideal tarzıyla hayır düzenini teemmül eder ve bu düşündüğü şey, düşündüğü en kâmil şekliyle bir nizam ve hayır olarak fezeyan eder, taşar.<sup>102</sup> İnaneti, Allah’ın evren hakkındaki bilgisinin bütün varlıkları kuşatarak, söz konusu varlıkların en güzel biçimde varolmaları olarak tanımlayan İbn Sinâ, açıkca ortaya koymaktadır ki, ilâhî bilgi, bütün varlığın taşarak en güzel bir şekilde meydana gelmesine etken olmuştur.<sup>103</sup>

Bu ilâhî bilgiye dayalı mükemmel düşünce akışı ve fezeyanın doğal bir etkeni de, Allah’ın mutlak iyi olması ve iyiliğin de mutlak kaynağı olmasıdır. Mutlak iyi olan, mutlak iyinin kaynağı olan Allah’ın eseri olan bu âlem, ideal bir yapıya sahiptir. Herşey bu yüzden en mükemmel şekindedir, en mükemmel şeklini almıştır. Ayaltı âlemde, bundan daha iyisi de mümkün olamaz. İyilik varlığın temel vasfıdır, kötülük ise sonradan, arızî ve cüz’îdir. Olaylara kötülüğün karışması ise, sebep ve sonuç ilişkilerindeki noksanlıklardan doğmaktadır. Kötülük, kevn ve fesad âlemi olan ayaltı âleminde de ortaya çıkar. İlâhî âlemde, madde bulunmadığı için kötülük de yoktur.

<sup>102</sup> İBN SINÂ, *Şifa, İlâhîyyat*, s. 415.

<sup>103</sup> İBN SINÂ, *el-İşarat ve’t-Tenbihat*, Nşr. S. Dünya, Kahire 1957, IV. 279; ALTINTAŞ, Hayrani, “İbn Sinâ Düşüncesinde Tasavvufî Kavram Olarak Arif ve İrfan”, A.K.D.T.Y.K., Ankara 1990; Uluslararası İbn Türk Harezmî, Fârâbî, Beyrut, İbn Sinâ Sempozyumu Bildirileri.

Madde âleminde her varlık kendi türünde, ideal bir biçimde, kemâl seviyesine yükselme yeteneğine sahiptir.<sup>104</sup>

Fârâbî'nin de belirttiği üzere, iç ve dış şartlar içinde bilgi ve ahlâk erdemini kazanan insan, inayet akışı içerisinde “Faal akıl vasıtasıyla” aşkın, müteal âlemle bağlantı kurar. Ulaşmış olduğu bu en tam ve kemâl noktasında en yüksek gayesi olan gerçek mutluluğu da kazanmış olur.<sup>105</sup>

Görülüyor ki mutluluk, varlığın nasıl meydana geldiğini, ilkelerinin nelerden olduğunu katî delillerle ispatlanmış olması ve olayların, gaye sebeplerinin tanınmış olması ile ilk prensipten sudûr eden bu âlemdeki düzeni, aralarındaki sebep ve sonuç ilişkilerinin ve ilâhî inayetinin nasıl olduğunun iyi anlaşılmasıyla olur. Varlık ve onun işleyişi üzerinde teemmül eden kimse mutlu olan kimsedir.<sup>106</sup>

Anlaşılmaktadır ki, mutluluk, bilgi ile yakından irtibatlıdır. Bir yönüyle, “inayet” görüşüne binaen, saâdet, ilâhî bilginin varlık âlemine taşması ve ilâhî bilginin kemâli ile ilgili olduğu kadar, inayet teorisinde yer alan, “Faal akıl” vasıtasıyla bilgilenip, kemal ve olgunluğu tanıma ve yaşama durumu olarak görülmektedir. Öte tarafta saâdet bir de insanî bilgi ile ilişkilidir.

Saâdetin kaynağında ilâhî bilgi olduğu gibi, saâdet, insanî bilginin söz konusu ilâhî bilgisiyle ittisali sonucu kesb edilen bir hal olmaktadır.

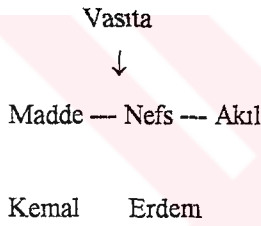
<sup>104</sup> İBN SİNÂ, a.g.e., s. 376; yine benzer değerlendirmeler için bkz: BAĞDADÎ, *Kitabü'l Muteber*, c. 2, 3, 444

<sup>105</sup> FÂRÂBÎ, *Tahsilü's Saâde*, s. 78; *İsbat el Müfarakat*, s. 8; *Es-Siyasetü'l Medeniyye*, s. 37.

<sup>106</sup> İBN SİNÂ, *en Necat*, s. 485; MAHDÎ, Muhsin, *Al Fârâbî's Philosophy of Plato and Aristotle*, edited by, Allan Bloom, Translated by, Muhsin Mahdi, N.Y. 1962, *The Attainment of Happiness*, s. I, 50.

### 3. Genel Bir Değerlendirme: Arzu, Hayr, Şer ve Lezzet:

İslâm felsefesinde ele alındığı şekliyle, Yeni Eflâtunculuğun Fârâbî ve İhvânü's-Sâfâ'nın çizdiği üzere, saâdet, ruhun bedenden kurtulması ve akla yönelmesi onunla bağlantı kurması ve onunla birleşmesinden müteşekkildir. En yüksek varlık, bütün varlıkların ve erdemlerin kaynağı Allah'tır. Nefsin varlığını idame ettirmesinin sebebi ise akıldır. Allah, akla, kemâliyetini ve erdemleri yüklemiştir. Nefis, olgunluk ve erdemleri akıldan alır. Sonra nefse bağımlı olan madde gelir. Nefs gerek kemal ve gerekse erdemler konusunda akıl ile madde arasında vasıtaadır.



Madde, akıl ve nefsin tersine, ayüstü âlemin varlıklarına lakayttır. Maddeye değer katan, yükleyen ise, yine nefstir. Çünkü nefis, bilginin de kaynağıdır.<sup>107</sup> Nefsin ve aklın ve onların çok üstünde Kadiri Mutlak Yaratıcının yüklediği erdemler ve mükemmele karşı olan iştiyâk, mutluluğun temel gayesini oluşturmuştur.

İnsan nefsinin, maddeye muhtaç duymayacak, şekilde varlık açısından kemâle ulaşması halî olan mutluluk, cisimlerden arınmış şeyler ile maddeden tecrid edilmiş cevherler arasında nefsin aşkın, müteâl, düzeye ulaşmasıdır. Bu ulaşmanın mahiyeti tetkik edildiğinde, mutluluğa giden yolun, ya fikrî bir bilgi (nazarî) sürecinden

<sup>107</sup> İHVÂNU'SÂFÂ, *Resail*, III, 185-186, 285; FÂRÂBÎ, *Tahsilu's Saâde*, s. 78; *İsbat el Mufâratat*, s. 8; İBN SİNÂ, *Şifa, İlâhiyat*, s. 415; İBN SİNÂ, *el İşarat ve't-Tenbihat*, IV, s. 279.

geçtiğini, ya da bedene müteâllik olan (amelî) olan bazı iradî çabaların söz konusu olduğu görülür.<sup>108</sup>

Erdemler konusunu temellendirirken, insan nefsinin akıl, şehvet ve öfke güçlerinden bahsetmiştik. Hikmet, adâlet, iffet ve şecaat bu üç nefse ait kuvvetin etkisiyle ortaya çıkıyordu. Düşünen, akleden, olaylar arasında sebep ve sonuç bağlarını kuran insan, erdemi akıl hayatında gerçekleştirir. Erdem için akıl gerektiği gibi, aklın da nazari erdemi için ihtiyaç duyulan şey sağlıklı düşünmedir. Sağlıklı düşünmek en büyük hayır, en erdemli gaye olan mutluluğa ulaşmak için de önem kazanır.<sup>109</sup> Mutluluk, bilgi ve âmel bütünlüğünün sağlandığı bir kemâldir. Hikmet, adâlet iffet ve şecaat gibi dört temel erdem ve onların ihtiva ettikleri erdemler, kendiliğinden hayır olmaktan ziyade, mutluluğa ulaştırmaları dolayısıyla hayırdırlar.<sup>110</sup>

Görülüyor ki, erdemler, mutluluğa ulaşmada aracı durumdadırlar. Erdemlerin bilgiyle olan irtibatını, zaten çok yönlü olarak ortaya koymuştuk. Dolayısıyla bilginin mutluluktaki rolünü şu ana kadar belirginleştirdiğimizi düşünüyoruz.

Aristoteles ve Platon -ki İslâm ahlâk felsefesine yer yer kaynak oluşturmuşlardır- mutluluğu ilim ve hikmette görmüşlerdir. Eflâatun'a göre, üstün mutluluk sadece gerçek bilgilerle, (bilgelik, hikmet) kazanılır. Hikmete ulaşıldığı zaman, mutluluğa da ulaşmak kolaydır. Servet, şeref, riyâset, dostlar, çoluk, çocuk, şöhret gibi, kalıcı olmayan değerlerden uzaklaşan, hikmete yönelen, mutluluğa ulaşmış olur.<sup>111</sup> Bu değerler kalıcı olmadıkları gibi, daimî bir saâdet de sağlamazlar.

<sup>108</sup> FÂRÂBÎ, *Medinetü'l Fadıla*, s. 66; *Fusul*, 121-122; İBN MİSKEVEYH, *el Hikmetü'l Halide, Cavidan-ı Hired*, Neşr. A. Bedevî, Kahire 1952.

<sup>109</sup> FÂRÂBÎ, *et-Tenbih ala Sebili's-Saâde*, s. 19, İBN MİSKEVEYH, *el Fevzü'l Asgar*, 60-65.

<sup>110</sup> FÂRÂBÎ, *eL Medinetü'l Fadıla*, s. 66-67.

<sup>111</sup> *Great Dialogues of Plato*, N.Y. 1958, s. 288.

*Mizanü'l Amel* adlı eserinde amelîn, davranışın ölçüsünü, dengesini tahlil eden, Gazzâlî, insanın duyular âlemi yanında, aşkın âlem hakkında edindiği bilgi ile aşağı arzular karşısındaki hürriyetin sağladığı kemâlden duyduğu sevinç<sup>112</sup> olarak tanımladığı mutluluğu, metafizik bir boyuttan akan psikolojik bir durum olarak anlamaktadır. Bu psikolojik halin kaynağı ise, nefsin bilgilenmesi ve bu bilgilenmesi neticesinde bilginin eyleme dönüşerek ferdi, ahlâkî kemâle ulaştırdığını belirtmektedir.

Aşkın âlem hakkında bilgi edinmemizde faal aklın rolü büyüktür. Faal akıl, zaten, kendisi sürekli bir hareket ve fiil halinde olup, suretleri verdiği gibi, bir yandan da bir bilgi kaynağı olarak insan aklını aydınlatır, bu aydınlanma onu maddeden bağımsız varlıkları tasavvur edecek dereceye çıkararak mutluluğun gerçekleşmesini sağlar.<sup>113</sup>

Mutluluk üzerinde çeşitli görüşler belirtilmiştir. Aristoteles 'in de ifadesiyle, kimileri, haz, zenginlik, şeref gibi şeyleri mutluluk görür. Hasta olunca sağlık, fakir olunca zenginlik, cahil olduklarında bilgeliğin mutluluk olduğunu sanırlar.<sup>114</sup> Belli bir şeyden mahrumiyet, saâdetin yokluğu olarak anlaşılmıştır.

Saâdet, İslâm ahlâk felsefesinde, mutlak bir değer olarak ele alınmıştır. Mutlak değerden kastedilen şey, "başka bir gaye için seçilmeyen sırf kendisi için seçilmiş olmaktır." Vasıta, yani bir başka gaye için seçilmiş, hayırdan farklılık gösterir. Mutluluk, hiçbir gayeye araç olmayan yegâne şeydir. Bütün gayelerin, hayırların en yücüsü ve yetkinidir.<sup>115</sup> Peki burada sözü edilen ve mutlulukla özdeş görülen hayır nedir? Aristo'ya göre hayırdan kasıt, "herkesin maksadı ve son gayesi"dir. Burada

<sup>112</sup> GAZZÂLÎ, *Mizanü'l Amel*, 15-16.

<sup>113</sup> FÂRÂBÎ, *Tahsilü's-Saâde*, s. 78.

<sup>114</sup> ARİSTOTLE, *The Nichomachean Ethics*, 1095 a (22-28)31 1095 b (22-28) 32; *The Ethics of Aristotle*, Penquin Classics, London 1961, s. 125.

<sup>115</sup> FÂRÂBÎ, *Fusul*, s. 133-134; BAĞDADÎ, *Kitabü'l Muteber*, c. 2, s. 444

sözü edilen son gayenin, kendisi hayır olduğu gibi, ona ulaşmak için istifade edilen şeyler de hayırdır.<sup>116</sup>

Saâdet, bir kemâli, yetkinliği ifade eder. Ulaşılan nihaî gaye, kemâl, bir açıdan da hayrın kendisi olmaktadır. Saâdete ve onun kavranışı olan kemâle ve onun özdeşi olan hayra vuslatta aracı hayırlarda sözkonusudur. Bilgi, yönlendirici, eğitici unsurlar ile, saâdete ulaşmada vasıta bir hayır olduğu gibi, kemâl yetkinlik noktasında da, kendisi için istenilen nihaî bir gaye olmasından dolayı da, mutlak bir değer olma niteliğini de taşımaktadır.

Erdemlere gelince bunlar bizatihî kendilerinde hayır değil, saâdete ulaştırmaları açısından hayırdırlar. Saâdete giden yolda bilgi ve âmel birleşmezse, saâdet gayesinden uzaklaşmış olunur.<sup>117</sup>

Mesela bir hikmet erdemini ele alalım. Hikmet bilgisi, sırf hikmet bilgisini elde etmek için midir? Yoksa bu tür bilgiyi, onu taşıyan onunla değerlendirilen insanı mutlu kıldığı için mi hayırdır?

Aynı şey, adâlet, iffet ve şecaat erdemleri içinde sözkonusudur. İslâm ahlâk felsefesinde bu erdemler, nihaî gaye olan saâdete ulaştırmaları açısından hayırdırlar. Bir açıdan da İslâm ahlâk felsefesinin saâdet anlayışını oluşturan dört temel erdem, bir yandan “herkesin gayesi, maksadı” yani hayrı iken, bir yandan da gayelerin gayesi olan, hayırların hayrı olan saâdetin basamaklarını oluşturmaktadır. Bu da gösteriyor

<sup>116</sup> ARİSTO, *İlmü'l ahlâk ila Nikamahos*, Lütfi es-Seyid, Kahire 1924, s. 120.

<sup>117</sup> FÂRÂBÎ, *Tenbih ala Sebili's-Saâde*, s. 39; FÂRÂBÎ, *Medinetü'l Fadila*, s. 66-67.

*Hikmet, adâlet, iffet ve şecaat erdemleri bilgi ile ilgili olarak nasıl ki, akılla müstefad akıl derecesine ulaşıncı, faal aklın irtibatına girilmiş olunur, faal akılla birlikte en yüce mutluluğa erilir, hem doğru bilginin hem de saâdetin kaynağı olursa, erdem ve mutluluk da birlikte gelişir.* FÂRÂBÎ, “*Es-Siyaseti'l Medeniyye*”, Naşşar, nşr. Beyrut 1965, s. 75; ayrıca bkz. AYDIN, Mehmet, “*Fârâbî'nin Siyasî Düşüncesinde Saâdet Kavramı*”, A.Ü.İ.F.D. XXI. 303-452, Ankara 1984; ayrıca benzer ifade ve değerlendirmeler için bkz. GAZZÂLÎ, *İhya*, c. I, s. 12.

ki, bilgi, İslâm düşüncesinin her noktasını, kaynak, değer, fayda, mebde mead, başlangıç ve sonuç hareket öncesi ve sonrası durumlarında dokumuştur.

İslâm ahlâk felsefesini en çok şekillendirip, sistemleştiren isimlerden biri olan İbn Miskeveyh, hayrı bütün insanların müştereken yöneldiği objektif bir değer olarak ele alırken, hayırdan ahlâkî gayelerin, fiillerin teveldüd ettiği sonuçları düşünmektedir.

Hayr, herşeyin yöneldiği erektir, insan için mutluluk, erdemli bir hayattır. Bilgiye dayalı, bilgi kaynaklı erdemler Saâdet için vasıta olmakta, ruhun bilgi ve eylem bütünlüğünden doğan bir ahengini yansıtmaktadır. Hayr, İslâm ahlâk felsefesinde, iyiyi, bilgiyi, mutluluğu, aklî olanı, güzel olanı, doğru ve uyumlu olanı ifade eder. İyiyi ve onun mukabili olan şerrin, yani kötünün, bilgisizliğin, yanlışın, uyumsuzluk ve düzensizliğin hakkında bir hükme varmamız bilgi ile irtibatlıdır. Bilmeyişimizden dolayı hayrı, tespit edemez, şerri temyiz edemeyiz. Herşeyin biri zahirî, öteki de bâtinî olmak üzere iki vechesi vardır. Biz bir şeye veya bir fiile, onda saklı bulunan iyiliği hakkıyla bilemeyişimiz yüzünden kötü deriz.<sup>118</sup>

İslâm Âhlak, Felsefesinde belirtelim ki, mutluluk bir açıdan da ifrat ve tefritin yani bilgi eksikliğinden kaynaklanan sapmaların yer almadığı bir durumu ifade etmektedir. Mutlulukta, şevk halinin, zevk halinin yoğun bir tarzda yaşandığını görüyoruz. Hayırların en yüce noktasını oluşturan saâdet, herşeyin kendisine karşı şevk duyması olduğu gibi, hayır da, bizatihî herşeyin zevk duyduğu ve kendisiyle varlığının tamamlandığı hal ve keyfiyet olmaktadır.<sup>119</sup>

Bu aşamada Kant'ı hatırlıyoruz. O da mutluluğu İslâm ahlâk filozofları ile aynı paralellikte ele alarak, saâdeti aklî bilgi ile irtibatlandırmıştır. O, mutluluğu, akıl sahibi

<sup>118</sup> İBN SİNÂ, *Necat*, s. 669-670.

<sup>119</sup> A.g.e., s. 670.

bir varlığın varoluşunun bütünü içinde, herşeyin kendi arzu ve istemesine uygun olarak gerçekleştiği dünyadaki bir durum olarak ele alır.<sup>120</sup>

Şu var ki, İslâm ahlâk felsefesinde saâdet, sırf dünyevî bir durum olmayıp, görünen, algılanan, yaşanan bu dünyada söz konusu olduğu gibi, ahirette de söz konusudur. Bu meseleye biraz sonra değineceğiz.

Şu an belirtmek istediğimiz husus, hayır ile arzu arasındaki ilişkidir. İslâm ahlâk felsefesinde genel itibari ile arzunun sebebi olarak da hayır görülmektedir. Akıl, arzuların üstünde dengeleyici bir bilgi kaynağı olarak etken olmaktadır. Akıl, basit arzular yerine, daha üstün arzuların konulmasını yerleştirilmesini, temin eder. Aklın gösterdiği arzular, en üstün ve tümel arzular derecesine ulaşarak “küllî hayr”, “mutlak hayr” şekline dönüşerek gerçekleşir.

Ahlâkî açıdan iyi olan şey, arzu ettiğimiz şeyle birdir. Mantıkî bir kıyasla belirtmek gerekirse, arzu ettiğimiz her şeyin iyi olduğu doğru değildir. Ahlâkî açıdan arzu edilmesi gereken şey, bizi ilgilendiren bütün gayelerin birbirleriyle karşılıklı ilişkilerini ve öngörebileceğimiz bütün sonuçları inceledikten sonra arzu ettiğimiz şeydir.<sup>121</sup>

Arzu ve hayır ilişkisini böylece temellendirdikten sonra İslâm ahlâk felsefesinde hayrın ve şerrin nasıl işlendiğini tetkike devam edeceğiz.

*İhvânü's-Sâfâ*, İslâm ahlâk felsefesinin temel bir görüşünü seslendirircesine, evrende asl olan her şeyin hayır olduğunu dile getirmekte, Allah'ın inayetinin bir sesi olarak, âlemin yaratılmasını görmektedir. Buna göre şer gibi görünen ise, özel olarak

<sup>120</sup> KANT, *Pratik Aklın Eleştirisi*, (Çev. İonna Kuçuradi), Ankara 1980, s. 135.

<sup>121</sup> RANDALL, *Felsefeye Giriş*, s. 214.



kötülük gayesiyle yaratılmış değildir. Bunların kötülüğü izafi ve arzıdır. Hayır ve şerleri bir yandan âmel ve iktisab ve bir yandan da âmel ve bunların yerine getirilmesi ile elde edilen mükafat ve ceza olarak ikiye ayırmışlardır. Hayır ve şerleri, insanın kendi âmel ve iktisabı olarak *bilgi, ahlâk ve seciye görüş ve kanaat, söz, âmel ve hareket* şeklinde beş alanda incelemişlerdir. Burada söz konusu olan hayır ve şerlerin bize bilgisini veren iki kaynak vardır: Aklî ve ilâhî kanun bilgisidir.

İnsanın mutlu olabilmesi için aklî bilginin sağlıklı bir şekilde görevini yerine getirmesi, hüküm verebilmesi, insan nefsinin arındırmasına bağlıdır.<sup>122</sup> Aklî bilgi de bir yandan hayrı ve mutluluğu teşkil ederken, bir yandan da ilâhî bilgi, hayra ve mutluluğa kaynak olur. İlâhî bilgi, hayrı ve mutluluğu ilham ve irşad ederken, onun muhatabı ve yükümlüsü olan insan da bu ilâhî bilgiyi kendi bünyesinde hem aklî ve hem de tecrübî bilgi sahasına indirerek araştırmaya ve uygulamaya yönelir.

Görülüyor ki, İslâm ahlâk felsefesi, İslâm felsefesinin ansiklopedistleri olan İhvânü's-Sâfâ'nın aynasında (bu aynada İslâm felsefesinin umumî bir fikir manzarası da yansımaktadır.) bilgiyi, hayr ve mutluluğun dokunması belirlenmesi ve psikolojik bir hal olarak yaşanmasında, hem vasıta bir değer ve hem de Fârâbî ve İbn Sinâ'da olduğu üzere, mutlak bir değer olarak mülâhaza etmektedir.

Evreni küllî bir bakış açısıyla tefekkür, teemmül ve tedebbüre yönelen kişi, faal aklın da inayeti sayesinde, varlığın özü ve gerçekleri hakkında doğru bilgilere ulaşmayı başarır. Bu tarikî marifette, ilerledikçe yakînî bilgi ve basireti ziyâdeleşir.

<sup>122</sup> İHVÂNU'S-SÂFÂ, *Resail*, III, 504-506; ayrıca geniş değerlendirmeler için bkz. FARUKÎ, İsmail Ragi, "On the Ethics of the Brethren of Purity", *Muslim World* 50 (1960) s. 109-121-193-198; YAKIT, İsmail, *İhvân-ı Sâfâ Felsefesinde Bilgi Problemi*, İstanbul 1985, s. 48; UYSAL, Enver, *İhvân-ı Sâfâ Felsefesinde Tanrı ve Alem*, İstanbul 1998, s. 52-56.

Cüzî hadiseleri, varlık ve olayları bir göz önüne alıp, bunların mahiyet ve sebeplerini anlamaya çalışan kişi, muğlaklıklarla, karışıklık ve anlaşmazlıklarla karşılaşır. Bilmedikçe, bilemeyip anlamadıkça ve anlamlandıramadıkça eleme kedere boğulur. İşte bu aşamada Faal akıl bir bilgilenme vasıtası ve etkeni olarak tebeyyün etmektedir. Şu var ki, nefsin tezkiye edilmesi, arındırılması ve bir açıdan ahlâkî erdem ve sorumluluklarla süslenmesi, incelenmesi neticesinde hakiki bilgiye ve bu bilgiden de dünya ve ahiret saâdetine ulaşır.<sup>123</sup>

İbn Sinâ, İslâm felsefe geleneğinin görüşünü bir kez daha seslendirerek “hayr ve şer” meselesini mutlulukla irtibatlandırırken, tıpkı İhvânu’s-Sâfâ gibi, hayrın metafizik temellerini atarak işe başlar. Saâdetin temelleri “hayr-a’la” “üstün iyi” ile yakından irtibatlıdır. Bir kere, varlığın kendisinden taşıdığı ilk gerçek, mutlak hayırdır. Herşey, bu mutlak hayırdan dolayı temelde iyidir. Hayr, varlık açısından zafî, şer ise, arızîdir.<sup>124</sup> Eşyada aslolanın hayr olduğunu temellendirmeye çalışan İbn Sinâ: Fârâbî’den alıp geliştirdiği ve İslâm felsefesinde işlene geldiği üzere, herşeyi iyilik penceresinden bir bilgi olarak ele almaya çaba göstermiştir.

Her ne kadar maddî âlemde, ayaltı âleminde şer varsa, bu varlık düzenin ibtidasında tasarlanmış değildir. Varlık düzeni açısından su serinletici, ateş ısıtıcı olarak görevlerini yerine getirirler. Şimdi, “su serinletir” ifadesi “iyi” bir durumu “Ateş ısıtır” ifadesi “iyi” bir durumu belirtirken, suda boğulan birinin durumunu ve ateşte yanan

<sup>123</sup> İhvânu’s-Sâfâ’ya göre, saâdete giden yolda üç bilgi alanıdır söz konusu olan: Akıl bilgi alanı, tabîî bilgi alanı ve ilâhî bilgi alanı. Bilginin insanda yeretmesi için temiz bir ruh, erdemli bir benlik sahibi olmak gerekir. Görülüyor ki, İslâm ahlâk felsefesinde kimi kez bilgi, ahlâkın ve onun ilke ve davranışlarının sebebi olurken, kimi kez de, ahlâk, bilginin kaynağı olmaktadır. Ahlâkın olgun bir şekilde yerettiği bir kimse bilgiyi tahsil etmeye başlar. Resail, III, 504-507. Bu ise daha önce de ifade ettiğimiz tasavvufî bilgi anlayışına benzemektedir; ayrıca bkz. FARUKÎ, a.g.m., s. 114.

<sup>124</sup> İBN SİNÂ, *er-Risâletü’l Arşîye*, s. 39-41.

birini nasıl tavzih edeceğiz? İbn Sinâ, iyiliğin herşeyin aslı olduğundan hareketle, suda boğulmanın veya ateşte yanmanın birinci derecede istenilmiş, tasarlanmış kötülükler olmadıklarını “*Musadafat*” raslantısal, tesadüfi bir yoldan ortaya çıkan kötülükler olduklarını dile getirir.<sup>125</sup>

Tasavvufi düşüncenin bir temsilcisi olarak, Mevlânâ, mutlak ve izafi değerlerden sözetmiştir. O’na göre mutlak kötülük yoktur. Allah, kötülük yaratmaz. Bu görüşlerine onun Mesnevi’sinde rastlıyoruz.

*“Demek ki, dünyada mutlak kötülük yok; bil ki, kötü de kötülük de görecelidir. Hiç bir zehir, hiç bir şeker yoktur ki, birine ayak, öbürüne ayak bağı olmasın. Yılanın zehiri, yılanı hayat, insana ölümdür. Su yaratıklarına, deniz, bağ bahçedir sanki; kara mahlukuna da ölümdür, dağlanmadır.”*<sup>126</sup>

Görülüyor ki, Mevlânâ, iyilik ve kötülüğün, ona yönelen bakış açısından kaynaklandığını vurgulamaktadır. Üstelik, kötülük daimî bir sıfat değildir. Suyun ekşiliğine, üzüm olunca tatlılaşmasına, küpte alkole dönüşüp haram olduğuna, sirke olunca da iyi bir şey olduğuna dikkatleri çeker.<sup>127</sup>

İnsan, zaman içinde bulunan bir varlık olarak, iyi ve kötü hakkında farklı kanaâtlere ulaşmaktadır. Kur’an’ı da görüşleri için dayanak alan Mevlânâ, “biz bir ayetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak, mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz”<sup>128</sup> ayetini toplumların daha iyiye ulaşabilmeleri için, bazı değer

<sup>125</sup> İbn Sinâ’nın ifadesiyle kötülük ilk planda kötülük olarak tasarlanmamıştır. Kötülük, iyinin bulunmaması halidir. İbn Sinâ kötünün hedeflenmediğini belirtmek için “ilk kasr” ifadesini kullanır. Necat, s. 669-670.

<sup>126</sup> MEVLÂNÂ, Mesnevi, c.IV, b. 65-73.

<sup>127</sup> , a.g.e., c.I, b. 2612-2613.

<sup>128</sup> Bakara 2/100.

hükümlerinin Allah tarafından daha iyileri ile değiştirildiği görüşüyle temellendirmiştir.<sup>129</sup>

Bu yüzyıl, yepyeni bir yüzyıl, Ay, hep o ay, fakat su, o su değil. Adâlet o adâlet, üstün bilgi, o üstün bilgi<sup>130</sup> diyerek, adâlet ve üstün bilginin değişmeyen ve tüm zaman ve şartlarda geçerli olan bir niteliği taşıdıklarını belirtir. O değişen değerleri, maddeye, değişmeyen değerlerinde ruha ait olduğunu dile getirir.

*“Değişenler, bedene ait huylardır; değişme yeri bedendir; ölümsüz cansa apaydın güneştir. Hiç mi hiç değişmez, Doğu’da değildir ki, hiç başka şekle dönmez; Batı’da da değildir ki.”*<sup>131</sup>

İbn Sinâ, ahlâk üzerine müstakil bir risâle yazdığı gibi, saâdet üzerine de fikir yormuş ve bir eser vücuda getirmiştir. *Risâle fi’s-Saade*, adlı, mutluluğu incelemeyi hedef aldığı risâlesinde, kendinden önce bu konu üzerinde yoğunlaşmış filozoflarla ayniyet arz ederek, *saâdetin, yalnızca kendisi için istenildiğini ve Yaratıcının yakınında ebedî bir huzur ve sevinç hali olduğunu* belirtir.<sup>132</sup>

Nasıl ki, erdemlerin tahsilinde nefsin “âlime” bilici ve âmile “yapıcı” kuvvetleri etken oluyorsa, saâdete giden yolda da, ilim ve âmel beraberliği şart görülmektedir. Bilgi ve eylem beraberliğini sağlayacak, akli, ifrat ve tefritten beri kılacak âmilde, felsefe tahsiline olan ihtiyaç da görülmektedir.<sup>133</sup> İbn Sinâ, insanın hem saâdete ve hem

<sup>129</sup> Geniş değerlendirmeler için bkz. BAYRAKLI, Bayraktar, *“İslâm ve Batı Eğitim Felsefelerinde Varoluşçuluk”* Din Eğitimi Arş.Derg., İstanbul 1996, sy.3, s.47.

<sup>130</sup> A.g.e., c.VI, b. 3182-3185.

<sup>131</sup> A.g.e., c.IV, b. 3788-3789.

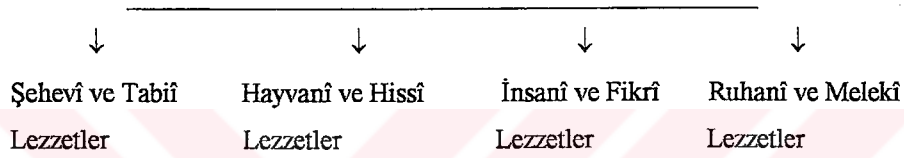
<sup>132</sup> İBN SİNÂ, *Risâle fi’s Saade*, Mecmuatı Resaili’ş-Şeyh er Reis içinde, Haydarabat 1353 (1933), s. 2.

<sup>133</sup> İBN SİNÂ, a.g.e., s. 18.

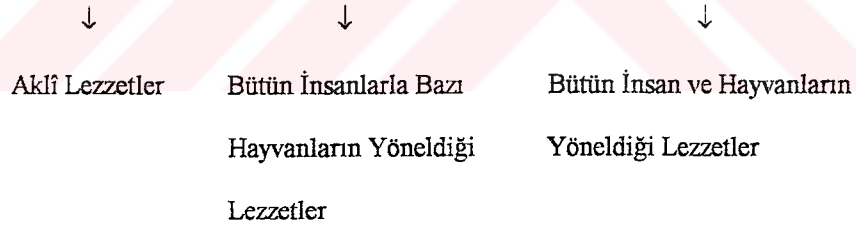
de saâdete ulaştıran yollara ulaşmak istediği noktasını vurgulayarak, saâdetin tahsilinde Şehvetin tatmininin ve maddî iktidara ulaşmanın hiç bir âmili olmadığını belirtir.<sup>134</sup>

Gerçekten de İslâm ahlâk felsefesinde, hayır ve mutluluk, Şehvet ve lezzetten çok farklı olarak telâkki edilmişlerdir. İslâm ahlâkçıları lezzet denilince, çeşitli sınıflamalara gitmişlerdir. İhvânü's-Sâfâ, Gazzâlî ve İbn Miskeveyh'in bu konudaki sınıflandırmalarını görelim.<sup>135</sup> Bu sınıflamaları kısa bir değerlendirmeye tabi tutunca, bilginin rolünü daha da belirginleştirmiş olacağız.

*İhvânü's-Safa'ya göre Lezzetler*



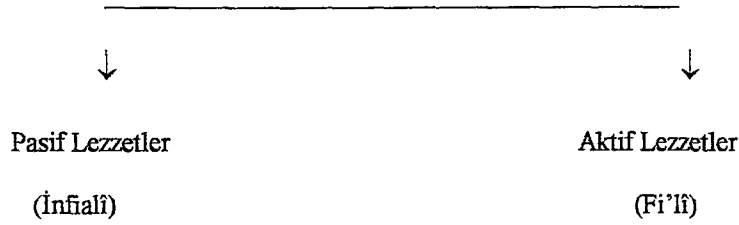
*Gazzâlî'ye göre;*



<sup>134</sup> a.g.e., s. 4.

<sup>135</sup> İHVÂNÜ'S-SÂFÂ, *Resail*, II, s. 59; III, 413; GAZZÂLÎ, *Mizanü'l Amel*, s. 3-4, *İhya*, II, s. 245, IV, s. 139-202 *Mişkatü'l Envar*, s. 10-12; İBN MİSKEVEYH, *Tehzibü'l Ahlâk*, s. 100-2.

**İbn Miskeveyh'e göre;**



İhvânü's-Sâfâ, yeme, içme gibi şehvî ve tabîî lezzetleri, bütün canlıların müşterek lezzeti olarak görür. Cinsel ilişki, öfke, intikam gibi lezzetler de, hayvanî ve hissî lezzetler arasındadır. İnsanî ve fikrî lezzetler ise, nefsin bilgilere ait mefhumları ve şeylerin gerçekliklerini tanınması yoluyla ulaşılan lezzetleri oluşturur.

Görülüyor ki, İhvânü's-Sâfâ ve onun öncülüğünde, tefekkür, teemmül ve bilgi tahsili lezzetlerin bir türünü oluşturmaktadır. Bilgi lezzet olmakta, insana haz ve dolayısıyla mutluluk vermektedir. Ruhanî ve melekî lezzetlerde, mutluluğu metafizik boyuta taşır görünmektedir. Nefsin, beden sonrası duyacağı lezzetleri belirtmektedir.

En temel eserlerden birine İbn Sinâ, “Şifa” adını vermiştir. Metafizik, tabiat, ilâhîyat ve psikolojinin çok yoğun ve çok yönlü olarak incelendiği bu eser, insanı teorik ve amelî bilgilerle, varolan üzerinde bilgilendirerek, insanî ve fikrî lezzetlere ulaştırmayı hedeflemiştir.

İbn Sinâ, lezzeti, elem ve keder halinde bulunmama olarak ele alır, bir açıdan da lezzet, bir şeyin yetkinliğini yaşamaktır. Lezzetleri müsbet mecraya çeken ( ) düşünen nefsin etkisindedir. Düşünen nefis, ahlâkî erdem ve bu

erdemlerin vasıtası olarak da, görülebilecek lezzetleri ve duyguları akfî bilgi sayesinde iyilik ve kemâl noktasına doğru sevkeder.<sup>136</sup>

Dinî bilgileri ve bilimlerini canlandırmayı hedefleyerek, “*İhyau Ulumi'd Din*”i kaleme alan Gazzâlî, ahlâkî meselelere bu eserinde hem nazarî ve hem de amelî açıklamalar getirmektedir. Bir anlamda ahlâkı da ihya etmektedir. Ona göre insan, ahlâkî emri yerine getirirken, onun emir olduğu cihetinden hareket etmelidir. Emir, bir gayeye yönelik olmalıdır. Çünkü gayesiz fiil, onun faili açısından abes olacağından bu gaye en iyi, dinî ve ahlâkî ilkelerle bağdaşır nitelikte olmalıdır. Herşeyin lezzeti de bu açıdan herşeyin kendi tabiatına muvafık bir kemâle ulaşmakta olduğu görülür.<sup>137</sup>

*Hikmet, adâlet, iffet ve şecaat* gibi erdemleri ele alalım. Hikmet bilgisinin teorik ve pratik olarak gayesine ulaşması, adâlet erdeminin iffet ve şecaat erdeminin, kendi gayelerine muvafık bir kemâle ulaşmaları bir lezzeti ifade eder.

Gazzâlî, akfî lezzetten kasdının bilgi ve en temel anlamında Marifetullah “Allah hakkında bilgi” olduğunu dile getirir.<sup>138</sup> Bilgi, öncelikle bilgi olması itibari ile bize eşyanın ve değerlerin mahiyetini kavramamızı temin eder. Aydınlatır, iyi ve kötünün bilgisini, mutluluğun kaynağını bize sunar. Öte yandan bilgi, bir açıdan da bizi, bilgilerin bilgisine götürmesi ile önemlidir. Arındığımız, olgunlaştığımız ölçüde, bilgilerin en yücesi ilâhî olanın bilgisine ulaşırız.

Gazzâlî penceresinden bakılacak olursa, bilgimizin, ilim ve irfanın sınırlarının çizili ve belli olması yüzünden “Marifetullah”ın bu dünyada eksik olarak idrak

<sup>136</sup> İBN SİNÂ, *Şifa, İlâhîyyat*, s. 418-420; *Risâle fî's Saâde*, s. 5; İbn Rüşd de Saâdeti, akfî nefsin bilgi ve amel bütünlüğü çerçevesinde ele alır. “*Averroes on Good and Evil*”, *Studia Islamica*, MCMCXIII, (G.F.Hourani) XVI, s. 13-40.

<sup>137</sup> GAZZÂLÎ, *İhya*, IV, s. 260-261.

<sup>138</sup> GAZZÂLÎ, *Mizanü'l Amel*, s. 3-4.

edileceğini ve bize böylesi eksik bir bilginin tam bir lezzet veremeyeceğini belirterek, gerçek tam bir lezzetin ahirette kavranacağını ifade eder.<sup>139</sup>

İslâm ahlâk felsefesinde bu aşamada belirtilmesi gereken bir diğer husus da, saâdetin hem görünen âlemi ve hem de görünmeyen, öteki âlemi ihtiva ettiğidir. Dahası en kalıcı saâdetin, kevn ve fesadın olmadığı ahirette hissedileceği hep belirtilmiştir. Öyle ki İhvânü's-Sâfâ'da iki saâdet taksimine rastlıyoruz. Bütün mahlukatın en iyi durumlarda, en mükemmel gayelere doğru tekaddümü, en uzun süre yaşaması *dünyevi mutluluk*, her nefsin yine en iyi hal ve imkânlarda en kâmil gayelere doğru tealisi de, uhrevî, ahiret saâdeti<sup>140</sup> olarak görülmüştür.

İhvânü's-Sâfâ'da en çarpıcı hususlardan biri de iyi ahlâkın, saâdetle, kötü ahlâkın da şakva, mutsuzlukla özdeş görülmesidir. Gazzâlî ise uhrevî saâdeti bilgi, fiil ve gaye açısından tetkik etmektedir. Fayda görüşünden hareketle, insanların servet, sağlık, mevki bedenî ve manevî hazlar, bilgi, kudret ve erdemi gaye edindiklerini belirterek, insanın tüm bu değerlerden bir fayda beklentisinde olduklarını temellendirir. Şu var ki, faydaya ve fayda düşüncesine dayansın veya dayanmasın bütün fiillerimizin en son gayesi, bütün faydaların kendisine yöneldiği en üstün fayda ahiret mutluluğudur. Erdemlerin, faydalı mülâhaza edilebilmeleri için son gayeye vasıta olmaları gerekmektedir. Saâdetin üç temel şartı olarak, *fayda*, *lezzet*, ve *güzelliği* gören Gazzâlî, bu taksiminde Aristo'dan ilham almış görünmektedir. Zira, felsefenin

<sup>139</sup> GAZZÂLÎ, *Mişkat*, s. 10-12, Fârâbî de en yüksek mutluluğun ölümünden sonra gerçekleşeceğine inanır. *Fusul*, s. 161, *Medine*, s. 102, *Kitabü'l Cem Beyne Re'yeynel Hakimeyn*, s. 35-37.

<sup>140</sup> İHVÂNU'S-SÂFÂ, *Resail*, I, 318; FARUKÎ, a.g.m.



ve onun bir dalı olan ahlâkın temellerini atan Aristo, saâdet için, onu en iyi, en güzel ve en hoş olanla özdeş olarak ele alır.<sup>141</sup>

Bilgi ve hikmetten duyulan aklî lezzet, İslâm ahlâk felsefesinde tüm diğer lezzetlerden daha üstündür. Yine Gazzâlî'nin de ifadesiyle söz konusu olan sadece aklî lezzettir; bilgiye dayalı, erdeme dayalı lezzettir. Diğer lezzet ve hazlar, bir gerçeklik ifade etmeyip kendilerince yaşanan müstakil haller olmayıp, elemin giderilmesinden, ortadan kaldırılmasından duyulan menfî bir lezzettir.<sup>142</sup>

Anlıyoruz ki, lezzet, müsbet bir halden ziyâde, elemin ademinde, onun yokluğunun ve ortadan kalkmasının sonucu tezahür eden bir hal olmaktadır. Sırf kendinden ve kendi tabiatından tevellüd eden bir özellik de değildir.

Gazzâlî'nin lezzeti, elemin giderilmesinden doğan menfî bir lezzet olarak, olumsuzluğu olumluyarak ele almasının temelinde, onun, ahlâkî değer ve fiillerin değişmez nitelikleri olmamasını kabulü vardır. Bu görüşünü beyan edip genişletmek gayesiyle reziletlerden olan ve bilgisizlikten neşet eden ve kimi kez de bilgiyi ihmal ve görmemezlikten gelme ve onu bağlayıcı olarak görmeme durumu olarak tanımlayabileceğimiz, *Kızb kavramını* ele alır. Ona göre, yalan, şayet kendiliğinden kötü olsaydı, bu niteliğinin durumlara göre değişmemesi icap ederdi. Bazı zorunluluklarda yalan söyleniyor olması, yalanın kendiliğinden kötü olmadığını göstermektedir.<sup>143</sup> Bazen yalan, dünyevî mutluluğun ikâmesi için doğru görülen bir davranış olarak görülebiliyor. İslâm ahlâk felsefesinde bazen ferdi, toplumsal

<sup>141</sup> Aristo ve Gazzâlî'nin ortak değerlendirmeleri için bkz. ARİSTO, *Nikomakhos'a Etik*, 1097b, 16, GAZZÂLÎ, *Mizan*, 15-16.

<sup>142</sup> GAZZÂLÎ, *İhya*, IV, s. 159, 202.

<sup>143</sup> GAZZÂLÎ, *el Mustasfa min İlmî'l Usul*, Beyrut 1335, I. c. s. 57.

menfaatlerin celbedilmesi için (aile saâdeti, fert sağlığı, vatan savunması ve korunması) yalanın kendiliğinden kötü olmadığından hareket edilmiştir.

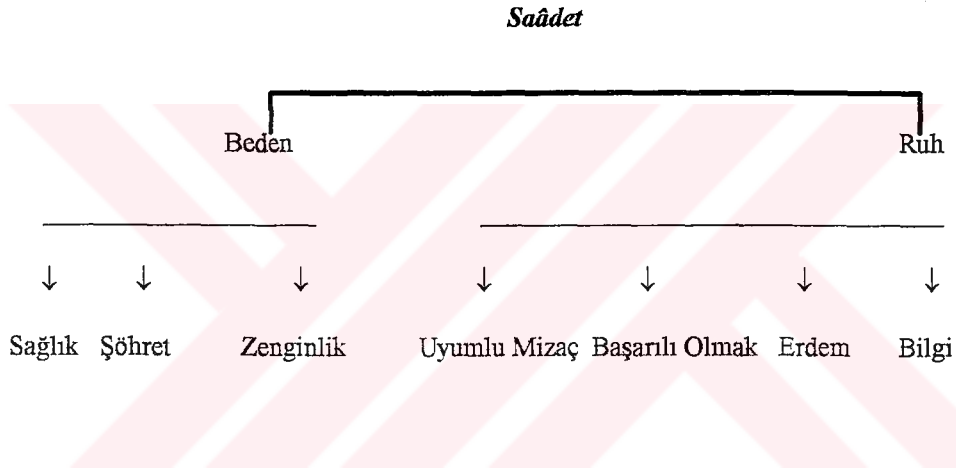
Buradan anlaşılmaktadır ki, Gazzâlî, ahlâkî değerler hakkında sahip olduğumuz bilginin mutlaklığını sorgulamaktadır. Ona göre insanların bir kısmı kendilerini merkez aldıkları bir bilgi anlayışına sahiptirler. Bu tip insanlara kalırsa, iyi ve kötünün bilgisine sadece kendileri maliktirler. Bir bilgi yanılması içerisinde oldukları. Bir kısım insanlar da, telkinlerin etkisi altındadır. Telkini, dondurulmuş, belirlenmiş, yüklenmeye hazır bilgiler olarak da düşünebiliriz. İşte Gazzâlî de telkini, ahlâkî değerlerimizin belirlenmesinde bir faktör olarak ele alır. Gazzâlî, “*El Munkız*” adlı eserinde zaten telkinlerden kurtulmanın ve kendi ahlâkî sistemini tesis etmenin çabasını göstermektedir. Gazzâlî, ahlâkî bilgilerin meşhurat, yaygınlıktan kaynaklanan bilgilerden olduğunu belirterek, ahlâkî değer ve fiilleri, batılı filozofların aksine iyilikleri ve kötülükleri açısından, gaye ve hedef açısından yaklaşır. Gayeyi de dünyevî olarak kabullenmez. Kabullenemeyişinin sebebi de, insanların dünyevî gayelerinin muhtelif olması noktasına bağlamaktadır.<sup>144</sup>

İbn Miskeveyh’in lezzetleri fi’lî ve infialî olarak iki aşamada mütalaa ettiğini görüyoruz. *İnfialî, pasif lezzetler*, düşünce yeteneğinin mahrumiyetinden kaynaklanan ve bu özelliği taşıyan canlılarla ortak yanımızı teşkil eden, bedene ait tutkular ve intikam eğiliminden doğan lezzetlerdir. İhvânü’s-Sâfâ, ve Gazzâlî’nin hayvanî ve şehvî dediği haz ve lezzetlere İbn Miskeveyh, İnfi’alî, pasif lezzet adını verir. Bu pasif lezzetler devamlılık da göstermez, zevâla yöneliktirler. Çünkü, erdemlerden ve erdemlerin dengeleyici unsuru olan aklî kuvvetlerin bilgi ve amel birliğinden

<sup>144</sup> GAZZÂLÎ, *el İktisad fi’l İtikad*, nşr. İ.A.Çubukçu, H.Atay, Ankara 1962, *el Mustafa*, I, 48-49.

mahrumdurlar. Fi'li lezzet, yani aktif lezzet ise tefekkür, teemmül ve tedebbür ameliyesinde bulunan ve olan canlıya mahsus olduğu, maddî olmadığı ve doğrudan doğruya insanın benliğine bağlı olduğu için değişken değildir, aklıdır.<sup>145</sup> İbn Miskeveyh, pasif olanı hissî, aktif olanı da aklı olarak görmektedir. Aktif, fi'li ve aklı olanı, saâdetle aynı olarak mülâhaza ederken, pasif, infialî ve hissî olanı ise; saâdetin dışında görmektedir.

İbn Miskeveyh, Aristo'dan mülhem olduğunu ifade ederek, saâdetin kısımlarını değerlendirmeye tâbi tutar.



Aristo, mutluluk için sağlık, zenginlik, itibar başarı vbg. şeyleri de aklı ve fikrî çabaların yanında gerekli görür. Ruhî ve bedenî mutluluğun bir dengesinden ancak gerçek bir saâdet görülür.<sup>146</sup>

Önceki bölümlerde görüşlerine yer yer başvurduğumuz Amirî'nin bir çalışmasını da göz ardı etmemek gerekir. *es-Saâde ve'l-İs'ad* (Mutlu olmak ve mutlu kılmak) adlı eserde aklı, fikrî, erdemlerin mutluluk açısından önemini vurgulayarak, bedene ait lezzetlerin sadece saâdete götürmedeki rolleri açısından önemlerine değinir.

<sup>145</sup> İBN MİSKEVEYH, *Tehzib*, s. 91-111, ayrıca, FAHRİ Macit "The Platonism of Miskeveyh and Its Implications for Ethics", *Studia Islamica*, G.P.Marsonneve-Lorosepais, 1975, s. 39.

<sup>146</sup> A.g.e., s. 75 vd. ARİSTOTLES, *Ethica Nicomachea*, V, 9,6.

Kindî'den nakle “*mutluluğun başlıca sebebinin akıl*”<sup>147</sup> olduğu görüşünü işlemeye çalışır. Görülüyor ki, İslâm ahlâk felsefesinde, çok yönlü bir yorum zenginliği ve birikimi söz konusudur. Meseleler etraflıca düşünülmüş ve hikmetli bir tarzda konulara kalem oynatılmıştır.

Saâdetin kazanılmasının metodlarını ve saâdete giden yollarda uyarıyı, kaleme alan Fârâbî, “*et Tenbih*” adlı, saâdet hakkında uyarı ve bilgilendirme ve dikkat çekmelerin yer aldığı eserinde, insanı saâdete ulaştıracak halleri üç sınıfa ayırır. Buna göre, oturmak, kalkmak, dinlemek, konuşmak gibi bedene ait organlarca yapılan fiiller, şehvet, sevinç, öfke, arzu ve rahmet gibi nefse ilişkin durumlar ve bir de bilgiye dayalı, hem bilinmesi ve hem de yapılması gereken şeyler hakkındaki bilgimizin teşekkül ettiği zihni temyiz bu haller arasında sayılabilir.<sup>148</sup>

İnsan saâdetini engelleyen ve bir “bilgi eksikliği” olarak tezahür eden ölüm korkusuna da kısaca değinmek istiyoruz. Ebû Bekir er Razî, *et-Tıbbur Ruhani*’de, İbn Miskeveyh, *Tehzibü’l-Ahlâk*’da ve İbn Sinâ da “*Fi’l Havf mine’l Mevt*”<sup>149</sup> adlı risâlesinde ölüm korkusunu ele alarak, onu insan saâdetinin önünde bir engel olarak, ruh sağlığı açısından değerlendirirler. İbn Sinâ, *Fi’l Havf mine’l Mevt*’inde ölüm korkusunun temelini bilgisizliğe dayandırır, buna göre ölümden korkanlar, ölüm sonrası hayatı bilmediklerinden dolayı korkarlar, üstelik, insan, nefsinin nasıl bir ortama ve akibete uğrayacağını, nelerle karşılaşacağını bilmediğinden korkuya kapılır. Korku ise, bir bilgi eksikliğinden kaynaklandığından insanı mutsuzluğa sürükler. Dinî bilgi ise, henüz insanın tecrübe etmediği ölüm ve ölüm sonrası hayat hakkında tasvirî

<sup>147</sup> *es-Saâde ve’l İst’ad*’ın kaynakları, muhtevası ve etkileri açısından değerlendirmeler için bkz. KUTLUER, a.g.e., s. 74-75.

<sup>148</sup> FÂRÂBÎ, *et-Tenbih ala Sebili’s-Saâde*, s. 181.

<sup>149</sup> İBN SİNÂ, *Fi’l Havf mine’l Mevt*, Nşr. Hasan Asi, *Et Tefsiru’l Kur’anî* içinde, s. 272, 282; *Ölüm Korkusundan Kurtuluş Risâlesi*, Çev. Hami Tura, İstanbul 1959.

bilgiler sunarak, onu rahatlatır. İnsan zaten dünyaya gözlerini açarak, bilgilenme, hedefine doğru yürür. İnsanda bilgi yetenekleri vardır. Bu yetenekleri çekirdeğe benzetecek olursak, eğitimde bu çekirdeği geliştirir. Dinî bilgi, bilinmeyi, tecrübe edilmeyen ölümü, tasvir edici malumatlarla izaha yönelir; bu bilgilerle kendisini eğiten ve ölümün gerçek mahiyetini öğrenmeye başlayan kimse, mutluluğun önündeki engelleri birer birer kaldırarak, bu dünyada saâdete adım atmış olarak, ebedî saâdete kendini hazırlar.



**III. BÖLÜM**

**İSLÂM AHLÂK FELSEFESİNDE**

**HÜRRİYET**

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### İSLÂM AHLÂK FELSEFESİNDE HÜRRİYET

#### III. A. GENEL OLARAK AHLÂK VE HÜRRİYET

Düşünce tarihi boyunca, ölümsüzlük, zaman ve hürriyet meseleleri, hem üzerinde çokça durulan, değerlendirmeler yapılan, görüşler serdedilen hususlar iken, hem de tüm bu çalışma, teemmül ve tefekkür yoğunluğuna rağmen, en çok kapalılıkları, ihtilafları ve yorum zenginliklerini ihtiva eden konu olma özelliklerini taşımaktadır. Her üç mesele de felsefe tarihi boyunca, *bilgi, varlık, metafizik, ahlâk ve siyaset* gibi sahalarla içiçe olmuştur. Bu üç meselenin anlaşılması noktasında farklı gruplar ve anlayışlar oluşmuş, kimi zaman da bu üç mesele temelde birbirleri ile bağlantılı bir şekilde görülmüştür.

<u>Mesele</u>	<u>İlgili Alanlar</u>
Ölümsüzlük	---- Bilgi ---- Varlık, Metafizik, Ahlâk
Zaman	---- Bilgi ---- Varlık, Metafizik, Ahlâk
Hürriyet	---- Bilgi ---- Varlık, Metafizik ---- Ahlâk, Siyaset

İslâm ahlâk felsefesinde bilgi ve hürriyet meselelerinin, ahlâk felsefesindeki boyutunu incelemeye çalıştığımız bu incelememizde, bu aşamada hürriyet meselesine, özellikle, bilgi ışığında değineceğiz.

İslâm ahlâkında hürriyet her şeyden önce iffet erdeminin bir türüdür. İbn Miskeveyh, *Tehzibü'l Ahlâk*'ta, hürriyeti, iffetin oniki türünden biri olarak zikreder.<sup>1</sup> İffet başlığı altındaki, hürriyet, tasavvuf ahlâkında daha çok ele alınmış, hür insan ile, olgun ahlâklı insan arasında bir özdeşlik görülmüştür.

<sup>1</sup> İBN MİSKEVEYH, *Tehzibü'l Ahlâk*, s. 38.

“Vicdan Hürriyeti”, “İrade Hürriyeti”, “Düşünce Hürriyeti”, “Söz ve Davranış Hürriyeti”, “İnsan Hürriyeti”, “Din Hürriyeti”, “Basın Hürriyeti” vbg. ifadelerde, hürriyetin hep bir şeyi nitelediğini görüyoruz. Hürriyet, bir açıdan çok genel bir durumu belirtirken bir açıdan da çok özel hallerin durumunu da nitelemektedir.

Giriş bölümünde de kısaca belirttiğimiz üzere, ahlâk felsefesinin temel konularından biri de “*irade hürriyeti*”dir. Ahlâk ilminin bir açıdan da “hürriyetimizi iyi kullanma ilmi” olduğunu da dile getirmiştik. Bir davranışı, bir hareketi seçmemiz öncelikle bir bilgi neticesidir, üstelik bir davranışı seçmeksizin yapmak da, zaten o davranışımızın ahlâkî olup olmadığını sormamıza yol açar. Bir sorumluluktan, yani, iyi ve kötünün bilinip, uygulanıp uygulanmamasından, erdemlerin ifâsından söz edebilmek için önce bir hürriyetin mevcudiyeti gereklidir.

Yine giriş bölümünde belirtmeye çalıştığımız üzere, mecburiyet ve cazibiyet, ahlâkın dayandığı iki kâide olarak görülmektedir. Birincisine kısaca iyilik, ikincisine de vazife diyebiliriz. Herkes için mecburî bir ahlâk kanunu olduğunu söylemek mümkündür. Ahlâkın temelinde bilgiyi ve onun gövdesi olarak da bu bilgi üzerine kurulu eylem sahasında da hürriyeti buluyoruz. Yine ifadelendirmeye çalıştığımız üzere ahlâk filozofları, ahlâkı, “*hür ve azat*” olmakla aynileştirirler. Bilgi, ahlâkî değerlerin malzemesini sağlar. Hürriyet de bu değerlerin ortaya çıkıp birer “*kıymet kazanmış hüküm*” olarak imkân bulmalarını sağlar. Bilgi ise, onu kazanan kişiye bir mesuliyet yükler. Bilgilenmenin tabîî sonucu olarak, insanın kendisini bir mesuliyet ikliminde bulduğunu görüyoruz.

İyi, kötüden nasıl ayrılır? İyiyi iyi olarak bildirecek, kötüyü kötü olarak bildirecek şey nedir? Buna bağlı olarak, iyi ve kötüyü temyiz edecek bir kudrete sahip



miyiz? İşte bu sorulardan birincisi, yani iyi ve kötüyü bildirecek şey bilgi esasına dayanırken, ikincisi de, yani kudret meselesi de hürriyet esasına dayanır.<sup>2</sup>

Ahlâkî açıdan hürriyeti ve onun bilgi ile olan rabıta ve alâkasını beyan etmeden önce çok genel hatları ile hürriyet fikri üzerinde durmaya çalışalım. Hürriyet üzerine o kadar çok şey yazılmış, söylenmiş ki, onun felsefî, psikolojik, sosyolojik, ekonomik, dinî ve ahlâkî gibi bir çok disiplinde temelinin ve boyutlarının olduğunu müşahede ediyoruz. Şu varki, ahlâk temel alındığında, diğer hürriyet anlayışlarının (felsefî, psikolojik, sosyolojik, ekonomik vbg.) ahlâkla yakından ilgili olduğunu görüyoruz.

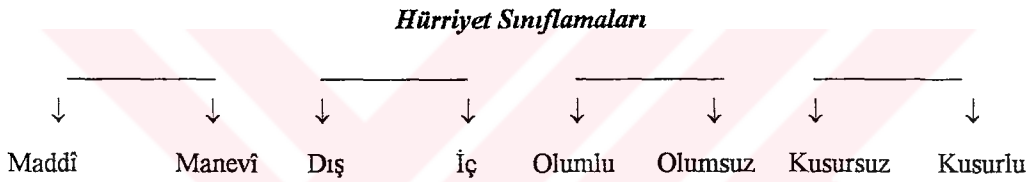
Serbest, bağımsız, muktedir olma, uygulayabilme, saf, yüce ruhlu, engelsiz olarak harekette bulunma gibi anlamları ifade etmek için kullandığımız genel terimin adı bilindiği üzere *hürriyettir*.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Bu tez içinde bkz. Giriş bölümü, s.12; Felsefe tarihi boyunca hürriyet anlayışları hakkında çeşitli sınıflamalara rastlıyoruz. Bu sınıflamaları şöylece özetleyebiliriz:

1. Akılî Hürriyetçilik: Bu anlayışa göre gerçek özgürlük, aydınlanmış akla uygun davranmayı seçmekten ibarettir.
2. Numenal Hürriyetçilik: Kant'ın ele alıp işlediği bu hürriyet anlayışı, iyi bir niyeti, kendinde iyi olan birşey görerek, numenlerin insanın özgür iradesini içermesi olarak anlaşılmalıdır.
3. İrasyonel Hürriyetçilik: Hür insan, özgürlüğünü keyfî yaşar, kendiliğinden olan eylemler ne kanuna ve ne de sınırlama tabidir.
4. Psikolojik Hürriyetçilik: Bu anlayışa göre, çoğu toplum, çevre veya doğum ve sonrasında kalan travmalar sebebiyle, zorlanmalar nedeniyle sıkıntıya düşer olur. Hürriyet tüm bu bağlardan kopmakla sağlanabilir.
5. Siyasî Hürriyetçilik: İnsanın içinden kopup gelen, ahlâkî hürriyet, insanın özgüvenine engel teşkil eden, siyasî yönelimlerce belirlenir. Bu anlayışa göre, hakiki hürriyet, bencil olmadadır. Bu tür hürriyet anlayışı kapitalist bir anlayış içindedir.
6. Ahlâk Dışı Hürriyetçilik: İnsan iyilikte değil, kötülükte hürdür anlayışını sergiler.
7. Belirlenimci Hürriyetçilik: Herşeyin önceden belirlendiğini öne süren bu anlayışta, insana kısmî bir hürriyet imkânı tanınır.
8. Sartlı Hürriyetçilik: İnsan iki ya da daha çok seçenek içinden istediğini seçmekte hürdür. Öte tarafta alternatiflerin neler olduklarını belirleyen geçmişteki olaylar zinciridir.
9. Yıldız Belirlenimciliği: Bu anlayışa kalırsa, kimin hayatında her ne olmuşsa doğumu esnasında yıldızların konumları tarafından belirlenmiştir.
10. Tarihsel Yarı Belirlenimçilik: Olayların genel akışı, anlaşılabilen, ama değiştirilmeyen, ekonomik ve sosyal yasaların işleyişine göre olur. Bireyler, yüksek bir bilinç yaratmada ve değişimlerde veya buna karşı çıkmada özgürdür.
11. Sosyal Yarı Belirlenimçilik: İnsan davranışı o davranışı kestirebilir kılan yasalara uyar, sosyoloji, ferdin psikolojisi ile ilgilenmez.
12. Bilimsel Belirlenimçilik: Bilim, metod olarak insan eylemleri de dahil bütün olayların evrensel bir neden ve sonuç ağının parçası olduğunu varsayar. Bütün davranışlar, etkiye tepki olarak görülebilir. Bkz. BILLINGTON, *Ahlâk Felsefesi, Felsefeyi Yaşamak*, s. 336-58.

Varolduğunu hisseden, kendi dışındaki tüm eşya ile ilişkiye girip olgu ve değer rabitasıyla onlarla bağ kuran insan, hürriyet dediğimiz hali, ruhunun derinliklerinde bulur.<sup>4</sup> “Ben de varım” “Varoluş içinde benim de bir yerim ve anlamım var” diyen insan, herşeyden önce kendi varlığının bilincine varması ve bunu sergilemesiyle hür olduğunu göstermektedir. Hürriyet, özgürlük, insanın özünü hiç bir kısıtlamaya uğramaksızın gür ve serbestçe sergilemesi durumudur.

Hürriyetin mahiyeti hakkında çok farklı değerlendirmeler olduğu gibi, onun ele alınışı ve sınıflandırılmasında da çok farklı özellikler görülmektedir. Hürriyet hakkında genel olarak şu sınıflamalar göze çarpmaktadır.<sup>5</sup>



Öncelikle belirtelim ki, hürriyet hakkında ne kadar çok sınıflamalara gidilirse gidilsin, onun temelde bir manevî ve bir de maddî boyutu söz konusu olması en ortak noktadır. Bu sınıflamaların hepsi de ahlâkla irtibatlandırılabilir. Zira, ahlâk, hem nazarî ve hem de amelî bir boyuta sahiptir.

<sup>3</sup> İBN MANZUR, *Lisânü'l Arab*, Hürriyet mad. s. 253; Ragıp el İSFEHANÎ, *el Müfredat*, s. 109; Batı kaynaklarında benzer ifadeler için bkz. OFSTAD, a.g.e., s. 7, FARRAR, a.g.e., s. 26, TAYLOR, a.g.m., s. 78, KAUFMAN, a.g.m., s. 537, ERALP, a.g.m., GÜRİZ, a.g.m.

<sup>4</sup> MUNN, Norman, *Psikoloji, İnsan İntibakının Esasları*, (Çev. N. Teren) İstanbul 1968, c.II, s. 3.

<sup>5</sup> OESTERIE, a.g.e., s. 96; ÖNER, Necati, s. 66, ÖKTEM, M.Niyazi, *Özgürlük Sorunu ve Hukuk* İstanbul 1977, s. 255, ROSENTHAL, F., *The Muslim Concept of Freedom*, Cambridge, 1958, s. 7 vd.; TUNALI, a.g.e., s. 116; Ayrıca A.S. Kaufman, "Ability", J.P. Vol. 60, (Sept 12, 1963) 537-551; BAY, Christian, *The Structure of Freedom*, Standford, 1958, s. 26 vd.; FARRAR, Austin, *The Freedom of the Will*, London 1958, 11-15; EDWARDS Jonathan, *Freedom of the Will*, (1754) ed: Paul RAMSEY, New Haven 1957, s. 28-36.

*Manevî hürriyette* bir içsellik, bâtinîlik söz konusudur. Böylesi bir hürriyet, fizikî tabiatın dışında, insanın kendi derunî bünyesindeki, dış dünyaya eylem olarak yansımamış, alınan kararlarını ifade eder. *Maddî hürriyet* ise, bir dışa aitlik, zahîrîlik durumunu ifade eder, kişinin, dış dünyadan gelebilecek sınırlamalarla karşılaşmadan istediği davranışları yapabilmesi ve gerçekleştirebilmesidir.<sup>6</sup>

*Olumlu hürriyet* denilince; insan herşeyden önce tabiatı ile pratik aklının birleşmesiyle zuhur eden bir varlıktır, hürriyet bir determinasyon olması cihetiyle iradenin pratik aklı yönetmesi olarak bir akıl, dolayısıyla bir bilgi olayıdır. İşte bu anlamda bir hürriyet olumlu hürriyettir. Menfi hürriyet ise, tabîî şartlardan bağımsız olmaktır. Mükemmel hürriyet ise, bilinen ve doğru olduğuna hükmedilen şeyi seçmektir. Biz daima en iyi seçenek gibi görüneni tercih eder ve seçeriz. Gönüllülük söz konusu olduğunda kusursuz hürriyet mevzu bahs olur.<sup>7</sup> Seçmek ve tercih etmek ise, bir bilgi temeline dayanır.

Hürriyet hakkında kısa ve genel hatları ile yaptığımız değerlendirmeler gösteriyor ki, insan için hürriyet bir varlık hali ve koşuludur. Onu kuşatan kapsayan ve ona varolma ve varlığını sürdürüp sergileyebilme imkânı sunma durumudur.

İlkçağ filozofları hürriyetin ön koşulunu, insanın ancak bilgiye sahip olmasında göstererek, iyinin ve kötünün bilgisini elde etmekle ancak hürriyetin söz konusu

<sup>6</sup> Maddî, manevî, dış ve iç özgürlük tasnifleri aslında aynı şeyi ifade etmektedir. Bkz. ÖNER, Necati, a.g.e., s. 66; İç hürriyet için psikolojik hürriyet, dış hürriyet için de biyolojik hürriyet adlarının verildiğini görüyoruz. Ali Rıza, *Malumat-ı Ahlâkîyye ve Medeniyye*, İstanbul 1326, s. 61-62; Bkz. DEUISHAVERS, G., *Psikoloji*, (Çev. M.Şekip Tunç) İstanbul 1952, s. 470, GÜRİZ, Adnan, "İrade Hürriyeti", A.Ü.H.F.D., c. XXII, XXIII, Ankara 1965/66, sayı 1-4, s. 94; EREM Faruk, *Hürriyet ve Suç*, Ankara 1952.

<sup>7</sup> KANT, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, Kuçuradi Çevirisi, s. 67 vd. PETERS, S. Richard, *Reason Morality and Religion*, Londra 1972, s. 21; OESTERLE, a.g.e., s. 96, MENGÜŞOĞLU, *İnsan Felsefesi*, s. 90 vd.

olabileceğini belirtmişlerdir. Böylece, hürriyeti, ahlâkî bir kemâlle özdeş görmüşlerdir.<sup>8</sup> Bu anlayış ileride göreceğimiz üzere, İslâm tasavvuf geleneğindeki hürriyet anlayışını çağrıştırmaktadır. Daha önce de gördüğümüz üzere, İslâm ahlâk felsefesinin tasavvuf basamağında da, tıpkı hürriyet gibi, bilgi de bir kemâl olarak görülmekteydi.

Bilgi ile saâdet ilişkisini önceki bölümde tavzihe çalışmıştık. Yine Eflâtun başta olmak üzere, ilkçağ filozoflarında hürriyetin mutluluk ve dolayısıyla bilgi ile irtibatlandırıldığını görüyoruz. Eflâtun'un aşağıdaki ifadeleri, bilgi, mutluluk, hürriyet ilişkisini sergilemektedir.

*“İşte Glakun, insan için en zor olan an bu seçme anıdır. Onun için her şeyi bir yana bırakmalı, bu durumu incelemeliyiz. Belki birisini buluruzda bu birisi bize, iyi ve kötü olan hayatları ayırma gücünü ve bilgisini kazandırır. O zaman belki bütün bu yolların hangilerini birleştirip, hangilerini ayırarak, hayatta hangilerinin bize hayrı olacağını hesaplayarak her yerde her zaman mümkün olan en iyi hayati seçebiliriz.”<sup>9</sup>*

Aristoteles'in ifadesiyle insanın hürriyeti, iradeli hareket etmesindedir. Buna göre, hürriyet dediğimiz şey, dış bir tesirin etkisinde kalmadan hareket etmektir.<sup>10</sup> İrade meselesini etraflıca ileride ele alacağız. Şu var ki, bu aşamada belirtilmesi gereken nokta, yapmaya giden yolun, istemekten, istemeye giden yolun da bilgidir

<sup>8</sup> Sokrates ve Eflâtun, hürriyeti temellendirmek için bilgiye dayanmışlardır. Stoacılar, hürriyet için bilgiyi şart koşmuşlardır. Zaman dairesel bir akıştır. Âlemi belirleyen âlemin ruhudur. Kâinatta bir zaruret ve zorunluluk söz konusudur. İnsan ancak kâinatta bu zorunluluğu anlayıp ona muvafık hareket edince hür ve mutlu olabilir. Filozofun erdemi, ancak akıl bilgisinde ve bundan doğmuş olan irade gücündedir. Hürriyet ise tabiatın zarureti anlamak ve hareketleri ona uydurmaktır. KEKLIK, Nihat, *Felsefe*, İstanbul 1978, s. 240; MORGEBESSER, Sidney, WALSH James, (ed) *Freewill*, Englewoods, Cliffs, N.J. 1962, FARRAR, a.g.e., s. 24, BAY, a.g.e., s. 27, Jonathan, a.g.e., s. 36.

<sup>9</sup> PLATON, *Devlet*, 10. Kitap, 68.

<sup>10</sup> *Nasirean Ethics*, s. 48-54; Aristo'nun insan hürriyetini, insanın iradeli hareket etmesinde, yani kendi isteği ve tercihi doğrultusunda eylemlere dönüştürmesinde ifade etmiş olması insan hürriyeti kavramının ele alınmasında hareket noktası olmuştur. Bkz. FARRAR, a.g.e., s. 24, FINDLEY, S.N., a.g.e., s. 28; KAUFMAN, a.g.e., s. 39; PETERS, a.g.e., s. 21.

geçtiğidir. Bilgi, istek ve bu ikisini eyleme dönüştürme, hürriyetin tezahürü olarak karşımıza çıkmaktadır.

İlkçağdan bir sıçrama yaparak, hürriyetin bilgi temelini Kant'ta da göstermeye çalışalım; Hürriyeti, iradenin, pratik aklın kendi kendisini yönetmesi olarak gören Kant, onu bir akıl olayı olarak görür. İnsan, akıl varlığı olması cihetiyle, akıl kanunlarının etkisi altındadır. İnsan aklının, kuvveden fiile geçmesi iradî hareketleri doğurur. İradenin kendi yasasını koyması, bütün ahlâk kanunlarının biricik mebdedir. Kuvvelerimizin başında ve eşyanın en yukarısında, irade yer alır. İrade de kendisine mahsus kanunları içerir. Bu kanunlara, pratik akıl adı verilir. Pratik mutlakiyetler söz konusudur. Ahlâkî kanun, teorik aklın düşündüğü şekildeki fizikî kanundan tamamiyle farklıdır. Ahlâkî kanun icbar etmez, mükellef kılar, hürriyet, “tabiatın üstünde yükseliş”tir. Hürriyet, bilgi açısından pratik aklın bir postulatıdır. İnsan hürriyetini fenomen âleminde numen âlemine taşımıştır. “*Saf Aklın Kritiği*” adlı eserinde hürriyeti bir antinomi olarak ele alan Kant, bu meseleyi en derin bir tarzda “*Pratik Aklın Kritiği*” adlı eserinde inceler. Önceki kitapta, onu bir antinomi olarak ele aldığı için kesin bir çözüm bulamamaktadır. Burada daha çok sebep ve sonuç ilişkisine göre, sonsuza kadar uzayan nedensel olaylar dünyası bakımından kozmoloji içinde mütalaa etmiştir.

Kant, bilindiği üzere numen, fenomen ve aklî alan, tecrübî alan ayırımına gitmektedir. İnsanın, bilgisinin şartlarına bağlı olanı, aşır bir şarta bağlı olmayana yönelerek bir dinamizm içinde, fert fert olan şeylerle ilgilenmeyip, mutlak olanı araması, istemesi şeklindedir. İnsan hür olduğunu kendi tecrübesi ile bilemez. Bu bilginin kaynağı insanın içinde duyduğu buyruktur. Tecrübe bildirmez. Çünkü, tecrübeler, saf

anlayış kabiliyetinin prensipleri ile tecrübenin kıyası ile sebeplik kanunlarına bağlıdır. İnsan içsel buyruğa göre hareket etmelidir. “Yapmalısın” emrini insanın kendi içinde duyması, bulması aklın temel olayıdır. Bu emre tabi olmasa bile, onun kendisinden beklediği şeyi bilir. Saf pratik aklın inandığı ve kaynaklık ettiği mevzua (postulat) ölümsüzlük, hürriyet ve Tanrı’nın varlığıdır.<sup>11</sup>

İslâm filozoflarının bilgi ve irade hürriyeti hususlarındaki görüşleri üzerinde daha ayrıntılı durmadan önce, bilgi ve mesuliyet meselesi üzerinde durmak istiyoruz.

---

<sup>11</sup> KANT, I., *Critique of Practical Reason*, s. 129-33; CASSIRER, a.g.e., s. 195; ERALP, Vehbi, “*Determinizm ve Hürriyet Üzerine Düşünceler*”, *Felsefe Arkivi*, c.V, sy. 1, s. 1-7, İstanbul 1960; BRANOT, a.g.e., s. 37; FARRAR, a.g.e., s. 78; MONGENBERSSER, a.g.e., s. 56; BAY, a.g.e., s. 38; OFSTAD, a.g.e., s. 58; PETERS, a.g.e., s. 22.

### ***III. B. Bilgi ve Mesuliyet***

İnsan; evrende, akıllı, şuurlu bir varlık olarak, bilgi ile aydınlanır ve bu aydınlanma yolculuğunda, bilgisi kendisinde yerleşir ve davranışlarına aksetmesi noktasında bir ahenk meydana getirir.

İnsan, davranışlarından sorumlu mudur? Bir başka deyişle insan davranışları itibari ile onu yapıp yapmama imkânına sahip midir? İyi ve kötüyü bilmesi, tanınması ahlâkî özne olarak adlandırabileceğimiz insan için ne ifade etmektedir? Varolan ve algıladığımız insan dışında göre geldiğimiz ahlâkî ilkeler ne ifade etmektedir? Bunlar insandan bağımsız mıdır? İnsan ise tüm ahlâkî ilkelerin yanında başıboş, kayıtsız ve ilgisiz olarak tüm bunlara karşı durabilir mi? İşte tüm bu sorular bizi mesuliyetle karşılaştırır.

Mesuliyet için ferdin davranışta bulunması ve ondan bir karar vermesini bekleyen bir durum olarak sözedebiliriz. Fert, karar alırken, özellikle ahlâkî açıdan, bir ahlâkî fiil hakkında, kararın fiile dönüşümünü mesuliyet duygusu sayesinde edinir. Karar almak, bir teemmül ve tefekkür sonucu bir işi yapıp yapmama hususunda takınılan bir tavidir. İşte bu tavrın ortaya konuluşu olan kararın, fiile, eyleme dönüşümü ise, bir kararlılık gerektirmektedir.

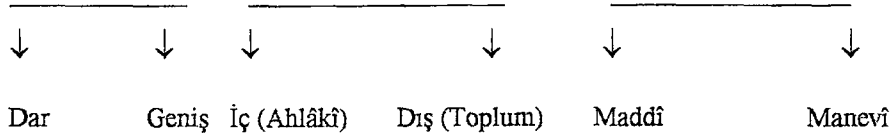
İyi, kötüyü, adâleti, iffeti, şecaati, hikmeti, erdem ve reziletleri ve saâdeti tüm yön ve boyutları ile öğrenen fert, bunlar hakkında fiile dönüşecek davranışları sergileyerek tabî bir mesuliyet halinde bulunur. Bunları öğrenmiş, algılamış olarak kuvveden fiile dönüştürecek hareketi üstlenme kapasitesini sergiler. İşte, mesuliyet

dediğimiz şey de, bir açıdan bir bilginin, isteğin ve gücün bir arada bulunması ile gerçekleşmesi mümkün olan, tabî bir zorunluluk, yetenek ve kapasite durumudur.<sup>12</sup>

Mesuliyette görülen o ki, onun bir anlamda vicdanî ödev olma durumudur. İnsanda bir bilgi hali olarak içsel, derunî bir hali ifade eden vicdan, hayrı işlemeyi, yerine getirmeyi emreder. Vicdan, sadece hayrı bildirmekle, hayatın idealinin ne olduğunu ilham ettirmekle kalmaz, aynı zamanda gücümüzün yettiği ölçüde bunu yapmayı ve gerçekleştirmeyi de bir kanun veya vazife olarak ortaya bırakır. Vazifede bizatihî bir yükümlülük durumudur. Vazife tam orta bir yer teşkil eder. Ödev, en genel, geçerli kapsayıcı bilginin evrensel bir emri olarak düşünülebilir. Bu aşamada, Kant'ın daha önce dile getirdiğimiz “*Öyle hareket et ki, bu hareketin kuralı, evrensel bir kanun olsun*” ifadesi de ödevin evrensel boyutunu sergiler. Mesuliyet hakkında genel olarak, şu sınıflamalara gidildiğini görmekteyiz.

### 1. Mesuliyet Çeşitlerinin Değerlendirilmesi

#### Mesuliyet Sınıflamaları



Dar ve geniş mesuliyetleri de, şüphesiz belirleyen akıldır. Yalan söylemek, hırsızlık etmek gibi ahlâkî reziletler karşısında iradenin yükümlülüğü akılla tesis edilmiş olur.<sup>13</sup>

<sup>12</sup> Mesuliyetin Batı ve İslâm kaynaklarındaki ortak değerlendirmeleri için bkz. DRAZ, a.g.e., s.127, AKSEKİ, A.Hamdi, *Ahlâk İlimi ve İslâm Ahlâkı*, Ankara Trz.; ALTINTAŞ, Hayrani, *İslâm Ahlâkı*, Ankara 1996, s. 62; MORRIS, Herbert, *Freedom and Responsibility*, Standford 1961; *The Encyclopedia of Philosophy*, 7, s. 183; FISHER, Martin John, *Moral Responsibility*, London 1986, “*Alternate Possibilities and Moral Responsibility*”, HARRY, G., Frankfurt, s. 143; JONATHAN, a.g.e., s. 46, KAUFMAN, a.g.m., s. 48; SCHLICK, Moritz, a.g.e., s. 64; PETERS, a.g.e., s. 24

<sup>13</sup> PAZARCI, a.g.e., s. 92; GÜNGÖR, Erol, *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*, (1974-75), I. B. İstanbul 1995, s. 126; Benzer değerlendirmeler için bkz. OFSTAD, Herald, *Freedom of*



İnsan, önce kendisinin hür ve iradeli olduğu sonucuna ulaştığında mesuliyeti de bulmuş olur. Bu aşamada şunu sorabiliriz, mesuliyeti bize veren, sunan bilgi kaynağı nedir? Bu soruya iki cevap mümkün görülmektedir. Buna göre, mesuliyet, öncelikle bize içten gelir. Derunî bir hissediş, sezgisel bir haldir. Bizim dışımızda, hiç bir otoritenin hiç bir gücün bizi mesul kılamayacağını kendimizde hissederiz. O halde mesuliyetin kaynağı olarak karşımıza ilk aşamada sezgisel bilgi çıkar. Öte yandan, mesuliyetin bir diğer bilgi kaynağı olarak da, dış bilgi haricî kaynak görülmektedir. Bu dış kaynaktan iki husus ön planda ortaya çıkıyor. Toplum ve ilâhî otorite.<sup>14</sup>

Görülüyor ki, mesuliyet, ferdi, hem iç ve hem de dıştan bilgi ile kuşatarak onu, ahlâkî, içtimaî, dinî boyutları ile sarmıştır.

## 2. Mesuliyetin Dinî Bilgi Açısından Durumu

İslâm ahlâkçıları, mesuliyetin kaynağının ister iç bilgi, isterse dış bilgiden olsun, temelde aynı otoriteye, ilâhî bilgiye dayandığını dile getirmektedirler.<sup>15</sup> Buna göre, ilâhî bilgi, mesuliyetin en temel kaynağıdır. Aklî ve tecrübî bilgiler zaten ilâhî bilgiyle mutabıktır.

Mesuliyetin bilgi ile irtibatlı olduğu bir diğer aşamada, mesuliyetin dayandığı meşru temellerde görülmektedir. Buna göre mesuliyet, sırasıyla meşru bir temel olarak, bilgiye, isteğe ve hürriyete dayanmaktadır.<sup>16</sup>

*Decision*, Oslo 1960, s. 27-42-46; ADLER, a.g.e., s. 65, FISHER, *Moral Responsibility*, s. 124.

<sup>14</sup> DRAZ, a.g.e., s. 72 vd.; BERGSON, *Ahlâk ve Dinin İki Kaynağı*, s. 40.

<sup>15</sup> ALTINTAŞ, a.g.e., s. 85, ayrıca bkz: adı geçen yazarın "*İslâm'da Mesuliyet Duygusu*", Diyanet Dergisi, c. XIX, s. 2, 1983, Ankara.

<sup>16</sup> DRAZ, a.g.e., s. 72; İBADÎ, Abdullah Abdürrahim el İbadî, "*Mine'l Adap ve'l Ahlâki'l İslâmiyye*", içinde "*el Mesuliyetü fi'l İslâm*", Kahire 1976, s. 281, Emin Ahmet, a.g.e., s. 59-77.

Zaten, Akseki, akıl sahiplerinin azm ve kasd ile yaptıkları, fiilden doğan, bir hal ve buna bağlı olarak, akıl kuvvetine, irade ve ihtiyar (seçme) yeteneklerine sahip olarak, iyiyi kötüden ayırma gücüne sahip olmasının bir sorumluluk göstergesi olduğunu dile getirir.<sup>17</sup>

Böylece, anlaşılıyor ki, sorumluluğun kaynağında bilgi yer almaktadır. Çünkü, fiillerin ortaya çıkması ya karara dayanır, ağır ağır gerçekleşir, ya da kasıtsız, kararsız birden bire ortaya çıkar. İşte, İslâm ahlâkında mesuliyet, insanın hem özünde bulunan mevcut bilgi ile ve hem de bunun üstünde bilgilerin bilgisi olan ilâhî bilgi ile sağlanır. İnsan, mesul olduğunu bilgi ile hisseder, hissetmesi biraz yetersiz olanlarda, ilâhî bilginin vahiy aydınlığıyla bu mesuliyete ulaşırlar. Bunu şöylece şekillendirebiliriz.



İslâm düşüncesinin ve ahlâkının temel kaynağı olan ilâhî bilgiler topluluğu olan Kur'an, insana mesuliyetini bildirmektedir.

İsra Suresi 36. ayette, *"Bilmediğin şeyin ardına düşme, doğrusu kulak, göz ve kalp bunların hepsi o şeyden mesul olur"* buyurulmaktadır. Bu ayette, mesuliyet ile bilgi arasında karşılıklı bir bağ kurulduğu gibi, aynı ölçüde, insanın diğer duyu organları, bir başka ifadeyle onu dış dünyaya bağlayan organlarda ön plana

<sup>17</sup> AKSEKİ, a.g.e., s. 65; BERTRAND, a.g.e., s. Ahmet Naim, a.g.e. ; ÇANKI, a.g.e.; Ferid, *Mebadî Felsefede İlmî Ahlâk*, Ankara 1339, s. 78.

çıkılmaktadır. Söz konusu ilâhî bilgi, insan için rehber alınacak şeyin “bilgi ve onun ışığı olduğunu” belirtmektedir. Bilgisizlik karanlıkla özdeşse, insanın bilgisi dahilinde bulunmayan, bilmediği, tanımadığı, anlamadığı, çözümleyemediği şeyi izlemesi, karanlıkta yol almasına benzer. İnsan, bilmediği, ilim sahibi olmadığı şeyleri izlerse, yanlış bir bilgilenme sürecine girer, hikmet, iffet, adâlet ve şecaat gibi dört temel erdemden mahrum olduğu gibi, kendisinin dış dünya ile bağlarını sağlayan eşya ile onu değer ilişkisine sokan kulak, kalp ve göz ve şuurun işletilmemesinden, etkisinden önyargılı bir duruma bürünebilir. Bu yüzden ki, İslâm ahlâkının teoride ön gördüğü bütün erdemlerin sergileyicisi olan, Hz. Muhammed sorumluluğun üç sınıf için işlemeyeceğini, kalemin onların hakkında bir hüküm belirtmeyeceğini ifade ederek,

- Uyanıncaya kadar uykudaki insanın,
- İyileşinceye kadar delinin,
- Erginlik çağına ulaşıncaya kadar çocuğun, mesuliyet dışı olduğunu belirtmişlerdir.<sup>18</sup>

Bu da gösteriyor ki, İslâm ahlâkında ve düşüncesinde asıl olan, iradî, şuurlu ve kanunu bilerek hür bir şekilde fiili yerine getirmektir.

Fıkıh kitaplarında, namaz, oruç, zekât ve hac gibi dört temel ibadet izah edilmeden önce, mükellefiyetin şartları zikredilir ve bu zikredilen şartların temelinde ise “akıl” ve akıl gücünü kullanma melekesi gösterilir.<sup>19</sup>

Uykudaki insan, sorumlu tutulamaz, çünkü dış dünya ile olan bilgi aktarını kapatmıştır. Yine aynı şekilde fıkıh özüne sahip, mecnun mesuliyetten uzaktır, çünkü

<sup>18</sup> EBÛ DÂVUD, *Kitabü'l Hudud*, B, 17, BUHARÎ, *Kitabü'l Hudud*, B, 8; ayrıca, İBADÎ, a.g.e., s. 281; Ahmet Emin, a.g.e., s. 60

<sup>19</sup> *Merakî'l Felah*, s. 28; *Muğni'l Muhtac*, I, 130-32.

aklı örtülmüştür. Çocuk mesul tutulamaz, çünkü henüz ergenliğe ulaşmamıştır. Olaylar arasında sebep, sonuç aktını kuracak, akıl yürütecek bir yetkinlikten uzaktır.<sup>20</sup>

Kur'an, mesuliyetin temelinde bilgiyi kurarak, insanların bilgiye ihtiyaçlarını vurgulamaktadır. Peygamberler, insanlığın maddî ve manevî tekamülünde elçi konumundadırlar. İnsanlara, ferdî, içtimaî, uhrevî bilgiler topluluğunu sunarak, onların ahlâkî bir çizgide yaratılışları ile uygun yaşamalarını hedeflerler. Kur'an'da "Biz peygamber göndermedikçe, kimseye azap etmeyiz" (İsra 15, Kasas 59) denilirken, bu gerçeğe dikkat çekilmekte, müeyyidenin ancak bilgi ile donanımlı lehte ve aleyhte olan şeylerin bilindiği bir ortamda söz konusu olabileceği belirtilmektedir.

Mesuliyetin temelinde olan özelliklerden biri de istektir.<sup>21</sup> Belli bir ilke ve meziyet hakkında bilgi sahibi olan insan, bilgisiyle salt bir şekilde, atıl bir durumda kalmaz. İstek, hürriyetle içiçe bir durumdur. İnsan, bildiği şey hakkında onu eyleme geçirip, geçirmeme hususunda bir istek, arzu duyar, bu isteğin insanda bulunması, herşeyden önce, insanda bir isteme ve dileme hürriyeti bulunduğunu gösterir.<sup>22</sup>

İnsanın iyi ve kötüyü seçebilme özelliğine sahip olması, bir açıdan da onun iyiyi isteme, kötüyü istememe yönünü gözler önüne serer. Bilgi, olduğu yerde, seçme, seçme imkânının olduğu yerde de, haliyle isteme durumu söz konusu olacaktır. Bilgi, istemeye yol açtığı gibi, isteme de uygulamayı, eyleme dönüşmeyi sağlamaktadır. İşte bu aşamada devreye, ahlâkî hürriyet meselesi girmektedir. Mesuliyetin şahsî, sosyal, dinî birçok vechesi ve özellikleri bulunmaktadır. Biz bu aşamada hemen belirtelim ki,

<sup>20</sup> ŞÂFÎ, *er-Risâle*, Kahire 1940, s. 7 vd.

<sup>21</sup> DRAZ, a.g.e., s. 72 vd.

<sup>22</sup> MORRIS, a.g.e., s. 183, *E. Philosophy*, 7 c. s. 183 vd.; BILLINGTON, *Ahlâk Düşüncesine Giriş*, s. 314; FINDLEY, J.N., *Values and Intentions*, London, N.Y, 1961, s. 18; HOSPER, John, *Human Conduct*, N.Y. 1961, s. 33; BROAD, C.D., *Five Types of Ethical Theory*, London Routledge, 1930, s. 26; BRANOT Richard, *Ethical Theory*, Englewood Cliffs, N.J. 1959, s. 76; SCHLICK Moritz, *Problems of Ethics*, N.J. 1939, s. 27; PETERS, a.g.e., s. 24.

çalışmamızdan gaye, mesuliyeti tüm boyutları ile incelemek olmayıp onun bilgi ile olan ilişkisini ele almaktır.

İslâm düşüncesinde ahlâk, merkez alındığında üç tür hürriyet anlayışı ile karşılaşmaktayız.

*Birinci olarak sosyal ahlâk açısından hürriyetle karşılaşmaktayız. Tarihin belli dönemlerinde bir kısım insanların önce maddî sonra manevî hürriyetlerinin kısıtlandığını görmekteyiz. Kölelik, İslâm ahlâkı açısından ilkeleri ve onun hürriyet anlayışı ile bağdaşamaz ölçüdedir.*

*İkinci olarak tasavvuf ahlâkı açısından kişinin, arınması, erdemlerle ve bilgiyle bezenmesi ve Allah'a yaklaşması neticesinde elde edilen manevî hürriyette kişinin, hırslarından ve benliğinin tuzaklarından kurtulması olarak anlaşılmıştır.*

*Üçüncü olarak da, ahlâk felsefesi açısından ele alınan irade hürriyeti meselesidir. Bu mesele de İslâm düşüncesinde kelâm ve felsefe ekollerinde ele alınmıştır. Şimdi bu hürriyet anlayışlarını tetkike yönelelim. İslâm ahlâk felsefesinde bilgi konusunu incelerken onun hem ahlâkî ilkelerin tespitinde ve hem de bu ilkelerin amelî olarak, yer etmesinde ve uygulamasında işlevi olduğunu gördük.*

İslâm ahlâk felsefesinde de, hürriyet kavramı söz konusu olunca, çeşitli anlayışlarla karşılaşmaktayız. Genelde, İslâm düşüncesinde özeldede ahlâk felsefesinde, kavramların delalet ettiği çok boyutluluk, İslâm ahlâk felsefesinin özgünlüğünü ortaya koymaktadır.

### III. C. İSLÂM DÜŞÜNÇESİNDE HÜRRIYET ANLAYIŞLARI VE BİLGİ VE AHLÂK AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Genelde İslâm düşüncesinde, özelde de İslâm ahlâk felsefesinde hürriyet söz konusu olunca, üç anlayışın, üç ahlâkî hürriyet kavramının olduğunu görüyoruz.

#### a) Toplumsal Ahlâk Açısından Hürriyet

İslâm hukukunda hürriyet meselesi, sosyal ahlâk ve birey hukuku açısından ele alınmıştır. İnsanlık tarihi kadar eski olan kölelik kurumu, İslâm ahlâkı açısından ilkeleriyle bağdaşamayacak bir özellik arzeder. Tüm insanlar, İslâm açısından hür bir tabiatta doğarlar. Fakat insanlık tarihine bakıldığında, Roma kültüründe izlerini bulduğumuz ve ordan diğer kültürlere geçen kölelik anlayışının zaman zaman çeşitli kültürlerde yer ettiğini görüyoruz. İnsanların kendi hemcinslerinden olan bir kısım diğer insanları egemenlikleri altına geçirdiklerini ve onların davranış, hareket imkânlarını sınırlayarak, kendi emirleri doğrultusunda duygusuz, hissiz, bir robot olarak kullandıkları olmuştur.

İslâm hukukunda ise adım adım, kölelikle mücadele edildiğini, onu kökünden kazıyacak tedbir ve yaptırımlara gidildiğini görüyoruz.<sup>23</sup> Üstelik insanın şahsî olgunlaşmasının vesilesi olan ibadetlerin yerine getirilmesinden doğabilecek aksaklıkların giderilmesi (namaz, oruç, yemin keffareti) hususunda “tahrirü rakabe” “köleleştirilen insanların hürriyetlerine kavuşturulması” şeklinde bir müeyyide getirmiştir. Dahası, İslâm’ın ilk döneminde toplumda yaygın olan kölelikle mücadele edilirken, onu hayatın dışına atmak ve sosyal eşitliği tesis etmek için tecrübî

<sup>23</sup> ARMAĞAN, S., *İslâm Hukukunda Hak ve Hürriyetler*, s. 58-61; RAMADAN, Said, *Islamic Law Its Scope and Equity*, Macmillan Limited Ludgate House, Great Britain 1961, s. 24-28, KARAMAN, a.g.e., c.I, 209, ŞENER, a.g.e., 3-4.

yönlendirmelere, zihinlerinde bir önyargı olarak yerleştirmiş oldukları, sınıf ayrılıkları ve farklılıkları düşüncesinin temelsizliğini, öncelikle peygamber önderliğindeki davranış modelinde görmüşler, onun davranışlarıyla yıktığı imtiyaz önyargısını ortadan kaldırmışlardır. Yaratıcıya açılan ellerin aşkın bir boyuta içkin bir hissedişle yönelmesini gören biri, aynı mabedde zengin, fakir, köle, efendi, herkesin omuz omuza durduğunu gözlemleyerek, içlerindeki önyargıyı da yıkmış olmaktadırlar. Üstelik, bu katılımıyla hayatın ve varlığın değerini ve insanın evrendeki üstünlük ölçütünün bilgisini, ilâhî bilgiyle almıştır. İlâhî bilgi, tüm aşkınlığıyla, insanları kısır döngülerinden kurtararak, insanların bir erkek ve diğiden yaratıldığını, farklı topluluklara, bölünmelerindeki espirinin birbirleriyle tanışmaları, (erdem, hikmetin bilgisini) ortak olarak paylaşmaları olduğunu belirtir: Gerçek üstünlüğün “Takva”da olduğunu ortaya koyar.<sup>24</sup> Takva sorumluluk bilincini ifade eden bir kavramdır.

O halde İslâm düşüncesinin fıkıh sahasında hürriyete, sosyal bir vaka olarak bakılıp, onun iyileştirilmesine çalışıldığını görüyoruz. İslâm hukukunda hürriyet, insanların bir kısmının köleleştirilip, insanlık onurunun ayaklar altına alındığı bir durumda, insanın maddî ve manevî onurunun kazandırılmaya çalışıldığı bir sosyal ahlâk durumu olarak görülmektedir.

Kamu hukuku açısından İslâm hukukunda, insan hak ve hürriyetleri başta Kur’an olmak üzere, Peygamberimiz’in ifade ve yorumlarından belirlenmiştir.

Buna göre, bütün insanlar aynı nefsten (tabiattan) yaratılmıştır. Kan, renk, beden yapısı, üstünlük için ölçüt olamazlar. Kur’an insanları eşit olarak görür, bu eşitlik yaratılış ve fırsat eşitliği açısından. Asıl üstünlük, Kur’an’ın ufuk açısı

---

<sup>24</sup> Hucurat 49/13.

ifadelerinde, “*sorumluluk bilinci*”ndedir. İnsanları birbirlerinden üstün kılan biyolojik ve sosyal mevkileri olmayıp, düşüncelerinin zenginliği ve mesuliyet duygularıdır. Kur’an’ın tam ifadesiyle Allah katında “*en şerefli ve en olgunumuz takva sahibi olanınızdır*”.<sup>25</sup> Bu ayette geçen takva kelimesi, hem bilgi ve hem de âmelle ilgili olup, insanın sosyal ahlâk açısından hürriyetini de belirlemektedir. Korkmak, sakınmak, anlamlarına gelen bu kelime<sup>26</sup> takva, en geniş anlamda sorumlulukları bilmekle alâkalıdır. Yine hatırlayalım ki, Kur’an’da “*Allah’tan kulları arasında korkan kimselerin Âlimler olduğu*”<sup>27</sup> açıklanmaktadır. Demek oluyor ki, yüce Yaratıcının sevgisine layık olmak isteyen ve dünya ve ahiret saâdetini kaybetmek istemeyen ve sorumluluklarını yerine getirme çabasında olanların başında, bilginler zümresi gelmektedir. Çünkü onlar, Kur’an’ı ve O’nun muhtevi olduğu hikmet, iffet, adâlet ve şecaat erdemlerini hakkıyla bilmektedirler. Bu bilgi onlara bir mesuliyet yüklemektedir. O halde bilgiye sahip olmak ve onu eyleme dönüştürüp salih amel, yani “sulha yönelik, genel, geçerli salâhiyetli ıslah edici” çabalar içinde olmak gerçek üstünlük ölçütüdür.

İslâm ahlâkı, insanlara fırsat eşitliği de sunar. İnsanların hürriyetleri, toplum hayatında teşebbüs ve çalışmaları açısından hiç bir kısıtlamaya tabi tutulamaz. Siyah, beyaz, köle, fakir veya zengin bir kimse toplumsal bir göreve, devlet başkanlığı da dahil olmak üzere atanabilir.<sup>28</sup> Ölçü, o kimsenin yetenek ve özellikleridir. Liderlik

<sup>25</sup> Hucurat 49/13.

<sup>26</sup> NURBAKHS Javad, *Encyclopedía of Sufi Terminology*, London and New York, 1986, s. 128, CEBECİOĞLU, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara 1997, s. 684, Abdülmun’im el HAFNÍ, *Mucemu Istılahati’s-Sufiyye*, Beyrut 1980.

<sup>27</sup> Fatır, 35/28.

<sup>28</sup> KARAMAN, Hayreddin, *İslâm Hukuku, Giriş ve Amme Hukuku*, İstanbul 1987, c. 1, s. 209; RAMADAN, a.g.e., s. 39, BERKİ, Ali Himmet, *Hukuk Tarihinde İslâm Hukuku*, Ankara 1955, s. 28. Ayrıca, İslâm felsefesi geleneğinde Fârâbî’nin devlet başkanı için öngördüğü ve ilk reis olarak isimlendirdiği kişide oniki şart ortaya koyduğunu belirtelim. 1. Organları mükemmel olacak. 2. Zihni bir kavrayış sahibi olmalı. 3. Sağlam bir hafızası olmalı. 4.



özelliği, adâleti gözetmedeki kararlılığı, şefkat ve kararlılığının bulunmasıdır. Kısacası lider anlayışı ahlâkî açısından kâmil bir insanla özdeş görülmektedir. İslâm ahlâkında sosyal ahlâk açısından hürriyetlerin altı grupta mütalaa edildiğini görmekteyiz.

- Şahsî Hürriyet
- İnanç ve İbadet Hürriyeti
- Yerleşim yerinin dokunulmazlığı
- İş Hürriyeti
- Mülk Edinme Hürriyeti
- Öğrenim Hak ve Hürriyeti.<sup>29</sup>

İşte bu hürriyetler göstermektedir ki, İslâm ahlâkının sosyal boyutunda insanın içtimaî olarak bir hareket ve ifade hürriyeti vardır. Tüm bu hürriyetler Kur'an ışığında belirlenmiştir.

#### ***b) Tasavvuf Ahlâkı Açısından Hürriyet***

Hürriyet meselesinin İslâm hukukunda tezahür eden bu görünümünün yanısıra İslâm tasavvufunda, yer alan hürriyet anlayışına kısaca değinelim. Büyük İslâm mütefekkeri İkbâl'den beri tasavvufta, hürriyetin herşeyden önce hayrın, en üstün iyinin ilk şartı<sup>30</sup> olduğu kabul edilmektedir. Elbetteki, hayrın teşhisi, tesbiti ve âmele dönüştürülmesi bir seçme gücünü gösterir. İkbâl, hayrı seçip ve seçmeme iktidarının insana aynı anda verildiğini belirterek, bu iki ihtimalin insana aynı anda verilmesinin

---

Uyanık ve zeki olmalı. 5. Hatip olmalı. 6. Saâdet ve saâdete ulaştıracak işlerde eğitim ve öğretime düşkün olmalı. 7. Yemek ve şehvete düşkün olmamalı. 8. Doğruyu ve doğruları sevmeli. 9. Şerefli ve cömert olarak bayağı şeylerden uzak durmalı. 10. Adâleti ve adâlet ehlini sevmeli. 11. Mutedil olmalı, İfrat ve tefritten kaçınmalı. 12. Azimli ve karar sahibi olmalı. Kısacası ahlâkî olgunluklarla mücehhez olmalıdır. Bkz: FÂRÂBÎ, *Medinetü'l Fadıla*, s. 84.

<sup>29</sup> Bu sınıflamaların çeşitli kaynaklardaki ortak belirlenişi için bkz. MUSA Yusuf Muhammed, *Nizamu'l Hukm fi'l İslâm*, Mısır 1962, s.37; ZEYDAN Abdülkerim, *el-Ferd ve'd Devle*, Bağdad 1963, s.48; KARAMAN, a.g.e., c. I, s. 210, BERKİ, a.g.e., s. 15, ARMAĞAN, a.g.e., s. 61, RAMADAN, a.g.e., s. 27, ŞENER, a.g.e., s. 24.

<sup>30</sup> İKBAL, Muhammed; *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahor, (Muhammed Eşref neşr.) 1968, s. 80-82.

temelinde ilâhî iradenin, insanın hayrı seçeceğine dair itimadının yattığında olduğunu gösterir.<sup>31</sup>

İnsan, elbette sonsuz bir hürriyete sahip değildir. Hürriyet, ahlâkî ölçü, yani ferdin kendisine ve çevresine uyumlu olduğu oranda vardır.<sup>32</sup> Sınırsız bir hürriyetin varolduğunu düşünmek, bir hukuk ve ahlâk ihlâli ihtimalini de kendi içinde barındırır.

İslâm düşüncesinin anahtar kavramlarını yine İslâm düşüncesinin kaynaklarının ruhuna uygun olarak tanımlayan Ragıp el İsfahanî, *el Müfredat* isimli alfabetik eserinde, hürriyeti, kulluğun zirvesi olarak tanımlar.<sup>33</sup> İsfahanî'nin bu tanımı, hürriyetin tasavvufî düşüncedeki ahlâkî boyutunu ve anlayışını sergiler. Hürriyet, tasavvufî düşüncede “ahlâklanma” ve “ahlâkî güzellikler” ile bezenmek olarak görülmektedir. “Ahlâklı insan” ile “hür insan” terimi ayniyet taşımaktadır. Hürriyet, masivadan kurtulmak, kendimizi bulmak, aslî varlığımız olan Allah'a ulaşmamızı engelleyen, bizi özümüze yabancılaştıran herşeyden kurtulmaktır.<sup>34</sup>

Bilindiği üzere ibadetlerin bir de ahlâkî olgunlaştırıcı boyutları vardır. *Namaz, oruç, zekât, hac*, öte yandan *adâleti, iffeti, sadâkati, samimiyeti* âmele dönüştürmek, dinin ibadet kısmına dahildir. Bunlar nazarî buutlara sahip oldukları gibi, amelî boyutlara da sahiptirler. İslâm ahlâkının tasavvufî yorumuna göre ubudiyet, yani Allah'a kulluk, insanı hürleştirmekte ve onu kayıtsız bağımsız bir duruma getirmektedir. Ubudiyetin derecesi, hürriyetle de doğru orantılıdır.<sup>35</sup> Bilgi anlayışlarını,

<sup>31</sup> A.g.e. s. 82.

<sup>32</sup> *Hürriyet başkasına zarar vermeyen herşeyi yapabilmektir.* BERTRAND, a.g.e., s. 280.

<sup>33</sup> el İSFEHANÎ, Ragıp, *el Müfredat*, Ubudiyet mad. KUŞEYRÎ, *Risâle*, s. 364; NURBAKHS, a.g.e., s. 130; el HAFNÎ, a.g.e., Ubudiyet maddesi.

<sup>34</sup> AYNÎ, Mehmet Ali, *Tasavvuf Tarihi*, s. 275, İZ, Mahir, *Tasavvuf Mahiyeti ve Büyükleri ve Tarikatlar*, s. 162; KELABAZÎ, a.g.e., s. 70, NICHOLSON, a.g.e., s.18, AFİFÎ, a.g.e., s. 43.

<sup>35</sup> Derunî bünyesinde Ubudiyeti tahakkuk eden kimse zahirde de hürriyete kavuşur. TUSTERÎ, Sehl b. Abdullah, *Resail*, Ktb. 10,727, Zikreden Öztürk, a.g.e., s. 104.

İslâm düşüncesi açısından incelerken, tasavvufî bilgi anlayışı açısından, tasavvuf edebiyatında yer alan nefsin mertebeleri konusunu incelemiştik. Nefsi emmareden başlayıp nefsi levvame, nefsi mülhime, nefsi mutmainne, nefsi razîye, nefsi marziye ve kâmile aşamalarına kadar, insanın maddî ve manevî bir bilgilenme sürecinden geçtiğini, nazarî bilgiden amelî bilgiye, kuvveden fiile yöneldiğini izaha çalışmıştık. Şimdi de şunu ilave edebiliriz ki, tasavvuf edebiyatı incelendiğinde söz konusu nefis mertebelerinin, hürriyet açısından da birer anlam taşıdıkları görüşü ön plana çıkmıştır. Nefsi emmare, bilgidен ve ondan doğacak olan aydınlanmadan mahrum olduğu için, hürriyetten uzak, tutsaklığın kucagındadır. *Cimrilik, kıskançlık, kin, alaycılık, kibir, öfke* gibi, emmare nefsin esiri olduğu duygular, ancak marifet sayesinde ortadan kalkar ve hürriyete adım atılmış olunur. Levvame Nefs, esaretin pişmanlığını duyduğundan hürriyetin kapısını ubudiyetin tatlılığına adım atarak aralar. “İhtiyar” da zaten bu aşamada devreye girer. İnsan, bu seçme melekesine sahip olması dolayısıyladır ki, iyiyi seçme ve kötüyü seçmeme iradesini gösterir. *Mülhime Nefs* ise, tamamen iyi ve kötünün bilgisinin edinildiği bir aşama olarak hürriyetin bir derece daha yükseldiği bir aşamadır. Mutmainne aşamasında, hürriyetin maddî ve manevî zevkine ulaşıldığı görülür. Mutmainne, *ahlâkî bir olgunluk* ve ona bağlı olarak hürriyetin yer etmesidir. *Razîye ve Marziye* aşamalarında bu bilgi düzeyi ve onun neticesinde tahsil olunan hürriyet, hem kişinin kendisinden ve hem de Yaratıcının ondan memnun olması anlamını tazammun eder. Kâmile nefis, bilgi ve hürriyetin olgunluğunu ve yetkinliğini gösterir.<sup>36</sup> Görüldüğü üzere, tasavvuf edebiyatında, ortaya konulmaya çalışılan şey, ahlâksızlıkla esaretin, ahlâklılıkla da hürriyetin özdeş olarak ele alınmasıdır.

<sup>36</sup> Nefs ve Mertebelerinin özellikleri ve bilgilenme süreci ile olan ilişkiler için bkz. bu tez içinde s. 60; Ayrıca, GAZZÂLÎ, *Mizan*, s. 62-63; BAYRAKDAR, *Yunus Emre ve Aşk*

Zühd tasavvufi edebiyatta, dünyaya olan ilgi, istek ve arzunun terk edilmesi<sup>37</sup> olarak tanımlanır. Zühd, tasavvufi hayatta hürriyetle aynı anlamı havî görülmektedir. Kişi, dünyaya ve nimetlerine bağlı olduğu ölçüde, tasavvufi geleneğe, hürriyet açısından yetersiz sayılmıştır. Hürriyet, dünya ve onun sunduğu nimetlerden müstağni olma durumu olarak görülmektedir.

Bir misal daha vererek, hürriyetin tasavvuf ahlâkında nasıl algılandığını belirtmek istiyoruz. Daha önce de ifade etmeye çalıştığımız üzere, tasavvuf geleneği ve tarihi üzerine geniş değerlendirmeler ihtiva eden *Tabakatü's-Sufiyye* adlı eserinde Sülemî, tasavvuf ıstılahında farklı bir anlam içeren fakr kavramını şöylece tanımlıyor: "*Fakr, hiçbir şeyin insana sahip olmamasıdır.*"<sup>38</sup> Görülüyor ki, Sülemî, tasavvuf geleneğinin bir aynası olarak ki, kendisi adı geçen tabakat kitabının yazarıdır- fakrı, hürriyetle aynileştirir. Fakr, köle olmama durumudur. Bireyin tüm eşya ile bir açıdan hikmet, adâlet, iffet, şecaat gibi dört erdemini çerçevesi içinde ilişkiye girmesidir. Rezaletlerden uzak bulunmasıdır. Sülemî'nin, fakrı, hürriyet, yani köle olmama durumu ile özdeşleştirmesinin yanında, tasavvufi edebiyatın önde gelen kalemlerinden Serrac, *el Lüma*, adlı eserinde sözünü ettiğimiz fakrı, mukarreblerin hürriyet düzeyi olarak işaret etmektedir.<sup>39</sup>

Bu aşamada hemen belirtelim ki, tasavvuf geleneğinde, ilâhî vahyin bilgilendirmesinin büyük rolü olmuştur. Kur'an'da sık sık, dünya hayatı ile ahiret

*Felsefesi*, Ankara 1991, s. 74; ALTINTAŞ, a.g.e., s. 37 vd. AYNÎ, *Tasavvuf Tarihi*, s. 275; YAZIR, a.g.e., 8/5858.

<sup>37</sup> Ahmet Rifat, a.g.e., s. 275; NURBAKHS, a.g.e., s. 180; CEBECİOĞLU, a.g.e., s. 787.

<sup>38</sup> SÜLEMÎ, a.g.e., s. 215.

<sup>39</sup> Es-SERRAC, a.g.e., s. 46; el HAFNÎ, s. 271

hayatı karşılaştırılmakta, asıl kalıcılığın, saâdetin, huzur yurdunun “öteki hayat (ahiret)” olduğu vurgulanmaktadır.<sup>40</sup>

Dünya, bilindiği üzere Kur'an'da sıfat olarak, kullanılmakta olup (Hayatü't-Dünya) DNY, köklerinden türemiş, bayağı, aşağı, alçak anlamlarına gelmektedir.<sup>41</sup> Üzerinde yaşadığımız küre mânâsına gelecek şekilde, Kur'an da arz kelimesi kullanılır.<sup>42</sup> Tasavvufi edebiyat ve gelenekte, bu yüzden dünya kelimesinin istilâhî anlamından hareketle de, dünya hayatına ve nimetlerine karşı bir iltifatsızlık söz konusudur. Dünyaya iltifatın, insanı hürriyetten uzaklaştırıp esarete yaklaştıracığı düşünülmüştür. İtidal ve ölçülülükten uzaklaşarak, kimi kez ifrat ve tefrit çizgilerinde dolaşmıştır. Oysa, İslâm ahlâkının temel vasıflarından biri, “işlerin hayırlısı orta olanıdır”<sup>43</sup> özdeyişi ile ifade edilmiştir. Yine aynı bilgi kaynağı insanları sapmalardan korumak için “dünyadan da nasibini umutma”<sup>44</sup> ikazını sunmuştur. Kısacası, dünya ile arz birbirine verilen değerler açısından birbirlerine karıştırılmışlardır.<sup>45</sup> İslâm tasavvufunun fikrî dokularını ören, İslâm dünyasının çağlar öncesinden çağlar ötesine mal ettiği gönül sultanlarından biri olan Mevlânâ Celaleddin Rumî'nin fikirleri kendinden sonra tasavvuf geleneğinin sözlü ve yazılı edebiyatına damgasını vurmuştur. Bu büyük gönül insanı, ahlâkçı, Mevlânâ, insanı dünya denilen konaktan gelip geçen bir yolcuya benzetir. İnsan asıl yurdundan ayrıldığı için sonsuz bir ızdırap içindedir.

*“Dinle bu ney nasıl şikayet ediyor, ayrılıkları nasıl anlatıyor:*

<sup>40</sup> Örneğin bkz. En'am 6/32, Mümin 40/40.

<sup>41</sup> ISFEHANİ, er Ragıp, Hüseyin b. Muhammed, “el Müfredat fî garibi'l Kur'an.” Kahraman Yayınları, İstanbul 1986, s. 375, ayrıca, CEBECİOĞLU, Ethem, *Hacı Bayram Veli*, Ankara 1991, s. 182.

<sup>42</sup> En'am 6/101, A'raf 7/54, Yunus 10/3, Hud 11/7, Ra'd 13/3, Hicr 15/19-85, Nahl 16/3, Enbiya 21/30, Furkan 25/59, Secde 32/4, Fussilet 41/9-11, Kaf 50/38, Zariyat 51/20, Hadid 57/4, Talak 65/12, Nebe 78/6.

<sup>43</sup> Hadis ve ayetlerde ortayol, orta toplum, adâlet anlamında kullanılmıştır. Bkz. Bakara 2/143.

<sup>44</sup> Kasas 28/77.

<sup>45</sup> ÖZTÜRK, a.g.e., s. 302.

*Beni kamuşlıktan kestiklerinden beri feryadından erkek, kadın  
herkes ağlayıp inledi.*

*Ayrıktan parça parça olmuş kalp isterim ki,*

*İştihak derdini açayım”.*<sup>46</sup>

Mevlânâ aşığı ve takipçisi, Muhammed İkbâl'de “insan şu yedi renkli dünyada çeng aleti gibi feryad ile kıvrıyor, can yoldaşını özleyişi onu yakıyor, ona ciğer sızlatan nağmeler öğretiyor.”<sup>47</sup> diyerek aynı sızıdan, aynı hasretten ve aynı esarettten farklı aletleri konuşturarak bahsetmektedir. Bu sızının, hasretin temelinde dünyanın ve beden bir zindan olarak telakki edilmesi görülmektedir. Mutlak mutluluk ve hürriyet ancak ölüm sayesinde kazanılabilir. Mevlânâ'nın ifadesiyle; “Dünya aslanı av ve rızık arar.Tanrı aslanı ise hürük ve ölüm. Zira ölümle yüzlerce hayat görür, varlığını pervane gibi yakıp yandırır”.<sup>48</sup>

Görülüyor ki, insan, dünya zindanında esarettedir. Bu yüzden mutsuzdur. Hürriyetin bulunmayışı ise, onu mutsuzluğa götürmüştür. Mevlânâ ve onu izleyen mutasavvıflarda görülen o ki, hürriyet, ölümsüzlüğe ve beden zindanından kurtulmaya bağlıdır.<sup>49</sup> Hemen ifade edilmesi gereken bir diğer husus da, ölümün, tasavvuf düşüncesindeki algılanışıdır. Buna göre; ölüm, iradî ve tabîî olmak üzere iki şekilde anlaşılır. İradî ölüm, kişinin nefse ait arzularına boyun eğmeyerek iradesini güçlendirip, heva ve hevesin kökünü kazınması olarak görülür. Örneğin, *beyaz ölüm*, ifadesi, nefsi aç ve susuz bırakmaya, *kara ölüm*, halkın eza ve cefasına katlanmaya, *kızıl ölüm*, nefse muhalefet etmeye, *yeşil ölüm*, yama üstüne yama yapmaya işaretler.<sup>50</sup>

<sup>46</sup> Celaleddin Rûmî, *Mesnevi*, Çev: Velidi Budak, MEB., İstanbul 1990.

<sup>47</sup> İKBAL, Muhammed, *Cavidname*, Çevr: Annemarie Schimmel, T.T.K. Yayınları, Ankara 1938, s. 26 vd.

<sup>48</sup> A.g.e., c.III, s. 292.

<sup>49</sup> ALTINTAŞ, *Marifetnamede Tasavvuf*, İstanbul 1981, s. 108.

<sup>50</sup> SÜLEMİ, a.g.e., s. 93, KAŞANİ, Abdülrezzak, *İstılahatü's-Sufiyye*, Kahire 1981, TEHANEVİ, Muhammed b. Ali, *Keşşaf-ı İstılahat-ı Fünun*, İstanbul 1318, II, 195.

Görülüyor ki, iradî ölüm yani kişinin fizikî olarak ölmeden önce, hayatta iken ahlâkî açıdan rezilet sayılabilecek davranışların boyunduruğundan kurtulması, mevta iradî olarak adlandırılmaktadır. Bir de, öte yanda bilinen tabiî ölüm, fizikî ölüm söz konusudur ki, bu ise izah etmeye çalıştığımız gibi tasavvuf edebiyatında beden zindandan kurtulup sonsuzluğa ve hepsinden önemlisi hürriyete kavuşmasıdır. Her iki ölümden öyle anlaşılıyor ki, tasavvuf edebiyatında hürriyetle aynileşmektedir.

*“Ölümüm bana can gibi hoş geliyor. Dirilmemle adeta bir. Ölümün görünüşü ölüm, içyüzü dirliktir. Ölümün görünüşte somu yoktur. Gelecekte ise sonsuzluktur”.*<sup>51</sup>

Mevlânâ'nın yukarıdaki ifadesi de, tabiî ölümün ne kadar rahat karşılandığını gösteriyor. Şu var ki tasavvuf düşüncesinde, tabiî ölümün hürriyete açılan kapısı, iradî ölümü gerçekleştirmekten geçmektedir. İradî ölüm ise, genel hatları ile belirtilecek olursa, feridin ahlâkî açıdan bir olgunluğa ve kemâle ulaşması durumunu ifade etmektedir.

Mevlânâ, bu hususu şu sorusu ve cevabı ile daha da vurgulamaktadır. “Mevlâ kimdir? Seni azad eden, kulluk zincirini ayağından çözen”.<sup>52</sup>

Mevlânâ'ya göre, kafasında, kalbinde ve nefsinde, pranga bulunan kişiler hür değildirler. O'na göre, bu zinciri kırarak ve hürriyet yolunu gösterecek olan kişilerde peygamberlerdir.<sup>53</sup>

Mevlânâ, inanan insanla hür insan arasında bir benzetmeye giderek, selvi ağacı ile süsen çiçeği misalini verir. Her ikisi de topraktan beslenir, ikisinde de gurur yoktur, o, hürriyeti insanın içinden dışa yansıyan bir durum olarak ele alır. Mevlânâ, şu

<sup>51</sup> A.g.e., c.1, s. 312-313.

<sup>52</sup> A.g.e., c. VI, b. 4551

<sup>53</sup> A.g.e., c. VI, b. 4552.

beytinde ise hürriyet hakkında iki temel anlayış olan Cebrîliği savunan bir kişi ile, seçme hürriyetini savunan kişiyi konuşturur:

*“Şüphle yok ki, bizde ihtiyar var; duyguyu apaçık inkâr edemezsin ya. Taşa hiç kimse, gel buraya demez; bir kerpiç parçasından kimse vefa beklemez. İnsanoğluna hiç kimse hadi uç demez, yahut da köre, a kör, beni gör demez, Tanrı “köre vebâl yok” dedi, güçlükleri açan Tanrı, kimseyi güce koşmaz. Hiç kimse taşa geç kaldın demez, hiç kimse sopaya a sopa, niye bana vurdun diye çıkışmaz. Hiç kimse zorda kalandan böyle bir şey isteyemez; birisi mazur olan kişiye böyle sözler söyler, yahut da onu döver mi? A, yeni yakası temiz kişi, yap yapma demek öfkelenmek, ağırlamak, azarlamak, ihtiyarı olan kişiyedir ancak. Zülümde de ihtiyarımız vardır, sitemde de.”<sup>54</sup>*

Mevlânâ, manevî hürriyetle, maddî hürriyeti, bir başka deyişle, psikolojik hürriyetle, fizyolojik hürriyeti bir arada değerlendirmektedir. İnsanın seçme iktidarının olduğunu ifade ederek, bu iktidarımızın bize bir mesuliyet yüklediğini belirtir. Taştan bir sorumluluk ve ahlâkî bir görev beklenilemeyeceği gibi, insandan da, gücünün haricinde bir şeyler istenemez ve beklenemez. İnsanın hürriyeti de, imkânı ve kudreti ölçüsünce dir.

O halde, Mevlânâ'nın ahlâk felsefesi, hürriyeti, hem teknik bir mesele olarak seçme melekesi ve kuvvesi olarak ele alırken hem de, ahlâkî bir olgunluk ve tekâmül olarak görmektedir.

Görülüyor ki, İslâm tasavvufunda hürriyet, hayrın ve en üstün iyinin tahakkuk etmesi için bulunulan imkânı ifade eder. Hayrı uygulayabilmek bir seçme gücünü ve imkânını gösterir. Seçmek ise herşeyden önce bir bilgi ve kudret olayıdır. Hürriyet, tasavvufî düşüncede, ahlâklanma süreciyle ferdin yaratıcı ile birleşmesi olarak

<sup>54</sup> A.g.e., c. V, b. 2908-2980.



anlaşlmıştır. İbadetlerle Allah'a yaklaşma hürriyetin ta kendisi olarak telâkki edilmiştir. Ubudiyet, hürriyetle doğru orantılıdır. Kişi nefsini bildiği ve amelî olarak onu arıtır, olgunlaştırdığı ölçüde hürriyete kavuşmuş olur. Denilebilir ki, tasavvufî düşünce geneli itibari ile değerlendirilecek olursa, ahlâkî açıdan olumsuz sayılan davranışları ve reziletleri (erdemlerin karşılarını) manevî birer zincir olarak telâkki eder. İyinin bilinmemesi ve kötüye uymak insanın hürriyetini sınırlayan manevî birer zincir olarak görülebilir. İzah etmeye çalıştığımız gibi "Fakr" kavramı bile tasavvufî edebiyatta günlük dilde kullandığımız anlamın sınırlarını çoktan aşarak, hiçbirşeyin insana sahip olmaması, yani yine tasavvufî yorumuyla, hürriyeti, ifade eder. Yine tasavvufî düşüncede saâdet hürriyetle görüldüğü üzere ayniyet arz etmektedir. Gerçek saâdete ve hürriyete açılan kapı ölümdür. Saâdet ve hürriyet ölümsüzlüktedir.

İslâm düşüncesinde müstakil olarak yazılan, kaleme alınan ahlâk kitaplarında doğrudan hürriyet meselesinin ele alınmadığı görülmektedir. Müstakil ahlâk kitaplarında konunun ele alınmamasına karşılık, İslâm düşünürleri, filozofları ve ahlâkçıları, diğer eserlerinde başta kelâmî ve tasavvufî eserlerde bu meseleye değinmişlerdir. Daha önce de ifade ettiğimiz şekliyle, teorik ve pratik ahlâktan bahsedilmesi, zaten hürriyetin bir ön kabulünü gösterir.

İnsan nefsinin, İslâm felsefesinde "*alime*" ve "*amile*" bilici ve yapıcı olmak üzere iki yönünün olduğunu izah etmiştik. Şimdi hürriyet konusunu ahlâkî açıdan izaha çalışırken, şunu sormak durumundayız. Biz bir harekette, davranışta bulunurken, bizim bu hareketimiz ve davranışımız bağımsız olarak mı, kendiliğinden mi kaynaklanmakta, yoksa kendi dışımızda bizi buna sevkeden zorunlu unsurlarla ve tesirlerle mi gerçekleşmektedir?

Kararlarımızı harekete geçiren, irade dediğimiz şey, seçme, yapabilme, tabii eğilimlere karşı akla uygun karar verebilmeyi ifade eder.<sup>55</sup> Şimdi, irade hürriyetini meselesini tetkik edelim. İrade hürriyeti, şu ana kadar izah etmeye çalıştığımız sosyal ve tasavvufî ahlâk açısından hürriyetten daha önce ahlâk felsefesinde akla gelir. Bilgi ve irade hürriyeti meselesini incelerken, İslâm Ahlâk felsefesinin, kelâmcılar ve İslâm filozoflarının görüşlerine başvuracağız.



---

<sup>55</sup> Ahmet Emin, *Kitabü'l Ahlâk*, s. 57, *Tarifât*, s. 10-11; TAHANEVÎ, *Keşşaf*, c. 3, s. 32-33; Muhammed Yusuf Musa, a.g.e., s. 24, el İBADÎ, a.g.e., s. 281; Ahmet Naim, a.g.e., s. 15; ÇANKI, a.g.e., s. 36.

### III. c) Kelâmcı ve Filozoflarda Ele Alınışı:

#### 1. Bilgi ve İrade Hürriyeti

##### a) İrade

Topçu, iradeyi psikolojik boyutuyla ele alarak, onu insan hareketlerinin kaynağı olarak gösterir. Buna göre irade dediğimiz şey, insanın dış dünyadan tesirler almasından sonra, ona karşı şuur vasıtasıyla tepkiler oluşturmasından ibarettir.<sup>56</sup>

Burada dikkat çekmek istediğimiz hususlardan biri, hareket olayıdır. Victor Cousin'in (1792-1867) "*kolumu kaldırmak istiyorum, kaldırıyorum*" cümlesinden hareketle, kolun kaldırılmasını istemekle, kaldırabilme arasındaki kurduğu irade bağına, Dwishouwers katılmaz, ona göre kolun irade ile hareket eden aynı kasları, hem beyin hem de omirilik tarafından idare olunan refleksleri sayesinde ki, bu halde beyin kabuğundaki hareket merkezlerinin hiç bir anlamı kalmaz.<sup>57</sup> Bir filin meydana gelmesinde dört aşamanın olduğunu görüyoruz.<sup>58</sup>

Buna göre, sırasıyla, Gaye Tasavvuru, Düşünme, Karar ve İcra, yani uygulama aşamaları fiillerimizin oluşmasına kadar geçen süreci belirtir. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere, modern psikoloji de, sırasıyla duyum, algılama, hayal gücü, bellek, kavrama, yargı ve akıl yürütmeyi esas alan bir tasnife gitmektedir.

Kindî'ye göre insan, fitrî olarak akıl, öfke ve şehvet kuvvetlerine sahiptir. Bilkuvve insanda mevcut olan bu fiiller, kendilerine mahsus fiillerle ortaya çıkarlar.

<sup>56</sup> TOPÇU, Nurettin, *Psikoloji*, İstanbul 1954, s. 45, 156; Ayrıca benzer değerlendirmeler için bkz: KAM, Ferit, *Dinî, Felsefî Sohbetler*, (Sad: S. Hayri Bolay) Ankara, s. 124 vd.

<sup>57</sup> G. DWELSHOUWER, *Psikoloji*, (Terc. Şekip Tunç), İstanbul 1952, s. 28.

<sup>58</sup> TOPÇU, a.g.e., s. 156; *Gazzâlî de şu sınıflamayı yapar. Hatır ve hadisi Nefs, Rağbet ve Meyil, Hüküm, Kesin Karar ve Niyet, Fiil*. Bkz. *İhya*, III, 68; DONALDSON, *Studies in Muslim Ethics*, s. 155; OFSTAD, *Freedom of Decision*, s. 42; JONATHAN, a.g.e., s. 36, FINDLEY, *Values and Intentions*, s. 36; GÜNGÖR, *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*, s. 126.

Kuvvet, fiilin sebebi olduğundan, fiil, kuvvetten neşet eder. Kendisiyle, iki şeyden birine yönelinilen kuvvet olan irade ile ihtiyar arasında bir ayırıma giden Kindî, iradenin, bütün canlılarda bulunan nefsanî bir kudret olduğunu belirterek, ihtiyarın, sadece, kâmil varlıklara, nutkî nefslere özgü olduğunu ve akılla beraber olduğunu belirtir.<sup>59</sup>

### ***b) Gaye ve Düşünme***

Bir fiilin oluşmasında önce zihinde bir gayenin tasavvuru söz konusu olmaktadır. Bu tasavvur düşünmeye, sonrada karara ve en son aşamada da eyleme harekete dönüşmektedir. İslâm felsefesi açısından da kuvve halindeki aklın, alime yani kendisini bilmesi, düşünmesi, tasavvur etmesi sonucu amile yani yapıcı hale dönüşmesinde gerçekleşir.

Bir tasavvurun, örneğin “iyi” üzerinde bir gaye tasavvuru olduğunu düşünelim. İyilik nedir? İyi olmayan nedir? İyinin başlangıcı neredir, gayesi nedir? gibi sorularla kendimizi buluruz. Bu sorular bizi gaye tasavvurundan düşünme aşamasına taşımış olur.

Düşünme aşamasında bu çok yönlü sorular üzerinde durularak, bir hükme varılma aşamasına ulaşılır. Kararın verildiği aşamada iyinin ne olduğu ne olmadığı ve mahiyeti üzerinde bir sonuca varılmış olunarak, nazarî olan amelî olana dönüşür. Görülüyor ki, bir fiilin teşekkülü adım adım gerçekleşen bir bilgi meselesidir.

### ***c) Niyet ve İrade İlişkisi:***

İslâm düşüncesinde bilgi, âmel ve bunlar arasında yer alan irade, o denli önemli yer tutar ki, ibadetler gerçekleştirilirken, muamelat adını verebileceğimiz sahada, her

<sup>59</sup> Kindî, *Resail*, 166-184.

âmelin başlangıcında iradenin âmele dönüşmesinin bir başlangıcı olarak, niyet kavramıyla karşılaşıyoruz. Niyet, bir yandan irade bir yandan da kast anlamlarını ihtiva eder. Namaz, oruç, vbg. ibadetlerde onların ifâ edilmesinde, niyet öngörülen koşullardan biridir. Zaten, İslâm düşüncesinin ana kaynağı olan Kur'an'da, "iman ve âmelin" birbirleri ardınca zikredilmesi bir açıdan insanda bu gücün, yani inancını âmele dönüştürme kapasitesinin olduğunu gösterdiği gibi, bir açıdan da iman edilen şeyleri âmele dönüştürme niyetinin bulunması gerektiği anlatılır.

Niyetin tahakkuk etmesi bir bilgi meselesidir. Şöyle ki, insan ancak bilgi sahibi olduğu şey hakkında niyet edebilir, bir açıdan eylemden önce niyet olduğu gibi, niyetten de önce bilgi vardır. İşte niyetin bilgi sayesinde yöneldiği uzaktaki nesneye gaye adı verilmektedir.<sup>60</sup>

Görülüyor ki, bilgi, hareketten önce ve o hareketi tasavvur aşamasından icra aşamasına kadar götüren bir özellik arz etmektedir.

Gazzâlî, irade konusunda iki temel tanım sunarak onu geliştiriyor. Buna göre, maksada uygun bulunan bir şeyin belirlenmesi<sup>61</sup> irade olduğu gibi, bir de bu gayeci irade tanımının yanısıra özellik açısından da onu tanımlayarak, "birşeyi benzerinden ayırt etme, temyiz etme yeteneği"<sup>62</sup> olarak onu ele alır.

Gazzâlî, irade meselesinin bir gaye boyutu olduğunu ve bir de vasıta boyutu olduğunu böylece dile getirmiş oluyor. Bir kıyas yaparak, nasıl ki ilim bilgiye konu olanlar için söz konusu ise, irade de seçmeye konu olan eylemler içindir.<sup>63</sup> der.

<sup>60</sup> Ahmet Emin, a.g.e., s. 58, el İBADÎ, a.g.e., s. 37, ALTINTAŞ, İslâm Ahlâkı, s. 103, DRAZ, a.g.e., s. 223; Yusuf Musa, *Felsefetü'l Ahlâk fi'l İslâm*, s. 28; Ahmet Naim, a.g.e., s. 42; AKSEKİ, a.g.e., s. 65; DRAZ, a.g.e., s. 72 vd.; DONALDSON, a.g.e., s. 155.

<sup>61</sup> GAZZÂLÎ, *Tehâfütü'l Felasife*, s. 11.

<sup>62</sup> GAZZÂLÎ, *el İktisad fi'l-İtikad*, Neşr. İ. Agah Çubukçu, Hüseyin Atay, Ankara 1962, s. 106.

<sup>63</sup> GAZZÂLÎ, *Tehâfüt*, s. 11.

Gazzâlî, iradeyi seçme imkânı ile aynı paralellikte ele alarak inceler. İrade, seçme imkânı bulunan her yerde söz konusudur. Bir fiilin hakiki anlamda bizim fiilimiz olması için, o fiilin bizden tevellüd etmiş olması yeterli değildir. İrademizle yapılmış olması, o fiili bize mahsus kılar.

Gazzâlî, bilgi ile irade arasında aracılık bağı kurarak, iradenin “bilinenin istenmesi” anlamına geldiğini belirtir. Ancak, bir istemede irade söz konusudur. İsteme ise, bilgidен kaynaklanır. Bilgisiz, bilinçsiz, bir istek, irade olarak görülemez. İrade zorunlu olarak bilgiyi de muhtevîdir.<sup>64</sup> Zaten insanın en mümeyyiz vasıfları da bilgi ve irade değil midir? İnsan bunlar vasıtasıyla kemâle kavuşmaz mı? Gazzâlî’de bu soruları evetleyerek, insanın akli ile bir işin sonucunu ve ondaki iyilik yönünü kavradığını ve bu iyiliği isteme ve sebeplerini hazırlama muvacehesinde kendisinde irade denilen bir şevk duyduğunu belirtir.<sup>65</sup>

Fârâbî ve İbn Sinâ’da, Gazzâlî’den önce, irade ile şevk arasında kurulan bağa rastlıyoruz. İnsan, arzu duyduğu şeyle karşılaşınca içinde bir şevk duyar. Şevk duyulan şey hakkında ise bilgi sahibi olur. Bilgiyi, ihtiyar izler. Bilginin sunduğu şeyi, seçme zorunluluğu yoktur. İnsan, bilginin gerektirdiği şeyi yapıp yapmamakta hürdür. İrade hürriyeti aynı zamanda, insanın ahlâkî eksikliklerini giderebileceğini gösterir. İnsan davranışlarının sonucunu önceden bilme imkânına sahiptir ve bu imkâniyet sayesinde bu bilgi ve irade onun en mümeyyiz vasıflarından biridir.<sup>66</sup>

<sup>64</sup> A.g.e. s. 24-25.

<sup>65</sup> GAZZÂLÎ, *İhya*, III, 7.

<sup>66</sup> A.g.e. IV, 97; Ayrıca, İBN SİNÂ, *İlmü’l Ahlâk*, Mecmuatu’r Resail içinde, Kahire 1328, s. 197-198; FAHRÎ, Macid, *el Fikrû’l Ahlâkî el Arabî*, I, II, Beyrut 1978, s. 79, AKSEKÎ, A.Hamdi, *Ahlâk*, s. 3 vd; Ahmet Naim, a.g.e., s. 48; DRAZ, a.g.e., s. 70; Yusuf Musa, *Felsefetü’l Ahlâk fî’l İslâm*, s. 30.

İnsanın, İslâm düşüncesinde algılanış şekliyle bir amelî akli olduğunu çeşitli vesilelerle izaha çalışmıştık. Öye anlaşılıyor ki, Gazzâlî, bu amelî akli, irade ile özdeşleştirerek, insan iradesi ile hayvanî irade arasında bir ayırma gitmektedir. Bu noktada hemen hatırlatalım ki, bir benzerliğe, Gazzâlî'nin amelî akıl ile irade arasındaki açıklamasına, Kant'ın pratik akılla irade arasındaki ayniyet çabasında da rastlıyoruz.<sup>67</sup>

Gazzâlî, *Mizanü'l Amel*, adlı eserinde bir açıdan davranışın değerlendirmesini yaparak, ahlâkî kemale ve erdemlere ulaşmada iradenin rolü üzerinde durur. Mesela, cömertlik erdemine ancak bir irade eğitimi ile ulaşılır. Buna göre cömertliğe giden yol, mal harcamakla gerçekleşir: Beşerî duygularımız ile akıl ve irade arasındaki bir mücadele ve bir irade kararlılığı ahlâkî hayatı tanzim eder.<sup>68</sup>

Fârâbî, Gazzâlî'den çok daha önceleri, insan için bir irade eğitiminin mümkün olabileceğine inanır. Bilgi kaynağı olarak irade hürriyetinin, kaynağını akılda bulur. Madde, şekilden şekile geçerken, faal akıldan aldığı suretler sayesinde insan, mümkün olan şeyleri seçer. İnsan, nefsi natıkası sayesinde güzel ve çirkin şeyleri ayırteder. Doğuştan sahip olduğu iradesi ile bunlardan birini seçer ve işler. Güzeli istemesi ile güzel ahlâk, çirkinini istemesiyle de çirkin ahlâk oluşur. En yüksekten gelmiş olan ve bilgiyi veren akıl elbette hareketlerimize dair hüküm vermek imkân ve kuvvetine sahiptir. Ruh, arzuya maliktir. İnsan da düşündüğü şeyi husule getirmek için bir irade kuvveti varsa, o insan tam anlamıyla hür bir insandır. İnsan, iradesi mümkün olmayan

<sup>67</sup> ÇAĞRICI, a.g.e., s. 144, Karşılaştırmalar için bkz. GAZZÂLÎ, *Mizan*, s. 32; KANT, *Pratik Akılın Tenkidî*, s. 40.

<sup>68</sup> GAZZALÎ, *Mizan*, s. 42-43.

şeyler üzerinde de, örneğin ölmemeyi istemek ve dilemek de söz konusu olabilir. Ama bu sadece istemekten, dilemekten ibaret kalır.<sup>69</sup>

İslâm düşünürlerinin iradeyi bilgi ile irtibatlandırmış olmaları, Batı düşüncesine de yansımıştır. Misal olarak, Descartes, iradeyi, anlayış melekesi ile birlikte mülahaza ederek, hareketin ancak anlayıştan kaynaklanan bilgilerin ışığı ile hareket etmesi durumunda hür olabileceğimizi belirtir.<sup>70</sup>

Çok ilginç açıklamalardan birine de, yine Gazzâlî’de rastlıyoruz. Sezgisel bilgiye o denli önem verir ki, irade ve hürriyetin bilgi kaynağını ve künhünü aklî ve tecrübî bilginin sahasından tecrid ederek “mükaşefe ilmîne sahip olanların” ancak bunu anlayabileceklerini belirtir.<sup>71</sup>

Gazzâlî, böylece nihaî anlamda, irade ve hürriyetin bilgisinin ancak tasavvufî sahada ve özellikle onun kaynağı olan sezgide olduğunu belirterek hürriyetin sınırlarını anlayışınca belirtir.

<sup>69</sup> FÂRÂBÎ, *et Tenbih*, s. 16 vd. 190; *el Mesailü'l Felsefiyye ve'l Ecvibe Anha*, Neşr. Ahmet Naci el Cemalî, Mısır 1970, s. 107.; KİNDÎ, *Risâle fî Hududî'l Eşya*, s. 166.

<sup>70</sup> DESCARTES, *Metafizik Üzerine Düşünceler*, s. 177-179.

<sup>71</sup> GAZZÂLÎ, *İhya*, IV, 214-220.



## 2. Hürriyet Hakkında Delillerin Değerlendirilmesi

a) *Derunî Bilgi Delili*: İnsan, kendini eylemde bulunurken gözleme tabi tutacak olursa, hür olarak eylemde bulunduğunu görür. Yaptığı hareketi istediği için yaptığını hisseder. Çok şeyi yapmak istediğimizde, bu isteğin bizde bulunması bir hürriyet durumunu gösterir. O halde irade hürriyetimizin var olduğunu gösteren ilk aşama da derunî bir bilgimizdir. Şecaat ve adâlet erdemlerini ifâ etmeye çalıştığımızı düşünelim. Kendimizde, zaten bunu gerçekleştirmeye niyetlenen bir halihazır oluşluk içinde buluruz. Cesur olacağımızı ve bunu ikame ettireceğimizi içsel bir bilgi ile hissederiz.

b) *Toplum Bilgisi Delili* de insanın hürriyetinin, bilgi kaynağını oluşturur. İnsan doğduğu andan itibaren maddî ve manevî bir gelişmenin içinde kendini buluyor. Toplumun kurumları ile, dinî, kültürel ve ekonomik grupları ile ilişkiye girmesi bu hürriyeti göstermektedir.

c) *Dinî Bilgi Delili* de, insanın hür olduğunun delili olarak karşımıza çıkmaktadır. Meselâ İslâm düşüncesini şekillendiren Kur'an-ı Kerim, öğüt, emir ve tavsiyelerle doludur. Bunların muhatapları da insanlardır. O halde denilebilir ki, insanın mevcut potansiyel bir gücünün olduğu kabul edildiğinden dolayıdır ki, ona teklifler (ahlâkî, dinî) sunulmaktadır. Buradan onun özde âmele dönüşebilecek bir kapasite barındırdığı anlaşılmaktadır.

d) *Hukuk Bilgisi Delili* de insanın hürriyetini işaret etmektedir. Hür olmayan insan, davranışlarından ötürü mesul tutulamaz. İrademiz her seçme durumunda belli

tesirlerin altındadır. Anayasaların yapılması, vatandaş, devlet, aile ve ceza hukuklarının düzenlenmesi, insanın sorumluluğunu taşır ve muktedir olarak gösterir.<sup>72</sup>

Görülüyor ki irade hürriyetinin mevcudiyeti, ahlâk felsefesinde aklî, tecrübî ve sezgisel delilleri ile görülmektedir.

İslâm ahlâk felsefesinin “hürriyet” anlayışını bilgi ile olan irtibatı açısından incelerken, en temel değerlendirme ve katkılardan birine de, kelâm düşünce ve sisteminde rastlamaktayız. Bilgi ve ahlâk ilişkisini kelâmî bilgi açısından beyan etmiştik. Hürriyet meselesi de, aynı şekilde İslâm ahlâk felsefesinde kelâmî sistemin etkileri ile çeşitli vechelere bürünmüştür.

İslâm düşüncesi görülüyor ki, bir bilgi medeniyetidir. Bilgi her medeniyetin teşekkülünde kaynağı açısından belirleyici olduğu gibi, değeri açısından da önem taşımakta, her özel meseleyi dokuyup, şekillendirmektedir.

<sup>72</sup> DERUNÎ, *Toplumsal, Dinî ve Hukukî Bilgiler*, Ahlâk felsefesi kitaplarında hem ahlâkî hürriyetin bulunduğu ve hem de bulunmadığına dair ortaya konulan delilleri oluşturmaktadır. Hemen ifade edelim ki, bu delillerin hürriyetin mevcudiyeti için kullanılması daha uygundur. Bkz. TUNALI, İsmail, *Felsefe*, İstanbul 1990, BERGSON, *Düşünce ve Devingen*, Terc. M. Katircioğlu, İstanbul 1959, s. 115; MORGENBESSER, Walsh, (ed), a.g.e., s. 80, FARRAR, *The Freedom of Will*, s. 18; BAY, Christian, *The Structure of Freedom*, s. 28; JONATHAN, *Freedom of Will*, s. 28; PETERS, a.g.e., s. 21; FISHER, a.g.e., s. 26.; EREM, a.g.e., s. 10.

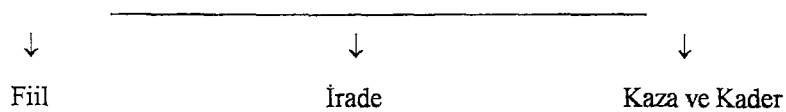
### 3. Hürriyetin Kelâmcı ve Filozoflarca Bilgi ve Eylem Açısından Ele

#### Alınması

#### a) Kelâm Tarihinde Hür İradeyi Niteleyen Konu ve Kelimeler

İslâm kelâm sistemi de, genelde hem İslâm düşüncesinin bir unsuru, hem de özelde İslâm ahlâk felsefesinin bir dayanağı olarak karşımıza çıkmaktadır. Denilebilir ki, kelâm ilmi, bir açıdan İslâm düşüncesinin, hürriyet felsefesi ve tarihidir. Kelâm ilmi, içinde çeşitli ekoller, bilgi anlayışları sebebiyle farklı guruplara ayrılırken, bir yandan da hürriyet anlayışları bu ekollerin farklılaşmalarında ikincil bir rol oynamıştır. Buna göre diyebiliriz ki, *Mu'tezile*, *Cebriyye*, *Eşariyye*, *Matûridîyye*, İslâm düşüncesinin kelâmî sistematik içerisinde tezahür eden birer bilgi ve hürriyet ekolleri olarak görünmektedirler. Bilgi meselesini önceki bölümlerde tavzihe çalışmıştık. Bu aşamada da, bilgi merkezli olmak üzere İslâm ahlâk felsefesinin kelâmî anlayışının ışığı altında bilgi ve hürriyeti tenvir etmek istiyoruz. Kelâmî sistemde hürriyet denilince, klasik eserlerde üç temel konunun ekseninde incelendiğini görüyoruz.

Kelâm'da Hürriyet meselesinin ele alındığı konular



*Free will and Predestination in Early Islam* adlı eserinde Watt'ın İslâm'ın ilk dönemlerinde hür irade ve kader konusunu işlerken vurguladığı gibi, “hür irade” kavramı İslâm kelâmında kullanıla gelen bir ifade değildir. Ayrıca bu tabir yerine kullanılan karşılık “*el Kâvlü bi'l Kader*” dir.<sup>73</sup> Watt'ın bu tespitine katılmakla birlikte hemen belirtelim ki, hür irade meselesini karşılayan tek kavram da “*el kâvlü bi'l kader*” değildir.

<sup>73</sup> WATT, a.g.e., s. 55.

Gerek Eş'ârî ve gerekse, Matûridî ve Mu'tezîle de hür irade meselesinin incelenmesinde, karşımızda çeşitli kavramlar çıkmaktadır. Bunları *Cebr*, *İhtiyar*, *İstitâa*, *Muhdis*, *Muhtar*, *Müstafî*, *Fail*, *Muhterî*, *Münşî*, *İrade*, *İsar*, *Kesb*, *Müktesib*,<sup>74</sup> olarak sıralayabiliriz. İslâm kelâmında görülüyor ki, her ne kadar açık bir ifade olarak hür irade ifadesi olmasa da, kelâmın klasikleşmiş kitaplarında yukarıda zikrettiğimiz kelimeler kullanılarak, bu kelimelerin ışığında konuya açıklık getirilmeye çalışılmıştır.

İslâm ahlâk felsefesinin hürriyet anlayışını kelâmî hürriyetle beslemeye çalıştığımız bu aşamada ifade edelim ki, fiil, irade, kaza ve kader gibi üç temel meselede kelâm sistemi içinde, ona bağlı ekoller bilgiyi esas alışlarının bir neticesi olarak farklı görüşler serd etmişlerdir. Buna göre kelâmî sistemin birer bilgi anlayışları olan *Mu'tezîle*, *Cebriye*, *Eş'ârîye*, ve *Matûridîye* bu konularda farklı izah ve açıklamalara yönelmişlerdir. Bunlardan bir kısmı aklî bilgiyi esas alarak, hürriyeti ve ona bağlı konuları (fiil ve irade gibi) aklî bilgi ekseninde mütalaa ederken, diğer bir kısmı da naklî, bilgi çerçevesinde konuya eğilmişlerdir.

İrade hürriyeti üzerinde genel hatları ile dururken, bir fiilin meydana gelmesinde, dört aşamanın (gaye, tasavvuru, düşünme, karar ve icra) söz konusu olduğunu belirtmiştik. İnsan, İslâm düşüncesindeki, kavranışı itibarî ile görüldü ki, nefsin de bir özellik olarak biliciliği (âlîme) ve yapıcılığı (âmîle)yi barındırır. Biz bir davranışta, amelde bulunurken, bu davranışımızın temelinde yatan kaynak, ister derunî sezgisel bir bilgi olsun ve isterse dışımızda cereyan eden tecrübî bir bilgi veya

<sup>74</sup> EŞ'ÂRÎ, *Makalat*, s. 230-231, 332, 539; ŞEHRİSTANÎ, *Milel*, I, s. 64.

bunun üzerine sebep sonuç bağlarını kuran akfî bilgi olsun, ortada bir bilgi meselesi söz konusudur.

Şüphesiz, bilinmeyen bir şeyi murad etmek, istemek bir anlam taşımaz. İstek bir birikimin ve arzunun halidir. Bilgi ve fiil ilişkisi iki şekilde mütalaa edilebilir. Bunlardan ilk sırada yer alan değerlendirme, bilginin fiile sebep olup olmadığıdır; bilgi fiili gerektirir mi? Sonra ikinci aşamada karşımıza, insanın yaptığı bir iş hakkında ne dereceye kadar bilgi sahibi olduğu hususu çıkmaktadır.<sup>75</sup>

Görülüyor ki, bilgi ve fiil konusu birbirleri ile hem kaynak ve hem de fayda açısından irtibatlıdır. “Ben bir erdemi, eyleme dönüştürürken, meselâ, cömertlik erdemini veya doğruluk erdemini, acaba cömert davranmanın temelinde veya doğru davranıp sözlü ve fiilî olarak bunu gerçekleştirdiğim de, benim bu fiillerimin vücud bulmasında cömertlik bilgisi veya doğruluk bilgisi ne denli rol oynamaktadır? Ya da bir başka vecheden, ben cömertliği veya doğruluğu bilginin durağanlığından, fiillerin hareketliliğine aktardığımda, cömertliği ve doğruluğu eylem açısından bilginin değeri noktasında hangi aşamaya kadar bilebilir ve değerlendirebilirim?

İşte bu soruların cevaplarını kelâmî bilgi sistemlerinden hareketle tetkike çalışalım. İslâm kelâmının büyük siması Matûridî, insanlığa peygamber gönderilmesinin ve vahiy bilgisinin bir lütuf ve inayet olarak sunulmasının temelinde, akfî bilginin herşeyi sebep ve sonuçları ile kavrayamamasında yattığını söyler. Fiillerin

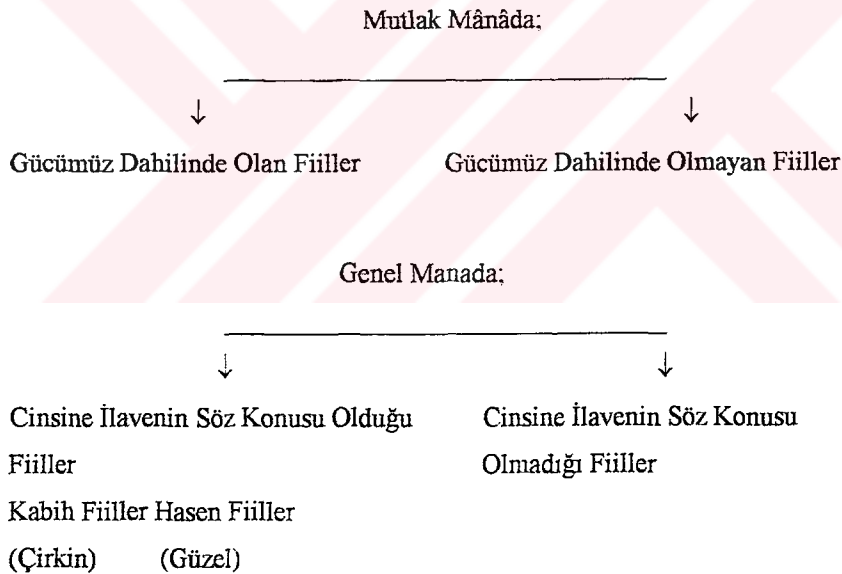
<sup>75</sup> YAZICIOĞLU, Sait, *Matûridî ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, Ankara, 1988, s. 99 vd; TOPALOĞLU, a.g.e., s. 70.

sebeb ve sonuçlarını nasıl ve niçin yapılmaları gerektiğini bildirecek olan şey ise bilgidir, bu bilgi kaynağı da vahiydir.<sup>76</sup>

Öte yandan bilgi ve fiil arasında bir muvafakat olması gerektiğini vurgulayan Matûridî, bilginin, ferdi, fiile sevk edici boyutu üzerinde durur. Aristo'nun "bilgi, fiilin başlangıcıdır, fiil de, bilginin kuvveden fiile çıkması" durumudur şeklindeki değerlendirmesi ile paralellik arzeder.<sup>77</sup>

### b) *Fiil Taksimi*

İslâm kelâmında bilgi ve fiil ilişkisine rastladığımız noktalardan biri de, fiil taksimatıdır. Mu'tezîlî bilgi sisteminde fiiller çeşitli sınıflamalara tabi tutulmuştur. Bunu şöylece şemalandırabiliriz:



Gücümüz çerçevesinde olan fiiller, kelâmî sistemde, Kadı Abdülcebbar'ın tasnifinde olduğu üzere, beşi organlarımıza ve onların bilgilerine dayandığı gibi, diğer

<sup>76</sup> A.g.e. s. 99; İRAKÎ, *Müşkiletü'l Hurriye*, s. 185; YEPREM, *Irade Hürriyeti ve İmam Matûridî*, s. 150; BİLMEN, Ömer Nasuhi, *Muvazzah İlim-i Kelâm Dersleri*, İstanbul 1339/1342.

<sup>77</sup> Krş. için bkz. MA'TURÎDÎ, *Kitabü't Tevhid*, s. 222, ROSENTHAL, *Knowledge*, s. 66.

beşi de kalbe ve ondan kaynaklanan bilgi derecelerine dayanmaktadır. Buna göre, *Alam*, acı ve elem gibi tecrübî bilgiler, *itikâdat* dediğimiz inanışlar ve dinî bilgi derecesi *Enzar* gibi, fikir ve düşünce ifade eden durumlar, hep gücümüz dahilinde olan ve temelinde çeşitli bilgi dereceleri ve değeri ihtiva eden fiiller olarak göze çarpmaktadır.<sup>78</sup>

Gücümüz dahilinde olsun veya olmasın, bütün fiilerimiz bir bilgi ile ilişkilidir. Bu ilişki, bilginin ya fiilden önce onun sebebi olarak ya da fiille beraber, fiil halinde bulunan değer ve kavranış halidir.

Cinsine herhangi bir ilavenin söz konusu olduğu fiiller, övülecek bir sıfat taşırlar. Yaptığını bilen, bilincinde olanların fiilleri bu gruba dahil edilebilir. Bu grup kendi içinde kabih ve hasen fiiller olarak iki aşamada ele alınmaktadır. İyi ve kötünün bilgisinin ve değerinin ahlâk felsefesinin en temel mevzularından biri olduğunu sık sık vurgulamıştık. Güzel ve çirkin, hasen ve kabih fiillerde, kelâm sistematigi içindeki hüsûn ve kubûh tartışmalarının bir görünümü olarak, bir açıdan da İslâm ahlâk felsefesinin iyi ve kötü tartışmalarının büründüğü kelâmî görünüştür. İşte fiiller, bir yanıyla hasen, güzel, iyi bir özellik arzederken, bir yönüyle de kabih çirkin, kötü özellikler göstermektedir.

Erdemler, güzel, hasen fiiller olarak adlandırılabilir. Zaten buradaki güzellik ve çirkinlik bilgisini veren, fiillerin böylesi bir tasnife uğramasına etken, aklî bilginin bayrakları olan Mu'tezile için, herşeyden önce yine bir bilgi meselesi olarak hasen ve

<sup>78</sup> Kadı Abdülcebbar, Ahmed, *Şerhu Usûli'l Hamse*, Kahire 1965, s. 357-457. *Gücümüz dahilinde olmayan, şeyler, renkler, tadlar, kokular, sıcaklık, soğukluk, rutubet, kuruluk, hayat, kudret, şehvet, nefret, fena gibi fiillerdir.*

kabih fiil denildiğinde, söylenmek istenen şey, akli bilgiye uygun, yararlı veya akli bilgiye ters ve zararlı şey anlaşılmaktadır.<sup>79</sup>

Kelâm ile felsefe arasında bir geçiş ismi olan Kindî, risâlelerinin birinde, fiili ve çeşitlerini incelemektedir. O, fiili hakiki ve mecaz diye ikiye ayırır. Gerçek fiilden kasdı, var olanların yoktan yaratılmasıdır. Bu fiil sadece Allah'a mahsustur. Çünkü varlıkları "eysat" yoktan yaratmak sadece ve sadece O'na özgüdür. Gerçek fiile verdiği bir diğer ad da *ibda*'dır. Gerçek fail "mefulat" yaptıklarından etkilenmeden yapandır. Münfail olarak risâlesinde belirttiği ve bizimde edilgin olarak çevirebileceğimiz durumda ise, edilgin ise, etkileyenin etkilemesinden etkileneni belirtir. Yaratıcı, herşeyin gerçek faili, barisi olduğundan, ondan başka herşeye de ancak mecazî açıdan fail denilir. Mecazî fail, hareketli varlıktan meydana gelen hareket olarak, etki edenin etkilenen üzerindeki tesiridir.<sup>80</sup>

Kindî'nin fiil taksimini şöylece şemalandırabiliriz.



Kelâmî bilgi sisteminin en temel bilgi ekollerinden biri olarak sayabileceğimiz Mu'tezilî bilgi ekolü, bu değerlendirmelerin yanısıra genel hatları ile belirtecek olursak, insanın hürriyetini ve mecburiyetini vurgulamışlardır. İnsanın hürriyetini, Allah'ın adâlet anlayışı ile paralel bir çizgide kıyaslayarak sonuca varmışlardır. İnsan, hür olmazsa, Allah'ın insanlara, bilgiler yüklemesinin ve sunmasının ardından da, onları mükellef kılmasının mantığı ne olabilir? Dahası, sevap ve ikap mekânizması

<sup>79</sup> A.g.e., s. 326; GÖLCÜK, a.g.e., s. 68-70, İRAKÎ, a.g.e., s. 191-195 DONALDSON, *Studies in Muslim Ethics*, s. 127; HOURANI, *Islamic Rationalism, The Ethics of Abdaljabbar*, s. 17-35.

<sup>80</sup> KINDÎ, *Resail*, s. 179-184.



Allah'ın adâlet anlayışı içinde mütalaa edilecek olursa, insanları iradeleri dışında bir şeye zorlaması ve sonra icbarî fiillerinden dolayı onları cezalandırılması nasıl anlaşılabilir?

İbn Rüşd, “*el Keşf an minhaci'l Edille*”de başta mu'tezilî kelâmcılar olmak üzere, eş'ârî ve cembrî bilgi anlayışlarını bir değerlendirmeye tabi tutarak, “Şayet insan, fiillerini, istemeyerek ve mecburen yapmakta ise, o halde, dinî, ilâhî, hukukî ve ahlâkî tekliflerin teklifi ma-la yutak güç yetirilmez cinsden olması gerekirdi.”<sup>81</sup> şeklinde bir değerlendirme ile temel teşkil eden bir noktaya ulaşmaktadır.

Mu'tezilî sistem, öyle görülüyor ki, kelâm ilmi içerisinde nesnelci bir ahlâk anlayışı sergileyen bir ekol olarak tezahür etmektedir. İslâm ahlâk felsefesinin öznelcileri (subjektivistleri) olarak sayılabilecek eş'ârî'lerde, fiil, gerçek anlamıyla Allah'a aittir. Allah'tan başka yaratıcı ve fail yoktur. Kulun fiili ise ancak kesbtir. Yani Allah'ın yarattığı fiili kazanmaktır. Hiç bir fiil, failsiz meydana gelmez. Bir fiilin oluşumunda, irade, kudret ve fiil önemli etken oynarlar.<sup>82</sup> Eş'ârî'nin ortaya koyduğu hürriyet sisteminde fiiller açısından bir birliktelik göze çarparken, ilâhî olanın mutlak kudret ve otoritesi yanında, insana da kesb, kazanma adı altında bir hareket ve hürriyet niteliği verilmektedir.

Kadı Abdülcebbar, Mu'tezilî'nin, temel eserlerinden olan *Şerhu'l Usulu'l Hamse* de insanın fiilleri ile ilgili, Eş'ârî ve Cebriyecilerin ortaya koydukları görüşlerin doğru olmadığını, bir an için onların görüşlerini kabul etsek bile, övgü ya da, kınama, sevab veya azab ile karşılık bulacaklarını söylemeninde doğru olamayacağını belirtir.

<sup>81</sup> İBN RÜŞD, *el Keşf an Minhaci'l Edille*, s. 326. Ayrıca, bu konu ile ilgili değerlendirmeler için bkz. HOURANİ, “*Averroes on Good and Evil*”, *Studia Islamica*, MLCMCXIII.

<sup>82</sup> EŞ'ÂRÎ, Ebû'l Hasan, *Kitabu'l Lüma fi'r-Reddi ala Ehli'z, Zeygi ve' Bida* Neşr. Richard Mc Carthy, Beyrut, 1953, s. 39-41.

Eş'ârîler, “fiilin meydana gelmesini sağlayan kudretin ortaya çıkması durumunda, kazanmanın meydana gelmesi bir zarurettir. Bu sebeple, övgü ve kınanma ile karşılık bulması olmaz. Yüksek bir yerden atılan bir şeyin aşağı inişinde olduğu üzere, böylesi bir durum, övme ve kınamayı gerektirmez”<sup>83</sup> demektedirler.

K.Abdülcebbar, ise “Eş'ârîlerin bu fikrini kabul edecek olsak bile, böylesi bir durumda, övme ve kınamayı gerektirmez. Övme ve kınama gibi “kazanma” niteliklerden insanın uzak durma gibi bir iradesi yoktur.”<sup>84</sup> şeklinde bir eleştiri getirir.

Mu'tezîle, insanın ortaya koyduğu fiillerinin sadece insanla ilgili olduğunu onu, Allah'la alâkalandırmanın doğru olamayacağını zira, bir fiilin iki fail tarafından ortaya konulmasının imkânsız olacağını belirtir “birisi çıkıp bize, siz Allah'tan başkasını gerçek bir fail olarak mı tavsif ediyorsunuz diye soracak olsa, ona “evet” deriz”.<sup>85</sup>

Mu'tezîle'nin insan fiillerinin yüce Allah tarafından yaratıldığını kabul etmemelerinin temelinde, onların “yaratma” kelimesine bakış açıları yatar. Onlara göre, “yaratma, yoktan varetme, örneksiz meydana getirme, ortaya çıkarma” anlamlarından ziyade, insan merkezli bir yapma, yerine getirme, bir plan ve takdire uygun hareket etme anlamını içerir.<sup>86</sup>

Mu'tezîle, bir fiilin insan tarafından irade edilmiş olarak kabul edilebilmesi için üç şart öne sürer. Buna göre, irade eden kişi ne yaptığını bilmelidir. Bilmeden bir fiil gerçekleştirildiğinde, irade tam sayılmaz. İkincileyin irade ettiği fiilin bir gayesi

<sup>83</sup> Eş'ârîlerin konu ile ilgili görüşleri için bkz: İBN HAZM, *el Fasl fî'l Mîlel ve'l Ahva ve'n-Nihal*, Mısır 1323, c. 3, s. 25.

<sup>84</sup> KADI Abdülcebbar, b. Ahmed, *Şerhu'l Usulî'l-Hamse*, Neşr: Ahmet b. Hüseyin Ebi Haşim ve Abdülkerim Osman, Kahire 1965, s. 370-71.

<sup>85</sup> KADI Abdülcebbar, *el Muğni*, c. 20, 2. blm. s. 189; Zikreden AMMARA, a.g.e., s. 110.

<sup>86</sup> AMMARA, a.g.e., s. 113

olmalıdır. İrade de, meyil, sevgi ve şevk gibi gayeler gözetilmektedir. Üçüncü olarak da bir fiil, bizzat hedeflenmiş olmalıdır.<sup>87</sup>

Mu'tezîle, görülüyor ki, insanın sahip olduğu bilgileri ve onları elde etmeyi, insan hürriyeti açısından bir basamak olarak görmektedirler.

- *Yaratıcıyı bilmeyi, sahih akla ve saf kalbe bağlamışlardır.*

- *Helal ve haramları bilmeyi ise, kutsal kitaplara dayandırmışlar.*

- *İnsanın tecrübelerinden kaynaklanan bilgiler<sup>88</sup>, şeklinde bir tasnifleri ile karşılaşmaktayız.*

### ***c) Mu'tezîle'nin Temel Prensipleri Işığında Hürriyet***

Mu'tezîle'nin beş temel prensibinden tevhid, tabiatçı ve teşbihçi görüşlere karşı geliştirilmiş bir sistemdir. Cebriyeye karşı, adâlet, mürcieye karşı vaad ve vaid ilkesi, hâricîlerin ihtilafına karşı iki menzil arasındaki menzil anlayışı ve nihayet iyiliği emretmek ve kötülükten sakındırmak prensibi de imamîyeye karşı bir cevap niteliği taşımaktadırlar.<sup>89</sup>

Mu'tezîle'nin söz konusu beş temel prensibi, insan hürriyetinin maddî ve manevî boyutları ile yakından ilgilidir.

Adâlet ilkesi, insanın iradesinin, istemesinin ve bir gücünün kabul edildiği ve insanın fiillerinin kendisine gerçek anlamda atfedildiği bir prensiptir. Böyle olunca, insan davranışlarının tümünden sorumlu olmaktadır. Bu ilke, adâleti böylece Allah'a atfederken, zulmü de O'ndan uzaklaştırmaktadır. Yüce Allah âdildir, insanlar kendi

<sup>87</sup> KADI Abdülcebbar, *Şerhü'l Usu'l Hamse*, s. 456.

<sup>88</sup> A.g.e., s. 457.

<sup>89</sup> AMMARA, a.g.e., s. 6.

hür iradeleri ile, iyilik ve kötülük yaparlar. Kendi iradeleri söz konusu olmasaydı, insanın davranışları yüzünden ceza görmesi insana yapılan bir zulüm olmuş olurdu.<sup>90</sup>İnsana hürriyet alanı tanımadan onları icbar etmesi, Allah'ın adâletine yakışmaz.

Tevhid İlkesi, Allah'ı zat ve sıfatlar yönünden birlemeyi ifade eder. Mu'tezile'ye göre, Allah'ın sıfatları vardır, fakat bunlar O'nun zatından ayrı değildir. Allah için "bilen, gören, duyardır" denilebilir, fakat, onun, bilme, görme ve duyma sıfatı vardır, denilemez. Bu ilke, insan hürriyeti açısından da önemlidir. Tanrı'yı cisim olarak gören anlayış, insan aklını esaret altına almakta, tevhid ise, insanı bu tür yanlış inançlardan kurtararak özgürlük bahşetmektedir. Üstelik Mu'tezile hakkındaki araştırmalardan biri de, onların Kur'an'ın mahluk olduğu şeklindeki görüşleri ile insan hürriyeti arasında da bir bağ kurmaktadır. Buna göre, "sözcüklerin, harflerin ve seslerin beşerî olduklarına inanmak, onların insan fiilleri olduğuna inanmayı ve aynı zamanda onun özgürlüğünü kabul etmeyi gerektirir" demektedir.<sup>91</sup>

Va'd ve Vaid, (ödül ve ceza) ilkesi de insanın önünde, seçme imkânının bulunduğunu gösterir. Dinî ve ahlâkî emirleri yerine getiren bir kimse, ahirette, ödülle, tersi bir durumda da cezayla karşılaşacaktır. Yüce yaratıcının kullarına yap veya yapma diye emirler sunması insanların davranışlarında bir irade ve yapma özgürlüğü olduğunu gösterir. Allah'ın ödülle müjdelemesi davranışları iyi ahlak çizgisine çektiği gibi ceza ile de korkutması da yine aynı şekilde insanın davranışlarını kötü ahlak çizgisinden uzaklaştırmaktadır.

<sup>90</sup> EL HAYYAT, *el-İntisar*, Neşr: Albert N.Hader, Beyrut 1957, s. 93; KADI Abdülcebar, *Şerhu'l Usuli'l Hamse*, Neşr: Ebû Haşim ve A.Osman, Kahire 1965, s. 144-298; ŞEHRİSTANÎ, Ebû'l Feth M.b. Abdülkerim, *el Milel ve'n Nihal*, I, 43-46.

<sup>91</sup> AMMARA, a.g.e., s. 92; ayrıca genel değerlendirmeler için bkz. EL HAYYAT, a.g.e., s. 93; KADI A.Cabbar, a.g.e., s. 144.

İyiliği emretmek ve kötülükten sakındırmak ilkesi de insan hürriyetini kabulünün bir neticesidir. Bir an için insanı iradesiz iktidarsız rüzgarın önünde bir yaprak gibi düşünelim , ardından da dini emirleri gözden geçirelim. Eğer insan hür değilse dini emirlerin hiç bir değeri olmaz. dini ve ahlaki ilkeler bireyin isteyerek ve bilerek seçtiği unsurlardır. Birey ve toplum için iyiliğin önerilmesi ve kötülükten de sakındırılması bir hürriyet ortamının neticesinde gerçekleşir. Taşa demire seslenilip davranış beklenemeyeceği gibi hür olmayanlardan da bir şey istenmez. Hemen akla şu soru gelebilir, insandan bir şey istemek bir belirlemecilik\_olmuyor mu ? İsteyerek bilerek ve seçilerek yapılan davranışların ahlaki bir kıymeti vardır. Akla uygun yararlı,geçerli,yapıcı ve güzel her davranışa tabi olmak zahiren bir bağlılık gibi görünsede bu bağlılık özgürlüğün kendisidir.Gerçek özgürlük herşeyi yapmak değildir. İnsanın ruhi ve bedeni birlikteliğine zarar vermeyen şeyleri yapmak demektir.

el Menzile beyne'l Menzileteyn ilkesi de, insanın her an için kötü davranışlarından vazgeçeceğine dair bir düşünceden kaynaklanır. Bilindiği üzere, bu anlayışa göre, büyük günah işleyen kimse. iman ile küfür arasında orta bir yerde mütalaa edilmiştir. Yani kötü bir davranış yüzünden tüm kapılar kapatılmamıştır. İnsan her an için iyi davranışlar sergileyerek, iman ve küfürün ortasından imana dönebilir. Bu ise yine insanın hürriyetine olan inancın bir tezahürü olarak karşımıza çıkmaktadır ve nihayet, iyiliği emretmek ve kötülükten sakındırmak<sup>92</sup> prensibi de, insanın her an için bir taraftan, iyiyi yapacak, kötülüğü ortadan kaldıracak ve bir taraftan da, iyiyi uygulayacak ve kötülükten uzak duracak bir hürriyetini göstermektedir.

<sup>92</sup> EL HAYYAT, a.g.e., s. 93; KADI Abdülcebbar, a.g.e., s. 298, BAĞDÂDÎ, a.g.e., s. 116; Ahmet Emin, *Fecr'ül İslâm*, s. 298, ŞEHRİSTANÎ, a.g.e., c. I, s. 46.

Mu'tezile'nin beş temel prensibi de gösteriyor ki, insan için gerek maddî ve gerekse manevî bir hürriyet alanı söz konusudur. Mu'tezile, ahlâkî olgunluğa giden yolu, dinin akfî yorumunda temellendirmiş, insan hürriyetini de, ancak ortaya koyduğu beş temel prensiple tanımlamıştır.

***d) Genel Bir Değerlendirme: Matûridîye, Eş'ârîye, Kaderîye, Cebrîye ve Mu'tezile'nin İfrat ve Tefrit Açısından Tahlili***

Öte yandan kelâm geleneği içinde bir mesele hakkında tüm farklı ihtimallerin sergilendiğinin misali olarak karşımıza Kaderîye ve Cebrîye çıkmaktadır. Aslında İslâm düşüncesi, bir bilgi ve hürriyet medeniyeti olduğunu sergilercesine, her konuda tüm ihtimalleri savunan görüşleri kendi bünyesinde barındıra gelmiştir. Bu zenginlik ve çeşitlilik, İslâm düşüncesinde bilginin kaynağı ve değeri açısından ne denli işlendiğini ve onunla şekillenildiğini gösterir. Yeri gelmişken çok kısa olmak üzere ifade edelim ki, meselâ, Allah mefhumu, tasavvuf, felsefe, kelâm gibi İslâm düşüncesinin üç farklı disiplininde, farklı istilahlarla ve yorum zenginliğiyle sunulabilmektedir. Allah'ın sıfatları meselesi, söz konusu olunca, sıfatlarının zatının aynı olduğunu söyleyenler olduğu gibi, gayrı olduğunu söyleyenler de bulunmaktadır. Allah'ın ahirette görülebileceğini söyleyenler olduğu gibi görülemeyeceğini söyleyenler de bulunmaktadır. Kur'an mahluktur, diyenler olduğu gibi, aksini de yine aynı ölçüde karşılıklı bilgi temeline dayanarak sunarlarda olmuştur. Haşrin beden için olduğunu söyleyenlerin yanında, ruhla olabileceğini ve hatta hem beden ve hem de ruhla olabileceğini ortaya koymaya çalışanlar olmuştur. Burada şunu ifade etmeye çalışıyoruz: İslâm düşüncesi bir hürriyet, özellikle fikir hürriyeti medeniyetidir. Bu onun her disiplinin hem kaynağında ve hem de tezâhürlerinde görülür.

Her bilgi, onun kendi bünyesinde değer kazanıp sistemleştiği gibi, meselelerin ele alınışında da, her sistem yine farklılıklara binaen yeni oluşumlara imkân tanımıştır. Bu da, İslâm'da fikrin hareket kabiliyetini ve hürriyetini göstermektedir. Kaldığımız yere dönerek şunu belirtelim ki, hürriyet söz konusu olunca, hem İslâm düşüncesinin alt dalları olan, tasavvuf, ahlâk ve felsefe ve kelâmında orijinal, kendi bilgi sistemlerine mahsus hürriyet anlayışları ortaya çıktığı gibi, meselâ tek başına bir Kelâm ilminde çok farklı hürriyet yorumu ve zenginliğine de rastlıyoruz.

Mu'tezile'nin izaha çalıştığımız, insanı hür bir varlık gören anlayışının yanında, ona karşın bir Cebrîyye yine bu sistemin katı bilgi sistematiği içinde ortaya çıkarak, insanı bir robot olarak, irade hürriyeti bulunmayan bir varlık olarak gördüğünü öğreniyoruz. Kul, bir bilgi ve buna bağlı olarak bir ihtiyar melekesinden mahrumdur. Herşey Allah tarafından belirlenir. Cebrîyyenin yanısıra bir tarafta Kaderîyye adı verilen, aslında kadere ve insanın robotluğuna karşı çıkan bir gurup da, insanın önünde sonsuz bir hareket serbestisi olduğunu savunmuşlardır. İsimleri Kaderîye olunca, ilk bakışta bunların kadere olan bağlılıklarından dolayı, bu isimle adlandırıldıkları zehabı bizde hakim olsa da, aslında bu gurup isimlerinin zıddını savunmakla bu isimle müsemma olmuşlar, kadersizliği savunarak, insana mutlak bir kudret hamletmişlerdir.<sup>93</sup>

Şüphesiz bu yorum zenginliğinin temelinde bilgi anlayışları ve kavrayışları temel etmendir. Kur'an-ı Kerim'de, insanın hürriyetine temel teşkil eden ayetler

<sup>93</sup> Ahmed Emin, *Fecrû'l İslâm*, 288-295; İRAKÎ, Atif, *Müşkiletü'l Hurriye*, Mısır, 1974, s. 191-195; GÖLCÜK, a.g.e., s. 68-70; EŞ'ÂRÎ, a.g.e., s. 39-41; Ebû Zehra Muhammed *el-Mezahibu'l İslâmiyye*, I, Mısır, trz., s. 215-219; BAĞDÂDÎ, Ebû Mansur, *el Fark Beyne'l Fırak*, nşr: Muhyiddin A.Hamid, Mısır, trz. s. 20-21; YALÇIN, Mikdat, *İlmü'l Ahlâk'l İslâmiyye*, s. 218.

hürriyeti savunanlar için hareket noktası olduğu gibi, bazı ayetler de karşıt görüşleri desteklemek için anlaşılmış ve kullanılmıştır.

Mesela, Bakara suresinin 286. ayeti, bilgi, sorumluluk ve hürriyet arasında bir bağ kurar. Allah'ın kişiye ancak gücünün yeteceği kadar sorumluluk yükleyeceğini dile getiren ayet, yapılan iyilik ve kötülüklerin olumlu ya da olumsuz olmak üzere, o fiili işleyen kimseyi ilgilendirdiğini vurgular. Üstelik, unutkanlık ve yanılğı gibi, bilgi eksikliği ve zaafi gibi durumların insan için mümkün olan durumlar olduğuna da dikkat çekilmektedir.

Yunus 10/27 de ise, insanın hareket ve eylemlerinden birinci derecede sorumlu olduğu dile getirilmiştir. İnsan, Allah tarafından bir zulme uğramaz, ancak, cehaleti ve bilgisizliği, sebebiyle ve kendi ihtiyari ile ortaya çıkan kötü fiillerinden dolayı kendisine zulmetmiş olur. Bir açıdan cehaletine, zulmeti, karanlığı, karanlık üzerine karanlığı yüklemiş olur.

İnsanın davranış özgürlüğünü ifade eden bir başka ayetde ise, “Başınıza gelen herhangi bir musibet ellerinizle işlediklerinizden ötürüdür.”<sup>94</sup> buyurularak, insanın hayrı ve şerri, iyi ve kötüyü, erdemi ve rezileti seçip seçmeme kapasitesinde bir varlık olarak, kendisini hür bir ortamda sergileme imkânına sahip olduğuna da dikkat çekilmektedir. Daha önce ifade ettiğimiz gibi, Kur'an'ın ilâhî bilgileri gözden geçirildiğinde, böylesi ayetlerin yanında, ilk bakışta hürriyetsizliği de çağrıştıran ayetlere de rastlanmaktadır. Zaten Cebriyye gibi, herşeyin belirlendiğini savunanlar (deterministler) da, bu ayetleri kimi zaman öne sürmüşlerdir. Şu var ki, bu ayetler, siyak ve sibak dediğimiz konu bütünlüğü içinde, kimi kez Cebriyye gibi ekollerce

---

<sup>94</sup> Şura, 42/30.



değerlendirilmemiş ve sosyal ve kültürel ortamların etkisinde bu ayetleri anlamaya yönelmişlerdir.<sup>95</sup> Bu ise, onların ayetleri sağlıklı bir anlayışla anlamalarını engellemiş ve sadece kendi bilgi sistemlerinin haklı çıkarılması uğruna başvurulma durumunda kalınmış, özellikler arzetmiştir.

Erdemler konusunu bilgi ile irtibatı açısından incelerken bilginin eksiklik ve taşkınlığına göre, bazen aşırılık ve eksikliklere yol açtığını belirtmiştik. Erdem ve reziletin bilgi ve cehalet arasında gidip geldiği açıklanmıştı. Şunu belirtebiliriz ki, hürriyet de daha önce erdem konusunda belirttiğimiz üzere, ahlâk kitaplarında sayılan iffet türlerinden biridir. Onun anlaşılış ve ele alınışında da, ifrat ve tefritin olması gayet tabiidir, her erdemın anlaşılış, biliniş ve yaşayışında eksiklik ve aşırılık imkân dahilindedir.

Bunu aşağıdaki çizelge ile göstermek istiyoruz. Kelâmî bilgi sisteminin ekolleri olan Mu'tezile, Eş'ârîyye, Cebriyye ve Kaderîyye ifrat ve tefrit çizgini teşkil eden anlayış guruplarını oluşturmaktadır. Aşağıdaki çizelge tüm söylediklerimizi telhis etmektedir.

Kelâm sisteminde hürriyet anlayışlarının ahlâkî ifrat ve tefrit anlayışına göre durumunu şöylece şemalandırabiliriz:

<sup>95</sup> YEPREM, Sait, *İrade Hürriyeti ve İmam Matûridî*, M.Ü.I.F.Y., İstanbul 1984, s. 150; ÖZLER, Mevlüt, *İslâm Düşüncesinde İnsan Hürriyeti*, İstanbul 1997, s. 58-59; TOPALOĞLU, a.g.e., s. 285; GÖLCÜK, a.g.e., s. 80; DONALDSON, *Studies in Muslim Ethics*, s. 128.

İfrat	→ Cebriye	→ Hürriyetimizi kabul etmiyor.
Ortayol	→ Eş'ârî ve Matûridîye	→ Yaratıcı ve Yaratılan arasında uyumlu ve orta yol yaklaşımı.
	→ Mu'tezile	→ İnsana makûl bir hürriyet imkânı
Tefrit	→ Kaderîye	→ İnsanın kudret ve hürriyetine sınır tanımıyor.

Doğrudan İslâm ahlâk felsefesi ile ilgili kitaplarda, hürriyet meselesinin ele alınıp incelenmediğini, bu tür klasik kitaplarda, ahlâk, ahlâkın tarifi, çeşitleri ve özellikleri ile iyi ahlâk, kötü ahlâk, erdem, rezilet, saâdet, sadakât, rafakât, muhabbet vbg. meselelerin yoğunlukla ele alındığını belirtmiştik. Bu aşamada belirtmek istediğimiz ince bir nokta, bu kitaplarda hürriyet meselesine değinilmemiş olması, hürriyetin vücûdiyetine inanılmadığını veya yok sanıldığını göstermemektedir. Şöyle ki, bu kitaplarda, ahlâkî erdemlerin sıralanması ve zikredilmesi, herşeyden önce mevcut bir hürriyetin, yani onları kuvveden fiile dönüştürebilecek bir kudretin ve ihtiyarın ön kabulünün varlığını gösterir. İyi ahlâk, kötü ahlâk, övülen ahlâk, yerilen ahlâk sınıflandırılmalarının yapılması ise, bizzat insan hürriyetinin dile getirilmemiş bir kabulünü belirtir.

Bunların zikredilmesi, hem insanları bilgilendirerek ve hem de teşvik etmek gayesini güttüğünden, bir hürriyeti ve mevcudiyetini de çok önceden varsayar. Birde, fitrî ahlâk, müktesep ahlâk tasniflerinden söz etmiştik. Ahlâkın müktesep bir kısmının kazanılmış bir kısmının fitrî olduğunu kabullenmek, o müktesep ahlâkın öznesine bir hürriyet imkânını vermektir. Ahlâkın kazanılan, sonradan elde edilebilecek bir boyutunun olduğunu ifade etmek, bir hürriyet mevcudiyetini de aynı zamanda ortaya koymak anlamına gelir. Üstelik, hürriyet en genel şekliyle ahlâk kitaplarında ifade etmeye çalıştığımız üzere, ahlâkî bir olgunluğun nihaî durumu olarak vurgulanmıştır.

Kişi, erdemleri özümseyip, onları uyguladığı ve reziletleri bilip, onlardan da kaçındığı, iyi ve kötünün bilgisine ve saâdete giden yolun malumatına vakıf olduğu ölçüde hürriyete, gerçek, kâmil ve tam anlamda bir hürriyete ulaşmış olur. Şu ana kadar göstermeye çalıştığımız şekliyle hürriyet, anlayışları İslâm Düşüncesinin fikrî zenginliğini de göstermektedir. İslâm düşüncesi, bir bilgi medeniyeti olduğu ölçüde, aynı zamanda bir hürriyet medeniyeti olarak da karşımıza çıkmaktadır.

Kelâm, tasavvuf, fıkıh ve felsefe sahalarında görüldüğü üzere hürriyet, hem nazarî ve hem de amelî özellikleri ihtiva etmektedir. Özelde de ahlâk felsefesinde hem bir olgunlaşma halini ve bunun ortaya koyduğu, erdem, saâdet ve gerçek bilgiyi nitelediği gibi, hem de, eğitim felsefesi ve irade hürriyeti açısından, insanın söz konusu olgunlaşma süreci, erdem ve saâdet halini ve gerçek bilgiyi arayış ve buluş aşamasında da sahip olunan bir hareket ve uygulama imkân ve kudretini belirtmektedir.

## SONUÇ

Çalışmamızdaki neticeleri ve ulaştığımız veya eksik kalan hususları şöylece belirtebiliriz: İslâm düşüncesi çok yönlü bir sistemin genel adı olarak kendi bünyesinde çok farklı bilgi anlayışlarını ve bu anlayışlardan kaynaklanan bilim dallarını barındırmaktadır. Bilgi, genel felsefe tarihi açısından bakılacak olursa, akfî, tecrübî ve sezgisel boyutları ile kaynak açısından çeşitli disiplinlerin şekillenmesine yol açmıştır. *Bilgi, hem kaynağı ve hem de değeri açısından her bilimin kendisini tanımlamasına, sınırlarını ve sorumluluklarını belirlemesine yardımcı olmaktadır.* İnsan, kendisini tanıma çabası içinde, hem kendi iç dünyasını ve hem de dış dünyayı, anlamlandırma gayreti ile iyiyi, doğruyu, erdemi ve mutluluğu da araştırmaya koyulur, iyinin, doğrunun, erdemin ve mutluluğun bilgisinin ne olduğunu; hangi kaynağa dayandığını merak eder, *bu değerlerin bilgi kaynaklarını ve bilgi temellerini öğrenmek istediği kadar sözkonusu bilgisinin değerini de tetkik etmeye çalışır.* Bu değerleri ona edindiren kendi içinden kaynaklanan derunî bir hissediş bilgisi midir, yoksa ona dışarıdan aktarılan tecrübî bilgi mi? Yoksa sözkonusu tecrübî bilginin üzerine olan akfî teemmül mü? Ve bir de bu değerlerin, insanın insan nefsinde yeretmesi, yerleşmesinde bilginin faal bir rolü var mıdır? İnsanı ahlâkî açıdan, ahlâkî kılan ve onun ilkeleriyle mutabık kılan bilgi midir? Bilgimiz sadece bilgi olarak mı kalmaktadır? Tüm bu soruları anlamlandıran ve dolduran bilgidir; ahlâkî eylemler, ahlâkî karara dayanır. Kararı veren ise iradedir, irade seçme, yapabilme, tabîî eğilimlere karşı akla uygun karar verebilme durumunu ifade eden bir bilgi yetkinliğidir.

*Bilgi, ahlâkî ilkelerin ve değerlerin kaynağını, menbaini temin ederken, hürriyet de bu değerlerin ortaya çıkmasına imkân hazırlamaktadır. Bilgi ve bilgilenme bir hürriyet durumunun tezahürleri olduğu gibi, hürriyet de bilgi ve bilgilenme sürecinin tezahürü olmaktadır. İnsan için önemli olan herşeyi bilmesi değil, bildiği bilgileri, eyleme dönüştürerek bilgisini saf kaynak olma durumundan, değer olma durumuna yükseltmesidir. Hürriyet, bilginin eyleme dönüşebilme ve dönüştürülebilme imkân ve kudreti olduğu ölçüde, ahlâkî ilkelerin teoriden pratiğe dönüşümünün ifadesi olan ahlâkî bir olgunluk ve yetkinlik halini de belirtir. Ancak, bilerek ve isteyerek bilgi ve istek temellerine dayalı olarak, bir kudret dahilinde seçilerek yapılan eylemler ahlâkîdirler.*

Çalışmamızda sınırlılıkları ve derinliği açısından belirginleştirmeye yöneldiğimiz İslâm ahlâk felsefesi, üç temel bilgi sisteminin ortak ürünüdür. İnsanın kendisini ve evreni anlamlandırma sürecinde, ihtiyaç duyduğu bilgilerin sistematik bir şekilde bir araya gelerek, varolan herşeyi anlamlandığı kutsal bilgi sistemi olan İslâmî bilgi, kaynağını Kur'an'da "okunan" en üstün bilgi olan vahiyden alır. Yaratıcı ilk insanla birlikte, insanın maddî ve manevî tekâmülünü hedeflemiş, yeryüzü denilen zeminde insanın yaratılışına (ahlâkına) uygun "fitrî" davranışlar gerçekleştirmesi için, vahiy adı altında ilkeler bahşetmiştir. Bu ilkelerin sunduğu ve insanı harekete geçiren özlü bilgi; insanın kendisini, yaratıcısını ve evreni tüm boyut ve yönleri ile tanımaya çalışması bilgilenmeye çalışması ve bu süreç sonunda kendisi, yaratıcı ve evren üçlüsü ile uygun davranışlar içine girmesidir. İslâmî bilgi dediğimiz zaman, ayrıca bu bilginin bir sistematik düşünce ve medeniyet olmasında, onun bünyesinde teşekkül etmiş olan alt bilgi türleri de söz konusudur. İslâm düşüncesi denildiği zaman, genel, kuşatıcı ve

yorumlayıcı hatları ile üç temel alt bilgi türünün olduğu görülmektedir. Bu üç temel bilgi sistemi, öz itibari ile vahiy bilgisi veya dinî bilginin şemsiyesi altında iken, bu vahiy bilgisinin anlaşılmasında ve yorumlanmasında, akli, tecrübi ve sezgisel bilgiye verdikleri ayrı ayrı önem açısından da kendilerini yeniden tanımlamakta ve sistemleştirmektedir.

Çalışmamızda İslâm ahlâk felsefesi ifadesinin içeriğini doldururken, bu ifadenin altında yerli ve yabancı kaynaklar olduğunu belirlemeye yöneldik. Başta, Kur'an olmak üzere, bu kutsal kitabı anlayışlarındaki bilgisel kaynak ve metodları açısından farklılık gösteren kelâmî bilgi, tasavvufî bilgi ve felsefî bilgiyi İslâm ahlâk felsefesinin temel kaynakları olarak tespite çalıştık. Bu kaynaklar arasında fıkıh ilminin de büyük bir önemi vardır. Bu konuda daha özel çalışmalara ihtiyaç vardır.

Kelâmî bilgi, iyilik, kötülük, adâlet, zulüm vbg. ahlâkî ilke ve unsurların tespitinde, kendi sistematiği içinde hem nesnel (objektif) ve hem de öznel (subjektif) bir anlayış geliştirmiştir. İyinin bilgisinin bize dışarıdan mı verildiği, yoksa içeride mevcut mu olduğu meselesi, kelâmî bilginin temel konularından biri olmuştur. Kelâmî bilgi, insanı taklid düzeyinden alıp, kesin ve sarsılmaz bir inanç derecesine yükseltmeyi hedefler. Bilgi, kelâm açısından bir araç olduğu kadar, pratiğe dönüştürülmesi açısından da, bir hedeftir. Yine İslâm ahlâk felsefesinin irade hürriyeti meselesi çok boyutlu olarak, ancak kelâmî bilgi sisteminde yer alır. Hürriyetin mahiyeti, özellikleri, insanın kudreti, fiillerinin özellikleri, ancak İslâm düşüncesinin kelâmî sahasında irdelenir. Bu yönüyle kelâm, İslâm ahlâk felsefesinin temel dayanak ve unsurlarından biri olarak iyi ve kötünün belirlenmesinde, bilgi türlerini ve rollerini tetkik ettiği ölçüde, söz konusu bilginin eyleme dönüştüğünde ne denli bir uygulama imkânı

bulacağını, hürriyetin mahiyetini de inceler. Müstakil ahlâk kitaplarında, hürriyet meselesine, İslâm düşüncesi açısından pek değinilmediğini görüyoruz. Şüphesiz İslâm ahlâk felsefesinin bu açığını, kelâm doldurmakta, İslâm ahlâk felsefesinin sanki bir *Hürriyet Felsefesi* sahasını teşkil etmektedir. Bu açıdan da kelâmın, İslâm ahlâk felsefesinin hürriyet anlayışını belirleyişi üzerinde de yeni çalışmalarla durulmalıdır.

Tasavvufi bilgi de, İslâm ahlâk felsefesinin temel kaynak ve unsurlarından biri olarak, bir anlamda sezgi bilgisine dayanır. Ahlâkî değer ve ilkelerin belirlenmesinde sezgisel, keşfi bilginin rolü üzerinde durur. Ahlâk felsefesinde sezgi, doğruluk ve iyiliğin, aynı zamanda hem şartı hem de bilgisi olarak görülmüştür. Ahlâkî değerlerin bilgisinin tespitinde kelâmî bilgi kendi sistematiği içinde, hem nesnel (objektif) hem de öznel (subjektif) anlayışlar oluşturmuştu. Tasavvufi bilgi de bu tespit aşamasında, otoriteyi bir çeşit sezgi bilgisine ve onun derecelerine veriyor görülmektedir. Üstelik İslâm ahlâk felsefesinin tasavvuf dalı, söz konusu ahlâk felsefesine, amelî ahlâk olarak büyük ölçüde yansır. Nefs terbiyesi ve tezkiyesi gibi kavramlar, tasavvuf ve amelî ahlâk sahalarının ortak mevzularıdır. Sezgi bilgisi, tasavvufi sistem açısından bakılacak olursa, keşf, hads, feth, insanın ahlâkî ilkelerini belirlediği gibi, teorik bu katkısının yanısıra, onu amelî sahada da, yetkinliğe ve bilginin eyleme, eylemin de olgunluğa dönüştüğü, hürriyete ulaştırmaktadır. Kelâm da hürriyeti, bir irade, iktidar ve istitaat olarak ele alırken, tasavvufi düşüncede ise, hürriyetten anlaşılan ahlâkî olgunluk, yetkinlik ve yükselmedir.

Hemen şunu ifade edelim ki, İslâm ahlâk felsefesi, bir medeniyetin hem felsefesi ve hem de ahlâkının göstergesi olarak, *kendi sınırları içinde kolay kolay biraraya gelemeyecek olan Kelâmî ve Tasavvufi bilgileri, malzemeleri açısından*

*kendi sistematigine dahil eder ve onlardan istifade eder. Sonuçta her kavramın çok farklı anlamlara bürünebildiği bir yorum zenginliğiyle karşılaşmaktadır. Zahir ve bâtın, akıl ve sezgi, İslâm ahlâkında bir terkip içindedir.*

İslâm ahlâk felsefesinin temelinde ona en esaslı katkıyı ve malzemeyi sağlayan İslâm felsefesi geleneği yer almaktadır. İslâm felsefesinin varlık, bilgi, metafizik gibi görüşlerinin temelinde, Eflâtun ve Aristo'nun görüşleri ne denli etkin ve yeni ufuklara hareket ettirici ise, ahlâk sahasında da aynı özellik göze çarpmaktadır. Kindî ile başlangıcı resmîyet kazanan İslâm felsefesi, İbn Rüşd'le bilindiği üzere zirveye ulaşmıştır. Bu iki şahsiyet arasında, İslâm filozofları olarak düşünce sarayının katlarında kendilerine yer bulan büyük filozoflar, ahlâkla ilgili müstâkil eserler yazdıkları gibi, ahlâktan bağımsız görülen eserlerinde de kısmen ahlâkî meselelere değinmiş ve göndermeler yapmışlardır. Eserlerinde nazarî ve amelî ahlâkı tespitte çalışmış, yorumlarında İslâm düşüncesinin nefis, ruh, bilgi, varlık, zaman gibi, temel anlayış zenginliklerini ahlâkî fikirlere giydirmişlerdir. Bu haliyle, ahlâk felsefesinin içerdiği bir alt disiplin olarak, İslâm felsefesi geleneğinde de göz kamaştırıcı eserlerde, yorum zenginlikleri ve keşifleri arasında kendisine sergilenme imkânı bulmuştur.

Çalışmamız çerçevesinde İslâm ahlâk felsefesi ifadesini kelâmî, tasavvufî ve felsefî ve hatta yer yer fıkıh geleneği kökleri üzerine teşekkül eden, nazarî ve amelî bir bilgi ve hareket oluşumu olarak görüyoruz. Bu ifadenin içeriğine diğer ilimlerin de dahil edilebilmesi mümkündür. Bu noktada olumlu-olumsuz her türlü tartışmaya açıktır.

Çalışmamızda, genel hatları ile düşünce tarihinde bilginin işlenişini, kaynağı ve değeri açısından belirlemeye çalıştık. İslâm düşüncesinde bilginin kaynağını ve



değerini tespitte sistemleşmiş ekollerini hareket noktası edindik. Bilginin erdemdeki rolünü, bilginin gayesini İslâm düşüncesindeki “ilmi ile âmîl” olmak ilkesi ile irtibatlandırmaya çalıştık. Aklî, tecrübî ve sezgisel bilgi açısından ahlâkî ilkelerin temel belirlenebilirliği noktasında, kelâmî, tasavvufî ve felsefî İslâm düşünce geleneğinin, bu belirleme sürecinde ayrı ayrı değer anlayışlarıyla meseleye yaklaşarak, İslâm medeniyetinin çok yönlü zenginliğini, ne ölçüde sergilediklerini ortaya koyduk. Bu ele alışta, şüphesiz bazı eksiklikler de söz konusudur. Çok farklı disiplinleri, ahlâkın merkezinde ele aldığımızdan bu gayet tabiidir.

Kur’an, bilgi ile mesuliyet arasında temel bir bağ kurmaktadır. Vahiy bilgisi, görüldüğü üzere, bilginin değerini gayeci ve vasıtaçı bir yaklaşımla vurgulamaktadır.

İslâm Ahlâk Felsefesi, bir yönüyle malzemesini ve fikrî arka planını kelâmî bilgi sisteminden alır. Bilgi, kelâm sisteminde dinî değerlerin belirlenmesinde bir ölçü olarak karşımıza çıkar. İslâm bilgi teorisinin, İslâmî düşüncede en çok yoğunluğuyla işlendiği kelâm bilgi teorisinin sıkça ele alınışı sebebiyle de, felsefe ile olan ortak noktalarını pekiştirmektedir. İslâm kelâmında bilgi kaynağı ve değeri açısından ele alınmış, çeşitli sınıflamalara tabi tutulmuştur. Bilgi, genel hatları ile incelendiğinde görülüyor ki, kelâm ve ahlâk ilişkisi açısından denilebilir ki, ahlâk, bir noktadan kelâmın gayesini teşkil etmekte, bir noktadan da, ahlâk kelâmın metodlarından hareketle bir felsefe sistemi olarak görülmektedir. Bilginin aklî boyutu kelâm sisteminde kendisine, yeni alt bilgi anlayış yapılanmaları (Mu’tezile gibi) bulmuştur. Kelâmî bilgi, ahlâk felsefesinin ele alıp incelediği meselelere yaklaşımı açısından, hem nesnel (objektif) ve hem de öznel (subjektif) yaklaşımları kendi bünyesinde barındırmıştır. Hem değer (iyilik, kötülük, erdem, rezilet) ve hem de eylem açısından

bilgi, kelâmî sistemde konuların belirlenmesinde esas teşkil etmiştir. Kelâmî bilgi, bir yönüyle ahlâkî değerlerin temelini akılda bulurken, bir yönüyle de bu değerlerin belirlenmesinde, vahiy bilgisi belirleyici olur. Nihayetinde ister akî ve isterse vahiy bilgisi olsun, kelâmî bilgi sistemi kendi sınırları içinde bilgi ile (kaynağı ne olursa olsun) şekillenir.

İslâm ahlâk felsefesinin bir diğer dayanağı ve bilgi kaynağı, sezgisel bilgi temeline dayanan tasavvuf sistemidir. İslâm ahlâk felsefesinin bir anlamda sezgici kanadı olan bu disiplin, ahlâkî değerleri belirledikleri, sezgi dereceleri ile belirlerler. İslâm ahlâk felsefesinin amelî ahlâkını teşkil eden tasavvuf geleneğinde arzı endam ve efkar eyleyen mutasavvıflar, her vesileyle amellerinin, eylemlerinin ölçü ve davranışının, bilgi kaynağının sezgi olduğunu dile getirmişlerdir. Ahlâk felsefesinde sezgi, doğruluk ve iyiliğin hem şartı ve hem de bilgisi olarak telakki edilmiştir. İslâm tasavvufunda bilgi, insanı yükselten olgunlaştıran bir özellik taşımaktadır. Sezgisel bilgi, ahlâkî yaşayış ve doğru davranışı bulmak için bir miyastır. Klasik tasavvuf edebiyatında, nefsin mertebeleri konusu görüldüğü üzere “emmare nefisten, kâmile nefis” mertebesine kadar, bir açıdan bilgilenme ve bu bilgilenme neticesi ahlâkî çizgiye yaklaşma sürecidir. Bu bir anlamda, İslâm ahlâk felsefesinde bilgi ahlâk ve hürriyet üçlüsünün bir açıdan görünüşüdür.

İslâm felsefesi genel hatları ile değerlendirilecek olursa, bu disiplinde bilgi meselesine mantık, psikoloji ve metafizik açılardan yaklaşmıştır. Psikoloji, İslâm felsefesi geleneği içinde felsefî metinlerde, varlık ve bilginin temelleri incelenirken, ele alınan bir bilim dalı olarak karşımıza çıkmakta ve bilginin mahiyetini ortaya koyan bir özellik taşımaktadır. Bilginin kuralları, doğruluk ve yanlışlığı ise, İslâm mantık

geleneğinde tetkik edilirken, değerini de metafizik sistem kendi bünyesinde araştırır. İslâm felsefesinde nefis, çeşitli şekillerde tanımlanmış ve sınıflandırılmıştır. Bu çeşitliliğe rağmen, İslâm felsefesinde nefis denilince, onun iki kuvveti ve melekesi olduğu üzerinde hem fikir olunmuştur. Nefis, bir anlamda “*el kuvvetü'l alime*” bilici kuvveti, bir yanda da “*el kuvvetü'l amile*” “yapıcı kuvveti” ihtiva eder. Bir anlamda nefis, hem bilmeyi ve hem de yapmayı aynı anda muhtevidir. İslâm felsefesinde nefis anlayışı ve tasnifleri yanında, bir de akıl tasnifleri ile karşılaşırız. Akıllar da (heyûlanî, meleke, fiil, müstefad) herbir farklı aşamalarda, ahlâkî değerlerin, erdemlerin ve mutluluğun husul bulmasında, ayrı ayrı rol oynamaktadır. Aklın bu derecelenmelerinin herbiri, aynı zamanda insanın, kendini evrende ortaya koyuşuyla da ilgilidir. Bilgi, İslâm felsefesi noktasından eylem için bir araç, vesile olduğu gibi, insanın ahlâkî kemâli için de bir vasıta. Bilgi, ancak aşınmış bir nefiste yer eder. Kimi kez bilgi, ahlâkın kaynağı iken, kimi kez de ahlâkî kemâl. insana bilgi sağlamaktadır. Tasavvuf geleneğinde görüldüğü üzere, arınan, ahlâkî bir olgunluğa ulaşan kimsenin, gerçek bilgiye ulaştığına inanılır. Yani, bilgi, ahlâkın gayesi olarak görülmektedir.

İslâm ahlâk felsefesi, bir yandan kendisine temel olan ve onu besleyen kelâm, tasavvuf ve felsefeyle içiçe iken, bir yandan da bu sistemlerin içinde gelişen müstakil ahlâk edebiyatı ile de zenginleşmiş ve boyutlanmıştır. Erdem konusu bu eserlerde ele alınırken *hikmet*, *şecaat*, *adâlet* ve *iffet* erdemleri, yine bilgi ile dereceli olarak incelenmiştir. Her erdemın kaynağı yerine göre, bilgiye, öfkeye veya nefsin nazarî veya amelî kuvvesine dayandırılabilmiştir. Nefis ve akıl teorileri İslâm ahlâk felsefesinde, erdemlerin mahiyet, değer ve tahsilleri aşamasında bilgi açısından ayrı ayrı önem kazanmaktadır.

Hikmet erdemi, İslâm ahlâk felsefesinin en aslî özelliklerinden biridir. Herşeyden önce, İslâm düşüncesinin en temel karakterlerinden biri olarak göze çarpmaktadır. Şu var ki, hikmet bilgiyi, eylemi, efal ve kemâli içeren bir mahiyettedir. Hikmet, bilgi kaynağı olarak nefsin, hem bilici ve hem de yapıcı kuvvetinin bir mecmuudur. Genel ifadesiyle hikmet, hem gerçeği bilmek ve hem de bu gerçeği yapmaktır. Onu fiile tahvil etmektir. Bilgi, fiile dönüşürse, erdem kişiyi yükseltir. Kişi, iyi ve kötü bilgisini muhit olarak gerçek saâdete ve hürriyete ulaşmış olur. Adâlet erdemi de İslâm ahlâk felsefesinin en aslî yönlerinden biri olarak ortaya çıkar. Onunla, ahlâk felsefesinde, insanın bilgiden, davranışa, nazarfı olandan amelî olana, kuvveden fiile geçişinde uyum, denge ve sıhhat sınırları içinde olması anlaşılmıştır. Adâlet, İslâm ahlâk felsefesinin temel erdemlerinden biri olarak, var olan erdemleri taşkınlıktan koruyup, dengede tutması itibari ile ilâhî vahiy bilgisine dayanır. İffet ise, İslâm ahlâk felsefesinde, akıllı nefsin, “eksiklik ve aşırılıkları”, bilgi temyizi ve gayret halinde olması durumudur. Şecaat erdemi ise, nefsin gazap kuvvetinin dengelenmesiyle zuhur eder. Gerçek bilginin verdiği bir özgüvenle, ölümü dahi göze alarak yapılması gerekeni yapmak, ortadan kaldırılması gerekeni önlemektir. Bilginin dokuduğu gerek kaynak ve gerekse değer açısından ele aldığı bir diğer konu da, saâdet meselesidir.

İslâm ahlâk felsefesinde saâdet; iç ve dış imkân ve şartları sayesinde bilgi ve ahlâk erdemini kazanan insanın, “faal akılla” mürtebit olarak “aşkın, müteal” âlemle bağlantı kurulması ile ulaşılan en tam ve kemâl noktasıdır. Saâdetin kaynağında ilâhî bilgi olduğu gibi, (inayet anlayışı) insanî bilginin faal akılla olan itisali sonucu, kesb edilen bir durum olmaktadır. Saâdete giden yolda, İslâm felsefesinde ortaya konulduğu üzere üç bilgi alanı söz konusudur. Bu alanlar akfî bilgi alanı, tabîî bilgi

alanı ve ilâhî bilgi alanıdır. Bu üç alan insanın saâdetinde temel etkendir. Hikmet, Adâlet, İffet ve Şecaat erdemleri bilgi ile ilgili olarak, aklın müstefad akıl derecesine ulaşmasındaki gibi, faal aklın irtibatına ulaşmasıyla olur. Faal akılla birlikte, en yüce mutluluğa erer, hem doğru bilginin hem de saâdetin kaynağı olursa, erdem ve mutlulukta birlikte gelişir. İslâm ahlâk felsefesinde saâdet, sadece dünyevî bir durum olmayıp, yaşanan, algılanan bu dünyada olduğu gibi, ahirette de söz konusudur. Yine, İslâm ahlâk felsefesinde lezzet ve şehvet, mutlulukta çok daha farklı düşünülmüştür. Lezzetler, çeşitli sınıflamalara tabi tutulmuştur. Bilgi ve hikmetten alınan akli lezzetler, tüm diğer lezzetlerden daha üstündür.

Hürriyet, insanlık tarihinin başlangıcı ile beraber, zihinleri meşgul etmiş bir meseledir. İslâm düşüncesi ise, bir medeniyetin kaynağı olarak fikrî planda kendi bünyesinde yorum zenginliklerini hep barındıra gelmiştir. Meselâ hürriyet kavramı da, bu genellememize uyarlanabilir. Genelde İslâm düşüncesinin, özeldede İslâm ahlâk felsefesinin temel kaynakları olan tasavvuf, kelâm ve felsefe, ahlâk felsefesi açısından bir fikir zenginliği sunarak, üç farklı tarzda hürriyet anlayışı ve yorumu sergilemektedirler. Şüphesiz bu anlayış farklılıklarında temel etkenlerin başında, bilgi gelmektedir. İslâm düşüncesinin hukuk alanında, hürriyet meselesi, sosyal hukuk ve ahlâk açısından gündemdedir. İnsanın mükellef olması, onun hür bir varlık olduğunu gösterir. İnsan, hem cinsleri arasında bedenî bir kısıtlamaya tabi tutulamaz. Bu sebeble İslâm fikhında insanların hürriyetlerinin ellerinden alınması engellenmeye çalışılmış, müeyyidelerle ifade etmeye çalıştığımız üzere, bu anlayış ortadan kaldırılmıştır. İbadet ve amellerin tahakkukunda ve sıhhatli olarak ifâsında, elzem görülen şartlardan biri de, söz konusu hürriyettir.

İslâm tasavvufunda hürriyet ise, bir açıdan ilkçağ filozoflarının hürriyet anlayışı ile benzeşmektedir. Zira ilkçağ filozofları da hürriyetin bir koşulunu, insanın ancak bilgiye sahip olmasında göstermişler, iyinin ve kötünün bilgisini tahsil etmenin, hürriyet anlamına ve bunun da ahlâkî bir kemâlin ifadesi olduğunu ortaya koymuşlardır. Tasavvuf edebiyatında hürriyet, kulluğun en üst düzeyini ifade eden bir anlam kazanmıştır. Hürriyet, tasavvufî düşüncede ahlâklanma ile ahlâkî güzellikler ile bezenmekte eş görülmektedir. “Ahlâklı insan” terimi ile hür insan terimi aynı anlama gelmektedir. Hürriyet hayrın ve en üstün iyinin tahakkuk etmesi için, bulunulan imkânı ifade eder. Hayrı uygulayabilmek, bir seçme kudretini ve imkânını gösterir. Seçmek, ise herşeyden önce bir bilgi ve kudret olayıdır, hürriyet, tasavvufî düşüncede, kullukla orantılıdır. Kişi nefisini bildiği ve amelî olarak onu arıtıp olgunlaştığı sürece, hürriyete kavuşmuş olur. Tasavvufî düşünce, menfi davranışları ve reziletleri, manevî birer zincir olarak telakki eder. İyinin bilinmemesi ve kötüye uymak, insan hürriyetini sınırlayan manevî birer zincir olarak görülebilir.

İslâm ahlâk felsefesinde hürriyet hakkında geliştirilen bir diğer hürriyet anlayışının da öncü temsilciliğini kelâmî bilgi sisteminin gerçekleştirdiğini görüyoruz. Belirtmeye çalıştığımız gibi kelâm ilmi, bir açıdan İslâm düşüncesinin hürriyet felsefesi ve tarihidir. Bilgi anlayışları sebebiyle, kelâm sisteminin çeşitli ekollere ayrılması gibi, hürriyet anlayışından farklı bir kelâmî oluşumların tezahürüne yol açmıştır. Kelâmîde hürriyet meselesi daha çok fiil, irade, kaza ve kader meselelerinin ele alınmasında gündeme gelmiştir: Bir eylemin gerçekleşme safhasından önce bilginin rolünün ne olduğu üzerinde kelâmî sistem çerçevesinde cevap aranınca, İslâm ahlâk felsefesinin önemli yönlerinden biri ortaya çıkmış oldu. Buna göre bilgi, bize, fiilden önce

gereklidir. Fiil, bilgi temeline dayanmalıdır; vahiy, fiile sevk eden en yüksek bilgidir ve bizatihî bilgi kaynağıdır. Kelâmî bilgi sistemi kendi bünyesinde hem de nesnel (objektif) ve hem de öznel (subjektif) bir anlayış ikilisi barındırarak, vahiy bilgisinin yanısıra, insanın aklî bilgisi ile de fiile teveccüh edebileceğini belirtmiştir.

Görülüyor ki, İslâm düşüncesi bir bilgi medeniyetidir. Bu bilgi sırf nazarı bir boyuta sahip değildir. Bu bilginin bir de amelî boyutu söz konusudur. Nazarı olan bilgi, amelî bilgiye de dönüşebilmekte ve İslâm ahlâk felsefesinde, kelâmî, tasavvufî ve felsefî boyutları ile bu dönüşüm, bir hürriyet imkânına sahip olmaktadır. Amelî, eylemi doğuran bilgidir, bu bilgi kimi kez doğrudan vahiy bilgisidir. Kimi kez aklî ve kimi kez de duyu ve tecrübe bilgisidir. Şunu ifade edebiliriz ki, İslâm ahlâk felsefesinde, *bilgi, erdemdir, erdem ise mutluluktur, mutluluk hürriyettir*. Bir açıdan *bilgi hürriyettir, hürriyet başlıbaşına bir erdemdir, erdem ise nihâi mutluluktur. Bilgi, mutluluktur, hürriyet ise bilgidir*.

## KAYNAKLAR

### A. KİTAPLAR

- ABDULHALİM MAHMUT, *Et Tefkiru'l Felsefi fi'l İslâm*, Kahire 1968.
- ABDURRAHMAN, Şeref, *İlm-i Ahlâk*, İstanbul, Karabat Matbaası, 1318.
- ABDÜRRAZİK, Mustafa, *Temhid li Tarihi'l Felsefeti'l İslâmiyye*, Kahire 1966.
- AÇIKGENÇ, Alpaslan, *Bilgi Felsefesi*, İstanbul 1992.
- ADLER, M. *The Idea of Freedom*, N.Y. 1961.
- AFİFÎ, A.E. *Muhyiddin İbnü'l Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, (Çev: M. Dağ), Ankara 1975.
- AHMET, Emin, *Zuhru'l İslâm*, Kahire 1966.
- , *Kitabü'l Ahlâk*, Kahire 1925.
- AHMET Mahmut, *el Felsefetü'l Ahlâkiyye fi'l Fikril İslâmî*, Kahire 1983.
- AHMET Naim, *Ahlâk-ı İslâmiyyenin Esasları*, İstanbul 1342.
- AJDEKIEWICZ, K. *Temel Kavramlar ve Kuramlar*, Felsefeye Giriş, (Çev: A. Cevizci), Ankara 1994.
- AKARSU, Bedia, *Ahlâk Öğretileri*, İstanbul 1982.
- AKSEKİ, Ahmed Hamdi, *Ahlâk Dersleri*, İstanbul 1968.
- ALİ İrfan, *Rehber-i Ahlâk*, İstanbul 1317.
- , *Mufasssal Ahlâk-ı Medenî*, İstanbul 1327.
- , *Mufasssal Ahlâk-ı Medenî*, İstanbul 1327.
- ALİ Kemal, *İlm-i Ahlâk*, İstanbul 1330.
- ALİ, Rıza, *Ahlâk ve Ma'lûmât-ı Medenîyye*, İstanbul 1326.
- ALİ SEYYİDİ, *Ma'lumat-ı Ahlâkiyye*, İstanbul 1334.
- ALTINTAŞ, Hayrani, *İslâm Ahlâkı*, Ankara 1996.
- , *İbn Sinâ Metafiziği*, Ankara 1986.



- , *Marifetname'de Tasavvuf*, İstanbul 1981.
- , *Tasavvuf Tarihi*, A.Ü.İ.F.Y. 1991.
- ANAY, Harun, *Celaleddin Devvanî, Hayatı, Eserleri, Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 1994.
- ARISTOTELES, *The Nichomachean Ethics*, (A Commentary by the Late) H.H. Joachim, Oxford, The Clarendon Press, 1951.
- , *İlmü'l Ahlâk ila Nikomahos*, terc: Lütfi es-Seyid, Kahire 1924.
- , *Organon*, I. Kategoriler, (Çev: Hamdi Ragıp Atademir), Ankara 1947.
- , *Nikomakhos'a Etik*, (Çev: Saffet Babür) H.Ü.Y., Ankara 1988.
- , *Metafizik*, Çevr. (A. Aslan) İzmir 1985.
- ARMAĞAN, Servet, *İslâm Hukukunda Hak ve Hürriyetler*, Ankara 1987.
- ARSLAN, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Ankara 1994.
- ASTER, Ernst Von, *Bilgi Teorisi ve Mantık*, 1972.
- AŞKAR, Mustafa, *Niyazi-i Misri ve Tasavvuf Anlayışı*, K.B.Y., Ankara 1998.
- ATTAS, Nakip, *Islam Secularism and Philosophy of Future*, London 1984.
- , *Prolegomena to Metaphysics of Islam*, Kuala Lumpur, 1995.
- ATEŞ, Süleyman, *Kur'an-ı Kerim'in Yüce Meali ve Çağdaş Tefsiri*, A.Ü.İ.F.Y.
- AVERROES ON PLOTO'S REPUBLIC, translated by, Lerner R. Introduction and notes, Ithaca. N.Y., Cornell Univerily Press, 1974.
- AYDIN, Hüseyin, *Muhasibi'nin Tasavvuf Felsefesi*, Ankara 1976.
- AYDIN, Mehmet, *Tanrı Ahlâk İlişkisi*, Ankara 1981.
- AYER, A.J. *The Problem of Knowledge*, Penguin Books, 1971.
- AYNİ, Mehmet Ali, *Hayat Nedir?* İstanbul 1945.
- , *Türk Ahlakçıları*, İstanbul 1939.
- , *Tasavvuf Tarihi*, Sad. H.R. Yananlı Kitabevi, İstanbul 1992.

- BAĞDÂDÎ, Ebû'l Bereket, *Kitabu'l Muteber*, Haydarabad, 1357.
- BAĞDÂDÎ, Ebû Mansur, *el Fark Beyne'l Fırak*, Nşr. Muhyiddin A.Hamid, Mısır trz.
- BAKİLLANÎ, Ebû Bekr, *et-Temhid*, Kahire 1947.
- BAUMAN, Zygmunt, *Postmodern Etik*, (Çev. Alev Türker), İstanbul 1998.
- BAY, Christian, *The Structure of Freedom*, Standford 1958.
- BAYRAKDAR, Mehmet, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara 1988.
- , *İslâm'da Düşünce Özgürlüğü*, Ankara 1996.
- , *Tasavvuf ve Modern Bilim*, İstanbul, 1989.
- , *Yunus Emre ve Aşk Felsefesi*, Ankara 1991.
- BAYRAKTAR, Faruk, *İslâm Eğitiminde Öğretmen ve Öğrenci Münasebetleri*, M.Ü.İ.F.Y. İstanbul 1987.
- BEDEVÎ, Abdurrahman, *Resail Felsefiyye li'l Kindî ve'l Fârâbî ve'l İbn Bacce ve'l İbn Adıyy*, Bingazi 1973.
- BERTRAND, Alexis, *Felsefe-i Ahlâk ve İlim Felsefesi*, (Çev: Salih Zeki), İstanbul.
- , *Felsefe-i İlmiyye*, (Çev: Salih Zeki). Matbaai Amire, İstanbul 1333.
- BERGSON, Henry, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, (Çev: M.Şekip Tunç), İstanbul 1990.
- , *Düşünce ve Devingen*. (Terc. M. Katırcıoğlu), İstanbul 1959.
- , *Yaratıcı Tekâmülden Hayatın Tekâmülü*, (Çev: M.Şekip Tunç).
- , *Ahlak ve Dinin İki Kaynağı*, (Çev. M. Karasan), Ankara 1949
- BERKİ, Ali Himmet, *Hukuk Tarihinden İslâm Hukuku*, Ankara 1959.
- BILLINGTON, Ray, *Felsefeyi Yaşamak, Ahlâk Düşüncesine Giriş (Living Philosophy)* (Çev. A.Yılmaz), İstanbul 1997.
- BİLGE, Necip, *Hukuk Başlangıcı Dersleri*, Ankara 1975.
- BİLMEN, Ömer Nasuhi, *Muvazzah İlmî Kelâm Dersleri*, İstanbul 1339.
- BİRAND, Kamiran, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Ankara 1987.

- BİRGİVÎ, Muhyiddin Muhammed Ali, *Tarikat al Muhammediya fî Sırat al Ahmadiyya*, Matbaat al Hac Ali Rıza, İstanbul 1276.
- BOER, T.J., *The History of Philosophy in Islam*, Londra 1933
- BOLAY, Süleyman Hayri, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, Ankara 1990.
- , *Felsefe*, (I-II), İstanbul 1994
- , *Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, İstanbul 1993
- BRANOT, Richard, *Ethical Theory*, Englewood Cliffs, N.Y. 1959.
- BROAD, C.D., *Five Types of Ethical Theory*, London, Routledge, 1930.
- , *Language, Truth and Logic*, Pelican Editions, London 1971.
- CASSIRER, Ernst, *Kants Leben und Lehre "Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi"* (Çev. Doğan Özlem), İzmir 1988.
- CUM' A, Muhammed Lütfi, *Tarih Felasifeti'l İslâm*, Mısır, Trz.
- CÜRCÂNÎ, Şerif, Ali b. Muhammed, *Şerhu'l Mevakıf*, İstanbul 1311.
- , *Tarifât*, 1357.
- ÇAĞRICI, Mustafa, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, İstanbul 1989.
- ÇANKI, Mustafa Namık, *Ahlâk*, İstanbul 1928.
- , *Büyük Felsefe Lugati*, İstanbul 1954.
- CEBECİOĞLU, Ethem, *Hacı Bayram Veli*, Ankara 1991.
- , *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara 1997.
- CEVİZCİ, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Ankara 1996.
- CONSTANTINE, K. Zurayk, *The Refinement of Charecter, Tahdhib al Akhlag*, Beyrut 1967.
- ÇUBUKCU, *Gazzâlî ve Şüphencilik*, Ankara 1989.
- DAVIDSON, Herbert A., *Al Fârâbî, Avicenna and Averroes on Intellect*, Oxford 1992.
- DESCARTES, Rène, *Felsefenin İlkeleri*, (Çev. M.Karasan), Ankara 1943.

- , *Ahlak Üzerine Mektuplar*, (Çevr. M. Karasan), İstanbul 1992
- DEVVANÎ, Celaleddin, *Ahlâk-ı Celali*, Lucknow Hindistan 1309/1891.
- DICKINSON, G.L. *Plato and His Dialogues*, N.Y. 1932.
- Encyclopedia of Philosophy, edited by Paul Edwards, 8 cilt N.Y. 1967.
- Encyclopedia of the Social Sciences, N.Y. 1955.
- DONALDSON, Dwight, M, *Studies in Muslim Ethics*, London 1953.
- DRAZ, M.A. *La Morale du Koran*, (Çev. Emrullah Yüksel), Kur'an Ahlâkı, İstanbul 1933.
- DUELSHAVERS, G., *Psikoloji*, (Çev. M.Şekip Tunç), İstanbul 1952.
- EBÛ BEKR Muhammed el Kelabazi, *Kitabü't Taarruf li Mezhebi Ehlü't Tasavvuf*, Mısır 1932.
- EBÛ RİDE, Muhammed A. Hadi, *Resaili'l Kindî el Felsefiyye*, Kahire 1950.
- EBÛ ZEHRA MUHAMMED, *el Mezahibu'l İslâmiyye*, I, Mısır, tarihsiz.
- EHVANÎ, Ahmed Fuad, *Meani'l Felsefe*, Kahire 1948.
- EREM, Faruk, *Hürriyet ve Suç*, Ankara 1952, A.Ü.İ.F.Y.
- ER RÂZÎ, Fahrüddin, *Mefatihü'l Gayb*, İstanbul 1307.
- ERDEM, Hüsameddin, *Son Devir Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk*, Konya 1985.
- ES-SARRAC, *Kitabu'l Luma fi't Tasavvuf*, Haz. Abdulhalim Mahmut, Kahire 1980.
- EŞ'ÂRÎ, Ebû'l Hasan, *Kitabu'l Luma fi'r-Reddi ala ehliz, ziyegi ve'l bida*, Nşr. Richard Mccarthy, Beyrut 1952.
- FAHURÎ, Hanna el CERR, Halil, *Tarihu'l Felsefeti'l Arabiyye (I-II)*, Beyrut 1982.
- FÂRÂBÎ, *Ihsau'l Ulüm*, (La Statistique de Sciences) Tah: Usman Amin, Dar al-Fıkr al Arabî, Mısır 1949, Matbaat al-İ'timad.
- , *Mesailü Mütefferrika*, London 1890; Haydarabad al Dakkan 1344.
- , *El Fusus fi'l Hikme*, Haydarabad 1345.
- , *el Medinetü'l Fadila*, Beyrut 1959.

- , *Fusulü 'l Medenî*, Nşr. M. Dunlop Cambridge 1961.
- , *el Mesaili 'l Felsefiyye ve 'l Ecvibe Anha*, (Nşr. Ahmet Naci Cemalî), Mısır 1970.
- , *et Tevbiah fi' l Mantık*, M.Türker Küyel Neşri, "Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri İçinde", Ankara 1990.
- , *et-Talikat*, Haydarabad 1346.
- , *Kitabü 's-Siyaseti 'l Medeniyye*, Neşşar Neşri, Beyrut 1965.
- , *Tahsilü 's-Saâde*, Nşr. Cafer Ali Yasin, Beyrut 1983.
- , *Tenbih ala Sebili 's-Saâde*, D.Maarif, Haydarabad 1346.
- FARRAR, Austin, *The Freedom of Will*, London 1958.
- FAZLURRAHMAN, *İbn Sinâ, A History of Philosophy* (M.M. Sharif) Karachi, Royalbook Company trz.
- FIELD, G.C. *Moral Theory An Introduction to Ethics*, London 1966.
- FINDLEY, J.N. *Values and Intentions*, London, N.Y., 1961.
- FISHER, Martin John, *Moral Responsibility*, London 1986.
- FİLİZ, Şahin, *Felsefe Açısından Tasavvufî Bilginin İmkânı*, Basılmamış Doktora Tezi, Konya 1994.
- FINDIKOĞLU, Ziyaeddin Fahri, *XI. Asırda Bir Türk Mütefekkeri ve Ahlâkî Düşünceleri*, İstanbul 1938.
- FRANKENA, William, *Ethics*, New Jersey 1963.
- GADAMER, Hans Georg, *Truth and Method*, (transl: J. Weinshoner) 1935.
- GAIDNER, Lahore 2<sup>nd</sup> Editon 1952
- GALE, R.M., *The Philosophy of Time*, London 1968.
- GAZZALÎ, *İhyau Ulumi 'd Din*, Kahire 1962.
- , *El İktisad fi' l İtikad*, (Nşr. İ.A.Çubukcu, H.Atay), Ankara 1962.
- , *el Munkız Min ad Delal*, Kahire 1309.

- , *Mişkatü'l Envar*, Ebû Ala Afifi Neşri, Kahire 1964.
- , *Miyarü'l İlm*, S. Dünya Neşri, Kahire 1960.
- , *Mizanü'l Amel*, 1328.
- , *Tehâfütü'l Felasife*, (Nşr. Süleyman Dünya), Kahire 1955.
- , *Eyyühel Veled*, İstanbul 1324.
- GHAZZALI, Mişkat Al Anwar, *The Niche For Lights*, transl by. W.h.t.
- GILSON, E. *Moral Values and the Moral Life*, at Louis Herder, 1941.
- GÖKBERK, Macit, *Felsefe Tarihi*, İstanbul 1990
- GÖLCÜK, şerâfettin, *Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri*, İstanbul 1979.
- Great Dialogues of Plato*, N.Y. 1958.
- GRUNBERG, Teo, *Anlam Kavramı Üzerine Bir Deneme*, Ankara 1970.
- GÜRİZ, Adnan, *İrade Hürriyeti*, Ankara 1965.
- GÜNGÖR, Erol, *Değerler Psikolojisi*, Hollanda Türk Akademisyenler Vakfı, Hollanda 1993.
- , *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Psikoloji*, İstanbul 1995.
- HAFNÎ, Abdulmunim, *Mucemu Istılahati's Sufiyye*, Beyrut 1980.
- HATEMÎ, Hüseyin, *Basın Ahlâkı*, İstanbul 1976.
- HEIMSOETH, Heinz, *İmmanuel Kant'ın Felsefesi*, (Çev: T. Mengüşoğlu), İstanbul 1987.
- HEINEMAN, "Etik" *Günümüz Felsefe Disiplinleri*, (Çev: Doğan Özlem), İstanbul 1990.
- HENDERICH Ted, *The Structure of Time*, Routledge 1980.
- HOBBS, Thomas, *Leviathan*, (Çev: Semih Lim), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1993.
- HOSPER, John, *Human Conduct*, N.Y. 1961.
- HOURANÎ, George, *Islamic Rationalism, The Ethics of Abdaljabbar*, Oxford 1971.

- , *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, Cambridge 1985.
- HUME, David, *A Treatise of Human Nature*, Second Editon, Fontana 1978.
- HÜSEYİN Remzi, *Ahlâk-ı Hamidî*, İstanbul 1310.
- HÜSREV, Nasırî, *Saâdet-name*, Çevr: M. ÜLKER, İstanbul 1964.
- HÜVEYDÎ, Yahya, *Tarihu Felsefeti'l İslâm*, Kahire 1965.
- IRAKÎ, M. Atf, *Müşkiletü'l Hurriye*, Mısır 1974.
- İBADÎ, Abdullah Abdürrahim, *Mine'l Adap ve'l Ahlâki'l İslâmiyye*, Kahire 1976.
- İBN ARABÎ, *el Bulga fi'l Hikme*, (Tahkik, N. Keklik), İstanbul 1969.
- , *Fütühatu'l Mekkiye*, Kahire 1923.
- , *Kitabu'l Ahlâk*, Mısır trz.
- İBN BAJJA, *Tadbir al Mutawahhid* (The Rule of The Solitary) ed: Palacios, Madrid 1945.
- İBN HALDUN, *Mukaddime*, Beyrut trz.
- İBN KESİR, İsmail, *Tefsiru'l Kur'ani'l Azim*, Kahire 1375.
- İBN MACE, Muhammed, *es-Sünen*, Mısır 1344.
- İBN MANZUR, *Lisanü'l Arab*, Beyrut trz.
- İBN MİSKEVEYH, Ebû Ali Ahmet b. Muhammed, *el Hikmetü'l Halide Cavidan Hırad*, (Nşr. A. Bedevî), Kahire 1952.
- , *Tehzibü'l Ahlâk ve Tathirü'l Arak*, Beyrut 1398.
- , *Kitabü'l Fevzü'l Asgar*, Beyrut 1319.
- İBN RÜŞD, *el Keşf an Minhaci'l Edille, fi Akaidi'l Mille*, Beyrut 1987.
- , *Faslü'l Makal fi Ma Beyn'el Hikmet'i ve-ş Şeriatı Mine'l İttisal*, (Neşr. Muhammed Imare), Beyrut 1986.
- , *Kitabü'n Nefs*, Haydarabad, 1947.
- İBN SİNÄ, *İlmü'l Ahlâk, Mecmuatu'r-Resail İçinde*, Kahire 1328.

- , *Aksamü'l Ulumi'l Aklîyye, Mecmuatür-Resâil*, (thk. Muhyiddin Sabri), 1328.
- , *eş-Şifa*, Kahire 1960.
- , *el İşarat ve't Tenbihat*, (Nşr. Süleyman Dünya), Kahire 1957.
- , *er-Risâletü'l Arşîyye*, Haydarabad 1353.
- , *Fi'l Havf Mine'l Mevt*, (Nşr. Hasan Asi, et Tefsirü'l Kur'ânî içinde).
- , *Kitabü'ş-Şifa*, Avicenna's De Anima, Fazlurrahman, Oxford University Press, 1959.
- , *Kitabü'l Hudud, Resailü'ş-Şeyh*, İntişarat Bider 140.
- , *Mübahasat*, Aristo inde'l Arab içinde, (Nşr: Abdurrahman Bedevî), Kahire 1947.
- , *Risâle fi'l Ahd, Tisu Resail-i fi'l Hikme ve't Tabiyyat*, Matbaatü Hindiye, Mısır.
- , *Risâle fi's Saâde*, Mecmuatü Resail İçinde, Haydarabat 1933.
- , *Tis'a Resail fi'l Hikme ve't Tabiyyat*, Matbaatü Hindiye, Mısır 1908.
- , *Uyumu'l Hikme*, Beyrut 1980. (Nşr. A. Bedevî), Kahire 1954.
- İBNÜ'L CEVZÎ, Ebû'l Ferec Abdurrahman, *Nüzhetü'l Ayan*, Beyrut 1987.
- İHVÂNÜ'S SÂFÂ, *Resailü İhvânü's-Sâfâ*, Beyrut 1957.
- İKBAL, Muhammed, *The Reconstruction of Reilgious Thought in Islam*, Lahor (Nşr. Muhammed Eşref) 1968.
- İSFEHANÎ, Ragıb, *el Müfredat*, Kahire 1381.
- İSFEHANÎ, Ragıb, *el Müfredat fi Garibi'l Kur'an*, İstanbul 1984.
- İSMAİL Fennî, *Lügatçei Felsefe*, İstanbul 1341.
- İZ, Mahir, *Tasavvuf Mahiyeti ve Büyükleri ve Tarikatler*, 5. Baskı 1990.
- JONATHON, Edwards, *Freedom of the Will, (1754)* ed: Paul Ramsey, New Haven 1957.



- KADI Abdulcebbar, *el Muğni*, Kahire 1962.
- KAFESOĞLU, İbrahim, *Kutadgu Bilig ve Kültür Tarihimizdeki Yeri*, K.B.Y., İstanbul 1980.
- KAM, Ömer Ferit, *Dinî, Felsefî Sohbetler*, (Sad. S. Hayri BOLAY) Ankara, trz.
- KANT, I, *Critique of Practical Reason*, İng. Çev. Lewis White Beck Indianapolis, Bobbs, Merril, Educational Publishing 1978.
- , *Critique of Pure Reason*, trg. transl. by. N.K. Smith, London Macmillan Co Ltd. 1964.
- , *Ahlâk Metafizikinin Temellendirilmesi*, (Çev: İonna Kuçuradi), H.Ü.Y., Ankara 1982.
- KARAMAN, Hayrettin, *Anahatları ile İslâm Hukuku*, İstanbul 1987.
- KEKLİK, Nihat, *Felsefe*, İstanbul 1978.
- , *Felsefenin İlkeleri, Felsefeye Giriş*, İstanbul 1982.
- KILIÇ, Recep, *Ahlâkın Dinî Temeli*, Ankara 1992.
- KINALIZADE, Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alai*, Bulak Baskısı.
- KINDÎ, Yakup İshak, *Risâle fî Hududi'l Eşya ve Rusumiha*, Resailü'l Kindî el Felsefiye içinde (Nşr. Ebû Ride), Kahire 1950.
- , *er-Resailü'l Kindî*, (Nşr. Ebû Ride). Kahire 1950.
- KUÇURADI, İonna, *Etik*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 1996.
- KUMEYR, Yuhanna, *İslâm Felsefesinin Kaynakları*, Çevr. F.Olguner, İstanbul 1978.
- KUTLUER, İlhan, *İslâm Felsefesinde Ahlâk İlminin Teşekkülü*, İstanbul 1994.
- KUŞEYRÎ, A. Kerim, *Risâle*, çev. S. Uludağ, İstanbul 1986.
- KÜÇÜK, Hasan, *İslâm ve Batı Felsefesinde Sistemik Problemler*, İstanbul 1974.
- , *İslâm'da ve Batıda Mantık*, M.Ü.İ.F.Y., İstanbul 1988.
- LERNER, R. (translation) *Averroes on Plato's Republic*, (Ithaca N.Y. Cornell University Press), 1974.

- LINDSAY, P.H., *Human Information Processing*. N.Y. 1972.
- MACİT, Fahri, *el-fikru'l Ahlâkî el Arabî*, Beyrut 1978.
- , *İslâm Felsefesi Tarihi*, Çev: Kasım Turhan, İstanbul 1992.
- MATÛRİDÎ, Ebû Mansur, *Kitabü't Tevhid*, Beyrut 1986.
- MAHDÎ Muhsin, *Al Fârâbî's Philosophy of Plato and Aristotle*, edited by Allen Bloom, Traslated by Muhsin Mahdî, N.Y. 1962.
- MALLOM, Nurman, *Knowledge and Certanity*, N.Y. 1963.
- MASUMÎ, M.S. Hasan, *İbn Bajjah's-İlm al Nefs*, Karachi 1961.
- MATSON I. WALLECE, *A New History of Philosophy Ancient and Medieval*, London 1987.
- MEHMET Fazıl, *İlm-i Ahlâk*, İstanbul 1329.
- MEHMET Said, *Ahlâk-ı Hamide*, İstanbul 1319.
- MELDEN, A.I., *Ethical Theories*, Englewood Cliffs, 1956.
- MENGÜŞOĞLU, Takyeddin, *İnsan Felsefesi*, İstanbul 1988.
- , *Felsefeye Giriş*, İstanbul 1968.
- MEVLÂNÂ, Celaleddin Rumî, *Mesnevi*, (Çev: Velidi İzbırak), İstanbul 1990.
- MILTNER, C. *The Elements of Ethics*, N.Y. 1943.
- MORRIS, Herbert, *Freedoom and Responsibility*, Standfort 1961.
- MOORE, G.E., *Principia Ethica*, Cambridge 1968.
- MORGENBESSER, Sidney, WALSH, James, (ed), *Free Will*, Englewood Cliffs, N.J., 1962.
- MUHAMMED Reşid Rıza, *Tefsiru'l Kur'an el Hakim*, Mısır 1373.
- MUHAMMED, Yusuf Musa, *Felsefetü'l Ahlâk fi'l İslâm ve Sılatüha Bi'l Felsefeti'l İğrikîyye*, Kahire 1945.
- , *Nizamü'l Hukm Fî'l İslâm*, Mısır 1962.

- MUNN, Normann, *Psikoloji, İnsan İntibakının Esasları*, (Çev: N. Teren), İstanbul 1968.
- MUSTAFA Rahmi, *Ahlâk*, İstanbul 1339.
- MURE, G.R.G. *Aristotle*, London 1932.
- NADİR, Albert Nasrî, *Felsefetü'l Mu'tezile*, Mısır 1950.
- NECATİ, Muhammed Osman, *ed-Dırasatı'n Nefsaniye Inde'l Ulamai'l Muslimin*, Kahire 1953.
- , *el İdrak al Hissi Inde İbn Sinâ*, Kahire 19
- NEŞŞAR, Ali Sami, *Neş'etu'l Fikri'l Felsefi fi'l İslâm (I-III)*, Mısır 1964.
- NICHOLSON, Reynold, A. *Fî't Tasavvufi'l İslâm*, Hz. (Azizî), Kahire 1956.
- O'CONNER, J., *An Introduction to the Philosophy of Education*, London 1957.
- OESTERIE, John, *Ethics, The Introduction to Moral Sciences*, N.Y. 1957.
- OFSTAD Hanold, *Freedom of Decision*, Oslo 1960.
- OLGUNER, Fahreddin, *Fârâbî*, İzmir 1993.
- OPPENHEIM, F.E., *Dimensions of Freedom*, N.Y. London 1961.
- ÖKTEM, Niyazi, *Özgürlük Sorunu ve Hukuk*, İstanbul 1977.
- ÖNER, Necati, *İnsan Hürriyeti*, Ankara.
- , *Felsefe Yolunda Düşünceler*, İstanbul 1995.
- ÖZCAN, Hanifi, *Matûridî'de Bilgi Problemi*, İstanbul 1993.
- ÖZLER, Mevlüt, *İslâm Düşüncesinde Hürriyet*. İstanbul 1997.
- ÖZTÜRK, Yaşar Nuri, *Kur'an ve Sünnete Göre Tasavvuf*, İstanbul 1990.
- PARKINSON, G.H.R., *The Theory of Meaning*, Oxford 1968.
- PAZARLI, Osman, *İslâm Ahlâkı*, İstanbul 1980.
- PETERS, S. Richard, *Reason, Morality and Religion*, London 1972.
- PIEPER, J., *Fortitude and Temperance*, N.Y. 1954.

- PLATON, Menon, (Çev. Ahmet Cevizci), Ankara 1989.
- , *Lysis*, (Çev. S. Eyüboğlu), İstanbul 1997.
- , *Lakhes*, (Çev. Ş. Kösemihal), Ankara 1997.
- , *Phaidon*, (Çev. S.K. Yetkin, H.R. Atademir), İstanbul 1997.
- POULAIN, Anton, *The Graces of Interior Prayer*, trans. Leonara Yorke Smith, J.V. Boinvel, London, Routledge 1950.
- POYRAZ, Hakan, *Dil ve Ahlâk*, Ankara 1996.
- PRICHARD, H.A., *Knowledge and Perception*, Oxford 1950.
- RAMADAN, Said, *Islamic Law Its Scope and Equity*, Macmillian Limited Ludgate House, Great Britain 1961, s. 24-28.
- RANDALL, Jr. J.H., *Felsefeye Giriş*, (Çev. Ahmet Arslan), İzmir 1982.
- RAUH, F., *Ahlâk Tecrübesi*, (Çev. Ziyaeddin F. Fındıkoğlu), İstanbul 1937.
- RAZÎ, Fahrüddin, *Muhassal, Kelâma Giriş*, (Çev. H. Atay), Ankara 1978.
- , *Kitabü'n-Nefs ve'r-Ruh ve Şerhi Kuvvahuma, Tahkik Hasan el Masumi*, İslâmabad 1968.
- REICHENBACH, H., *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, (Çev. Cemal Yıldırım) İst 1981
- RIFAT, Ahmet, *Ahlâk-ı Nazarî ve Teracim-i Ahvali Hükema*, İstanbul 1312.
- RIFAT, Paşa, *Risâle-i Ahlâk*, İstanbul 1302.
- ROSENTHAL Franz, *Knowledge Triumphant The Concept of Knowledge in Medieval Islam*, London E.J. Brill, 1970.
- ROSENTHALL, F., *The Muslim Concept of Freedom*, Cambridge 1958.
- SAHAKIAN, Williams, *Ethics, An Introduction to Theories and Problems*, N.Y. 1975.
- SCHLICK, Moritz, *Problems of Ethics*, Englewood Cliffs, N.J. 1939.
- The Ethics of Aristotle*, Penquin Classics, London 1961.
- SEYİD Kutub, *fi Zilali'l Kur'an*, Dârü'l Arabiyye.

- SPINOZA, *Ethica*, (Çev: H.Ziya Ülken) Ankara, tarihsiz.
- ST. THOMAS, Aquinas, *Commentary on Aristotles Ethics, in Xlibrus Ethcorum Aristotelis and Nicomachum*, edited by A. Protoca Turin Merietta 1934.
- SUNAR, Cavit, *Mistisizmin Ana Halları*, Ankara 1960.
- SÜLEMÎ, Ebû Abdurrahman, *Tabakatü's-Sufiyye*, Kahire 1969.
- ŞAFÎ, İdris, b. Muhammed, *Risâle*, Kahire 1940.
- ŞAPOLYO, Enver Behran, *Ahlâk Tarihi*, Ankara 1960.
- ŞENER, Abdülkadir, *İslâm Hukuku Dersleri*, I, D.E.Ü.Y., İzmir 1987.
- TABERÎ, Muhammed b. Cerir, *Camiu'l Beyan an Tevili Ayi'l Kur'an, (Tefsirü't Taberi)*, Mısır 1321, 1378/1954, 1394/1955 Ahmet muhammed Şakir, Tahkik.
- TAHANEVÎ, Muhammed b. Ali, *Keşşaf-ı İstilahat-ı Fünun*, İstanbul 1318.
- TANYOL, Cahit, *Sosyal Ahlâk, Laik Ahlâka Giriş*, İstanbul 1960.
- TAŞKÖPRÜ ZÂDE, Ahmet Efendi, *Mevzuatu'l Ulum*, I-II, trc. Kemaleddin Mehmed Efendi, İstanbul 1313.
- TEPE, Harun, *Etik ve Metaetik*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 1992.
- THE NASIREAN ETHICS, Trans. From Persion G.M. Wickens, Londra 1964.
- TOPÇU, Nurettin, *Psikoloji*, İstanbul 1994.
- TOPALOĞLU, Bekir, *Kelâm İlmi*, İstanbul 1993.
- TUNALI, İsmail, *Felsefe*, İstanbul 1990.
- TURHAN, Kasım, *Bir Ahlak Problemi Olarak Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, İstanbul 1996
- , *Amirî ve Felsefesi*, İstanbul 1992
- TÛSÎ, Nasıruddin, *Ahlâk-ı Nasirî*, 1300/1883.
- ULUDAĞ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, İstanbul 1985.
- UYSAL, Enver, *İhvân-ı Sâfâ Felsefesinde Tanrı ve Alem*, İstanbul 1998.

- ÜLKEN, Hilmi Ziya, *İlim Felsefesi*, Ankara 1969.
- , *İslâm Felsefesi*, İstanbul 1983.
- , *Ahlâk*, İstanbul.
- , *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, İstanbul 193
- , *Bilgi ve Değer*, Ankara trz.
- VERSENYİ, Laszio, *Sokrates ve İnsan Sevgisi*, (Çev: A. Cevizci), Ankara 1988.
- WEBER, Alfred, *Felsefe Tarihi*, İstanbul 1991.
- WOZLEY, A. D. CROS, R., *Knowledge, Belief and The Forms, Metaphysics and Epistemology*, içinde Edited by, Gregory Vlastos, Princeton, N.Jersey, tarihsiz.
- YAKIT, İsmail, *İhvân-ı Sâfâ Felsefesinde Bilgi Problemi*, İstanbul 1985.
- YAZICIOĞLU, M. Sait, *Matûridî ve Neseî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, Ankara 1988.
- YAZIR, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1956.
- YEPREM, Sait, *İrade Hürriyeti ve İmam Matûridî*, M.Ü.İ.F.Y., İstanbul 1984.
- YUSUF Has Hacib, *Kutadgu Bilig*, (Çev: Rahmet Arat), T.T.K.B. Ankara 1988.
- YÜKSEL, Emrullah, *Amidî'de Bilgi Teorisi*, İstanbul 1991.
- ZEBİDÎ, Muhammed Murtaza, el Hüseyini el Vasisî, *Tacü'l Arus*, Mısır 1300.

## B. MAKALELER

- ALTINTAŞ, Hayrani, “İbn Sinâ Düşüncesinde Tasavvufî Kavram Olarak Arif ve İrfan” A.K.D.T.K. Ankara 1990, Uluslararası İbn Türk, Harezmi, Fârâbî, Beyrunî, İbn Sinâ Sempozyumu Bildirileri.
- , “İslâm’da Mesuliyet Duygusu”, Diyanet Dergisi, Ankara 1983, c. XIX, sy.2.
- , “Tasavvuf”, A.Ü.İ.F.D. c. XXXI, Ankara 1989
- ATAY, Hüseyin, “Kur’an’da Bilgi Teorisi”, A.Ü.İ.F.D. XVI. Ankara 1968.
- AYDIN, Mehmet, “İbn Sinâ’da Ahlâk ve İnsanın Mutluluğu”, İbn Sinâ Kongresi Tebliğleri, Kayseri 1984.
- , “Fârâbî’nin Siyasî Düşüncesinde Saâdet Kavramı”, A.Ü.İ.F.D., XXI, Ankara 1984.
- BATUHAN, Hüseyin, “Etik Önergelerin Çözümü”, Felsefe Arkivi, c. V, s.1, İstanbul 1960.
- BAYRAKLÎ, Bayraktar, “İslâm ve Batı Eğitim Felsefelerinde Varoluşçuluk”, Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi, İstanbul 1996, sy. 3.
- ÇUBUKCU, İ. Agah, “Mu’tezile ve Akıl Meselesi”, A.Ü.İ.F.D., Cilt XII, Ankara 1964.
- DAĞ, Mehmet, “İbn Sinâ’nın Psikolojisi”, T.T.K. Basımevi, Ankara 1984.
- DAĞCI, Şamil, “İmam Şâfiî’nin Hayatı ve Fıkıh Usûlü İlimindeki Yeri”, Diyanet İlmî Dergi, Ankara 1996, c. 32, Sy. 2.
- DANKOFF, Robert, “Inner Asian Wisdom Traditions in the Pre Mongol Period” J.A.O.S. Vol: 111, 1981.
- DUNLOP, D., “İbn Bajjas Tadbirul Mutawahhid”, J.R.A.S., April (1945), s. 61-76.
- ERALP, Vehbi, “Determinizm ve Hürriyet Üzerine Düşünceler”, c. V, İstanbul 1960.
- FARUKÎ, İsmail Farug, “On the Ethics of the Brethren of Purity” Muslim World 50 (1960).

- FRANKENA, William, "*Obligation and Ability*" in BLACK M. (ed). *Philosophical Analysis* Ithacai Cornellean Press, 1950
- GÜRİZ, Adnan, "*İrade Hürriyeti*", A.Ü.H.F.D., c. XXII, Ankara 1965/66, sayı 1-4
- GUTAS DIMITRI, "*Classical Arabic Wisdom Traditions in the Pre Mongal Period*" J.A.O.S. Vol: 101, 1981.
- HORTEN, Max, "*Moral Philosophers in Islam,*" Journal of the Islamic, Research Institute, Islamic Studies, Vol XIII, March 1974.
- HOURANİ, "*Two Theories of Value in Medieval Islam, In Islamic Ethics*", The Muslim World, 50, 1960.
- , "*Averroes on God and Evil*" Studio Islamica, MLMCXIII.
- , "*Ethical Presuppositions of the Qur'an*", Muslim World, LXX, I, (1980) s. 1-28.
- KAUFMAN, A.S. "*Ability*" Journal of Philosophy, Vol: 60, (Sept 12, 1963), s. 537-551.
- KAYA, Mahmut, "*Peripatik Felsefede İnsan Aklının Faal Akılla Olan İlişkisi ve İbn Rüşd'ün Farklı Yaklaşımı*", Türkiye II. Felsefe, Mantık, Bilim Tarihi Sempozyumu, İzmir 1987.
- LEVEND, Agah Sırrı, "*Ümmet Çağında Ahlâk Kitaplarımız*", T.D.A.Y., Belleten 1963.
- MACİD, Fahri, "*The Platonism of Miskeveyh and Its Implications For Him Ethics,*" Studia Islamica, G.P.Malsonneuve-Larose Paris 1975.
- ÖZDEMİR, İbrahim, "*İslâm Felsefesinin Günümüzdeki Sorunları*", Günümüz Din Bilimleri Araştırmaları ve Problemleri Sempozyumu, Samsun 1989.
- QUESEM, Muhammed Abdül, "*Psychology in Islamic Ethics*", The Muslim World 71, 1981.
- SELÇUK, Mualla, "*Din Öğretimi Özgürleştiren Bir Süreç Olabilir mi?*", İslâmiyat, Üç Aylık Araştırma Dergisi, c. I, Ankara 1988.
- TAYLOR, Richard, "*I can in Philosophical Review*", Vol: 59, 1960, 78-79.



TÜRKER, Küyel Mübahat, “*Fârâbî, Hikmet ve Kudatgu Bilig*”, Erden, Ankara 1991.

YALTKAYA, Şerafeddin, “*Mu'tezile ve Husûn-Kubûh*”, Dârü'l Fünûn, İlähiyat Fakültesi Mecmuası, İstanbul 1926.



SARUHAN Müfit Selim, *İslâm Ahlâk Felsefesinde Bilgi ve Hürriyet, Doktora Tezi (Danışman: Prof.Dr. Hayrani ALTINTAŞ) 256+X sayfa, Ankara 2000.*

*Bu çalışmanın gayesi İslâm Ahlâk Felsefesinde Bilgi ve Hürriyet kavramlarının ele alınışını ortaya koymaktır. Bilginin kaynağı, değeri ve faydasının İslâm ahlâk felsefesindeki rolünün yanısıra, hürriyet kavramının da, maddî ve manevî boyutlarıyla, ahlâk felsefesi açısından incelenmiştir. Araştırma bir giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında, ahlâk felsefesinin tanımı ve özellikleri üzerinde durulduktan sonra İslâm ahlâk felsefesinin, ahlâk felsefesindeki yeri tetkik edilmiştir. İslâm Ahlâk felsefesinin temel kaynağı olarak Kur'an ve Sünnet, yardımcı kaynakları olarak da, İslâm Felsefesi, Kelâm, Tasavvuf ve Fıkıh olarak ele alınmıştır. Giriş bölümü tezin tezlerinden biri olan "İslâm ahlâk felsefesi" kavramının belirginleştirilmesine yöneliktir.*

*Birinci bölümde, İslâm Ahlâk Felsefesinde Bilgi ve Ahlâk ilişkisi ele alınmaktadır. Bilgi ve ahlâk ilişkisi, İslâm ahlâk felsefesinde hem kaynak (ahlâkî ilkelerin, akıl, tecrübe, sezgi temellerinden hangisine dayandığı hususu) ve hem de fayda (bilginin insanı ahlâklı, erdemli ve iyi kılıp kılmayacağı) açılarından ele alınmıştır. Kelâm itikadî meseleler kadar, ahlâkî tartışmaların da yoğun olduğu bir disiplin olarak, bilgi ve ahlâk ilişkisini hem kaynak ve hem de fayda açısından ele alır. Bünyesinde, nesnel ve öznel bilgi anlayışlarını bulundurur. Tasavvufta da, bilgi, sezgisel olarak ahlâkî ilkeleri belirler. Öte yandan da, insan, fayda açısından bilgi ile olgunlaşır, olgunlaşması, erdemle ve manevî hürriyetle özdeştir. İslâm felsefesi tarihinde, Teorik Felsefe ve Pratik Felsefe veya Nazarî-Amelî Hikmet ayrımları çizgisinde nefis ve özellikleri, insan nefsinin bilici ve yapıcı özellikleri doğrultusunda bilgi ve ahlâk ilişkisi ele alınmıştır.*

*İkinci Bölümde ise Bilgi ve Erdem başlığı altında, bilginin erdemlerle (Hikmet, İffet, Adâlet, Şecaat) olan gerek kaynak ve gerekse fayda açısından ilişkisi tespiti çalışılmıştır. Bitkisel, Hayvanî ve İnsanî Nefs, insanda, şehvet, öfke ve düşünme kuvvetlerinin ortaya çıkmalarını sağlar. Erdemler ise şehvet, öfke ve düşünmenin, bilginin kontrolünde dengelenmesi ile ortaya çıkar. Bilginin olmadığı yerde de erdemlerden sapmalar, reziletler oluşur. Bilgi ışığında erdemler öğretilir mi sorusu üzerinde durulmuştur. Ayrıca Mutluluk konusu da hem bilgi ve hem de hürriyetle ilişkilendirilmiştir.*

*Üçüncü Bölümde de, İslâm Ahlâk Felsefesinde, Hürriyet kavramı çeşitli yönleri ile tetkik edilmiştir. Hürriyetin çeşitli türleri ahlâkla irtibatlandırılarak incelenmektedir. Maddî, manevî, dış, iç, biyolojik ve irade hürriyetleri, insan davranışları açısından, felsefî, kelâmî ve psikolojik boyutları ile incelenirken, kötü huylardan ve bencilliklerden kurtulma ve ahlâkî açıdan olgunlaşp, bilgi ve doğru davranışla bütünleşmenin bir hürriyet olarak algulandığı, manevî hürriyet temsilcisi olan tasavvuf açısından ele alınmıştır.*

*Sonuç ve genel değerlendirme ise, çalışmanın sonuçlarını ve tahlilini içermektedir.*

*SARUHAN, Müfit Selim, Knowledge and Freedom in Islamic Ethics, Ph.D. Thesis, Supervised by Prof. Dr. Hayrani ALTINTAŞ, 256+X pages, submitted to the Institute of Social Sciences, Ankara University 2000.*

#### **ABSTRACT**

*The purpose of this thesis is to bring into focus the concept of knowledge and freedom within the framework of Islamic Ethics. The introductory chapter is a brief synopsis of Moral Philosophy, dealing with its features and meaning, set in the context of Islamic ethics. It is shown that ethics in Islam arise from these predominant sources: The Qur'an and Hadith (Sayings of the Prophet); Kelâm (Islamic Theology); Tasawwuf (Islamic Mysticism); Fiqh (Islamic Law); and Islamic Philosophy. All of these branches are examined in relation to ethics. It will be seen that when ethics are viewed in the light of Islamic religion, philosophy, theology and mysticism, all of these areas convene to constitute a coherent and unified system. In general in the first chapter the connection between knowledge and ethics is examined. As will be noted that within the context of Islamic ethics, knowledge has two separate functions. First of all, Islamic ethics present us with a knowledge of values; it justifies the existence of these values, and it identifies the epistemological foundation for these values. Furthermore, it will be seen that ethics in Islam utilizes knowledge to produce wisdom and responsibility. Knowledge becomes the foundation for making correct decisions, which produces correct actions. It takes us from a place of ignorance and leads us to a mature world view. Reason, sense, experience and intuition are broken down into four different types of knowledge. Ethics are viewed from these four different perspectives and evaluated as to how they help in determining values. Thus within the context of Islamic ethics, it is observed that these different kinds of knowledge have a view. Reason, intellect, mind, soul and spirit are all examined within the context of Islamic ethics. Within the framework of Islamic Theology (Kelâm), both objective and subjective approaches have been used to identify and evaluate the source of ethical values. It will be observed that in Islamic Theology, knowledge takes the individual from the level of imitation (taqlid) to that of enquiry (tahkik). Within mystical Islam (Tasawwuf), it is seen that knowledge is a key factor in the purification of the soul. It becomes clear throughout the study that knowledge cleanses people from ignorance and wrong behavior. It is observed that the human soul matures through knowledge which is then acted upon. Various Islamic Philosophers such as al-Kîndî, Fârâbî, Ibn Sina, (Avicenna), Ibn Miskawayh, and Ibn Rusd (Averroes) are examined as they have dealt with both the theoretical and practical aspects of the relationship between human knowledge and ethics. The second chapter deals with an evaluation of the relationship between knowledge and virtue. Wisdom, courage, justice, temperance, all of these are taken into consideration in light of their epistemological and educational connection with knowledge. In this chapter the subject of "Happiness" (Saada) also examined in the context of Islamic Philosophy. In the third and last chapter the subject of "Freedom" within Islamic ethics is discussed. Four different kinds of freedom are examined as follows.*

*- Freedom in Social Ethics - Freedom and Islamic Mysticism - Freedom and Free Will - Freedom and Action.*