

**T.C.  
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI  
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI**

**AHLAKIN KAYNAĞI OLARAK AKLIN VE DİNİN ROLÜ:  
EBÛBEKİR er-RÂZÎ VE GAZÂLÎ ÖRNEĞİ**

**Hazırlayan  
Nurullah Enes HISİM**

**Danışman  
Prof. Dr. Ahmet Kamil CİHAN**

**Yüksek Lisans Tezi**

**Haziran 2019  
KAYSERİ**

**T.C.  
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI  
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI**

**AHLAKIN KAYNAĞI OLARAK AKLIN VE DİNİN ROLÜ:  
EBÛBEKİR er-RÂZÎ VE GAZÂLÎ ÖRNEĞİ**

**(Yüksek Lisans Tezi)**

**Hazırlayan  
Nurullah Enes HISİM**

**Danışman  
Prof. Dr. Ahmet Kamil CİHAN**

**Haziran 2019  
KAYSERİ**

## BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK

Bu çalışmadaki tüm bilgilerin, akademik ve etik kurallara uygun bir şekilde elde edildiğini beyan ederim. Aynı zamanda bu kural ve davranışların gerektirdiği gibi, bu çalışmanın özünde olmayan tüm materyal ve sonuçları tam olarak aktardığımı ve referans gösterdiğimi belirtirim.

Adı-Soyadı İmza :

## YÖNERGEYE UYGUNLUK

“Ahlakın Kaynağı Olarak Aklın ve Dinin Rolü: Ebu Bekir er-Râzî ve Gazâlî Örneği”  
adlı Yüksek Lisans tezi, Erciyes Üniversitesi Lisansüstü Tez Önerisi ve Tez Yazma  
Yönergesi’ne uygun olarak hazırlanmıştır.

Tezi Hazırlayan

Nurullah Enes HISİM

Danışman

Prof. Dr. Ahmet Kamil CİHAN

Felsefe ve Din Bilimleri ABD Başkanı

Prof. Dr. Abdulvahhab TAŞTAN

Prof. Dr. Ahmet Kamil CİHAN danışmanlığında **Nurullah Enes HISİM** tarafından hazırlanan “**Ahlakın Kaynağı Olarak Aklın ve Dinin Rolü: Ebu Bekir er-Razi ve Gazali Örneği**” adlı bu çalışma, jürimiz tarafından Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü **Felsefe ve Din Bilimleri** Anabilim Dalında **Yüksek Lisans** tezi olarak kabul edilmiştir.

24/05/2019

(Tez Savunma Sınav Tarihi Yazılacak)

**JÜRİ:**

Danışman : Prof. Dr. Ahmet Kamil CİHAN

Üye :Dr. Öğretim Üyesi Salih YALIN

Üye :Dr. Öğretim Üyesi Fevzi YİĞİT



**ONAY:**

Bu tezin kabulü Enstitü Yönetim Kurulunun 17.06.2019 tarih ve 25 sayılı kararı ile onaylanmıştır.



Doç. Dr. Kenan GÜLLÜ  
Enstitü Müdürü V.

## ÖNSÖZ

Ahlak, felsefe ve filozofların doğumuna kadar belki de ilkel toplumlardan itibaren tartışılmalıymiş insani olgulardan birisidir. Günümüzde ahlakla ilgili tartışmaların başında ahlaki davranışların kaynağı sorunu gelir. Ahlak söz konusu olduğunda iyi ve kötünün ne olduğu, iyiye ve kötüye ilişkin yargılarımızın kaynağı, bu yargıların öznel mi evrensel mi olduğu, iyi ve kötünün ahlaki açıdan akıl ve din ile ilişkisi gibi tartışmalar genel olarak ahlakın kaynağı problemiyle doğrudan ilgilidir.

Ahlak, varlığa getirilmesinde insanın bilfiil tesirine ve iradesine dayanan eylemlerle ilişkilidir. Eylemlerimiz hakkında “bu iyidir” ya da “bu kötüdür” gibi çeşitli ahlaki yargılarda bulunuruz. Bu ahlaki yargıları “yalan söyleme, dürüst olmalısın” gibi bazen emir, gereklilik bazen de soru kipi şeklinde de ifade etmek mümkün olabilir.

Ahlaki yargıları iyi veya kötü şeklinde değerlendirmemizi sağlayan ilke ya da kaynak nedir? “İnsan öldürmenin kötü, insanı yaşatmanın ise iyi olduğunu biz nerden biliyoruz” gibi sorulara verdiğimiz cevap, bizi farklı sorularla karşı karşıya getirmektedir. Eğer cevabımız “akıldan hareketle biliyoruz” ise bu aklın özelliği nedir yahut hangi akıldır? İnsanın doğasının, duygularının, yaşadığı toplumun kişinin eylemlerine ilişkin iyi ve kötü olarak değerlendirmesinde bir rolü var mıdır? Yine ilahi vahyin ahlak alanını belirlemedeki rolü nedir? Vahiy olmadan da ahlaki tutum ve eylemlerde iyi ve kötü gibi yargılarda bulunabilir miydik? Yani iyi ve kötü değerlendirmelerimizdeki kaynak hangisidir? Bu ve buna benzer sorular etrafında her iki açıdan da baktığımızda çalışmamızın merkezini İslam düşünce tarihinin önemli simalarından biri olan Ebu Bekir er-Râzî ile Gazâlî’nin düşünceleri oluşturmaktadır.

Bu tezin son aşamasına kadar gerek konu seçimimizde gerek konu üzerine araştırma yaparken teklif ve direktifleriyle tezin son aşamasına gelene kadar değerli vakitlerini ayıran; hiçbir yardımı esirgemeyen; bilgi, birikim ve tecrübelerinden çokça faydalandığım danışman hocam sayın Prof. Dr. Ahmet Kamil CİHAN’a çok teşekkür ederim. Yüksek Lisans dönemi boyunca bilgisinden ziyadesiyle faydalandığım değerli Hocam Dr. Öğr. Üyesi Salih YALIN’a, çalışmalarım boyunca özel vakit ayırarak yardımlarını benden esirgemeyen Dr. Enes BÜYÜK kardeşime, olumlu ve yapıcı eleştirileriyle motive eden dostum Abdullah ARSLAN’a müteşekkirim. Bu süre içinde

bana gösterdiği sabır ve destek için eşim Elif'e, uzaktan da olsa elinden geldiğince faydalı olmaya çalışan Anneme, ayrıca teknik konularda bu çalışmanın sürdürülebilmesi için gerekli yardımları sağlayan Sosyal Bilimler Enstitüsü çalışanlarına, çalışmam boyunca en ufak yardımı olan herkese teşekkür ederim.



## AHLAKIN KAYNAĞI OLARAK AKLIN VE DİNİN ROLÜ: EBÛBEKİR er-RÂZÎ VE GAZÂLÎ ÖRNEĞİ

**Nurullah Enes HISİM**

**Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü  
Yüksek Lisans Tezi, Haziran 2019  
Danışman: Prof. Dr. Ahmet Kamil Cihan**

### KISA ÖZET

Bu çalışmada Ebu Bekir er-Râzî (ö. 313/925)<sup>1</sup> ve Gazâlî'nin (ö. 505/1111)<sup>2</sup> ahlak felsefelerinin genel karakterini, konuyla alakalı olarak aklın fonksiyonlarını, iyi ve kötü hakkındaki düşüncelerini ve eylemlerin iyi-kötü ya da ahlakî-gayr-ı ahlakî şeklinde nitelendirilebilmesinde akıl ile vahyin konumlarını ele aldık.

Râzî'nin, felsefî sisteminde akla son derece önem verdiğini, aklın insana sağladığı imkanlardan bahsettiğini tespit ettik. Râzî'ye göre; insanoğlu eylemlerini, diğer canlılardan üstün olmasını sağlayan aklın rehberliğinde gerçekleştirmelidir. Ebu Râzî'nin akla bu denli bir rol verirken, diğer bir ifadeyle epistemolojik anlamda güvenilir bilgi üretme hakkı tanırken, onun bu işlevini olumsuz yönde etkileyecek bazı nefsanî güçlerden de bahseder. Bunlardan bir tanesi hevadır. O, hevayı insanı kötü yola sevk eden, insanın gerçek doğruyu bulmasını engelleyen bir unsur olarak görmektedir. Burada filozof, hevayı kontrol altına almanın ve sınırlandırmanın her akıl sahibi kişiye zorunlu olduğunu düşünür.

Gazâlî de genel olarak felsefesinde aklın sunduğu imkanlardan ve bilgi üretebileceği alanların sınırlarından bahsederken ayrıca vahyin önemine vurgu yapmıştır. Ona göre aklın değeri bilinmeli ve şerefinden asla şüphe edilmemelidir. O akı, dinin dayanağı ve ilahi teklifin muhatabı sayar ve din ise ancak akıl ile ortaya çıkıp varlığını onunla sürdürebilir. Gazâlî akı, bir bilgi kaynağı olarak görmesine rağmen, metafizik alana ilişkin bazı konularda aklın tek başına hakikati ortaya koyamayacağını, aklın da sınırlarının olduğunu düşünmektedir. Gazâlî, ahlakın kaynağı meselesiyle ilgili olarak da “ahlaki değerler fiillerin bizatihi özellikleridir ya da bu değerler fiillerin değişmez nitelikleridir” fikrine karşı çıkmış, iyilik ve kötülüğün tayin edicisinin de din olduğunu ifade etmiştir.

<sup>1</sup> Mahmut, Kaya, “Râzî, Ebu Bekir”, *TDVİA*, c. XXXIV, İstanbul 2007 s. 479-485.

<sup>2</sup> Mustafa, Çağrı, “Gazzali”, *TDVİA*, c. XIII, İstanbul 1996, s. 489-505.



Her iki düşünürün güvenilir bilgiye ulaşma noktasında akla önem verdikleri tespit edilmiştir. Onlara göre aklın insanın gerek dış dünyasını idrak edebilmesi gerekse de tanrıya ilişkin bilgilere ulaşması noktasında aklın yetkinliği merkezi konumda bulunmaktadır. Râzî aklın güvenilir bilgi üretmesine hevanın engel olacağını düşünürken, Gazâlî ise aklın iç ve dış faktörlerin etkisinde kaldığından dolayı her zaman ortaya koyduğu bilgilere güvenilemeyeceğine dikkat çeker. Böylece her iki düşünür de aklın gerek içsel gerekse de dışsal faktörlere bağlı olarak ortaya koyduğu hükümlere bazen güvenilemeyeceğini ifade etmiş olurlar.

**Anahtar Kelimeler:** Ahlak Felsefesi, Ebu Bekir er-Râzî, Gazâlî, Akıl, Vahiy, Heva, İrade.

# **ROLE OF THE RELIGION AND INTELLEKT AS THE SOURCE OF MORALITY: EXAMPLE OF ABÛBAKR ar- RÂZÎ and GHAZÂLÎ**

**Nurullah ENES HISIM**

**Erciyes University Institute of Social Sciences**

**M.Sc. Thesis, June 2019**

**Supervisor: Prof. Dr. Ahmet Kamil Cihan**

## **ABSTRACT**

In this study, in which we examine the moral perceptions of Abu Bakr al-Râzî and Al-Ghazâlî, we discussed the general character of their moral philosophies, the functions of reason in the philosophy they produce, their thoughts about good and bad, and the positions of reason and revelation in the characterization of actions as good-bad or moral-immoral.

We have determined that Râzî, in his philosophical system, attaches utmost importance to reason, mentions the possibilities that reason provides to man. According to Râzî, human beings must carry out their actions under the guidance of the mind, which allows them to be superior to other living beings. While Abu Râzî gives such a role to his mind, in other words, the right to produce reliable information in epistemological terms, he also talks about some of the sensual forces that would negatively affect his function. One of them is enthusiastic. He sees enthusiasm as an element that drives the mind astray and prevents intelligent man from finding his true guide. The philosopher here considers that it is imperative for every intelligent person to control and limit the desire.

Ghazâlî's philosophy in general, he emphasized the importance of the revelation while talking about the possibilities offered by the mind and the limits of the areas where he could generate knowledge. According to him, the value of the mind should be known and should never be doubted by his honor. He counts the mind, the most well-deserved creature, the basis of religion and the interlocutor of the divine offering and religion can only emerge and survive with reason. Although Ghazâlî considers his mind as a source of knowledge, the most important basis of thinking, he thinks that intelligence alone cannot reveal the truth on some issues related to the metaphysical field, and that there are limits to the mind. Ghazâlî opposed the idea of “moral values are the per se characteristics of verbs or these values are the immutable properties of verbs.”

It has been determined that both thinkers attach equally importance to the point of reaching reliable information. According to them, the mind has a central position at the point of realization of the outside world of Man and reaching the information about God. According to Râzî, while thinking that reason will prevent the enthusiasm to produce reliable information, he thinks that one should be free from the effects of enthusiasm in this process. The Ghazâlî points out that because the mind is under the influence of internal and external factors, it cannot always rely on the information it reveals. Thus, both thinkers have expressed that the mind cannot be trusted sometimes to the rules that it sets out based on both internal and external factors.

**Keywords:** Philosophy of Ethics, Abu Bakr al- Râzî, Ghazâlî, Intellect, Revelation, Enthusiasm, Willpower.

## İÇİNDEKİLER

### AHLAKIN KAYNAĞI OLARAK AKLIN VE DİNİN ROLÜ: EBÛBEKİR er-RÂZÎ VE GAZÂLÎ ÖRNEĞİ

|                                        |             |
|----------------------------------------|-------------|
| <b>BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK</b> .....   | <b>i</b>    |
| <b>YÖNERGEYE UYGUNLUK</b> .....        | <b>ii</b>   |
| <b>KABUL VE ONAY</b> .....             | <b>iii</b>  |
| <b>ÖNSÖZ</b> .....                     | <b>iv</b>   |
| <b>ABSTRACT</b> .....                  | <b>viii</b> |
| <b>KISALTMALAR</b> .....               | <b>xii</b>  |
| <b>GİRİŞ</b> .....                     | <b>1</b>    |
| 1. Tezin Konusu .....                  | 2           |
| 2. Konunun Önemi ve Amacı.....         | 4           |
| 3. Konunun Yöntemi.....                | 5           |
| 4. Literatür Değerlendirmesi .....     | 5           |
| 5. Ebû Bekir er-Râzî’ nin Hayatı ..... | 8           |
| 6. Gazâlî’ nin Hayatı .....            | 10          |

### BİRİNCİ BÖLÜM

#### AHLAKIN KAYNAĞINI SAPTAMADA TEMEL KAVRAMLAR VE GENEL TARTIŞMALAR

|                                                                                     |    |
|-------------------------------------------------------------------------------------|----|
| 1.1. Temel Kavramlar .....                                                          | 13 |
| 1.1.1 Ahlak ve Ahlak Felsefesi .....                                                | 13 |
| 1.1.2. İyi – Kötü .....                                                             | 16 |
| 1.1.3. Vahiy .....                                                                  | 18 |
| 1.1.4. Akıl.....                                                                    | 19 |
| 1.1.5. Özgürlük ve İrade.....                                                       | 22 |
| 1.2. Ahlakın Kaynağı Hakkında Genel Tartışmalar.....                                | 23 |
| 1.3. Ahlaki Olarak Fiillerin İyiliği-Kötülüğü Meselesi: Husun-Kubuh Tartışması..... | 25 |
| 1.3.1. Varlık Felsefesi Açısından Husun-Kubuh Tartışması.....                       | 25 |
| 1.3.2. Bilgi Felsefesi Açısından Hüsün ve Kubuh Tartışması .....                    | 31 |

## İKİNCİ BÖLÜM

### EBÛBEKİR er-RÂZÎ FELSEFESİNDE AHLAK

|                                                              |    |
|--------------------------------------------------------------|----|
| 2.1. Râzî'nin Ahlak Felsefesinin Genel Karakteri .....       | 35 |
| 2.2. Aklın Önemi ve Fonksiyonu .....                         | 38 |
| 2.2.1. Akıl –Heva İlişkisi .....                             | 42 |
| 2.2.2. Akıl-İrade İlişkisi .....                             | 47 |
| 2.3. Ahlaki Açıdan Fiillerin İyiliği-Kötülüğü Meselesi ..... | 48 |

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### GAZÂLÎ FELSEFESİNDE AHLAK

|                                                                           |           |
|---------------------------------------------------------------------------|-----------|
| 3.1. Gazâlî'nin Ahlak Düşüncesinin Genel Karakteri.....                   | 52        |
| 3.2. Gazâlî'nin Ahlak Felsefesinde Akıl ve Aklın Önemi .....              | 54        |
| 3.2.1. Akıl-İrade İlişkisi .....                                          | 58        |
| 3.3. Ahlaki Açıdan Fiillerin İyiliği-Kötülüğü Meselesi .....              | 60        |
| 3.4. Akıl-Vahiy İlişkisi: Akıl İle Vahyin İşlevselliği ve Sınırları ..... | 70        |
| <b>SONUÇ VE DEĞERLENDİRME .....</b>                                       | <b>75</b> |
| <b>KAYNAKÇA .....</b>                                                     | <b>80</b> |
| <b>ÖZ GEÇMİŞ.....</b>                                                     | <b>83</b> |

## KISALTMALAR

|               |                                                         |
|---------------|---------------------------------------------------------|
| <b>Agd.</b>   | : Adı Geçen Dergi                                       |
| <b>Age.</b>   | : Adı Geçen Eser                                        |
| <b>Agm.</b>   | : Adı Geçen Makale                                      |
| <b>AİBÜ</b>   | : Abant İzzet Baysal Üniversitesi                       |
| <b>AÜ</b>     | : Ankara Üniversitesi                                   |
| <b>AÜİFD</b>  | : Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi        |
| <b>bk.</b>    | : Bakın                                                 |
| <b>c.</b>     | : Cilt                                                  |
| <b>çev.</b>   | : Çeviren                                               |
| <b>DİB</b>    | : Diyanet İşleri Başkanlığı                             |
| <b>ed.</b>    | : Editör                                                |
| <b>EÜSBE</b>  | : Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü        |
| <b>İSAM</b>   | : İslami Araştırmalar Merkezi                           |
| <b>MÜİFD</b>  | : Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi       |
| <b>OMÜİFD</b> | : Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi |
| <b>s.</b>     | : Sayfa                                                 |
| <b>SDÜ</b>    | : Süleyman Demirel Üniversitesi                         |
| <b>tas.</b>   | : Tashih                                                |
| <b>TDV</b>    | : Türkiye Diyanet Vakfı                                 |
| <b>TDVİA</b>  | : Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi             |
| <b>TDVY</b>   | : Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları                       |
| <b>ter.</b>   | : Tercüme                                               |
| <b>ts.</b>    | : Tarihsiz                                              |
| <b>UÜİFD</b>  | : Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi        |

## GİRİŞ

Ahlak üzerine düşünme; pek çok bireyin zaman zaman, planlı ve programlı olmaksızın, derinlemesine bir araştırma, soruşturma ve irdeleme içermeksizin yaptığı düşüncelerdir. Eğer bu düşünceler birkaç basamak daha ileri götürülür, ahlak üzerine düşünce sadece sıradan bir düşünce olmaktan çıkıp, felsefi bir düşüncenin özelliklerini taşıyacak olursa, bu kez de “ahlak felsefesi” ya da “etik” yapılmaya başlanmış olur.

Günlük hayatımızda gerek kendimizin gerekse başkalarının tavır ve davranışları üzerine ahlaki bir yargıda bulunmak daha doğrusu onlara ahlaki bir değer affetmek durumundayız. Yani onlar “iyi” veya “kötü”dür, “ahlakidir” ya da “ahlak-dışıdır”. Bu tür bir değerlendirme, her insanın doğuştan getirdiğini varsaymak zorunda kaldığımız bir olgudur.<sup>3</sup> Burada insanlar önce iyinin ve kötünün ne olduğunun bilgisine sahip olmalı, ardından da o bilgiyi doğru ve iyi bir şekilde kullanmalı, eyleme dönüştürmelidir.

İnsan ahlakla; iyiyi emredip, kötüyü yasaklamakla her vazifede bir emri veya yasağı gerçekleştirmektedir. Buna göre karşımızda iki önemli soru ortaya çıkmaktadır. Öncelikle akla gelen ilk soru, eylemlerimize ahlaki olma niteliği kazandıran değerlerin sebebinin ne olduğudur. Buradan yola çıkarak, fiillerdeki iyilik ve kötülük vasfı, onların özünde ve mahiyetinde bulunan bir vasfı mıdır; yoksa sonradan onlara yüklenen bir vasfı mıdır? Bu sorunun devamında akla gelen ikinci bir soru, bir şekilde yapılması emredilen bu ahlaki emirlerin ilahi bildirim gelmeden önce de akılla bilinip bilinemeyeceğidir.

Ahlak felsefesi insanı, onun tutum ve davranışlarını gerek ferdi gerekse toplumsal sahada inceleme konusu yapar. Günlük dilde ahlaki olanı ifade etmek için; iyi-kötü, doğru-yanlış, etik-etik değil, vicdanlı-vicdansız, sevap-günah, erdemli-erdemli olmayan gibi sözcükleri kullanırız. Yine ahlaki eylemle ilgili “yalan söyleme!“, “dürüst ol!“, “hak yeme!“ gibi emirler kullanırız. Şu halde nesnel, genel geçer bir yapıya mı sahiptir?

---

<sup>3</sup> Lokman, Çilingir, *Ahlak Felsefesine Giriş*, Elis Yayınları, Ankara 2009, s. 11.

Ahlaki talepler ne anlama geliyor? Bu gibi sorularla Ahlak Felsefesinin alanına girilmiş olur. Bu yolla doğrulara ulaşmaya, davranışların sebebinin, değerinin temellendirip temellendirilemeyeceğine ulaşmaya çalışılır.<sup>4</sup>

Hicri II. y.y başlarından itibaren İslam dünyasında meydana gelen siyasi, sosyal ve ekonomik değişimler sebebiyle birçok düşünsel problemler ortaya çıkmıştır. Kader problemi, insanın sorumluluğu, özgür irade ve bunun ilahi kudretle ilişkisi, iyi ve kötünün veya doğru ve yanlışın tabiatı ve Allah'ın adaleti gibi meselelerde hakikat arayışları çeşitli düşünce ekollerinin oluşmasına sebep olmuştur. İslam düşüncesinde bu soruları ve bu sorunlar bağlamında ortaya çıkan problemleri cevaplamaya çalışan ahlaki görüşler belirmiştir. Genel olarak bunlara felsefi ahlak çerçevesinde görebiliriz. İslam düşüncesinde bilginlerin ahlakın temel sorularıyla meşgul olurken kadim kültürlerden etkilendikleri ve onlardan istifade ettikleri bilinmektedir. Bu sebeple felsefi ahlakın gelişmesinde müslümanlar arasında doğrudan yahut sonuçları itibariyle de ahlak sahasındaki temel düşüncüleri de etkileyen tartışmaların yanında kadim hikemiyatın özellikle antik ve Helenistik dönemde kaleme alınmış ahlaka dair eserlerin Arapça'ya aktarılmasının önemli bir etkisi söz konusu olmuştur.<sup>5</sup>

İslam düşüncesi içinde gelişmiş neredeyse her entellektüel gelenek ahlak konularını bir şekilde konu edinmişse de ahlaki problemleri teorik boyutta inceleme ayrıcalığı İslam filozoflarına aittir. Onların çabalarıyla ki İslam'da ahlakın bir bilim olarak teşekkül ettiği de söylenebilir. Kindi'den itibaren İslam filozofları ahlak konularını ve problemlerini ya felsefi sistemlerinin bir parçası olarak ya da müstakil eserler yazarak incelemişler.<sup>6</sup>

## 1. Tezin Konusu

Önceki başlıkta ifade edilenlerden de anlaşılacağı üzere ahlakilik ve bunun kaynağı problemi hem kadim kültürlerden tevarüs edilmiş hem de Müslümanların erken dönemlerden itibaren yaşadıkları sorunlar çerçevesinde gelişmiştir. Bu süreçte de mezheplerin veya düşünürlerin çeşitli görüşleri şekillenip gelişmiştir. Bizim bu çalışmamızda görüşlerini inceleyeceğimiz iki düşünür İslam filozoflarından Ebu Bekir er-Râzî ve Gazâlî'dir. İslam felsefesi geleneğinin Kindi'den sonraki en dikkat çekici

<sup>4</sup> Çilingir, age., s. 11-12.

<sup>5</sup> Hasan Hüseyin, Bircan, "Ahlak: Mutluluk ve Erdem", ed. M. Cüneyt Kaya, *İslam Tarihi Felsefesi ve Problemleri*, İSAM yayınları, İstanbul 2014, s. 656-657.

<sup>6</sup> Bircan, "Ahlak: Mutluluk ve Erdem", s. 659-660.



isimlerinde birisi Râzî'dir. Râzî'nin dikkat çeken bir isim oluşu başta tıp olmak üzere metafizik, ahlak, fizik, kimya ve musiki gibi pek çok sahada eser yazmış, tıp sahasındaki pek çok yeniliğin öncüsü olmuş teorik simyanın tecrübeye dayanan bilimsel bir sisteme dönüşünde önemli bir rol oynayarak modern kimyanın kurulmasına katkıda bulunmuş, İslam felsefe tarihinde ilk kapsamlı ahlak eserini (*et- Tıbbu'r-ruhânî*) yazmış olmasıyla'dır.<sup>7</sup>

Râzî'nin düşüncesinde aklın önemli bir yeri bulunmaktadır. Davranışların ahlaki olarak değerlendirilmesinde, onlara iyi kötü değer atfedilmesinde aklın bir ölçüt olması söz konusudur. Bu durumda Râzî'nin ahlak teorisinde görüşlerini belirlerken akli çıkarımın ve değerlendirmelerin merkezde bulunduğu söylenebilir. Bu durumda eylemlerimize iyi kötü değeri atfederken bunun kaynağının metafizik dayanaklar yerine bizatihi insanın akli olduğu ve bu aklın işletildiği olgusu gündeme gelmektedir. Râzî'nin ahlak teorisinde aklın konumu nedir? İyi nedir? İyi ne ile bilinir? Tespit etmeye çalışacağımız amaçlarımızdan biri budur.

İslam entelektüel tarihinde oldukça önemli bir yere sahip olduğu hususunda şüphe duyulmayan filozoflardan birisi de Ebu Hamid el-Gazâlî'dir. İslam düşünce geleneği içerisinde onun öne çıkmasının çeşitli sebeplerinden bahsedilebilir: Gazâlî'nin kelim, fıkıh, tasavvuf, mantık ve felsefeyi içeren geniş bir ilmi yelpazede eserler üretmiş olması, sünni ekolde etkili bir konuma sahip olması, yaşadığı parçalı ve dağınık siyasi ortamda müslümanların eski güçlü durumlarına geri dönmeleri için siyasi iktidarlara işbirliği yapması, şeriat odaklı dini düşünceyle tasavvufu mezcetmesi ve böylece tasavvufa hem dini hem de felsefi bir meşruiyet kazandırması. Fakat Gazâlî'yi önemli kılan hususların önde geleni Grek felsefi düşüncesine dayalı olarak gelişen İslam felsefe geleneğinde filozofların sunduğu metafizik düşüncelerin çoğunu dini gerekçelerle reddetmesi ve bu düşüncelere karşı felsefi bir reddiye yazmasıdır. Onun karşıt çıktığı ve eleştirdiği meselelerden birisi aklın işlevi, sınırları ve etkinliği ile ilgilidir. Bu hususta daha çok vahyi bilginin belirleyiciliğini merkezde tutarak soruşturmalarını ve felsefi düşüncelerini sürdürürken onun bu tavrının ve çabasının ahlak felsefesiyle ilgili meselelerde de söz konusu olduğundan bahsedilir. Acaba Gazâlî'ye göre aklın önemi, konumu ve etkinliğin sınırları nelerdir? Bu konulardaki düşüncesi ahlaka ilişkin felsefi soruşturmalarında nerede durmaktadır ve ne tür bir etkinliğe sahiptir. İki önemli İslam

<sup>7</sup> Hüseyin, Karaman, "Ebu Bekir er-Razi: İlhadın Gölgesinde Bir Filozof", ed. M. Cüneyt Kaya, *İslam Tarihi Felsefesi ve Problemleri*, İSAM Yayınları, İstanbul 2014, s. 119.

düşünürünün akıl, bununla ilgili çeşitli hususlar ve iyi kötü gibi değerlerin kaynağı hakkındaki görüşleri nedir? Bu çalışmamızda her iki filozofun düşüncelerini bu sorular çerçevesinde incelemeye çalışacağız.

## 2. Konunun Önemi ve Amacı

Bir davranışın ahlakiliğinin ölçütü, kaynağı ya da dayanakları meselesi kadim dönemlerden itibaren birçok düşünürün zihnini meşgul etmiştir. Bunun doğruluğunu kadim Yunan düşüncesinde, sonraki zaman diliminde Hristiyan ve İslam düşünce geleneklerinde, bunun yanı sıra da modern felsefede görmek mümkündür. Haliyle mesele geçmişte olduğu gibi günümüzde de hala üzerinde tartışılan, fikir yürütülen temel problemlerden birisi durumundadır. Ahlakın keyfiyeti ve kaynağı problemi aktüelliğini bugün de devam ettirmesi konuya yönelmemizin temel gerekçesini oluşturmaktadır.

Mezkur konuya dair görüşleri, tezleri, savları araştırılacak olan Ebu Bekir er-Razi ile Gazâlî özellikle İslam düşünce geleneğinde önemli bir konumda bulunan, bilhassa Gazâlî fikirleriyle sonraki alimleri ve düşünce geleneklerini etkilemiş bulunan filozoflardır. O halde problemin onların düşünce sistemlerinde nasıl işlenip çözümlendiğini tespit edip değerlendirmek konuya dair günümüzdeki tartışmalara az da olsa bir katkı sağlayacaktır.

Buna göre araştırmadaki amaçlarımızı da kısaca şöyle ifade edebiliriz: Her iki düşünür felsefi soruşturmalarında temel bazı kavramlar kullanılmaktadır. Ahlak felsefesine dair soruşturmalarda sıkça atıf yapılan akıl, vahiy, özgürlük, irade, iyi-kötü gibi kavramları öncelikle inceleyeceğiz.

Râzî'nin ve Gazâlî'nin ahlak görüşlerine giriş yapmadan önce ahlak felsefesi problemlerinin onlara kadarki tarihi seyrini konumuzla ilişkili olduğu kadarıyla özetlemeye çalışacağız. Bu çerçevede dikkate alacağımız temel sorular “Ahlakın kaynağı din midir yoksa akıl mıdır?” sorusudur.

Râzî ve Gazâlî'nin ahlak felsefesinde irdeleyeceğimiz hususlar aklın önemi, ahlakın kaynağı, ahlaki açıdan şeylerin iyiliği ve kötülüğü problemi gibi meselelerdir. Ayrıca Gazâlî'nin ahlak düşüncesinde akıl-irade ilişkisi; ahlaki önermelerin kaynağı; aklın ve vahyin işlevselliği/sınırları gibi meseleleri de inceleyerek konuyu açmaya çalışacağız.

Buradaki incelememizde Râzî'nin ve Gazâlî'nin kendilerine özgü ahlak düşüncelerini ve bu düşüncelerin dayandıkları temel dinamikleri ve gerekçeleri işlemeye çalışacağız.

### 3. Konunun Yöntemi

Tarihsel süreçte ortaya konulan bir olgunun, problemin ya da bir düşüncenin araştırması yapılırken sosyal bilimlerde kullanılan çeşitli yöntemler bulunmaktadır. Özellikle bir düşüncenin, belli düşünürler çerçevesinde araştırması yapılırken onların telif ettikleri eserler araştırmanın merkezinde bulunur. Bu eserler ise çeşitli metin analizi yöntemleri kullanılarak incelenir. Genelde iki temel yöntemin öne çıktığı ifade edilebilir. Bunlardan biri betimleyici, diğeri de yorumlayıcı yöntemdir.

Betimsel yöntem, temel alınan eserlerin konuya ilişkin ihtiva ettiği, diğeri bir ifadeyle filozofun ifade ettiği fikirlerini, delillerini, iddialarını, eleştirilerini ya da çözümlemelerini mümkün olduğunca objektif bir şekilde ortaya koymaktır. Betimsel yöntemle tespit edilip ortaya konacak düşünceler ve açıklamalar bir sonraki süreç olan yorumlama aşamasının temelini oluşturacaktır. Yorumlama süreci filozofun düşüncelerinin hem kendi içindeki tutarlılığını hem de diğeri düşünürlerin görüşleriyle paralellik ya da farklılık arz eden yönlerini ortaya koyma sürecidir. Özellikle iki düşünürün fikirleri incelemeye konu edildiğinde onların metinlerini birlikte okuma süreçleri de mukayeseli metin araştırmaları olarak görülmektedir.

Buna göre biz çalışmamıza konu olan hususlar çerçevesinde her iki filozofun ne ve nasıl düşündüğünü önce tasviri bir yaklaşımla ortaya koymaya çalışacağız. Daha sonra, tespit edilenleri hem kendi iç tutarlılıkları açısından hem de birbirleriyle mukayese ederen analiz etmeye çalışacağız.

### 4. Literatür Değerlendirmesi

Çalışmamızda dikkate aldığımız kaynakları genelde birincil ve ikincil kaynaklar olarak tespit etmemiz mümkündür. Birincil kaynaklar kapsamında Râzî ve Gazâlî'nin temel metinlerini dikkate aldık. Bu eserler şunlardır.

Râzî'nin ahlakla ilgili eserlerinden en önemlisi, filozofça yaşama idealinin teorik esaslarını ayrıntılı olarak ortaya koyduğu, aklın önemine vurgu yaptığı Râzî'nin *et-Tıbbur-ruhani* (Ebu Bekir er Razi, *et-Tıbbu'r-ruhânî*, çev. Hüseyin Karaman. İz Yayıncılık, İstanbul 2008.) adlı eseridir. Bu eser İslam felsefe tarihinde yazılmış ilk ahlak eserlerinden olup; bu eser başından sonuna kadar akıl-heva ilişkisi veya karşıtlığı

üzerinde durmuştur. Ahlak felsefesi açısından Râzî'nin bir başka önemli eseri, kendisinin hem teorik hem de pratik açıdan filozof olarak isimlendirilmeyi hak ettiğini ortaya koymak için yazmış olduğu *es-Siretü'l-felsefiyye* (Râzî, *Siretü'l-felsefiyye*, çev. Mahmut Kaya, İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri, Klasik Yayınları, İstanbul 2010.)'dir.

Gazâlî'nin birçok çalışması arasında ahlak felsefesine dair görüşleriyle ilgili olarak akıl, aklın önemi, çeşitleri gibi hususlarda detaylı bilgi bulduğumuz eser *Mizan'ül-Amel* (İmam Gazâlî, *Mizan'ül-Amel*, ter. Ömer Dönmez, Hisar Yayınevi, İstanbul 2014.)'dir. Daha sonra hayatının son zamanlarında Fıkıh usulüne ilişkin yazdığı *el-Mustasfa* adlı eseri (Gazâlî, *el-Mustasfa*, çev. Yunus Apaydın, Rey Yayıncılık, Kayseri 1994.) iyi-kötü problemine hüsün-kubuh başlığı altında ele alınması hasebiyle çalışmamızın önemli kaynaklarından birisini oluşturmaktadır. Gazâlî'nin faydalandığımız bir diğer eseri *Mearicül-Kuds* adlı (Gazâlî, *Mearicül-Kuds*, ter. Yaman Arıkan, Eskin Matbaası, İstanbul 1971.) eseridir. Bu eser nefsin varlığının ispatını ve nefsin bir cevher olduğunu, fiil ve hareketlerinin kaynaklarını, insanların idrak yönünden birbirinden farklı olduklarını, akıl ve şeriatın birbirine olan ihtiyacı gibi mevzuların bahsini yapmaktadır. Gazâlî'nin konumuzla ilgili görüşlerini içeren diğer bir önemli eseri *İhya-u Ulumiddin* (Gazâlî, *İhya-u Ulumiddin*, çev. Müftüoğlu, Mehmet A., Pırlanta Yayınevi, İstanbul 1981.)'dir. Tasavvuf, kelam, fıkıh ve ahlak konularını ele alarak yazdığı bu eserin konumuza kaynaklık ettiği belirtilmelidir.

Ahlak felsefesinde tartışılan problemlerde söz konusu olan ve üretilen temel kavramlara ilişkin genel bilgilere ve bunlarla ilgili tarihi sürece dair malumat için ikincil derecede ulaşabildiğimiz kitap, makale ve tebliğ türünde birçok çalışmayı kaynak olarak kullandık. Bu tür ikincil kaynaklar aynı zamanda Râzî ve Gazâlî'nin ahlak felsefesine dair düşünceleriyle ilgili olan çalışmaları da kapsamaktadır.

Bu zamana kadar genel olarak Râzî hakkında çok kapsamlı bir çalışma olmayıp bu yönde en fazla Hüseyin KARAMAN'ın çalışmaları öne çıkmaktadır. Hüseyin Karaman'ın, Razi'nin genel ahlak yapısını ele alan aldığı çalışmada (Hüseyin, Karaman, *Ebubekir Râzî'nin Ahlak Felsefesi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2004.) Râzî'nin ahlak felsefesin kapsamında kullandığı nefis, akıl, heva, heva gibi kavramlardan, ahlak-tıp ilişkisinden ve hekimlik ahlakından bahsedilmiştir. Ayrıca bu eserde filozofça yaşamanın şartlarına ve nasıl olacağına da vurgu yapılmıştır.

Mahmut Kaya'nın *Siretü'l-felsefiyye* adlı çevirileri ve yine Râzî'nin metafizik ve doğa felsefesi hakkındaki görüşlerini bir bütün içerisinde ele alan Turgut AKYÜZ'ün çalışması (Turgut, Akyüz, *EbuBekir Zekeriyya Er- Râzî'nin Felsefî Görüşleri*, Ravza Yayınları, İstanbul 2017.) bu alanda yapılan çalışmalar olarak öne çıkmaktadır. Turgut Akyüz bu çalışmasında Râzî'nin *beş ezeli ilke*'yi ayrı ayrı ele alarak insanın ve alemin metafizik açıdan değerlendirmesini yapmıştır.

Gazali hakkında doğrudan ya da dolaylı birçok çalışma yapılmıştır. Mustafa ÇAĞRICI'nın Gazali'nin genel ahlak düşüncesini incelediği eserinde (Mustafa, Çağrıci, *Gazâlî'ye Göre İslam Ahlakı*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2013.) Gazâlî'nin teorik ahlak alanındaki fikirlerini irade ve irade özgürlüğü, ahlaki yükümlülük, ahlaki sorumluluk ahlaki yaptırım, değer problemi; pratik ahlak alanındaki fikirlerini ise ferdi ahlak, aile ahlakı ve sosyal ahlak gibi başlıklarla ele alarak Gazâlî'nin genel ahlak anlayışını ortaya koymuştur.

Ahmet Kamil CİHAN'nın Gazâlî'nin ahlakın temellendirilmesi hakkındaki görüşlerini din temelli ve insan temelli evrensel ahlak açısından değerlendirmesine dair yazdığı makalesinde (Ahmet Kamil, Cihan, *"Ahlakın Evrenselliği Sorunu Karşısında Gazâlî"*, S.D.Ü İlahiyat Fakültesi Uluslar arası Modern Çağ ve Gazâlî Sempozyumu, S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Isparta 2014.) Gazali'nin üç türden evrensel ahlak anlayışının olduğu belirtilmektedir. İlki nefis teorisine dayanmakta olup, akıl gücünün şehvet ve gazap gücüne hakim olmasıyla temellendirilir. İkinci her insanın tab'ındaki insani duyarlık temelidir. Üçüncüsü, Tanrı'nın hitabı üzerine temellenir. İyi ve kötü Tanrı'nın belirlediği şeydir. Makale'de Gazali'nin, Tanrı'nın hitabı üzerine temellenen bir görüşe meyli olmasına rağmen Gazali'nin evrensel ahlak fikrinden vazgeçmemiş olduğu ifade edilmiştir.

Bununla birlikte Aygün AKYOL'un ahlak ile ilgili ortaya konulan değer hükümlerinin neye ve kime göre konulduğunu, bizatihi nesnelerin kendisinden mi kaynaklandığı; yoksa bir başka belirleyici tarafından mı ortaya konulduğu, aklın bir şeyin güzelliği veya çirkinliği karşısındaki tutumunu Gazâlî açısından değerlendirdiği makalesi (Akyol, Aygün, Akyol *"Gazâlî'de Ahlaki Önergelerin Kaynağı ve Tutarlılığı Meselesi"*, edi. Eşref Altaş-Mervenur Yılmaz, *İslam Düşüncesinde Ahlaki Önergelerin Kaynağı*, Nobel Yayınevi, Ankara 2016.) Gazâlî hakkında yapılmış bir diğer çalışmadır.

Rıza KORKMAZGÖZ'ün hüsün-kubuh meselesini ontolojik ve epistemolojik açıdan ele aldığı, bu meseleyi Gazâlî açısından da değerlendirdiği, Gazâlî'de ahlaki sorumluluğun kaynağı, aklın bilgi değeri ve akıl-din ilişkisi gibi meselelere de değinen makalesi de (Rıza, Korkmazgöz “*Gazâlî’de Hüsün-Kubuh Meselesi*”, OMÜİFD, 2015, sayı. 39.) bu alanda yapılmış belli başlı çalışmalar olarak tespit ettiklerimizdir.

Yukarıdaki bahsini yaptığımız bu çalışmalar Gazâlî ve Razi'nin ahlak anlayışlarını müstakil olarak ya da her iki filozofu belli açılardan ele almış veya fikirlerini genel hatlarıyla incelemiş ve eserlerine atıflarda bulunmuştur. Özellikle Hüseyin Karaman, Turgut Akyüz ve Mustafa Çağrıçı'nın çalışmaları her iki düşünürün felsefi görüşlerini daha geniş düzeyde ve çeşitli yönleriyle ele alıp incelemişlerdir. Biz ise bu çalışmamızda daha özelde her iki filozofun ahlak felsefelerine dair kullandıkları kavramları ve bunların öncelikle birbirleriyle ilişkilerini, daha sonra da eylemlerin iyi-kötü olarak nitelendirilmelerindeki etkilerini, devamında hüsün-kubuh hakkında ileri sürülen leh ve aleyhteki delillere dair tartışmalarını inceleyip tespit ettik. Bu açılardan çalışmamızda mezkur araştırmalara nazaran her iki düşünürün ilgili nazariyelerini daha yakından ele alınacaktır. Bununla birlikte Gazâlî'nin akıl ve iyi-kötü/husun-kubuh problemine dair yaklaşımlarını inceleyen diğer araştırmalar da sadece Gazâlî gibi belli bir düşünürün görüşlerine odaklanan ve bu fikirleri herhangi bir filozofun felsefesiyle müstakil olarak mukayese etmeyen sınırlı çalışmalardır. Dolayısıyla çalışmamızı Gazâlî ya da Râzî'yi müstakil olarak ele alıp inceleyen diğer çalışmalardan ayıran bir diğer temel nokta da çalışmamızda bu düşünürlerin özelde ahlakın kaynağı konusundaki düşünceleri tespit edildikten sonra bu düşünceleri ayrıca mukayese etmemiz, benzeşen ya da farklılaşan temel yönlerini ortaya koymamızdır.

## 5. Ebû Bekir er-Râzî'nin Hayatı

İslam toplumunda dine karşı özgür düşünceyi savunan ve hekim-filozof kimliğiyle tabiatçı felsefe akımının temsilcisi olan Râzî,<sup>8</sup> İslam dünyasının fikri hareketliliğin yoğun olduğu 251/865 yılında bugünkü Tahran yakınlarında hastaneleri ve ilmi müesseseleri ile meşhur ve Orta Çağ'ın en önemli kültür merkezlerinden biri olan Rey Şehri'nde doğmuştur.<sup>9</sup> Batılıların *Rhazes*, *Raghensis*, *Bubcaris*, *Filizachariae*, *Medicus*

<sup>8</sup> Râzî, *et- Tıbbu'r-ruhânî*, Hüseyin, Karaman, İz Yayıncılık, İstanbul 2008, s.15.

<sup>9</sup> Hüseyin, Karaman, *Ebubekir Râzî'nin Ahlak Felsefesi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2004, s.17.

ve *Alubator*<sup>10</sup> gibi isimlerle isimlendirdiği filozofun tahsili ve ilk gençlik dönemine ait çok fazla bilgi mevcut değildir.

Râzî, ilim öğrenmek için pek çok yeri dolaşmış, çeşitli ilim ve kültür merkezlerini gezmiş, oralarda edebiyat, tıp, felsefe, astronomi gibi alanlarda eğitim almış, bunun sonucunda da Yunan, Hint, Fars ve İslam tıbbını öğrenerek Galen'den sonra hiç kimsenin ulaşamadığı tıp bilgisine sahip olmuştur. Tıptaki bu başarısından dolayı kendisi İslam dünyasının tartışmasız en büyük hekimi olarak kabul görmüş ve kendisine 'Calınu-sı-l Arab' (Arapların Galeni) denmiştir.<sup>11</sup> Başta tıp olmak üzere, ahlak, mantık, metafizik, tabii ilimler, fizik, kimya, musiki gibi pek çok sahada eser bırakmış biri olarak Râzî, 313/925 yılında doğduğu Rey şehrinde vefat etmiştir.<sup>12</sup>

Râzî, tıp, kimya, tabii ilimler, mantık, astronomi, müzik, felsefe, din, ahlak vs alanlarda olmak üzere pek çok eser yazmıştır. Fakat burada bizi yakından ilgilendiren, Râzî'nin dini, felsefi, ahlaki yönüdür. Ancak Râzî'nin özellikle din, kutsal kitaplar ve peygamberler hakkındaki görüşleri İslami çerçeveye uygun düşmemesi sebebiyle eleştirilmiş hatta onun mülhit olduğu iddia edilmiştir. Zaten İslam dünyasında farklı bir yer edinmesinin asıl sebebi de hakkındaki bu iddialardır. Râzî hakkındaki bu olumsuz düşünceler nedeniyle onun pek az eseri günümüze ulaşmış,<sup>13</sup> bu da onun felsefi görüşlerini tam manasıyla öğrenmemize olanak tanımamıştır.

Râzî'nin birçok sahada eser vermesine karşın biz onun daha çok çalışmamızı ilgilendiren ahlak sahasındaki eserlerine başvurmakla yetineceğiz. Bu noktada onun ahlak anlayışını ortaya koyduğu en önemli eseri olan "ruhi tababet" anlamına gelen *et-Tıbbu'r-ruhânî* yani "*Ruh Sağlığı*" adlı eseri ne zaman yazdığı tam olarak bilinmemekle birlikte hayatının sonlarına doğru yazdığı tahmin edilmektedir. Râzî bu eseri Rey valiliği yapmış olan Ebu Salih Mansur b. İshak b. Ahmet b. Esed'in isteği üzerine yazmış ve yine valinin isteği üzerine esere, cismani tıbbi konu edinen *Kitabu'l-Mansuri*'ye eş olması ve onu tamamlaması için *et-Tıbbu'r-ruhânî* ismini vererek kendisine ithaf etmiştir.<sup>14</sup> Râzî bu eseri kaleme alarak, insanın ahlaki amacını düzeltmesini, nefsin bedenden ayrılışından sonra kurtuluşunu gerçekleştirmesini ve

<sup>10</sup> Hüseyin, Karaman, "Dehriyyun ve Tabiiyyun Ekolleri", ed. Bayram Ali Çetinkaya, *İslam Felsefesi Tarihi*, Grafiker Yayınları, Ankara 2012, c. 1, s.60.

<sup>11</sup> Râzî, *et-Tıbbu'r-Ruhani*, s.16.

<sup>12</sup> Râzî, *Siretü'l-felsefiye*, s.70.

<sup>13</sup> Râzî, *et-Tıbbu'r-Ruhani*, s.17.

<sup>14</sup> Karaman, *Râzî'nin Ahlak Felsefesi*, s.25.

felsefeye karşı bir takım şüphe ve tereddütleri olanları ciddi bir felsefi öğrenime davet etmeyi amaçlamıştır.<sup>15</sup>

Râzî'nin ahlak felsefesi açısından önemli olan diğer bir eseri, filozofça yaşama anlamındaki *es-Siretü'l-Felsefiyye*'dir. Râzî'nin bu eseri yazmadaki amacı, kendisinin filozofça yaşama tarzından ve aynı zamanda “imamımız” dediği Sokrates'in yolundan ayrıldığı eleştirilerine karşın bir cevap niteliği taşımak ve yine kendisinin filozof olmayı hak ettiğini göstermek için yazmıştır. Yani bu eser Râzî'nin bir nevi kendisini savunma eseridir. Râzî'nin ahlaki konuları ele aldığı bir diğer eseri, hekimlik ahlakı içeren *Ahlaku-t-tabib, Risaletü li Ebi Bekir Muhammed b. Zekeriya er-Râzî ila Ba'zı Telamizetihi*'dir. Daha çok meslek ahlakıyla ilgili olan bu eserde Râzî, hekim ile ilgili görüşlerini hasta arasındaki ilişkiyi ahlaki açıdan değerlendirmiştir.<sup>16</sup>

Bunların dışında Râzî'nin ahlak üzerine yazılmış ve günümüze ulaşmış diğer eseri ise *İkbal ve Devlete Kavuşmanın Belirtileri (Emaretü'l İkbal ve'd-devle)* adlı eseridir. Bu eser daha ziyade siyasi içerikli olup, siyasilerin belli bir makama gelirken izleyeceği yolun ne olduğu bu yolda ahlaki erdemlerin önemli olduğunu vurgulamıştır. Râzî'nin eserlerini ele alırken değinmemiz gereken bir diğer eser ise *Kitabu'l-lezze*'dir. Ancak bu eser günümüze kadar ulaşmayıp İslam dünyasından haz-elem konusunu ele almış olan ilk yazılı orijinal eser sayılabilir.<sup>17</sup>

## 6. Gazâlî'nin Hayatı

Doğu ve Batı düşüncesine Râzî'den daha çok tesir etmiş, İslam aleminin yetiştirdiği düşünürlerin belki de en büyüğü Ebu Hamid Muhammed el- Gazâlî'dir.

450 (1058) yılında İran'ın Horasan bölgesinde, yetiştirdiği alimler ve devlet adamlarıyla tanınan Tus'ta (*bugünkü Meşhed*) dünyaya geldi. Hüccetülislam, Zeynüddin gibi lakaplarla anılır. Künyesi Ebu Hamid olmakla birlikte onun Hamid adında bir oğlunun olup olmadığı bilinmemekte, eğer varsa küçük yaşta ölmüş olabileceği düşünülmektedir. Ortaçağ Batı skolastiklerince Abuhamed ve Algazel diye tanınmaktaydı. Doğduğu kasabaya nisbetle Tusi diye de anılmakla birlikte onun adını bile unutturacak derecede meşhur olan nisbesi Gazâlî'dir.<sup>18</sup>

<sup>15</sup> Râzî, *et- Tıbbu'r-ruhânî*, s.24.

<sup>16</sup> Karaman, *Razi'nin Ahlak Felsefesi*, s.25.

<sup>17</sup> Karaman, *Razi'nin Ahlak Felsefesi*, s.26.

<sup>18</sup> Mustafa, Çağrıcı, “Gazzali”, *TDVİA*, c. XIII, İstanbul 1996, s. 489.



İleri düzeydeki ilk öğrenimini 465'te (1073) Tus'ta başlayan Gazâlî daha sonra Cürcan'a giderek burada İsmaili denilen bir zatın öğrencisi oldu. Gazâlî beş yıl süren Cürcan'daki öğreniminden sonra bir kafilе içinde Tus'a dönerken soyguncular tarafından yolları kesilir ve her şeyi alınır. Gazâlî eşkiyaların reislerinden hiç olmazsa ders notlarının geri verilmesini ister. Eşkiya reisi, bilgileri hafızasına yerleştirmek yerine kağıtlara bırakmasından dolayı alay eder, notlarını da geri verir. Bu eleştiriyi Allah'ın bir uyarısı olarak düşünür ve üç yıl içinde notlarının tamamını ezberlediğini belirtir.<sup>19</sup>

Gazâlî 473'te (1080) Nişabur'a giderek Nizamiye Medresesine girdi ve dönemim en tanınmış kelam alimi olan İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin öğrencisi olma şansını elde etti. 477'de Cüveynî'nin ölümü üzerine Bağdat'ta bulunan Nizamülmülk'ün karargahına gitmesi Gazâlî'nin hayatında bir dönüm noktası teşkil eder. Onun bu kararı vermesinde devletin ilim adamlarına verdiği önem ve imkan etkili olmuştur. Gazâlî burada geçirdiği altı yıl içinde diğer ilim ehli insanlarla yaptığı münazara ve tartışmalarla kendini göstermiştir. Bir süre sonra Nizamiye Medresesinin müderrisliğine tayin edilen Gazâlî burada bir çok öğrenciye dersler vermiş bir yandan felsefe, kelam, tasavvuf ile ilgileniyor, bir yandan da Nizamülmülk'ün de isteği üzerine o dönemde İslam dünyası için büyük bir tehlike oluşturan batınilikle ilgili de incelemeler yapmıştır.<sup>20</sup>

Gazâlî'nin kelam, felsefe, batınilik ve tasavvuf hakkındaki son çalışmalarının kendisini ulaştırdığı sonuç, onun zihin ve ruh dünyasında kelimenin tam anlamıyla bir çalkantıya yol açmış, gerçeği arama iştiağı bu dönemlerde yerini son derece etkili bir şüphe ve fikri bunalımlara bırakmıştır. Kendi ifadesiyle şüphesi sadece metafizik ve bilgi problemi ile ilgili değildi; ayrıca ahlaki bakımdan da kendisini sorguluyor, dünya alakalarına boğulduğunu, ilmi çalışmalarında bile hiç de önemli olmayan, ahiret yolu için faydası bulunmayan ilimlere yönelmiş olduğunu, yaptığı bu çalışmaların da makam ve şöhret için yaptığını farketmiş nefsiyle de bunun mücadelesini vermiştir. Şüphe ve bunalımı öyle bir dereceye ulaşmıştır ki, psikolojik depresyona hatta fizyolojik rahatsızlıklara yol açmıştır. Tabipler bu durumun psikolojik sebeplerden kaynaklandığını, tedavisinin de o yolla olması gerektiği sonucuna vardılar. Gazâlî,

<sup>19</sup> Mustafa, Çağrı, "Gazzali'ye göre İslam Ahlakı", Ensar Yayınları, İstanbul 2013, s. 61.

<sup>20</sup> Mustafa, Çağrı, "Gazzali", TDVİA, s. 490-495.

nihayet nefsinin makam, mal, evlat ve dostlardan ayrılmasına razı göstermesi üzerine Hicri 488 (1095) yılında Bağdat'tan bütün ilişkilerini kesmeye karar verdi. Gazâlî bir müddet Filistin-Suriye, Hicaz ve Horasan'da çeşitli şehirleri dolaştıktan sonra Bağdat'a oradan da Nişabur'a döndü ve buradaki Nizamiye Medresesi'nde tekrar öğretim görevine başladı. Buradan da muhtemelen sağlığının hocalık faaliyetini zorlaştıracak düzeyde olması sebebiyle üç yılı aşkın bir süreden beri ifa ettiği hocalık görevini tekrar bırakıp doğduğu Tus şehrine döndü. Tus'da evinin yanına yaptırdığı medrese ve hankahta son demlerine kadar zamanını ders anlatmak, ilim sohbetlerinde bulunmak ve eser yazmakla geçiren Gazâlî H. 505 (1111) yılında burada vefat etmiştir.<sup>21</sup>

İslam ahlak düşüncesini bütün yönleriyle kapsayacak genişlikte bir bilgi düşüncesi genişliğine sahip olan Gazâlî'nin ahlak sahasındaki şüphesiz en önemli eseri *İhya'ul umi'd-din*' dir. Ancak bu eser ahlakın yanında tasavvuf, kelam ve fıkıh konularını da kapsayan ve bu ilimlere yeni yorumlar getiren bir eserdir. Buna ilaveten bir fıkıh usulü kitabı olan *Mustasfa min ilmi'l-usul*, ahlakın formel yönüne dair önemli bilgiler ihtiva etmektedir. Ayrıca, *Mizan'ül-amel*, *el-Maksadü'l-esna*, *Kimya-yı Sa'adet*, *Cevahiru'l Kuran* gibi tasavvuf ağırlıklı eserleriyle *Tehafütü'l-felasife* ve *Mi'yarü'l-ilm* gibi felsefe-mantık ve *el-iktisad fi'l-i'tikad* ile *ilcamü'l-avam* isimli kelam konularında da ahlak konuları ele alınmıştır.<sup>22</sup>

<sup>21</sup> Çağrııcı, "Gazzali", *TDVİA*, c. XIII, s. 489-494.

<sup>22</sup> Hüseyin, Karaman, "İslam Ahlak Filozofları", ed. Müfit Selim Saruhan, *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi*, Grafiker Yayınları, Ankara 2013, s.181.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### AHLAKIN KAYNAĞINI SAPTAMADA TEMEL KAVRAMLAR VE GENEL TARTIŞMALAR

#### 1.1. Temel Kavramlar

##### 1.1.1 Ahlak ve Ahlak Felsefesi

Ahlak; nefsin düşünüp taşınmadan kendi fiillerini ortaya koymasını sağlayan durumdur.<sup>23</sup> Genel anlamda, mutlak olarak iyi olduğu düşünülen ya da belli bir yaşam anlayışından kaynaklanan davranış kuralları bütünü. İnsanların kendilerine göre yaşadıkları, kendilerine rehber aldıkları ilkeler bütünü ya da kurallar toplamı. Bir kimsenin iyi niteliklerini ya da kişiliğini ifade eden tutum ve davranışlar bütünü.<sup>24</sup>

Hulk ya da huluk kelimesi insanın yaratılış ve ruh özelliklerinin tümünü insanın manevi yapısını belirleyen özellikleri ifade eden bir deyimden çoğulu olarak huylar, seciyeler, tabiatlar, mizaçlar, adetler, karakterler, alışkanlıklar gibi anlamlarla ifade edilir. Ayrıca yaratılmış, yaratıklar, mertlik ve din gibi anlamları da kapsayan ahlak, insanın iç dünyasını (nefsini) ve dış dünyasını ifade eden bir kavramdır.<sup>25</sup>

Ahlak terimini tanımlayıcı çeşitli tarifler yapılmıştır. İbn Miskeveyh, İbn Sina, Gazâlî, Birgivi, Kınalızade Ali, son devirden A. Behçet, A. Nazima, A. Şeref, A. İrfan, A. Nazif gibi birçok ahlakçıların tanımları arasında en kapsamlı ve yaygın olanı, İbn Sina tarafından ana hatları belirlenen ve ileride de değineceğimiz üzere Gazâlî tarafından da geliştirilmiş olan tanımdır; bu tanıma göre “Ahlak, nefiste köklü bir şekilde yerleşip

<sup>23</sup> Aygün, Akyol; Mevlüt, Uyanık; İclal, Arslan, “Ahlak”, *İslam Felsefesi Tanımlar Sözlüğü*. Elis Yayınları, Ankara 2016, s. 27.

<sup>24</sup> Ahmet, Cevizci, “Ahlak”, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2013, s.24.

<sup>25</sup> Mustafa, Çağrı, *Ana Hatlarıyla İslam Ahlakı*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2012, s.15.

kendisinden fiil ve davranışlar, düşünmeden, zorlamaya ihtiyaç duymadan, kolaylıkla meydana gelen “ Heyet-i Rasiha” ya denir.<sup>26</sup>

XX. asırda yetişen en önemli fikir adamlarından olan Nurettin Topçu’ya göre ise ahlak, dini bir olgunluktur; hayvani hayattan insani hayata yükseliştir. Onun ilke ve prensipleri de dini kurallara dayanır. Her ahlaki prensibin dini bir dayanağı vardır. Dolayısıyla ahlakla din birlikte ortaya çıkmış olup, insanlığın ahlak tarihi aynı zamanda dinlerin de tarihi olmaktadır.<sup>27</sup>

Ahlakı, bazı ahlakçılar İlim, bazıları sanat (fen), bazıları da hem ilim hem de sanat olarak kabul ederler. Ahlakı sırf normatif (kaidevi) bir ilim olarak kabul etmek demek, onu her türlü zaman ve mekândan soyutlamak, sırf kaide ve şekil olarak anlaşılan ahlaki postülatların (ispatlanamayan varsayımlar) ilmi haline getirmek demektir. Böyle bir ahlak da matematiğe benzer ve gerçeğe ilgisi olmayan mücerred kavramlar üzerinde işler. Ekseriyetle ahlakçılar, ahlakın bir “teorik” bir de “pratik” yönünün bulunduğunu kabul eder. İşte, ahlakın bir ilim mi yoksa bir sanat mı olduğu meselesi de bu iki yönlü olmasından kaynaklanır. Çünkü Ahlak da, Mantık ve Estetik gibi normatif (bir takım kaideler koyan) bir ilimdir, olanı değil olması gerekeni araştırır. Burada her ne kadar ahlaki olgular tahlil edilse bile nasılkı bir zihin Psikolojisi yapılarak Mantıktan vazgeçilemeyeceği gibi normatif ahlaktan da vazgeçilemez.<sup>28</sup>

Ahlak üzerine düşünme, pek çok bireyin zaman zaman, planlı ve programlı olmaksızın, derinlemesine bir araştırma, soruşturma ve irdeleme içermeksizin yaptığı düşünmedir. Eğer bu düşünceler bir veya birkaç basamak daha ileri götürülür de, ahlak üzerine düşünme sadece sıradan bir düşünme olmaktan çıkıp, felsefi bir düşünmenin özelliklerini taşıyacak olursa, bu kez de “ahlak felsefesi” ya da “etik” yapılmaya başlanmış olur. Eğer ahlak üzerine düşünme, gelip geçici değil derinlikli ve sürekli bir çabaya dayanıyorsa, kavramsal analizlere önem veriyorsa, kanıtlara dayalı ve tartışmalara yer veriyorsa, farklı görüş halkaları arasında tutarlılığı önemiyecekse, gerek hesaplaşmak gerekse destek almak veya geliştirmek için ahlak filozoflarının kavram ve kuramlarını dikkate alıyorsa ve sistematik bir bütünlük arz ediyorsa, ahlak üzerine bu düşünce aşaması ve ürünlerine de Ahlak Felsefesi denir. Kısacası, ahlakın temellerinin

<sup>26</sup> Hüsameddin, Erdem, *Son Devir Osmanlı Düşüncesinde Ahlak*, Konya 1996, s. 55.

<sup>27</sup> Hüseyin, Karaman, *Nurettin Topçu’da Ahlak Felsefesi*, Dergah Yayınları, s. 23.

<sup>28</sup> Erdem, age., s.61.

felsefi açıdan sorgulanmasına, ahlak üzerine felsefi kavram ve yöntemlerle düşünülmesine, ahlakın felsefi açıdan incelenmesine ve bunlar neticesinde ortaya çıkan ürüne/düşünceye Ahlak Felsefesi veya Etik denir. İslam ahlak felsefesi de, İslam düşüncesi tarihi içinde, esas itibarıyla Müslüman felsefeciler tarafından geliştirilen ve İslamın ahlaki öğreti ve öğütleriyle felsefenin etik terminoloji ve perspektifinin harmanlanmasından oluşan bir ahlak felsefesi türü olarak görülebilir.<sup>29</sup>

Günlük hayatımızda gerek kendimizin gerekse başkalarının tavır ve davranışları üzerine ahlaki bir yargıda bulunmak daha doğrusu onlara ahlaki bir değer atfetmek durumundayız. Yani onlar “iyi” veya “kötü”dür, “ahlakidir” ya da “ahlak-dışıdır”. Bu tür bir değerlendirme, her insanın doğuştan getirdiğini varsaymak zorunda kaldığımız bir olgudur.<sup>30</sup> Burada insanlar önce iyinin ve kötünün ne olduğunun bilgisine sahip olmalı, ardından da o bilgiyi doğru, iyi bir şekilde kullanmalı, eyleme dönüştürmelidir. Buna göre ahlakın önce bilmeyi, sonra da yaşamayı gerektiren iki yönü vardır. Ahlakçılar, bundan dolayı ahlak ilmini genelde teorik (nazari) ve pratik (ameli) ahlak olmak üzere iki kısımda ele almışlardır. Bu durumda, ahlak ilmi sadece teoriden yahut da sadece pratikten ibaret değildir. O, bir yönüyle nazari, bir yönüyle de amelidir.<sup>31</sup>

Bu çalışmayı daha çok, ahlakın teorik ahlak boyutu ilgilendirecektir. Teorik (nazari) ahlak, ahlaki eylemin ve davranışın hangi esaslara dayandığını, nasıl olması gerektiğini, iyilik ve kötülüğün, vicdan ve yükümlülüğün kaynağını, ahlaki eylemin oluşma aşamasında eylemin başında mı sonunda mı ortaya çıktığını araştırarak, ahlaki ilkelerin belirlenmesini sağlayan ahlak alanıdır. Teorik ahlak alanında ele alınan konular; insan hareketlerinin mahiyeti, vicdan, ödev, sorumluluk, yaptırım gibi konulardır. Bu anlamda teorik ahlaki “ahlak felsefesi” olarak da adlandırabiliriz. Dolayısıyla teorik ahlak, ahlaki hükümler ve değerler üzerinde yorumlar yapar, bu hükümlerin nereden kaynaklandığını ve ne amaçla belirlendiğini inceler.

İnsan ve onun ahlaki yönü ile ilgili ahlaki eylemler, bu eylemlerin amilleri, değerleri, ilkeleri ve hedefleri de teorik ahlak kapsamında değerlendirilir. Örneğin “ Anne-babaya itaat etmek, ahlaki bir görevdir” denir. İşte buradaki “görev” nedir? Görevin kaynağı, gayesi gibi şeyler nelerdir? Yine, ahlak bizden “iyi olanı yapmamızı, kötü olandan

<sup>29</sup> Cafer Sadık, Yaran, *İslam Ahlak Felsefesine Giriş*, Dem Yayınları, İstanbul 2011, s.14.

<sup>30</sup> Çilingir, age., s. 11.

<sup>31</sup> Mustafa, Çağrı, *Ana Hatlarıyla İslam Ahlakı*, Ensar Yayınları, İstanbul 2012, s. 22-23.

kaçınmamızı istemektedir.” Buradaki “iyi”, “kötü” nedir? Bu değerler neye göre belirlenmektedir? İyi ve kötü hakkındaki ahlaki hükümlere nasıl ulaşıyoruz? Bunlar genel hükümler midir? gibi ahlaki değerlendirmeler, filozofların üzerinde düşünüp çeşitli teoriler ortaya atmalarından önce de en ilkel sayılan toplumlar da bile varolan bir gerçekliktir. Ahlak, bireysel ve toplumsal hayatta, insanın gözettiği ve gözetme zorunluluğu duyduğu kurallar sistemi olarak ortaya çıkmaktadır.

### 1.1.2. İyi – Kötü

“İyi” ve “kötü”, ahlak felsefesinin temel değerleridir. Hatta ahlak felsefesi, bir bakıma “iyi” ile “kötü” değerlerinin felsefesinden ibarettir. Bunun için neyin “iyi” neyin “kötü” olduğu, bu “iyi” ya da “kötü” kavramının neye göre verilebileceği tartışması öteden beri hep Var olmuştur ve düşünce tarihinde iyi-kötü hakkında pek çok farklı tanım yapılmıştır. Sözlükte “iyi”; arzunun, değerın nesnesi olan, rasyonel iradenin değerli bulunduğu, irade tarafından istenen, arzu edilen şey. İnsan iradesinin akla dayalı bir seçim sonucunda değer verdiği, ihtiyaçlarımızı karşılayan, özlemlerimize uygun düşen şey. Kendimizi bir insan varlığı olarak gerçekleştirmemize hizmet eden, ait olduğumuz topluluk için yararlı ve değerli olan şey;<sup>32</sup> gibi anlamlara gelir.

“İyi” nin farklı türlerinden söz edilebilir. **1.** Buna göre; bir şey, kendisindeki temel bir özellikten, onu değerli ya da arzu edilen bir şey olarak görmemize imkan veren özsel bir nitelikten dolayı iyi olduğunda, asli olarak bizzat kendi başına iyidir. (asli iyi) **2.** Bir şey, kendisi için ve kendisinden dolayı değil de, doğurduğu yararlı sonuçlardan dolayı iyidir. O, başka bir şey için arzu edilir, ona başka bir şey için değer verilir. (arızı iyi) **3** Yine bir şey, başka bir iyyinin elde edilmesine vesile olduğu için iyidir. (araçsal iyi) **4** Ve yine bir şey hem asli olarak hem arızı olarak iyi olabilir. Yani hem kendisi hem başka bir şey adına, doğurduğu yararlı sonuçlardan dolayı istenir. <sup>33</sup> Örneğin ilim, asıl itibariyle iyi olduğu gibi makam ve mevkiye ulaşmaya sebep olduğu için de iyidir.

İyi kavramının karşıtı olan “kötü” şu anlamlara gelir: **1.** amaca uygun olmayan, kusurlu ve yetersiz olan, korku ve endişe verici olan; zarar, acı ve rahatsızlık veren şey; **2.** zararlı etkide bulunan; **3.** ahlaki bakımdan iyyinin karşısında yer alıp, yanlı ve kabul

<sup>32</sup> Cevizci, age., “İyi”, s. 885.

<sup>33</sup> Cevizci, age., “İyi”, s. 886.

edilemez olan şey; 4. mutluluğa, ideallere ve amaçlara ulaşmayı engelleyen durum veya oluşum için kullanılan niteleme.<sup>34</sup>

Ahlak dilinin merkezi kavram ikilisi doğrudan doğruya iyi ve kötü kavramlarıdır. Bu iki zıt kavram ahlak felsefesinin sıkça üzerinde durduğu kavramlardır ve bu mesele kelamcı ve usulcüler tarafından “Hüsün-Kubuh” meselesi olarak ele alınmış ve çeşitli şekillerde açıklanmaya çalışılmıştır.

Antikçağ Yunan filozofları ontolojik açıdan iyilik ve kötülüğün üzerinde durmuşlar; Sokrat dindarlığın, sadece ilahi iradeye uygunluğu açısından değil bizatihi iyi olduğu için iyi kabul edildiğini söylemiş, daha sonra onun bu görüşü Eflatun ve Aristo tarafından “rasyonel iyi düşüncesi” tarzında ifade edilmiştir.<sup>35</sup>

Problemin kökenine gidecek olursak Eflatun'un Euthyphron diyalogunda Sokrates'le bir tartışmada bir eylemin kutsal olmasının kriterine ilişkin bir soruyu Euthyphro "tanrıları memnun eden şey kutsal ve onları memnun etmeyen şey kutsal olmayandır" şeklinde yanıtlar. Antik Yunan tanrılarına ilişkinmiş gibi görünen bu sorun esasen teistik bir çerçevede de alındığında Tanrı-ahlak ilişkisi bağlamında büyük tartışmalara kaynaklık etmektedir. Değişik şekillerde ifade edilebilecek Euthyphro ikilemini "bir şey Tanrı emrettiği için mi iyidir; yoksa iyi olduğu için mi Tanrı emretmektedir", veya "Tanrı bir eylemi emrettiği için mi ahlaki olarak zorunludur; yoksa ahlaki olarak zorunlu olduğu için mi Tanrı onu emretmektedir" biçiminde ortaya koymak mümkündür.<sup>36</sup>

İyilik ve kötülük konusu eski İran'da Zervanilerle Maniheistler arasında da en temel tartışma konusunu oluşturmuş, Zervaniler, hem iyilik tanrısı kabul ettikleri Ahura Mazda'nın hem de kötülük tanrısı saydıkları Ehrimen'in Zervan adlı tanrıdan neşet ettiği, dolayısıyla bütün kötülükleri Zervan'ın yarattığına inanmışlardır. Maniheistler ise Zervaniler in bu düşüncelerini reddederek insanın iyilik ve kötülük yapma gücüne sahip olduğunu düşünmüşlerdir. Brahmanlar ise bu konuya epistemolojik açıdan yaklaşarak iyilik ve kötülüğün peygamberlere ihtiyaç kalmadan akıl yürüterek bilinebileceğini kabul etmişlerdir.<sup>37</sup>

<sup>34</sup> Cevizci, age., “kötü”, s. 970.

<sup>35</sup> İlyas, Çelebi, “Hüsün ve Kubuh”, *TDVİA*, c. XIX, İstanbul 1999, s. 59.

<sup>36</sup> M. Sait, Reçber, “Tanrı ve Ahlaki Doğruların Zorunluluğu”, *AÜİFD* c. XLIV (2003) Sayı 1 s.136.

<sup>37</sup> İlyas, Çelebi, “Klasik Bir Kelam Problemi: Husun-Kubuh”, *MÜİFD*, s.16-17; 1998-1999. s.57.

Sokrat ile başlayıp tek tanrılı dinlerde de tartışma konusu yapılan iyilik ve kötülük meselesi Musevi, Hristiyan ve İslam teolojilerinde hala devam etmektedir. Ortaçağ Hristiyanlık düşüncesinde Ockhamlı William'a göre ahlak, Tanrı'nın iradesinin mutlaklığı anlayışı üzerine kurulmuştur. Ona göre kendinde iyi ve kötü yoktur. İyi ve kötü ancak Tanrı'nın iradesiyle belirlenir. Tanrı, günah işlememiş birini cezalandıracağı gibi, bir günahkârı da cezalandırabilir. Ockham'ın görüşlerinde ilahi buyruklardan bağımsız iyi ve kötü düşüncesi yoktur. Yani Ockham, Euthypron ikilemenin "bir şey Tanrı emrettiği için iyidir" kısmını benimser. Bu da Ockham'ın ahlak anlayışının temelini oluşturur. Ockham'a göre hırsızlık ve hatta "Tanrı'dan nefret" bile ilahi bir emir olsaydı, kötü değil, iyi bir fiil olurdu. Bir diğer ortaçağ Hristiyan felsefecisi Augustinus ise ikilemin diğer yanını benimser. Augustinus'a göre Tanrı yalnızca örnek gösterilen en mükemmel iyilik değildir, aynı zamanda en mükemmel iyilik ile özdeşir. Augustinus'a göre Tanrı'nın bir şeyi keyfi bir şekilde istemesi ya da istememesi düşünülemez ve insanlar da Tanrı'nın emirlerinden bağımsız neyin iyi neyin kötü olduğunu bilebilirler.<sup>38</sup>

### 1.1.3. Vahiy

Sözlükte "hızlı bir şekilde ve gizlice söylemek, işaret etmek, ilham etmek" anlamındaki vahiy (vahy) terim olarak "Allah'ın bir emri, bir hükmü veya bilgiyi peygamberine gizli olarak bildirmesi" demektir.<sup>39</sup>

Vahiy, İslam dininde, "Oku!" anlamına gelen ifadeyle başlamış, Kur'an tamamlanınca da son bulmuştur. Kuran'ın dışında kalan ve *hadis-i kutsi* adı verilen hadislerin doğuşu da, vahiy yoluyla olmuştur. Bununla birlikte, *hadis-i kutsi*'de sözler Hz. Muhammed'in olup, tanrısal bir nitelik taşıyan ana düşünce vahiy yoluyla peygambere bildirilir. İslam inancına göre deneyim üstü olan ve dolayısıyla, bilimin konusu dışında kalan, yalnızca inanç alanına giren vahyin niteliği, sadece onu yaşayan peygamberler tarafından bilinebilir. Tanrı ve peygamberi arasındaki bu olay hakkında öteki insanların bilebildikleri şeyler, vahyin gelişi esnasında peygamberde gözlenen dış belirtilerle peygamberin vahiyle ilgili açıklamalarından ibarettir.<sup>40</sup> İbn Sina'ya göre vahiy, nebinin

<sup>38</sup> Sema, Gökşin, "Ahlak Felsefesinde İlahi Buyruklar Teorisi", A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2007. s. 1-4.. (Yüksek Lisans Tezi)

<sup>39</sup> Yusuf Şevki, Yavuz, "Vahiy", *TDVİA*, c. XLII, İstanbul 2012, s. 440-441.

<sup>40</sup> Cevizci, age., "Vahiy", s.1580.



hem kutsi akli hem de mutelayyile gücü ile elde ettiği bir bilgidir. O nedenle vahiy tecrübesi, sadece hayale dayalı bir etkinlik olmayıp, daha çok kutsi aklın bir işlevi olarak değeriendirilmektedir.<sup>41</sup>

Konumuz açısından vahyi önemli kılan sebep; vahyin ahlaka olan tesiri; yani vahyin ahlaki emirlerle olan ilişkisidir. Bu bağlamda, ahlakın din üzerine dayandırılıp dayandırılmayacağı, tanrısal buyrukların ahlaki iyi ve kötünün ölçütü olup olamayacağı gibi sorular tarih boyunca hep tartışılmıştır. Varılmak istenen nokta da “Ahlak felsefesi, Tanrı’nın iradesine itaat etme şeklindeki bir ilkeyi ahlakın en yüksek normatif bir ilkesi olarak görmeli midir?”<sup>42</sup> sorusudur.

İnsanlar, gerek psikolojik, gerekse harici bazı olumsuz sebepler yüzünden doğrunun, iyinin ve güzelin ne olduğu konusunda yanlış sonuca varabilmektedirler. İşte bu noktada, ilim ve felsefenin yanında, vahiy de kendi yerini almakta, akli kapasitelerini ve kudretlerini aşan hedeflere ulaşmaları yönünde insanlara yardımcı olmakta, akıllarını ve kalplerini aydınlatmaktadır.<sup>43</sup> Burada nelerin iyi nelerin kötü olduğu dini otorite tarafından bildirilir. Yapılması ve yapılmaması gereken hususlar belirtilir ve insanların bunlara uymaları istenir. Bu, ahlaka kural koyucu bir tarzda yaklaşmak demektir. Bütün dinler, insanların nasıl olması gerektiğini öğretmeye çalışır. İnsanların birbirleriyle olan ilişkilerinin, insanla “insanüstü” bir varlık arasındaki ilişkilerin nasıl olması gerektiğini buyruklar şeklinde ortaya koyar. Dinler bu amaçlara ulaşmak için, insanın “ne yapması” ve “ne yapmaması” gerektiğini öğretir.

#### 1.1.4. Akıl

İnsanı Alem’deki diğer canlılardan ayıran ve benliğin esasını oluşturan Akıl şöyle nitelenebilir: **1)** genel olarak, insanda varolan soyutlama yapma, kavrama, bağıntı kurma, düşünme, benzerliklerin ve farklılıkların bilincine varma kapasitesi, çıkarım yapabilme yetisi. Vahiy, inanç, sezgi, duygu, duyum, algı ve deneyden farklı olarak, salt insana özgü olan bilme yetisi, doğru düşünme ve hüküm verme yeteneği, kavram oluşturma gücü. **2)** Sezgisel akıl anlamında, apaçık doğruları ya da soyut nesneleri, özleri, tümelleri, doğrudan ve aracısız bir biçimde sezme melekesi. **3)** Dedüktif akıl

<sup>41</sup> Hidayet, Peker, “Farabi ve İbn Sina’nın Felsefelerinden Vahyin Kavramsal Muhtevası”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 17, Sayı: 1, 2008, s. 157-176

<sup>42</sup> Çilingir, age., s. 43.

<sup>43</sup> Çağrı, *Ana Hatlarıyla İslam Ahlakı*, s.13.

anlamında öncüllerden sonuca geçmek suretiyle çıkarım yapma yeteneği ya da gücü. 4) Pratik akıl anlamında, genel akıl gücünün bir parçası olarak, belirli eylemlerin niçin gerçekleştirilmesi gerektiğini, bu eylemlerin kendilerinden çıktığı ilkeleri ya da eylemlerin kendileri için yalnızca birer araç olduğu amaçları kavrama yetisi. 5. Dini bir çerçeve içinde ise, hak ile batılı, güzel ile çirkini birbirinden ayırt eden ve bilginin esasını teşkil eden ilahi güçtür. İnsan, “akıllı hayvan” olarak tanımlandığına göre akıl, içgüdüye karşıt olup, insanın kendisi sayesinde çıkarımlar yaptığı ya da doğru öncüllerden geçerli sonuçlar çıkardığı yetiden başka hiçbir şey değildir.<sup>44</sup>

İnsanın akıl sahibi bir canlı olduğu ve öteki canlı türlerinden akıl gücüyle ayrıldığı fikri, tarihin başlangıcından beri bilinmekle birlikte Aristoteles tarafından sistemli ifadesini bulmuş, çeşitli İslam düşünce tarihinde de aklın tarifiyle ilgili tartışmalar Mu'tezile kelamcılarının ortaya çıkmasından sonra başlamıştır. Mu'tezile kelamcıları, akli mahiyeti itibariyle genellikle insanın düşünce ve davranışlarına yön veren önemli bir bilgi kaynağı saymışlardır. Mu'tezile akla en çok değer veren kelam ekolü olarak şöhret bulmuş ve vahyin karşısında akli kaynak ve delil kabul edip onu vahyin önüne geçirmiştir. Mu'tezilenin kurucusu olarak bilinen Vasıl b. Ata'ya göre akıl, “hakikatin bilinmesini sağlayan kaynaktır.” Bir diğer mutezile düşünürü olan Ebü'l-Hüzeyl el-Allaf da akli, ” (zaruri) ilim elde etmeye yarayan güç” diye tanımlar.<sup>45</sup>

Ebu Mansur el- Matüridi aklın açık bir tarifini vermemekle birlikte onu, “aynı nitelikte olanları bir araya toplayan ve ayrı nitelikte olanları ayıran şey” olarak vasıflandırmasından anlaşıldığına göre akli, varlıkları ve onlarla ilgili nitelikleri tasnif ederek sonuçlar çıkaran ve insana kıyas yapma gücü veren zihni bir alet olarak kabul etmektedir.<sup>46</sup>

Eş'ari mektebine bağlı kelamcıların büyük çoğunluğu akıl hakkında yaptıkları yorumlarla daha çok Mu'tezile'nin görüşüne yaklaşmışlardır. Ebü-l Hasan el-Eş'ari, akılla ilim arasında umum-husus farkından başka bir ayrılık bulunmadığı görüşündedir. Ona göre ilim akıldan daha umumi olup akli, “zaruri bilgilerin bir kısmını bilmek”

<sup>44</sup> Cevizci, age., “Akıl”, s.48.

<sup>45</sup> Mustafa, Şentürk, *Kuran'da Akıl*, Yeni Zamanlar Yayınları, İstanbul 2004, s. 59.

<sup>46</sup> Şentürk, age., s. 62.

şeklinde tarif ederken Tehanevi, Bakıllani'nin, Eş'ari'nin tanımını daha da açarak aklı, “vacip, mümkün ve muhal olan hususları bilmek” olarak tanımladığını nakleder.<sup>47</sup>

Kelamcılarının hemen hepsi aklın vazgeçilmesi imkânsız bir epistemolojik fonksiyonunun bulunduğunu kabul etmekle beraber onun bütün varlık ve olayların bilgisini kuşatmadaki gücü konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Mu'tezile'nin büyük çoğunluğu insanların peygamberler tarafından getirilen vahiy bilgilerine (nakil) muhtaç olduğunu kabul etmekle birlikte aklı mutlak bir bilgi kaynağı olarak görmüşler, ona daima nakil karşısında hata yapmaz bir kaynak rolü vermişlerdir. Zira onlara göre akıl, Allah'ın varlığını bilmesi, iyi ile kötüyü, güzel ile çirkini belirleyebilmesi yanında Allah'ın sıfatları ve ahiret hayatının mahiyetini bilebilecek bir yeterliktedir. Bu sebeple itikadi sistemlerinde kendi görüşleriyle sahih nakil arasında çatışmalar olmuş ve bu yüzden Sünni kelamcılar tarafından daima tenkide maruz kalmışlardır.

Selefiyye'ye mensup olanlar, bilhassa müteahhir devrin âlimleri naklin açıklanması ve anlaşılması için aklın tefekkürüne ihtiyaç bulunduğunu kabul etmişler; fakat onu dinin getirdiği gerçekleri kendi başına kavramaktan aciz ve sınırlı bir bilgi kaynağı olarak görmüşlerdir. Bunlara göre akıl ve nakil arasında bir çatışma olmadığı için nakli aklın verileri doğrultusunda değiştirmeye gerek yoktur. Gözlem ve deney yardımıyla duyulur alem hakkında sınırlı bilgi üreten aklın gayb alemiyle ilgili konularda eksik ve hatalı hükümler vereceği şüphesizdir.<sup>48</sup>

İslam filozoflarından Farabi'nin *Risale fi meani'l-akl* adlı eserinde aklı çeşitli açılardan ele almıştır. İlki, halkın bir insan hakkında “O akıllıdır” dediği şeydir. İkincisi kelamcılarının “Bu aklın gerektirdiği veya reddettiği şeydir” diyerek sıkça tekrarladıkları şeydir. Üçüncüsü, Aristoteles'in *Kitabü'l-Burhan*'da sözünü ettiği akıldır. Dördüncüsü, onun *Kitabü'l-Ahlak*'da anlattığı akıldır. Beşincisi, *Kitabü'n-Nefs*'te sözünü ettiği akıldır. Altıncısı, *Kitabü Maba'de't-tabi'a*'da anlattığı akıldır.<sup>49</sup>

Endülüs İslam Filozoflarından olan İbn Rüşd ise aklı sahip olduğu üç temel işlev çerçevesinde değerlendirir. Bunlar: **1.** Güç halindeki akledilirleri soyutlayarak bilfiil hale getirmek yani kavram üretmek. **2.** Bu kavramları kabul etmek. **3.** Bunlar üzerinde

<sup>47</sup> Şentürk, age., s. 62.

<sup>48</sup> Yavuz, “Akıl”, *TDVİA*, c. II, İstanbul 1989, s. 245.

<sup>49</sup> Fârâbî, “*Risale fi meani'l-akl*”, Mahmut, Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik Yayınları, İstanbul 2003, s. 127-137.

“çözümleme” ve “birleştirme” işlemi yaparak yeni kavam ve hükümler ortaya koymak. Böylece İbn Rüşd her bir işlevi aklın bilgi üretme sürecindeki aşaması olarak değerlendirmiştir.<sup>50</sup>

Bütün İslam bilginleri aklı, insanın her türlü dini emir ve yasaklara uymakla mükellef tutulmasının temel şartı olarak görmüşler ve akıldan yoksun bulunanlara hiçbir sorumluluğu yüklenemeyeceği görüşünde birleşmişlerdir.

### 1.1.5. Özgürlük ve İrade

Özgürlük genel olarak kişinin kendi kendini belirlemesi; bireyin kendisini, dış baskı, etki ya da zorlamadan bağımsız olarak, kendi arzu edilir ideallerine, motiflerine ve isteklerine göre yönlendirmesi şeklinde ifade edilir. Ahlaki eylemlerini, kendi tercihlerine, akla dayalı kararlarına, iradesinin buyruklarına göre eyleyebilmesi durumu olarak özgürlük; kişinin var olan alternatif eylem tarzları arasında bir seçim yapabilme, onun dış koşulları, psikolojik ve biyolojik yapısının belirlediği şartları aşmayı/aşabilmeyi başararak, kendi ideallerine, isteklerine ve hedeflerine uygun davranabilmesi, bir bütün olarak istikbalini belirleyebilmesi durumunu ifade eder.<sup>51</sup>

İrade; eylemlerimizi, arzu, niyet ve amaçlarımıza göre, kontrol altında tutabilme ve belirleme gücü; kişinin belli eylem ya da eylemler gerçekleştirmede sergilediği kararlılık; belli bir durum karşısında, gerçekleştirebilecek olan eylemi, herhangi bir dış zorlama ya da zorunluluk olmaksızın, karşılaştırma ve uygulama gücü; eyleme neden olan, eylemi başlatabilen yeti,<sup>52</sup> şeklinde tanımlanmaktadır.

Eylemlerin ahlaki yönden değerlendirilmesi için akıl elbette şarttır; fakat davranışların ahlakiliği açısından değerlendirilmesinde insanın sadece akıllı olması da yeterli değildir. Zira bilip de yerine getirmeme, gerek dışarıdan gerekse içeriden engellenme durumu söz konusu olabilir. Bu itibarla insanın bir eyleme zorlanmamış olması, kendi tercihinin bırakılmış olması gerekir. Aksi halde başka türlü eylemde bulunma imkanından mahrum olan birisi, yaptığı eylemden sorumlu tutulamaz. Bir olayla karşılaştığımızda çeşitli şekillerdeki seçeneklerle karşı karşıya kalma, bunların iyilik ve kötülükle

<sup>50</sup> Hüseyin, Sarioğlu, “İbn Rüşd”, ed. Bayram Ali Çetinkaya, *İslam Felsefesi Tarihi*, Grafiker Yayınları, Ankara 2012, c. 2, s.60.

<sup>51</sup> Cevizci, age., “Özgürlük”, s.1234.

<sup>52</sup> Cevizci, age., “İrade”, s.870.

ilişkinini düşünmeye başladığımızda da içlerinden birisini tercih etme imkanına sahip olmamız gerekir. İrade olarak bildiğimiz bu tercih etme gücünde asıl olan, seçeneklerden birinin belirlenmiş yani tercih edilmiş olmasının neye dayandığıdır. Şayet bir insanın herhangi bir baskı ya da ruhi bir rahatsızlık sonucu seçenek veya eylemini, kendi iradesi olmadan belirlemiş olması durumunda onun için ahlaki sorumluluk doğmaz. Zira bu durumda bulunan bir insan hür iradesi ile tercihte bulunmamaktadır.<sup>53</sup> Dolayısıyla özgürlük; ahlak felsefesinin önemli bir şartıdır; çünkü herhangi bir davranışı gerçekleştirme seçeneğine sahip olmayan kişinin ahlaki taleplerle karşı karşıya kalması da mümkün değildir. Aksi takdirde ahlaktan, iyi-kötüden, fazilet ve reziletten söz edemeyiz.

Ahlaki davranış, akıl ve irade sahibi insanın, yukarıda da bahsettiğimiz gibi hür olarak yaptığı şuurlu hareketlerdir. Buna göre bilmeden ve zoraki yapılan bir hareket ahlaki olarak değerlendirilemez. Bir davranışın ahlaki veya gayr-i ahlaki olabilmesi için, iradesini belirleyen bir gücün, bir baskının olmaması lazımdır. İşte bu iradenin hür olmasıyla gerçekleşir.<sup>54</sup> Dolayısıyla fiillerin değerlendirilmesini sağlayabilecek, insanı diğer canlılardan ayıran, ona gerçek karakterini kazandıran akıl ve irade kavramları karşılıklı olarak birbirini gerektiren iki önemli kavramdır.<sup>55</sup>

## 1.2. Ahlakın Kaynağı Hakkında Genel Tartışmalar

Ahlakın, fiillerin, eylemlerin kaynağı derken; bu kavramın söz konusu anlamlarının birincisi İslam ahlakının ontolojik kaynağını ikincisi epistemolojik kaynağını üçüncüsü ise Müslümanların ahlak hakkındaki sistematik düşüncesini ifade etmektedir. Konumuzun temelini oluşturan şey, ahlaki davranışların arkasında sebep teşkil eden bir gücün olup olmamasına, varsa bu gücün ne olduğuna ve bu davranışların akılla olan ilişkisine dair tartışmalardır. Bununla ilgili felsefe tarihi boyunca farklı temellendirmeler yapılmıştır. Bunlar bir sınıflamaya göre “din” ve “din dışı” unsurlar olarak ikiye ayrılabilir.<sup>56</sup> Bir eylem için “o her halükarda iyidir veya kötüdür” demek ne anlama geliyor. “Bunu yapamazsın, yanlış yapıyorsun...” gibi ifadelere dayanan,

<sup>53</sup> Ahmet Kamil, Cihan, “İslam Ahlakının Temel İlke ve Değerleri”, *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi*, ed. Müfit Selim Saruhan, Grafiker Yayınları, Ankara 2013, s. 60.

<sup>54</sup> Erdem, age., s.71.

<sup>55</sup> Erdem, age., s. 104

<sup>56</sup> Recep, Kılıç, *Ahlakın Dini Temeli*, TDVY, Ankara 1992, s.14.

değerlendirmeler nereden geliyor?<sup>57</sup> Direkt olarak dinin tesiri mi; yoksa din olmaksızın aklın tesiri mi ya da vicdan mı? Toplum mu; yoksa duygular mı? Yaptığımız ve yerine getirdiğimiz davranışların arkasında böyle bir temellendirme ihtiyacı gerekli mi; yoksa davranışlarımız, arkasında hiçbir temellendirilmeye gerek duyulmayan eylemler midir? Burada öncelikle anlaşılması gereken temellendirmenin ne olduğudur.

Ahlaki temellendirme öğüt, töre, ahlak ve etik üzerine derin bir düşünce ve buradan da ahlaki kavram ve yargıları gerekçelendirmeye, meşrulaştırmaya yönelik eleştirel-reflektif bir yöntem olarak tanımlanabilir.<sup>58</sup> Ahlaki görüşlerin çeşitliliği dikkate alındığında, bunların meydana geldiği kaynakların da farklı olduğu görülür. Bunların bazıları ahlakın kaynağını; dini ve ilahi kaynaklara, bazıları akla, bazıları topluma bazıları da devlet otoritesine ya da vicdana dayandırmaktadır.

Ahlak; iyiyi emredip, kötüyü yasaklamakla her vazifede bir emri veya yasağı gerçekleştirmektedir. Böylece karşımızda iki önemli soru ortaya çıkmaktadır.

- Öncelikle akla gelen ilk soru eylemlerimize ahlaki olma niteliği kazandıran değerlerin sebebinin ne olduğudur. Buradan yola çıkarak, fiillerdeki iyilik ve kötülük vasfı, onların özünde ve mahiyetinde bulunan bir vasıf mıdır; yoksa fiiller esasında bu nitelikleri taşımazken, emredildikten ya da yasaklandıktan sonra mı iyi yahut kötü olmuşlardır.
- Bu sorunun devamında akla gelen ikinci bir soru, bir şekilde yapılması emredilen bu ahlaki emirlerin ilahi bildirim gelmeden önce de akılla bilinip bilinemeyeceği, bilinse bile kişiyi mükellef kılıp kılmayacağıdır. Yani insan sadece peygamberlerin gelmesiyle mi ahlaki buyruklardan mükellef sayılır?<sup>59</sup>

İlkçağ felsefesinde sofistlerin, her şeyin ölçüsü olarak insanı kabul etmesiyle ahlak felsefesinde relativist bir anlayış hâkim kılınmıştır. Dolayısıyla ahlak kuralları, kültürden kültüre, cemiyetten cemiyete hatta bireyden bireye dahi değişiklik gösterecektir. Bu anlayışa karşı ilk defa Sokrat, kavramların genel-geçer bir tarifine ulaşmayı, sofistlerin değerler relativizmini aşmayı denemiştir. Bu bağlamda o, fazilet ile bilgiyi aynı saymış, ahlaklı olmayı aklın olgunlaşmasına bağlamıştır. Böylelikle

<sup>57</sup> Çilingir, age., s. 61.

<sup>58</sup> Çilingir, age., s. 23.

<sup>59</sup> Çağrı, *Ana Hatlarıyla İslam Ahlakı*, s. 124.

Sokrat'ın bu temellendirmesi, ahlak prensiplerinin evrenselliği anlayışını doğurmuştur. Sokrat'ın bu anlayışı Eflatun ve Aristo tarafından geliştirilmiş, ahlak onlarca da akıl tarafından temellendirilmiştir.<sup>60</sup>

Ahlakın din ile temellendirilmesi ise her devirde değişik şekillerde yapılmıştır. Din ile temellendirilen ahlak teorilerinin asli karakteri Tanrı'nın varlığı ile vahiy gerçeğinden hareket etmeleridir. Vahiyle Tanrı, iyi ve kötü olan şeyleri insanlara bildirmiş ve buna göre hayatlarını düzenlemelerini talep etmiştir. “Davranışlardaki iyilik ve kötülük vasıfları, Tanrı'nın buyrukları ile mi yoksa ondan bağımsız olarak davranışların özünde mevcut muydu?” şeklindeki sorular değişik dini ahlaki teorilerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur.<sup>61</sup>

Ahlaki temellendirmede söz konusu olan, ahlaki normlara genel geçerlilik kazandıran mutlak dayanak noktalarının bulunup bulunamayacağıdır ve bu temellendirme çoğu kez ahlaki normun “arkasında” ona geçerliliğini sağlayan ve böylece de bu geçerliliğe karşı yöneltilmiş her bir şüpheyi bertaraf eden daha fazla sorgulanamaz bir güç odak talep eder.<sup>62</sup> Sorgulanamaz bu gücün buyruklarında herhangi bir şekke yer yoktur. Dolayısıyla bu otorite mutlak bir otorite olmalıdır ki kayıtlılıktan uzak olmalıdır.

### **1.3. Ahlaki Olarak Fiillerin İyiliği-Kötülüğü Meselesi: Husun-Kubuh Tartışması**

#### **1.3.1. Varlık Felsefesi Açısından Husun-Kubuh Tartışması**

Var olan her şey tarafından paylaşılan bir özellik veya fiziki bir dünyanın üstünde ya da ötesinde var olan bir nesne ya da alan için kullanılan varlık deyimi, aynı zamanda var olan her şeyin, varlık özelliğine sahip olmaktan ya da varlıkla belli bir ilişki içinde bulunmaktan dolayı üyesi olduğu cinsi ifade eder. Şu halde varlık deyimi, felsefe tarihinde hem bir isim ve hem de bir sıfat olarak ele alınmıştır. Düşünce tarihinde farklı varlık türleri ve varlık tarzlarının varoluşundan söz edilmiştir. Varlık türleri açısından, tümellere ve tikellere, sonra da somut varlıklara ve soyut varlıklara ayrılır. Varlığın, söz konusu anlamı içinde bir diğer adı da “şey” dir. İkinci bir anlam içinde varlık, bütün gerçek şey ya da kendiliklerin sahip bulunduğu şeydir yani varoluştur. Buna göre somut fiziki nesnelerin varlığı zamansal-mekânsal bir varoluştur. Buna karşılık bazı şeylerin,

<sup>60</sup> Kılıç, age., s.14.

<sup>61</sup> Kılıç, age., s.16.

<sup>62</sup> Çilingir, age., s. 26.

varlık ya da varoluşunun mantıksal olarak başka varlıklara bağlı olması da varlığın soyut yönünü ifade etmektedir.<sup>63</sup>

Varlık felsefesinde yapılan bu ayrım hüsün ve kubuh için de geçerlidir. Somut manada hüsün ve kubuh âlemde gerçek olarak algıladığımız varlıklardır. Soyut manada ise göreneğe bağlı güzellik ve çirkinlikleri içermektedir. Kimilerine göre güzellik ve çirkinlik kazandıran hakikat değil kişilerin bunu böyle kabul etmeleridir.<sup>64</sup>

Hüsün-kubuh meselesi ontolojik açıdan ele alınıp bunların objektif gerçeklikleri bulunan varlıklar mı; yoksa nesnelere ait vasıf ve kişilere göre değişen itibari değerler mi oldukları noktasında tartışılması gerekirken İslam düşünce tarihinde özellikle Mu'tezile'nin etkisi ile tevhid ve ilahi adalet konularının devamı olarak tartışılmaya devam edilmiştir. Allahın fiillerini tanımlarken tevhidi öne çıkararak Allah'ın mutlak kudret sahibi olduğunu, bu kudretin sınırlandırılmayacağı ve bu gücünden istediği gibi tasarrufta bulunacağı, bunun da kabih görülmemesi gerektiğini düşünerek dinden bağımsız iyilik ve kötülüğün olmadığını, bunların itibari olduğunu düşünen Eş'arilere karşılık Mu'tezile, Allah'ın ilahi adalet konusuna vurgu yaparak Allah'ın adil olduğunu, O'nun hikmetsiz ve gayesiz bir eylemde bulunmayacağını dolayısıyla müstakil olarak iyilik ve kötülüğün var olduğunu dile getirmiştir.

Başta Eş'ari mezhebi olmak üzere Şafii, Maliki, Hanbelî usulcülerine ve bazı Hanefî usulcülerine göre hüsün ve kubuhun varlığı itibaridir. Onlara göre iyilik ve kötülük fiillerin özünde ve zatında olan bir durum değildir; bu durum ancak fiiller hakkında yargılarda bulunduktan sonra ortaya çıkmaktadır. Din açısından baktığımızda fiiller üzerindeki iyilik ve kötülük vasıflarını ancak Allah'ın emir ve yasaklarından sonra kazanmışlardır. Eş'ari'ye göre iyi, kötü, adalet, gibi Allah'ın iradesinden bağımsız, objektif ahlak değerleri yoktur. İyi ve kötü gibi ahlaki kavramlara muhteva kazandıran Allah'ın emir ve yasaklarıdır. Bu konuda Eş'ari şöyle der: “Yalan, sadece Allah kötü kıldığı için kötüdür. Allah yalanı iyi kılıysaydı, şüphesiz iyi olurdu; eğer yalan konuşmayı emretseydi, O'na hiçbir itiraz olmazdı”.<sup>65</sup> Yani fiiller Allah'ın emriyle iyilik, yasağıyla da kötülük özelliği kazanmıştır. Bir başka deyişle bir fiil iyi olduğu için emredilmiş,

<sup>63</sup> Cevizci, age., “Varlık”, s. 1582.

<sup>64</sup> Çelebi, “Klasik Bir Kelam Problemi: Hüsün-Kubuh”, s.65.

<sup>65</sup> Ebü'l-Hasan el-Eş'ari, *el-lüma' fi'r-red ala ehli'z- zeyğ ve'l-bida'*, (ter. Kılıç Aslan Mavil- Hikmet Yağlı Mavil), İz Yayıncılık, İstanbul 2017, s. 129.



kötü olduğu için yasaklanmış değildir.<sup>66</sup> Eş'ari, ahlak teorisini vahiy ile temellendirmektedir. İnsan davranışlarına ilişkin ahlaki değerler ancak ilahi buyruklarla belirlenmekte ve değerlerin bilgisi sadece vahiyle elde edilmektedir. Buna göre ahlaki iyi, Allah'ın emrettiği; kötü ise Allah'ın nehyettiğidir. İnsanın ahlaki vazifesi ilahi buyruklarla belirlenir ve temel ahlak ilkelerini koyan bizatihi Allah'tır.

Hüsün ve kubhun şer'i olduğunu savunanlara göre, hangi anlamda kullanılırsa kullanılsın ilke olarak hüsün ve kubuh bir fiilin zati bir özelliği ve değişmez bir vasfı değildir; aksine bu değerler izafî olup şartlara, kişilere, amaçlara ve anlayışlara göre değişir. Herhangi bir iş bir kişinin amacına ve yaratılışına uygun düşerken bir başkasına aykırı gelebilir. Bu sebeple aklen iyi veya kötü kabul edilen şeylerin Allah nezdinde de öyle olduğunu söylemek mümkün değildir.<sup>67</sup>

Eş'ari, kötülüğün Allah tarafından yaratılmasının bir zulüm sayılmayacağını; çünkü fiillerin Allah'a nispetle değer taşımadığını, fiillerin insanlara nispetle ya da emir ve yasaktan sonra bir değer kazanacağını ifade etmek istemiştir. Konuyu psikolojik açıdan da değerlendiren Eş'ariler, iyi ve kötü gibi eylemlerin oluşmasında insanın doğrudan herhangi bir etkisinin olmadığını ve bu eylemlerde insanın kendi etkisi bulunmayan motiflerin insan zihnini etkilediğini bunun da irade dışı sayılacağından insanın fiillerinde iyilik ve kötülük aramanın doğru olmayacağını ileri sürmüşlerdir. Çünkü insan, iradesi dışında zihne doğan bu düşüncelere göre hareket etmek mecburiyetinde kalacaktır.<sup>68</sup> Kaldı ki dinin tamamlanması sürecinde ayetlerin nesh durumu iyilik ve kötülüğün fiillere ait zati vasıflar olmadığını, itibari ve izafî olduğunu göstermektedir.

Eş'ari düşünürleri hüsün ve kubuhun itibari olduğuna açıklık getirmek için bazı deliller geliştirmişlerdir. Onlara göre hüsün ve kubuh hakiki olsaydı farklı şekillerde algılanmamaları gerekirdi. Örneğin yalan söylemek kötü bir davranış olarak görülürken, suçsuz bir insanı kurtarmak için söylenen yalan çirkin olmaktan çıkmaktadır. Oysaki kötülüğün hakikiliği durumunda söylenen bu yalanın da kötü bir davranış olması gerekirdi; çünkü bir şeyin hakikaten kötü olması, onun çirkinliğin bütün akıllarca kabul ediliyor olması demektir; ancak yukarıda verilen örnek bu ortaklığı kabul etmemektedir.

<sup>66</sup> Çelebi, "Klasik Bir Kelam Problemi: Hüsün-Kubuh", s.65- 66.

<sup>67</sup> İlyas, Çelebi, "Hüsün ve Kubuh", *TDVİA*, c. XIX, İstanbul 1999, s. 61.

<sup>68</sup> Çelebi, "Hüsün ve Kubuh", s. 61.

İyilik ve kötülüğün fiillerin mahiyetinde bulunan zati nitelikler olduğunu ilk defa Cehm b. Safvan öne sürmüş, Mu'tezile bu fikri benimsemiş ve geliştirmiştir. Mu'tezile hüsün ve kubuhun hakiki olduğunu kabul etmekle birlikte, aralarında bazı görüş farklılıkları bulunmaktadır. Mesela Ebü'l Hüzeyl el-Allaf, İbrahim en-Nezzam, Ebu Ali el-Cübbai gibi erken dönem âlimlerine göre hüsün ve kubuh fiilin zatına, Ka'bi ve Ebü'l-Kasım el- Belhi'ye göre ise sıfatlarına ait bir vasıftır.<sup>69</sup>

Önemli Mu'tezili âlimlerinden biri olan Ebu'l- Hüseyin el- Hayyat *Kitabu'l- intisar* adlı eserinde Mutezile ekollerinin üzerinde anlaştığı beş temel prensipten beşincisi hakkında şöyle der: “[ahlaken] tasvip edileni (ma'ruf) emretmek ve [ahlaken] yerileni (münker) emretmek.” Bu ifadenin açıklamasını eş-Şehristani el, Milel ve'n-nihal'de şöyle yapmıştır. “Onlar (Mu'tezile) vahyin gelmesinden önce bilginin temellerine ulaşmanın ve nimete şükretmenin vacip olduğu noktasında ittifak ederler.<sup>70</sup> Yani burada iyi ve kötünün itibari olmadığını zatında bir hakikat olduğunu belirterek Eş'ari düşünürlerin zıddına bir görüşte bulunmuşlardır. Onlar da kendi iddialarını kanıtlamak için “Allah adaleti, iyilik yapmayı, yakınlarla yardım etmeyi emreder, kötülüğü ve azgınlığı ise yasaklar”<sup>71</sup> ayetini delil göstererek emir ve nehiy gerçekleşmeden önce de fiillerin iyi yahut kötü vasfını kazandıklarını belirtmişlerdir. Yine Mu'tezili âlimleri “Allah kötü olanı emretmez” ifadesini akıl ve fitratta kötü olana; “Allah adaleti emreder” ifadesini de akıl ve fitratta iyi olana dalalet ettiğini anlamışlardır. Ayrıca Mu'tezili âlimleri Kuran'dan “İnsanların boşuna yaratılmadıkları”<sup>72</sup> “Eğer kulak vermiş veya aklımızı kullanmış olsaydık, şu alevli ateştekilerde olmazdık”<sup>73</sup> gibi ayetleri de delil olarak kendilerine göstermişlerdir.

Mu'tezile'nin önde gelen düşünürlerinden Kâdî Abdülcebbar'a göre fiil ancak irade ve kudret sahibi bir failin belirlediği maksada nispetle tanımlanabilir. Fiilin Ahlâkî niteliğini onun fail ile olan ilişkisi belirler. Ahlâkî değerlendirmeye konu olan fiiller, failin iradesi sonucu meydana gelen ve iyilik veya kötülüğüne bağlı olarak övülen veya yerilen fiillerdir. Fiiller iyi ile övülen ve kötü ile yerilen arasındaki bağlantıya göre üç

<sup>69</sup> Çelebi, “Klasik Bir Kelam Problemi: Hüsün-Kubuh”, s.68.

<sup>70</sup> Macid Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, (çev. Muammer İskenderoğlu-Atilla Arkan), Litera Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 61.

<sup>71</sup> Bk. Nahl Suresi, Ayet 90. Bundan sonra ayetlerim mealinde şu kaynağı esas aldık. Bk. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin, *Ku'an-ı Kerim Meali*, (Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları Ankara 2011).

<sup>72</sup> Bk. Mûminun Suresi, Ayet 115.

<sup>73</sup> Bk. Mülk Suresi, Ayet 10.

kısımda mütalaa edilir: Bir fiil ya övgü ve yergiye konu olmayan mubah fiildir ya yapıldığında övülen; fakat terk edildiğinde yerilmeyen mendup fiildir ya da yapılmadığında yerilen; ama yapıldığında övülen vacip fiildir.<sup>74</sup>

Kâdî Abdülcebbar’a göre hüsün ve kubuh bazen zorunlu olarak bilinir. İspatı kendinden olan sezgisel ahlâkî bilgi, ilâhî vahyin doğrulamasına ihtiyaç duymaz. Şer’î hakikatin esasları aklen bilinmediği takdirde vahyin doğruluğu iman konusu olma seviyesinde kalacaktır. Mu’tezile kelâmcıları, Ahlâk alanındaki aklî bilginin şeriattan bağımsız olarak geçerliliğini kabul etmekle birlikte vahyi de gerekli görürler. Vahiy ilkeler ortaya koyar; akıl onları doğrular. Vahyin önceden belirlediği ilkeleri daha sonra doğrulamaya kalkışması sonu gelmez bir teselsüle yol açabilir. Bu nedenle vahyi doğrulamak aklın görevidir. Vahiy ilke koymak dışında dinî naslar arasında hakemlik yapar ve iyiliği akıl ile bilinen fiilleri tespit eder.<sup>75</sup>

Maturidiler ise, fiillerde bizatihi güzellik ve çirkinliğin mevcut olduğu noktasında Mu’tezile ile aynı fikre sahipken, fiillerin her halükarda zati olduğu noktasında bir çok Mu’tezili aliminden ayrılmaktadır; çünkü Matüridi Mu’tezile gibi fiillerin iyilik ve kötülük ile nitelendirilmesinde insanların çoğunun maslahatına uygun yahut aykırı olmasını yeterli görmez. İmam Matüridi’ye göre nesneler ve fiiller; zati gereği güzel ve çirkin yahut şartlara ve duruma göre güzel ve çirkin olmak üzere ikiye ayrılır. Ayrıca Matüridi âlimlerin çoğu için, Mu’tezile gibi fiillerdeki hüsün şer’î emirden önce sabittir ve dinen emredilmesinin de sebebidir.<sup>76</sup>

Matüridi âlimlerinin çoğuna göre iyi ve kötü şer’î emirden önce sabit olduğu gibi bu durum dinen emredilmesinin de gerekçesidir. Pezdevi, fiillerdeki güzelliğin emrin gereği mi yoksa medlulü mü olduğu hususunda ihtilafın olduğunu kendisininse bu konuda ikinci görüşü benimsediğini ifade etmiştir. Hüsün ve kubuhun iki kısma ayrıldığını, birinci kısımda akılla tespiti yapılabilen doğruluk, nimete teşekkür gibi fiiller iken, diğer kısım aklın tespit edemeyeceği ibadetlerin şekli ve sayısı, zina yapmanın ya da içki içmenin kötülüğü gibi yanlışlığı sadece vahiy yoluyla bilinebilen

<sup>74</sup> Zübeyr, Bulut, “Hüsün ve Kubuh Meselesinin Ahlak Teorilerine Temel Oluşturması Bakımından Analizi”, *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Kelam Araştırmaları Dergisi*, c. 13, Sayı 2, 2015 s.638.

<sup>75</sup> Bulut, agd., s.639.

<sup>76</sup> Çelebi, “Klasik Bir Kelam Problemi: Hüsün-Kubuh”, s.70.

eylemlerdir. Pezdevi devamında “vahyin, aklın tespit etmiş olduğu bir durumda geldiği vakit hükme paralel aklı teyit etmiş olur.” demiştir.<sup>77</sup>

Maturidiler, ileride de bahsedeceğimiz üzere Gazâlî’nin “meşhurat” olarak nitelendirdiği bazı hüsün kubuh örneklerinin tersine onlar adalet, doğruluk, zulüm gibi insanlığın müşterek olarak benimsediği bu denli üstün ahlakın hasen oluşunda hiçbir aklın tereddüt etmeyeceğini; doğru, yalan gibi fiillerin güzellik ve çirkinliği zat ve mahiyetlerinden dolayı olup hiçbir vakit ve sebepten dolayı da değişmeyeceğini ifade etmişlerdir. Onlar bazı durumlarda yalan söylemenin doğru olduğu düşüncesinin, çirkinlik vasfının yalandan ayrılmasından olmadığını, ehvenini tercih etmekten olduğunu belirtmişlerdir.

İslam filozofu İbn Sina’ya göre kötülüğün bir çok çeşidi vardır. Mesela bilgisizlik, zayıflık, özürlülük gibi kusurlara “kötülük” denildiği gibi yalnız bir sebebin yokluğundan değil, üzüntü ve keder gibi herhangi bir sebebin idrakinin yol açtığı durumlara da “kötülük” denilmektedir. İbn Sina’ya göre bizatihi kötülük “yokluk”tur. Bir şeyin yetkinliğindeki eksiklik veya olması gereken durumda bulunmaması da “kötülük” olarak nitelendirilir. Her ne kadar acılar ve tasalar anlamları itibariyle yokluğu değil varlığı ifade etseler de peşlerinden yokluk ve eksiklik gelmektedir. Fiillerdeki kötülük de aynı şekilde ya zulüm gibi onu işleyerek yetkinliğini kaybedene veya zina gibi siyasetin gerekli kıldığı bir yetkinliği kaybedene nisbetle kötüdür. Ahlakta da durum böyledir, ahlaken yerilen davranışlar söz konusu kötü fiillerin kaynağı olduğu ve nefsin gerekli yetkinliği yitirmesine yol açtığı için “kötülük” olarak nitelendirilmektedir. Mesela zulüm, üstün gelme arzusundan yani öfke gücünden kaynaklanmaktadır. Üstün gelme öfke gücünün yetkinliği sayılır. Bu sebeple o, öfke gücü olarak yaratılmıştır yani öfke gücü, üstün gelmeye yönlendirilmiş ve onu elde ederek bu sayede mutlu olması için yaratılmıştır. Dolayısıyla bu fiil, öfke gücüne nispetle iyidir.<sup>78</sup>

<sup>77</sup> Çelebi, “Klasik Bir Kelam Problemi: Hüsün-Kubuh”, s.70.

<sup>78</sup> İbn Sina, “*Fi'l-İnaye ve beyani keyfiyyeti duhuli's-şer fi'l-kazai'l-ilahi*”, Mahmut, Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik Yayınları, İstanbul 2003, s. 303.

### 1.3.2. Bilgi Felsefesi Açısından Hüsün ve Kubuh Tartışması

İslam düşüncesinde hüsün ve kubuh meselesindeki tartışmaların ağırlıklı yönü daha çok ahlakın epistemolojik tarafıyla alakalıdır. Burada tartışmalara yön veren problem ise, ahlaki buyrukların tespitinde akla ya da vahye biçilen rolün ne olduğudur. Bahsini ettiğimiz ekollerin ahlakın epistemolojik boyutuyla da ilgili düşünceleri, varlık felsefesine ilişkin düşünceleriyle yakın ilişki içindedir. Eş'ariler'in hüsün ve kubuhun itibari olduğuna ilişkin varlık anlayışları ile onların bilinmesinin ancak şeriatin bildirmesi ile mümkün olacağını ortaya koyan epistemolojileri arasında tam bir paralellik söz konusudur. Zira her ikisinin de ortak paydası sübjektivizmdir. Buna karşılık Eş'ariler için söylediğimizi Mu'tezileler için de söylemek mümkündür. Onlar da hüsün ve kubuhun hakiki olduğu düşüncesine ilaveten bu iyilik ve kötülüklerin bilinmesinin akılla mümkün olduğunu söyleyerek düşünceleri arasında tutarlılık olduğunu göstermektedirler. Çünkü bu görüşlerin her ikisinin ortak paydası da objektivizmdir. Matüridiler ise varlık felsefesinde olduğu gibi bilgi felsefesinde de Mu'tezile'ye biraz daha yakın olmakla birlikte orta yolu tercih etmiş görünmektedir.<sup>79</sup>

Eş'ari'ye göre, değerlerin Allah'ın buyruklarından bağımsız, objektif bir varoluşları yoktur. İyilik, doğruluk, adalet gibi ahlaki değerleri belirleyen vahiydir. Neyin iyi neyin kötü olduğunu yalnız başına kavrama gücü olmayan insan aklı ancak vahiyle bildirilmiş olan ilahi buyrukları anlayabilen bir yetiye sahiptir. Değerleri koyan bizzat Allah'tır. Allah'ın iradesinin belirleyip ilahi emir ve yasaklar şeklinde ortaya çıkan ahlaki değerlerin bilgisine insan vahiy ile ulaşır.<sup>80</sup> Vahiy ile temellendirilen bu teoriye göre değerlerin kaynağı, zaman ve mekân kayıtlarıyla kayıtlanmamış mutlak varlık olan Allah'tır. Din gönderilmeden önce insan kendi aklı ile fiillerin iyi veya kötü olduğuna hükmedemez.

Eş'arilerin ahlakın kaynağına dair düşünceleri, Mu'tezile'nin yine bu konuyla ilgili düşüncelerine binaen bir cevap ya da savunma olarak ortaya çıkmıştır. Aklın buradaki hükmü ancak ayetlerin varlığıyla mümkündür. Hüsün ve kubuhun tespitinde aklın rolü iyilik ve kötülüğü tespit etmek ya da onları tek başına ortaya çıkarmak değil sadece

<sup>79</sup> Çelebi, "Klasik Bir Kelam Problemi: Hüsün-Kubuh", s.72.

<sup>80</sup> Kılıç, age., s.138.

ayetler ışığında anlaşılabilen ahlaki değerleri ve var olanları yine ayetler ışığında anlamaktır. Ve bu durumda fiillere ahlaki değerler bahşeden dinin kendi buyruqlarıdır.

Mu'tezile'ye göre ise hüsün kubuh fiilin kendisinde mevcuttur. Şeriat fiilleri emretmeden ya da yasaklamadan önce de bu vasıflar onlarda vardı. Bu sebeple Allah bir şeyi emrederken zatında iyi olduğu için yasaklarken de zatında kötü olduğu için yasaklamıştır. Aklın bunları bilip bilemeyeceği konusunda pergelin ucunu en geniş tutanlar da Mutezileler olmuştur. Akıl, bazı şer'i meseleleri bilemese de yine akıl onu şer'in emir ve nehyinden sonra idrak eder ve böylece şeriate rehberlik etmiş olur. Sonuçta onlara göre yine akıl hüküm verecektir.<sup>81</sup>

Hüsün ve kubhun akliliğini savunanlara göre aklın değerler hakkındaki bilgilerin kesin ve güvenilir olması için bu değerlerin değişmez nitelikte olması lazımdır. Bu ise fiillerin izafilikten kurtulmasıyla mümkündür. Onlara göre akıl ve din eylemlere değer yüklemeyi; yapısında zaten var olan değeri ortaya çıkarır. Dolayısıyla aklın hüsün ve kubuh ile ilgili ulaştığı bilgiler fiziki olayların kesinliği kadar kesindir. Hükümler konusunda farklı kanaatlerin meydana gelmesi ise fiillerin yapısından kaynaklanan bir problem olmadığını, kişilerin bilgi eksikliğinden kaynaklandığını ileri sürmüşlerdir. Mu'tezile âlimlerine göre değerler fiillerin zati niteliği olmasaydı; dinin gelişinden önce iyi ve kötü arasında bir fark bulunmaz ve bu durumda din anlamını yitirirdi. Değer itibariyle aralarında hiçbir fark bulunmayan, ontolojik olarak birbirine zıt iki söz veya davranıştan birini farz diğerini haram kılmak anlamsız ve faydasızdır. Ayrıca hüsün ve kubhun akli olmadığını savunmak demek insanların mükellef kılınarak ahirette mükâfat veya cezaya hak kazanmalarını temellendirmeyi imkânsız hale getirir. Çünkü mantıki olarak dinin bir fiili emretmesi veya yasaklaması o fiilin mahiyeti itibariyle iyi yahut kötü oluşuyla ilgili olup; bunu inkâr etmek zarurat-ı diniyyeyi inkâr etmek demektir. Esasen Eş'arilerin iddia ettiklerinin aksine pratikte dini bir eğitim almayan insanların adaletin iyi, zulmün kötü olduğu gibi bazı dini ve ahlaki yargıları, kavramaları da fiillerdeki hüsün ve kubhun şer'i değil akli olduğunu gösterir.<sup>82</sup>

Değerlerin akılla ilişkisi konusunda Mu'tezile'ye daha yakın olmakla beraber farklı bir anlayışa ve sisteme sahip bulunan Matüridilerin çoğunluğuna göre hüsün ve kubuh esas

<sup>81</sup> Şamil İslam Ansiklopedisi, c. III, İstanbul 2000, s. 347.

<sup>82</sup> Çelebi, "Hüsün ve Kubuh", s. 62.

itibariyle fiillerin zati bir vasfı olup aklen idrak edilmekle birlikte bu husus hem insanlar hem de fiiller açısından bakıldığında sınırlı tutulmalıdır. Çünkü akıl bütün fiillerin iyiliğini veya kötülüğünü kavrayamayacağı gibi iyilik ve kötülük de bazı şartlarda kişilere göre de değişebilmektedir. Yani burada Matüridiler, ahlaki değerler arasında ‘hiçbir halde değişmeyen’ ve ‘şart ve duruma göre değişenler’ olmak üzere bir ayrıma gitmektedirler. Adalet, iyilik ve doğruluk gibi hiçbir halde değişmeyen mutlak ahlaki değerleri akıl, normal şartlarda vahye ihtiyaç duymadan kavramakta ve keşfetmektedir. Şart ve durumlara göre değişen göreceli ahlaki değerler ise ancak ilahi buyruklar vasıtasıyla kavranabilmektedir. Netice olarak da, ister akıl ile doğrudan doğruya keşfedilenler olsun, isterse sadece vahiy ile belirlenenler olsun bütün değerlerin kaynağı mutlak varlık olan Allah olduğundan, bu değerlere bağlı olarak ortaya çıkan ahlak prensipleri, her türlü görecelikten kurtulmakta ve mutlak bir karakter kazanmaktadır.<sup>83</sup>

Ebu Mansur el-Matüridi fiillerin zatında iyi ve kötü değerlerinin olduğunu, yaratılış itibariyle insanın duygusal olarak bazı fiillerden hoşlanmasına rağmen aklın sonuçlarını dikkate alarak bunların iyi, duygularının meylettiği eylemlerin de sonuçlarını düşünerek bunları da kötülükle nitelendirebildiğini, böylelikle akıl yürütmenin karar mekanizmasında önemli olduğunu belirtmiştir. Ona göre insanın varlık ve olaylara dair bilgisi arttıkça ve bunları akli tahlillere tabi tuttukça hüsün ve kubuh konusunda daha isabetli sonuçlara ulaşması mümkündür. Ancak bu, her aklın vahiyden bağımsız olarak bütün ayrıntılarıyla fiillere hüsün ve kubhu bilebileceği anlamına gelmez; aklın değerler konusundaki bilgi kapasitesi sınırlı olup bu sınırın ötesini bilmek vahiy ile mümkündür. Bundan dolayıdır ki Allah insanlara peygamberler göndererek aklın bilemeyeceği hükümleri öğretmiştir. Mu'tezile ve Matüridi tarzında temellendirilen teorilerde, akıl da vahiyden bağımsız olarak, ahlak ilkelerini belirleme gücüne sahiptir. Normal şartlarda aklın belirlediği ilkeler ile vahyin belirledikleri arasında çelişki değil uyum vardır. Bilhassa Matüridi'nin açıkça ifade ettiği gibi insanın tabiatı gereği sahip olduğu eğilimleri, tutku ve arzuları ile sosyal hayattaki değişik meşguliyetleri, aklın doğru karar vermesine engel olabilmektedir. İşte bu durumda vahiy, akıl için sabit bir mihenk taşı rolü oynamaktadır.<sup>84</sup>

<sup>83</sup> Kılıç, age., s.139.

<sup>84</sup> Kılıç, age., s.161.

İslam filozoflarından İbn Rüşd'e baktığımızda ise o, insanın her şeyi bilemeyeceğini söylemiştir. Mesela geometri sanatının, astronominin bulunmadığı ve bir insanın kalkıp kendi başına gökcisimlerinin büyüklüğünü, şekillerini, aralarındaki uzaklığı anlamaya çalışması ona çok güç geleceğini, aratılışça en zeki bile olsa vahiy veya vahiy benzeri bir bilgi olmadıkça bu bilgilerin doğruluğundan emin olamayacağını ifade etmiştir.<sup>85</sup> Bu noktada “vahiy” ve “din” olgusu devreye girer. Din her seviyedeki insanın bilmesi gerektiği halde kendi imkanlarıyla elde edemediği bazı metafizik, etik, psikolojik soru ve sorunlara cevap teşkil eden bilgileri en kolay ve en kısa yoldan onlara vererek pek çok konuda insana yepyeni ufuklar açan ilahi bir lütüftür.<sup>86</sup>

Buraya kadar ahlakın kaynağını saptamadaki genel tartışmaları düşünce tarihinde bilinen ilk tartışmadan -Platon'un Euthypron ikilemi- ele alarak oradan diğer dinlere tesirine oradan İslam düşüncesine kadar genel bir şekilde tasvir etmeye çalıştık. Bu konuda insanlık tarihi boyunca birçok söylem ya da teoriler ortaya çıkmış, her bir teori önceki teorinin etkisini yok etmek ya da kendi teorisini daha güçlü kılmak için yeni argümanlar geliştirmişlerdir; ama yine de hiç biri eleştirilerin önüne tam manasıyla geçememişlerdir; çünkü her birinin savundukları tezlerinin delilleri olduğu gibi eksik yanları da olmuştur ya da düşünürleri tam olarak tatmin edememiştir. Bu yüzden bu tartışma ahlak felsefesinin vazgeçilmez ilgi alanlarından birisi olmaya devam edecektir. Buradaki standardın ne olacağı bireye sunulacak olan delillerin onu ne kadar tatmin ettiğiyle alakalıdır. Fakat şu da bir gerçektir ki -tabi yine bir iddiadır- akıl gibi din ile temellenmeyen teorilerin hemen hepsinde eksik olan unsur, ahlak ilkelerinin belirlenmesinde vahiy gibi zamana ve zemine göre değişmeyen, sabit bir ölçütün olmayışıdır. Böyle sabit bir ölçütten yoksunluk ise, ahlaki relativizm ve şüpheciliği davet etmektedir.

<sup>85</sup> İbn Rüşd, “*Faslü'l-makal fi takriri ma beyne's-ş-şeri'a ve 'lihikmet mine'l-ittisal*”, Mahmut, Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik Yayınları, İstanbul 2003, s. 470.

<sup>86</sup> Hüseyin, Sarioğlu, “İbn Rüşd”, ed. Bayram Ali Çetinkaya, *İslam Felsefesi Tarihi*, Grafiker Yayınları, Ankara 2012, c. 2, s. 93.



## İKİNCİ BÖLÜM

### EBÛBEKİR er-RÂZÎ FELSEFESİNDE AHLAK

#### 2.1. Râzî'nin Ahlak Felsefesinin Genel Karakteri

Felsefe tarihine baktığımızda ahlaki ilkelerin kaynağını temellendirme hususunda farklı filozofların çeşitli düşünceler ileri sürdüğünü görmekteyiz. Bir kısım filozoflar ahlaki iyi ve kötüyü belirleyen kriterin haz olduğunu ve dolayısıyla haz veren eylemlerin iyi, elem veren eylemlerin ise kötü olduğunu ifade ederken; buna karşın bir kısım filozoflar ise ahlaki iyi ve kötüyü belirleyen kriterin fayda, ödev, akıl ve din gibi farklı unsurlara dayandırmışlar. Râzî ise ahlak anlayışını akıl ile temellendirmiştir; Çünkü filozof düşüncelerini dine dayanarak oluşturmadığı gibi haz ile temellendirilmesine de karşı çıkmaktadır.<sup>87</sup>

Ayrıca Râzî, en önemli ahlak eseri olan *et-Tıbbur-Ruhani*'de, baştan sona akıl ile heva arasındaki mücadeleyi ele almakta ve daha sonra da ifade edeceğimiz gibi akıllı insanın hayatını güzelleştiren ve onu hedefe ulaştıran bir vasıta, Allah'ın insana sunmuş olduğu büyük bir armağan olarak kabul etmektedir. Öyle ki bu akıl, elde etmek istediği her şeye hatta Tanrı bilgisine dahi ulaştırmaktadır. Râzî'nin bu düşüncelerini birlikte değerlendirdiğimizde onun ahlakın tutku ve haz üzerine dayandırılmasına karşı çıktığı bu dayandırılmanın akıl üzerine olması gerektiğini belirtmiş, ahlakı akıl ile temellendirmiş ve duygu ve tutkuları aklın emrine vermiştir. Dolayısıyla onun ahlak felsefesinde akıl, hazzın yerine geçerek ahlakın temel esası olmuştur. Eserlerinde hazzın kontrol altına alınarak bastırılması gerektiğini belirtirken akla önem vermesi ve onu yüceltmesi de bunu göstermektedir. Bu durumda Râzî rasyonel bir ahlaka sahip olmaktadır.<sup>88</sup>

<sup>87</sup> Karaman, *Râzî'nin Ahlak Felsefesi*, s.33-34.

<sup>88</sup> Karaman, *Râzî'nin Ahlak Felsefesi*, s.35.

İslam ahlak felsefesinin teşekkülünde önemli bir yeri bulunan Râzî’yi bir ahlakçı olarak dikkate almak gerekir. Zira her ne kadar Râzî’den önce ilk İslam filozofu olarak kabul edilen Kindi, *Risale fi’l Hile li Defi’l-Ahzan* isimli bir eser yazmışsa da bu eser belli konuları ele aldığından, Râzî’yi İslam Felsefesi Tarihi’nde ilk kapsamlı ahlak eserini yazan filozof olarak kabul edebiliriz. Ancak bu eser teorik ahlaktan ziyade pratik ahlak üzerinde durmuştur.<sup>89</sup>

Râzî, Platon’u takiple felsefeyi; “*insanın gücü nispetinde Allah’a benzemesi*”<sup>90</sup> şeklinde tanımlamış, bu tanım gereği felsefeyi bir yaşam şekli olarak kabul etmiştir. Râzî’nin etkilendiği filozoflardan biri olan Platon mutluluğu, insanın doğal amacı ve en yüksek iyi olarak görmektedir. Ona göre mutluluk ruhun iç düzeninden, sağlığından ve adaletten; mutsuzluk ise, isteklerin, haz ve elemelerin ölçsüzlüğünden, yani insanın kendisine hâkim olamamasından ve adaletsizlikten meydana gelmektedir.<sup>91</sup>

Râzî’nin ahlak felsefesinin özellikle pratik ahlak sahasında Sokrates’in de etkisini görmek mümkündür. Örneğin Râzî, Sokratesi uyulması ve örnek alınması gereken bir “imam/önder” olarak görmekte ve “*es-Siretü’l-Felsefiyye*” adlı eserinde Sokrates’i gerçek filozofun mükemmel bir örneği, onun hayatını da filozofça bir yaşam olarak takdim etmiştir. Bundan dolayıdır ki gerçek bir filozoftan bahsederken, Sokrates’ten örnekler vermiştir.<sup>92</sup>

Râzî’nin temellendirmede dikkate alıp, eleştiride bulunduğu bir diğer filozof ise Epiküros’dur. Epiküros’a göre mutluluğa ulaşmak haz ile mümkündür ve onun bahsettiği haz elemenden kurtulma anlamındadır. Epiküros’a göre ruhi hazlar bedeni hazlara kıyasla daha önemli olup anlık hazlar dikkate alınmamalıdır; çünkü her haz beraberinde kendilerinden daha büyük elemeler getirmektedir.<sup>93</sup>

Râzî’nin etkilendiği bir diğer filozof ise ilk İslam filozofu olarak kabul edilen el-Kindi’dir. Ancak Kindi’nin kaynaklığı *el-Hile li Defi’l-ahzan* isimli eseriyle sınırlı kalmıştır. Kindi de hazları maddi ve manevi hazlar olarak ikiye ayırmış; kendilerinden sonra elemin geldiği maddi hazların peşinden gitmenin aklın hakikati öğrenmesinden ve

<sup>89</sup> Karaman, *Râzî’nin Ahlak Felsefesi*, s.38.

<sup>90</sup> Râzî, “*Filozofça Yaşama*”, Mahmut, Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik Yayınları, İstanbul 2003, s.80.

<sup>91</sup> Karaman, *Râzî’nin Ahlak Felsefesi*, s.30.

<sup>92</sup> Karaman, *Râzî’nin Ahlak Felsefesi*, s.25.

<sup>93</sup> Karaman, *Râzî’nin Ahlak Felsefesi*, s.30.

Allah’a benzemeyi gerçekleştirmekten alıkoyacağını dolayısıyla mutluluğa ulaşmayı engelleyeceğini belirtmektedir.<sup>94</sup>

Râzî her ne kadar Platon, Sokrates, Galen, Kindi gibi filozoflardan etkilenmiş olsa da o, felsefi düşüncesinin tamamında özgür düşüncesini korumuş, etkilendiği kaynaklardan aldığı fikri kuvvetle kendisine özgün düşüncesini oluşturmuştur. Şuursuz ve taklitçi olmayarak eleştirel tutumunu ve tarafsızlığını koruyarak yeri geldiğinde etkilendiği filozofları da eleştirmiştir. Hem tıp hem de ahlak anlayışında etkilenmiş olduğu Galen’i eleştirmek için *Kitabu’ş-şukuk ala Calinus*<sup>95</sup> isimli bir eser yazmış olması bunun en güzel örneğidir.

Râzî’nin felsefi düşüncesinin oluşmasında sadece felsefi kaynaklar etkili olmamıştır. Her ne kadar Râzî, belki de İslam dünyasında sırf felsefi ifade ve üslubun hâkim olduğu bir telif anlayışının ortaya çıkmasına ve yerleşmesine katkıda bulunmak düşüncesiyle, görüşlerini ortaya koyarken nasları dayanak olarak alıp onlara atıfta bulunmamış ve eserlerinde dini metinlere yer vermemiş olmasına rağmen, ortaya koyduğu görüşlerin ve kullandığı bazı cümleler dini metinlerle benzerlik göstermektedir. Mesela Râzî’nin “*Eğer insan dünyanın yarısına sahip olsa, nefsi diğer yarısını da elde etmek ister*” , sözü Peygamberin “*İnsanoğlu altınlarla dolu bir vadisi olsa, yine altınlarla dolu ikinci bir vadisi olsun ister...*”<sup>96</sup> hadisini hatırlatmaktadır.

Râzî, eserlerinde hiçbir ayet ve hadise yer vermemişse de, İslami motiflere yer verdiği görülmektedir. Her şeyden önce esere besmele ile başlaması ve sonunda da hedeflemiş olduğu amaca ulaştığı için Allah’a şükür ve hamd etmesi Razi’nin İslami karakterini ortaya koymaktadır.<sup>97</sup>

Ayrıca filozofun eserinde hevayı kontrol altına almanın ve sınırlandırmanın her akıl sahibi kişiye, her düşünceye ve her dine göre zorunlu olduğunu,<sup>98</sup> sarhoşluğun insanı dini konuları idrak etmekten alıkoyduğunu<sup>99</sup> temizlik ve necaset konularını dini hükümlere göre mukayese etmesi gibi benzer konularda İslam’dan etkilendiği

<sup>94</sup> Kindî, “*Risale fi’l-hile li-def’i’l-ahzan*”, Mahmut, Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik Yayınları, İstanbul 2003, s.51-66.

<sup>95</sup> Ebu Bekir er-Razi, *Kitabu’ş-şukuk ala Calinus*, thk. Mehdi Mohaghegh, el-Ma’hedi’l-Ali’l-Alemi li’l-Fikri ve’l-Hazrti’l-İslamiyye, Tahran 1993.

<sup>96</sup> Buhari, *el-Camiu’s-Sahih*, Rikak, 10.

<sup>97</sup> Karaman, *Râzî’nin Ahlak Felsefesi*, s.36.

<sup>98</sup> Karaman, *Râzî’nin Ahlak Felsefesi*, s.70.

<sup>99</sup> Râzî, *et-Tıbbu’r-ruhânî*, s.114.

anlaşılmaktadır. Zaten İslam kültür ve medeniyetinin içinde yetişen bir filozofun İslami unsurlardan etkilenmemiş olması düşünülemez. Her halükarda dinin, İslam düşüncesinde ahlak anlayışının doğuşunda ve gelişmesinde filozoftan filozofa farklı oranlarda etkilediği yadsınamaz bir gerçektir.

## 2.2. Aklın Önemi ve Fonksiyonu

Ona göre, insanı yöneten ruhi bir kuvvet olan akıl Allah tarafından insana, hem bu fiziki dünyada hem de öte dünyada hayatını rahata erdiren ve güzelleştiren şeyleri elde etmek için verilmiştir. Dolayısıyla insanoğlu eylemlerini, diğer canlılardan üstün olmasını sağlayan aynı zamanda bütün iyiliklerin de kaynağı olan aklın rehberliğinde ve onun öngördüğü şekilde gerçekleştirmelidir.<sup>100</sup>

Tam bir rasyonalist olan Râzî aklı, beyinde yerleşik olan ve insan bedenini yöneten ruhi kuvvetlerden biri olarak kabul etmektedir. Felsefi sisteminde akla önemli bir yer veren filozof, *et-Tıbbu'r-Ruhani*'nin ilk bölümünü akla ayırmıştır. Burada aklın insana sağladığı özelliklerden bahsedip aklı övmekte ve aklın faziletlerinden bahsetmektedir.<sup>101</sup>

Râzî'nin *et Tıbbu'r-Ruhani*'de O'nun akıl hakkındaki görüşleri şu şekildedir:

*“Muhakkak ki Allah, akı bize kendisiyle hem bu dünyada hem öte dünyada bizim gibilerin cevherinde bulunan her türlü menfaatleri elde etmemiz için verdi. Akıl, Allah'ın bizdeki en büyük, bizim için en faydalı en değerli nimetlerindendir. Akıl vasıtasıyla biz, akıl sahibi olmayan hayvanlara üstün kılındık; onlara sahip olduk, onları idare ettik, bize ve kendilerine faydalı olabilecek şekilde kullandık. Yine akıl vasıtasıyla biz, bizi yükselten, hayatımızı güzelleştiren ve tatlılaştıran şeylerin hepsini elde ederiz, bütün gayelerimize, isteklerimize ve hedeflerimize ulaşırız.”<sup>102</sup>*

Râzî burada Allah'ın insana verdiği en büyük hediye olan akıl olduğundan bahsetmektedir. Ona göre akıl insana, kendisiyle hem bu dünyada hem de öte dünyada her türlü menfaatleri ve faydaları elde etmesi için verilmiştir. Bu durumda filozofa göre akıl, insanın ahlaki açıdan faydalanacağı pratik sonuçları elde etmesini sağlamaktadır.

<sup>100</sup> Râzî, *et- Tıbbu'r-ruhânî*, s. 26.

<sup>101</sup> Râzî, *et- Tıbbu'r-ruhânî*, s.57-58.

<sup>102</sup> Râzî, *et- Tıbbu'r-ruhânî*, s.57.

Bu yönüyle akıl daha çok pratik akıl olarak ortaya çıkmaktadır. Ancak bu pratik akıl sadece bu dünyada değil, öte dünyada da yararlı olacak ahlaki sonuçların elde edilmesini sağlayan bir yeti olmaktadır. Râzî'nin bu ifadeleri onun ahirete inandığını göstermesi açısından da önemlidir.

Râzî, aklın bir diğer görevinin de, nefsi maddeye olan bağımlılığından kurtarmak ve ona bu dünyanın onun gerçek yeri olmadığını, gerçek yerinin makulat alemi olduğunu hatırlatmak olduğunu ifade etmektedir. Zaten filozofa göre, nefsin kendi gerçek dünyasını hatırlamasının ve bu dünya aleminde kaldığı sürece elemenden kurtulamayacağını bilmesinin nedeni de akıl olmaktadır.<sup>103</sup>

Râzî'nin akıl görüşüne göre, aklın teolojik ve metafizik meselelerde yargı gücüne sahip olmasına ilaveten aklın aynı zamanda doğaya da hâkim olma gücü de vardır.<sup>104</sup> Râzî'nin bu görüşünü destekleyen ifadelerinden biri de şu ifadeleridir:

*“Akıl sayesinde biz, gemilerin yapımını ve kullanımını idare ettik. Ta ki denizle bizden ayrılmış olan uzak karaparçalarına ulaştık; bedenimize birçok faydası olan tıbbi ve bize faydası olan diğer sanatları elde ettik; bizden gizlenmiş ve bizim için sır olan ve anlaşılması güç ve zor meseleleri idrak ettik; yer ve feleğin şeklini; güneş, ay ve diğer yıldızların büyüklüklerini, uzaklık ve hareketlerini öğrendik.”*<sup>105</sup>

Anlaşılan doğanın akılla bilinmesi ve aklın doğaya hâkim olması Râzî'de açık bir durumdur.

Öte yandan Râzî'ye göre aklın öz itibarıyla sadece insanda olduğunu görüyoruz. Râzî bu konuda düşüncesini biraz daha açarak şunu kaydeder:

*“Akıl, yokluğunda durumumuzun hayvanlar, çocuklar ve delilerin durumu gibi olacağını, akli fiillerimizi hissedilmeden, yani duyularda kendilerini belli etmeden önce tasavvur ettiğimiz, böylece onları sanki daha önce hissetmişiz gibi gördüğümüz ve sonra da bu hissi fiillerimiz*

<sup>103</sup> Karaman, *Râzî'nin Ahlak Felsefesi*, s.63.

<sup>104</sup> Emel, Sünter Yalçın, “Bir Türk Filozofu Ebu Bekr Râzî ve Felsefî Görüşleri”, *Türk-İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi*, Editör: Mehmet Aydın, Konya 2006/2, s.207.

<sup>105</sup> Râzî, *et- Tıbbu'r-ruhânî*, s.57.

*kavramlaştırdığımız bir şeydir. Böylece tasavvur ettiklerimiz ile kavramlaştırdıklarımız arasındaki uygunluk ortaya çıkar.*"<sup>106</sup>

Görülüyor ki Râzî, ortaya koyduğu sonuçlardan hareketle akıl hakkında değerlendirme yapmakta ve sağladığı faydalardan, üstünlüklerden dolayı onu yüceltmektedir. Dolayısıyla insanın akıllı ile insan olduğunu, aklın varlığını tam olarak insanda gerçekleştirdiğini ve bunun için de aklın kullanılması gerektiğini belirtmiştir. Akıllı bu önem ve değerinden dolayı bulunduğu mertebeden aşağı indirmememiz gerektiğini ifade etmiştir.

Ayrıca akıl, sadece insanı ona sahip olmayan diğer canlılardan ayıran bir özellik ya da onun dünyayı anlamasını ve tabii kuvvetlerini çalıştırmasını sağlayan bir güç değildir. Aynı zamanda nefisteki yönetici prensiptir. Hevadan kaynaklanan kurnazlık ve hile gibi nefsanî arzuları bastırmayı ve karakter ıslahını da sağlamaktadır.<sup>107</sup>

Râzî'nin akıl görüşüne göre; "İnsanda akıl olmadığı zaman" insanın bu anlamda aktif olmadığını evreni akletmede ve insanın kendisini gerçekleştirmesinde yolunu bulamadığı, nihayetinde de insanın ebedi hazza ulaşmada hüsrana uğrayacağını belirtmiştir. O, insanın evrende kendi varlığını gerçekleştirebileceğini ifade eder. Bu manada "İlk Sebebe" yükselme vardır. Onun "İlk Sebebe" çıkma çabasında insan iyi bir sonuca ulaşabilir. İnsan nihayetindeki iyiye ulaştığı vakit artık sonsuz ebedi hazzı tecrübe eder. Dolayısıyla tecrübe edilen bu ebedi haz yalnız akılla mümkündür. Diğer bir ifadeyle ister fizik olsun ister metafizik olsun insanın bu hakikatlere ulaşmadaki tek vasıtası akıldır.<sup>108</sup>

Filozofa göre; Tanrı'nın bilgisine ulaşmak akılla mümkündür. Nefsin sonsuz mutluluğu gerçekleştirebilmesi için akıllı tam olarak kullanması gerekir. Ona göre Tanrı nefse aynı zamanda akıl ve idrakten pay verdiğinden, nefis salt kötülük değildir, yani akıl nefsi sonsuz saadete kavuşturabilir. Akıl burada sonsuz mutluluğa ulaşmada tek araçtır.

Râzî'ye göre en mükemmel varlık insandır. Buna göre insan doğadaki düzene akılla etki edebilir. Ona göre insan akıl sayesinde evreni akledebilir ve her şeyden önemlisi Tanrı'nın bilgisine ulaşabilir. Râzî'nin, Tanrı'nın varlığına ve bilgisine ulaşmada aklın

<sup>106</sup> Râzî, *et- Tıbbu'r-ruhânî*, s.58.

<sup>107</sup> Fahri, age., s. 246.

<sup>108</sup> Yalçın, agm., s.208.

önemine dikkat çeken şu ifadeleri gerçekten önemlidir. “*Akıl bize bizden uzaktaki gizli ve örtülü şeyleri kavratır. Akıl ile biz dünyanın biçimini, gökyüzünü, güneşin, ayın boyutlarını ve yararlı ve en yüce bilgi olan Tanrı bilgisine ulaşırız*”<sup>109</sup>

Filozofa göre insan; akli sayesinde Tanrı arasında bir ilişki kurar. Akıl bu ilişkiyi destekler, düzenler ve insanı sonsuz mutluluğa götürür.<sup>110</sup> Bunu gerçekleştiren insan ulvi âlemi keşfeder ve maddeden soyutlanarak bu dünyaya aldırılmaz. Eğer insan bunu gerçekleştirirse Tanrı bilgisine ulaşır gerçekte ait olduğu yere dönecektir. Bütün bunları gerçekleştirmek ise akılla mümkündür.<sup>111</sup>

Râzî *et-Tıbbu'r-ruhânî*'de şöyle der.

*“Akıl değeri, yeri ve önemi bu şekilde olduğu için, bizim onu sahip olduğu bu yüksek rütbe ve dereceden aşağı indirmememiz, hâkimken mahkûm, övülürken yerilen ve tabi olunanken tabi olan yapmamamız gerekir. Aksine bütün işlerde ona müracaat etmeli ve dayanmalıyız. İşlerimizi onun gerektirdiği gibi yapmalıyız veya yapmamalıyız”*<sup>112</sup>

Burada Râzî bir anlamda kendi Ahlak Felsefesinin temellendirilmesini yapmış, Ahlak Felsefesini “akli” temele dayandırmıştır.

Sonuç olarak Râzî'nin akıl felsefesi onu dönemin filozoflarından farklı kılmıştır. Onun felsefesinin çekirdeğini “Akıl” oluşturur. Ahlak Felsefesini de akli temellere dayandırmaktadır. O bunun bir gereği olarak bilim adamı olması yönüyle “deney” metotlarını kullanmıştır. Sonuçta “deneyi” sentezleyen de akıldır. Akıl onun için bir ölçüttür; çünkü şöyle ki insan “bilgi”yi elde ederken ve eylemlerini düzenlerken akılla hareket eder. Akıl bilgiyi elde etmede tek otoritedir. Bilgiyi anlayan, kavrayan, düzenleyen ve bilginin sonuçlarını idrak eden akıldır. Akıl, kişinin hem bu dünyadaki mutluluğunu hem de sonsuz mutluluğu elde etmesinde ona kılavuzluk eder. Kişinin eylemlerinde neyin makul olduğunu, neyin makul olmadığını belirleyen akıldır.

<sup>109</sup> Arthur J.Arberry, *The Spiritual Physich of Rhazes*, Londra 1950, ss. 20-21.

<sup>110</sup> Sünter Yalçın, agd., s.210.

<sup>111</sup> Râzî, *et- Tıbbu'r-ruhânî*, s.57.

<sup>112</sup> Râzî, *et- Tıbbu'r-ruhânî*, s.58.

### 2.2.1. Akıl –Heva İlişkisi

Râzî'ye göre insanı yöneten ruhi bir kuvvet olan akıl, Allah tarafından insana hem bu dünyada hem de öte dünyada hayatını güzelleştiren ve rahatlaştıran şeyleri elde etmesi için verilmiştir. Dolayısıyla insanoğlu eylemlerini, diğer canlılardan üstün olmasını sağlayan bütün iyiliklerin kaynağı olan aklın rehberliğinde ve onun öngördüğü şekilde gerçekleştirmelidir. Râzî eserinin her yerinde herhangi bir kötü eylemden bahsettikten sonra “akıllı veya akıl sahibi” diyerek söze başlamakta ve yapılması gerekeni söylemektedir. Onun bu tutumu akli iyyinin kaynağı olan bir kuvvet olarak ele aldığını gösterir.<sup>113</sup>

Râzî eserinin ikinci bölümünü hevanın kontrol altına alınması, engellenmesi, bastırılması ve hâkimiyet altına alınması anlamında “kam’u’l-heva” (hevanın bastırılması), “radu’l-heva” (hevanın kontrol altına alınması), “muğalebetü’l-heva” (hevanın engellenmesi) gibi ifadeler kullanmıştır.<sup>114</sup>

Râzî'nin ahlak felsefesinde merkezi kavramlardan birisi de hevadır. Sözlükteki anlamıyla heva; heves, arzu, istek, alaka, ilgi, meyil, düşme ve aşk gibi anlamlarda kullanılır. Râzî ise hevayı aklın afeti ve bulandırıcısı, onu yol, hedef ve doğrultusundan saptıran, akıllı insanın gerçek rehberini bulmasını ve işlerini düzene girmesini engelleyen bir unsur olarak görmektedir.<sup>115</sup>

Râzî, eseri olan *et-Tıbbu’r-ruhânî*’sinde heva konusuna ayrı bir bölüm ayırmış olup, heva ile ilgili açıklamaları nefsi; nefis hakkındaki görüşleri de Platon’u çağrıştırmaktadır. Râzî nefis-i natıka ve nefsi ilahiyye, nefis-i gazabiye, nefis-i nebatiye, nefis-i namiyye ve nefis-i şehvaniye,<sup>116</sup> biçiminde çeşitli nefislerden bahsetmiştir. Esasında o, insan nefsini şehvet, öfke ve akıl güçlerine ayırarak birbirinden ayır; fakat birbiriyle irtibatlı fonksiyonlara sahip olarak Plâtoncu üçlü nefis anlayışı ile yine insan nefsini nebati, hayvani ve insani (Râzî insani olana ilahi ismini vermektedir) olmak üzere üçe ayırıp tabiat felsefesinin bir konusu olarak ele alan Aristocu nefis anlayışını birleştirmiştir. Zaten İslam filozofları, Platoncu ve Aristocu nefis anlayışını bazen ayrı

<sup>113</sup> Râzî, *et- Tıbbu’r-ruhânî*, s. 26.

<sup>114</sup> Râzî, *et- Tıbbu’r-ruhânî Tıbbu’r-Ruhani*, s. 59-69.

<sup>115</sup> Râzî, *et- Tıbbu’r-ruhânî*, s. 58.

<sup>116</sup> Râzî, *et- Tıbbu’r-ruhânî*, s. 66.



bazen de birleştirek geliştirmişler ve ahlak felsefelerini onun üzerine bina etmişlerdir.<sup>117</sup>

Râzî'ye göre, bu üç nefsin en üstünü nefs-i natıka yani insani nefistir. Nebati ve hayvani nefis, nefsi natıkaya yardım etmektedir. Çünkü nebati nefis, nefs-i natıka'nın aleti konumunda ve aynı zamanda da değişime uğrama özelliğine sahip olan bedeni besleyip büyötmekte; gazabi nefis ise, şehvi nefsin bastırılması ve şehvi nefsin nefsi natıkayı kendi arzu ve istekleriyle meşgul ederek onu tam anlamıyla kullandığında kendisini çepeçevre kuşatan bedenden kurtulacağı aklın kullanamaz duruma getirilmesine engel olunması noktasında nefsi natıkaya yardımcı olur ve böylece akıl tam olarak kullanılır nefs-i natıkayı cisimden kurtarmış olur.<sup>118</sup>

Râzî, nefs-i natıkayı insanı insan yapan ayırıcı özellik olarak kabul etmektedir. Bundan dolayı da onun değeri büyüktür. Râzî'ye göre bu üç nefsin ilk ikisi yani nebati ve hayvani nefis, bedene bağı olup onun yok olmasıyla birlikte yok olurken nefs-i natıka, bedenden ayrı bir varlığa sahip olduğu için bedenden ayrıldıktan sonra da varlığını devam ettirir.<sup>119</sup> Nebati/shėvi nefis karaciğerin mizacının tamamı iken, hayvani/gazabi nefis kalbin mizacının tamamıdır. Natık/ilahi nefis ise hissetme, düşünme, duygu, hatırlama gibi faaliyetleri yönetirken beyni bir organ olarak kullanır.<sup>120</sup>

Râzî'ye göre, insanın bu üç nefsin fiillerini ifrat ve tefrite düşmekten alıkoyarak dengede tutması gerekir. Bu ancak cismani ve ruhani tıbbaya olan ihtiyacın karşılanmasıyla mümkün olur. Çünkü beden ve nefis arasında direkt bir ilişki söz konusudur. Eğer nefisler dengede tutulamazlarsa sonuçta bazı aşırılıklar ve çeşitli ruhi hastalıklar ortaya çıkar.<sup>121</sup> Râzî nefislerdeki bu ifrat ve tefridi şu şekilde ifade etmektedir:

*“Nebati nefsin fiildeki azalma, yani tefrit, onun beslenememesi, büyümemesi ve bütün bedenin istediğı orandaki niteliksel ve niceliksel artmayı sağlayamamasıdır. Nebati nefsin aşırılığı, yani ifratı ise, onun bu sınırı geçerek bedenin ihtiyaç duyduğundan fazlasını alması ve haz ile şehvet*

<sup>117</sup> Karaman, *Râzî'nin Ahlak Felsefesi*, s. 53.

<sup>118</sup> Râzî, *et- Tibbu'r-ruhânî*, s. 66.

<sup>119</sup> Karaman, *Râzî'nin Ahlak Felsefesi*, s. 53.

<sup>120</sup> Râzî, *et- Tibbu'r-ruhânî*, s. 66.

<sup>121</sup> Karaman, *Râzî'nin Ahlak Felsefesi*, s. 54.

*içinde boğulmasıdır. Gazabi nefsin fiilindeki azalma tefrit; onun gazabi nefisle arzu ve isteklerinin arasını ayırmayı istediği bir durumda bile, şehvi nefsi kontrol altına almasına ve yenmesine imkan veren kahramanlık, gurur ve cesaret gibi özelliklere sahip olamamasıdır. Gazabi nefsin aşırılığı, ifratı ise, onun bütün insanları ve diğer canlıları yenmeye ve mahvetmeye çalışacak derecedeki kibir ve galebe duygusudur. Natık nefsin tefriti ise, bu dünyaya hayret etmemesi, şaşırması, alem hakkında düşünmemesi, alemde bulunan her şeyi özellikle de bedenini ve onun öldükten sonraki durumunu bilmek istememesidir. İfratı ise, insanın bu ve benzeri hususları, şehvani/nebati nefsin bedenin sıhhati ve beynin sağlıklı çalışması için gerekli olan uyku, gıda ve benzeri şeyleri alması mümkün olmayacak derecede fazla düşünmesidir”<sup>122</sup>*

Görülüyor ki Râzî, her türlü aşırılığı kötü olarak kabul etmektedir. Bu anlamda nefs-i natıkanın aşırılığını da terk edilmesi gereken bir aşırılık olarak görmektedir. Çünkü insanın kendi beden sıhhatini ve beyin sağlığını bozacak derecede düşünceye dalması, beden yapılarının bozulmasına, melankolik bir yapıya dönüşmesine böylece hedeflerine ulaşamamasına sebep olacaktır. Dolayısıyla insanın hedeflerine ulaşmadaki izleyeceği yol ifrat ve tefritten uzak olup mutedil bir yol olması gerekmektedir.<sup>123</sup>

Yukarıda da ifade edildiği üzere onun nefs kelimesi bağlamında hevadan bahsetmesi, her ikisi arasında keskin ayrımlar yapmak yerine, hevayı natık olmayan nefis anlamında kullandığını düşündürmektedir.

Râzî, hevayı kötü ve kötülüğün kaynağı olarak kabul etmekte olup onu aklın karşısına koymaktadır. Akıl Allah tarafından insana, hem bu dünyada hem de öte dünyada hayatını kolaylaştıran ve güzelleştiren şeyleri elde etmesi için verilmiştir.<sup>124</sup> Cömertlik, adalet ve itidal gibi erdemlerin kaynağı olan akıl ile haset, cimrilik, sarhoşluk, kendini beğenme ve yalan gibi her türlü kötü eylemin sebebi olan heva arasındaki ilişkide akla öncelik vererek heva akla tabi kılınmalıdır; çünkü heva akli istikametinden saptırdığı ve

<sup>122</sup> Râzî, *et- Tıbbu'r-ruhânî*, s. 67.

<sup>123</sup> Râzî, *et- Tıbbu'r-ruhânî*, s.67.

<sup>124</sup> Râzî, *et- Tıbbu'r-ruhânî*, s.26.

doğru karar vermesini engellediği için ahlakın gayesi olan mutluluğa ancak, akıl ve irade vasıtasıyla hevayı sınırlandırmak ve kontrol altına almak suretiyle ulaşabilir.<sup>125</sup>

Akıl ve hevanın mahiyetleri ile akıllı tercih edenlerin elde edecekleri faydaları ve hevaya uyanların karşılaşacakları zararları ifade ederken Râzî, bu durumda insanları nefsanî arzu ve isteklerle mücadele etmeye ve aklın vardığı sonuçların peşinden gitmeye davet etmektedir.<sup>126</sup>

Râzî'ye göre heva ve tabii dürtüler, devamlı mevcut durumu veya en yakın durumu dikkate almakta ve ona göre harekete geçmektedir. Dolayısıyla Râzî'ye göre nefsanî arzular ve tutkular, insanı kısa vadeli ve mevcut lezzetlere yöneltmekte, düşünceleri için zaman vermeksizin acele karar vermelerini temin etmeye çalışmaktadırlar.<sup>127</sup> Bu durum; bize rağmen gerçekleşir, bilinçsiz ve belirsizdir, değişken ve gelip geçicidir, zevk ve keyif veren şeylere doğrudur, alanı sınırsız olup gerçekleşmesi bize bağlı olmayan şeye de yönelir.<sup>128</sup> Bundan dolayı akıllı kimse için doğru olan, hevasını engellemek, sınırlandırmak ve sonuçlarını düşündükten sonra onları serbest bırakmak, kazanacağını zannettiği yerde kaybederek hüsrana uğramamak ve haz elde edeceğini düşündüğü yerde de elem elde etmemek için somutlaştırarak, kar ve zararını hesap ederek en avantajlı olana tâbi olmaktır. Eğer o, bu somutlaştırma ve dengeleme esnasında herhangi bir şüphe hissederse şehveti serbest bırakmamalı, aksine şehveti engellemeye ve kontrol altına tutmaya devam etmelidir.<sup>129</sup>

Râzî'ye göre akıl herhangi bir konuda karar verirken gerekçelerini de ortaya koymakta ve insanları mantıki olarak ikna etmektedir. Heva ise, yönelişleri noktasında akıl gibi mantıki deliller sunmamakta olup insanı uygun görme ve meyille ikna etmeye çalışmaktadır. Örneğin, devamlı olarak cinsi münasebette bulunanlar, içki içenler ve müzik dinleyenler bu düşkünlüklerinden diğer insanlar kadar zevk almayacaktır. Çünkü bu uç zevkler bile diğer insanlardaki herhangi bir zevk gibi olacaktır. Yani söz konusu bu şehvetler bu insanlar için sıradan basit bir şehvet halini alacaktır. Buna rağmen nefsanî arzularına düşkün olan bu insanlar onları takip etmeyi de bırakmayacaktır;

<sup>125</sup> Karaman, "Akıl-Heva İlişkisi", *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi içinde; İslam Ahlak Filozofları*, s.173.

<sup>126</sup> Karaman, *Râzî'nin Ahlak Felsefesi*, s.67.

<sup>127</sup> Râzî, *et- Tıbbu'r-ruhânî*, s.61.

<sup>128</sup> Cihan, "İslam Ahlakının Temel İlke ve Değerleri", *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi*, s.61.

<sup>129</sup> Râzî, *et- Tıbbu'r-ruhânî*, s.61.

çünkü düşkün oldukları şeyler artık onlar için haz veren bir şey değil birer zorunluluk halini almıştır.<sup>130</sup> Burada heva insanı akıl gibi mantıklı olarak ikna etmiyor, insanın meylini kullanarak nefsanî arzuların peşine sürüklenmesine sebep oluyor.

Râzî, akıl ile heva arasındaki farkları ifade ettikten sonra amacının, insanların akıl ile heva arasındaki mücadelede aklın tarafında olup akli kendisine tabi olunan, hevayı da tabi olan konumda tutmalarına yardımcı olmak olduğunu açıkça ortaya koymuştur. Râzî'nin hevanın kontrol altına alınması, ona uyulmaması, aklın ona tabi olmaması yönündeki ifadeler Kur'an-ı Kerim ayetleriyle de örtüşmektedir.<sup>131</sup> Râzî'nin "akıl-heva" hakkındaki görüşleri üzerine değerlendirme yaparsak; akıl iyiliklerin kaynağıdır, insanı iyiye yönlendiren, insana ölümsüzlüğü veren sebeptir. Heva ise, kötülüklerin kaynağıdır, insanın öteki dünyadaki mutluluğunu engelleyendir. Dolayısıyla ona göre akıl etkinliği itibarıyla salt gerçekliği olan, bu anlamda etkinliği sürekli olduğundan tabi olunması gereken bir güçtür. Buna karşın heva ise onun bu etkinliğini ortadan kaldırmaya sebep olan, bu açıdan tabi olunmaması gereken ve haliyle de esas itibarıyla gerçeklik değeri atfedilmemesi gereken bir şeydir.

Râzî'nin *et-Tıbbu'r-ruhânî*'sinde akıl hakkındaki övücü sözleri onun, bazı düşünürler tarafından eleştirilmesine sebep olmuştur. Râzî'nin akli hâkimken mahkûm, tabi olunanken tabi olan konuma gelmemesi konusundaki uyarılarını bazı düşünürler, akli mahkûm ve tabi olan yapmak ancak bir dinin hâkimiyetine girmekle olacağını belirtmişlerdir. Dolayısıyla bu düşünürler, Râzî'nin ifadelerindeki kastın herhangi bir din ve herhangi bir peygambere bağlanılmaması gerektiğini anladıklarını hatta Râzî'nin akla olan aşırı güveni Râzî'nin peygamberliği ve dini de reddettiği fikri oluşturduğunu ifade etmişlerdir. Ancak Râzî, *et-Tıbbu'r-ruhânî*'de akli, eserin tamamı okunduğunda görüleceği üzere, heva ile ilişkisi içerisinde ele almakta ve hevanın etkisini kırma görevini savunan akli övmektedir.<sup>132</sup>

Râzî'ye göre akıl şehvi tutkular üzerinde egemen olmalıdır; çünkü daha önce de ifade etmiş olduğumuz gibi heva akli istikametinden saptırmakta ve onun doğru karar

<sup>130</sup> Râzî, *et-Tıbbu'r-ruhânî*, s.62.

<sup>131</sup> "Kim de, Rabbinin huzurunda duracağından korkar ve nefsinin arzularından alıkoyarsa, şüphesiz, cennet onun sığınağıdır." (Naziat, 79/40). "Ona dedik ki: "Ey Dâvûd! Gerçekten biz seni yeryüzünde halife yaptık. İnsanlar arasında hak ile hüküm ver. Nefis arzusuna uyma, yoksa seni Allah'ın yolundan saptırır. Allah'ın yolundan sapanlar için hesap gününü unutmaları sebebiyle şiddetli bir azap vardır." Sad, 3/26.

<sup>132</sup> Karaman, "Ebu Bekir er-Râzî", *İslam Felsefesi Tarihi*, s.70.

vermesine engel olmaktadır. Bundan dolayı filozof, tutkuları akla tabi kılmak ve onları kontrol altına alıp disipline etmek gerektiğini belirtmektedir. Ancak böyle yapan insanlar aklın kendisini ulaştırmak istediği aydınlığa ulaşarak mutlu olurlar. Böylece filozof, mutluluğa ulaşmakla hevanın hâkimiyetinden kurtularak Allah'ın insana en büyük nimeti olan aklın hâkimiyetine girmek ve hevayı akla tabi kılmak arasında vazgeçilmez bir ilişki kurmuştur.<sup>133</sup>

### 2.2.2. Akıl-İrade İlişkisi

Dilsel olarak istemek ve dilemek anlamına gelen irade kelimesi, eylemlerimizi arzu, niyet ve amaçlarımıza göre kontrol altında tutabilme gücü; kişinin belli eylem ya da eylemleri gerçekleştirmede sergilediği kararlılık; eyleme neden olan, eylemi başlatabilen yeti olarak tarif edilmektedir.<sup>134</sup> Daha genel bir ifadeyle nefsin yapılması gerektiğine hükmettiği bir işi, bir amacı gerçekleştirmeyi istemesi, ona yönelmesi şeklinde ifade edilmektedir. Nakledildiğine göre filozoflar, bir fiilin yapılmasında tamamen veya büyük ölçüde fayda bulunduğuna dair bizde bir kanaat uyandığında içimizde onu elde etme yönünde bir eğilim hasıl olacağını, bu eğilime irade denildiğini belirtmişlerdir.<sup>135</sup>

Râzî ise, iradeyi akıl ile heva ilişkisi çerçevesinde hevanın zıddı olarak ele almaktadır. Râzî'ye göre akli düşünüşün insan hayatında önemli bir yere sahip olmasının yanı sıra onun etkin kılınmasının ve kendi yetkinliğini insan hayatında gerçekleştirebilmesinin önemli bir bölümünü irade oluşturmaktadır. Öyle ki Râzî'ye göre insanın sahip olduğu irade melekesi yapacağı şeylerin doğruluğu ya da yanlışlığını aklın etkisiyle belirleyebilmekle birlikte bunları tercih edebilme imkanını ifade etmektedir. Ona göre bu durum insanların hayvanlardan üstün oldukları bir hususu oluşturmaktadır. Yani irade melekesi düşünüp taşındıktan sonra eylemde bulunma yeteneğidir. Bu, hayvanların eğitilmemiş olmalarından tabiatlarının gerektirdiği şeyleri sınırlandıramamalarından ve bunlar üzerlerinde düşünüp taşınma ve buna dayalı olarak tercihte bulunma imkanlarının yoksunluğundan dolayıdır.<sup>136</sup>

<sup>133</sup> Karaman, *Râzî'nin Ahlak Felsefesi*, s. 70.

<sup>134</sup> Cevizci, age., "İrade", s. 870.

<sup>135</sup> Mustafa, Çağrı; Hayati, Hökelekli, "İrade", *TDVİA*, c. XXII, İstanbul 2000, s. 380.

<sup>136</sup> Râzî, *et-Tıbbu'r-ruhânî*, s. 59.

Buna karşın insanların aklın gerektirdiği şekilde kendi tabiatının isteklerini ortadan kaldırır ve onları terkeder bulundukları gibi; eğitilmemiş hayvanın, üzerine pisleyip kirlettiği yiyeceğini yemekten uzak durur bir şekilde bulunması mümkün değildir. Çünkü hayvan herhangi bir sınırlandırma yapmadan ve bir seçimde de bulunmadan tabiatının gerektirdiği bir şekilde hareket eder ve bir seçimde bulunamaz.<sup>137</sup>

Anlaşıyor ki Râzî, iradeyi bir meleke olarak ele almakta ve onu seçme, tercih etme, karar verme ve yapma gücü gibi anlamlarda kullanmaktadır. Râzî bu düşüncesiyle aklın ve onunla birlikte iradenin insanın önemli bir yetisi olduğunu insanın aklını rehber edinip tabii içgüdülerini sınırlandırarak kontrol altına alabildiği halde irade kuvveti yoksunluğu sebebiyle hayvanların tabii içgüdülerine engel olamadığını ifade etmiştir.

Râzî'ye göre bunlardan (akıl-irade) akıl, daha temel olup, irade sadece akıl tarafından kontrol edilebilir. Bu durumda insanın en büyük üstünlüğü, eylemlerini gerçekleştirmeden önce onlar üzerinde düşünüp taşınması bu düşünceye dayalı olarak da kendi iradesiyle tercihte bulunması ve bunlar sayesinde eğitilerek ahlaki değerleri alabilme istidadında olmasıdır. İradeli hareketin ve akli fiillerin kaynağı ise ilahi nefistir. Beyin de onun aletidir.

Râzî'ye göre irade kuvvetine en kamil haliyle filozoflar sahip olabilir. Avam akıl ve iradeyi kullanabilmede diğer canlılardan üstün olduğu gibi faziletli filozoflar da tam manasıyla irade kuvvetine sahip olup hevasına galip geldiği için avam kesimden üstündür.<sup>138</sup>

### 2.3. Ahlaki Açıdan Fiillerin İyiliği-Kötülüğü Meselesi

Daha önce de belirttiğimiz gibi, *"Arzunun, değer nesnesi olan, arzu edilen şey. İnsan iradesinin akla dayalı bir seçim sonucunda değer verdiği, ihtiyaçlarımızı karşılayan, özlemlerimize uygun düşen şey."*<sup>139</sup> şeklinde tanımlanan "iyi" ile, "amaca uygun olmayan, kusurlu ve yetersiz olan, kabul edilemez olan şey, ideallere ve amaçlara

<sup>137</sup> Râzî, *et-Tıbbu'r-ruhânî*, s. 59-60.

<sup>138</sup> Karaman, *Râzî'nin Ahlak Felsefesi*, s. 61.

<sup>139</sup> Cevizci, age, "İyi", s. 886.

ulaşmayı engelleyen durum veya oluşum için kullanılan bir niteleme.”<sup>140</sup> şeklinde tanımladığımız “kötü” karşıt iki kavramdır.

Râzî’nin iyi ve kötü değerlendirmesine baktığımız vakit onun eylemin sonuçlarına göre bir değerlendirme yaptığını görmekteyiz. Dolayısıyla failin eylemi gerçekleştirirken niyetinin değerlendirilmesinin herhangi bir rolü olmadığını Râzî’nin iyiliklerin kaynağının aklın rehberliğinde, onun öngördüğü şekilde gerçekleştiğini dolayısıyla aklın iyi; hevanın da aklın düşmanı, akli yolundan saptıran, aklın hedefini gerçekleştirmesinde engel görerek hevayı da kötü olarak vasıflandırmasından anlıyoruz.<sup>141</sup> Yine Râzî, *et-Tıbbu’r-ruhânî*’sinde de insanların sonuçta elde edecekleri hazdan az olan elemlere katlanabileceklerini, fazla olanlara ise katlanmamaları gerektiği, hazzın da elemden kurtulmak olduğunu<sup>142</sup> ve sonuçta ortaya çıkacak olan duruma önem verdiğini göstermektedir. Görüldüğü üzere Râzî, eylemlerin sonucunu dikkate alarak değerlendirmelerde bulunmaktadır.

Râzî, alemde kötülüğün olmasını *beş ezeli ilke* prensibinden hareketle *nefs* (külli nefis) ile açıklamaktadır. Râzî’ye göre nefis, âlemdeki kötülüğün, yanlış işlerin, acıların sebebidir. Nefs’in Heyula’ya meylettiğini; ancak Heyula’ya istediği şekli verememesinden bir karmaşa ve kaosun çıkmasına sebep olduğunu belirtmiştir. Râzî külli nefsin, hem cahil hem de insan nefsi gibi arzuları olan bir varlık olduğunu ve nefsin yaratıcının ona sunmuş olduğu ilim ve idrake rağmen nefsanî arzuların etkisinde kalarak yanlış tutumlarına devam edeceğini belirtmiştir. Nefs böylece cismanî lezzetleri tadacak, arzularını tatmin etmiş olacak fakat o lezzetlerin de pek arzuladığı gibi değerli ve güzel lezzetler olmadığını anlayacaktır. Son olarak da âlemdeki kötülüğün sebebinin kendisinden kaynaklandığını görecektir ve pişman olacaktır.<sup>143</sup>

Akıl ile nefsin birbirinden farklı şeyler olduğunu kabul eden Râzî, Bârî’nin saf akıl olmakla birlikte kozmolojik aklın Nefs’ten sonra olduğunu ve Âlem’in yaratılışından sonra Allah’ın nefis’e akıl ve idrak ihsan ettiğini kabul eder. Dahası akıl deyince Râzî, özellikle insan ile tecessüm etmiş akli anlar. Zira Nefs, Heyulâ’ya meylettikten sonra

<sup>140</sup> Cevizci, age, “kötü”, s. 970.

<sup>141</sup> Râzî, *et-Tıbbu’r-ruhânî*, s. 26.

<sup>142</sup> Bk. Râzî, *et-Tıbbu’r-ruhânî*, s. 28. Râzî’ye göre haz; “*elem ve acı verenin tabii halinden (ilk halinden) çıkardığı bir şeyi tekrar bu hale iade etmesidir.*” Yani haz elemden kurtulmak ya da tabii hale geri dönmektir. Elem ise tabii halden çıkıştır.

<sup>143</sup> Turgut, Akyüz, *Ebubekir Zekerîyya er-Râzî’nin Felsefî Görüşleri*, Ravza Yayınları, İstanbul 2017, s. 62-63.

Allah, Alem'i yaratmış ve Alem'e düzen vermiştir. Râzî, bu düzenin kaynağı olarak Allah'ın Nefs'e ilham ettiği akıl ve idrak olduğunu savunur. Fakat neticede Alem'e suret veren ve onu düzene sokan Bârî'dir. Râzî; Nefs'in kendi hatalarını anlaması, asıl alemine iştîyak duyması, tecrübe ve idrak sahibi olması gibi durumların, insan soyunda tamamlanacağını savunur. Dolayısıyla Külli Nefs'in bir akıllı vardır; ama bunu her zaman kullanamaz. Zira çoğu zaman arzularına uyup cismani lezzetlere kapılan Nefs, akıl ve idrakinden uzaklaşır. Nefs için aklın asıl önemi; Bârî'nin kendisine bahşettiği aklın yine Bârî'nin yardımı ile Alem'e ve oradan da insana feyezana etmesidir. Buna göre akıllı ile kastedilen insan akıldır. Râzî'ye göre Alemdeki düzenin kaynağı Nefs değil; bizzat Bârî'nin Alem'e bahşettiği akıl yani Bârî'nin kendisidir. Nefs ise tam tersine Alem'deki düzensizliğin ve kötülüğün kaynağıdır.<sup>144</sup> Kısacası Râzî, Akıl deyince "İnsan"ı anlar. Zira Allah'ın Nefs'e ve Alem'e ihsan ettiği aklın, en mükemmel ve tezahür ettiği yer akıldır.

Râzî'ye göre Nefs'ten önce ve Bârî'den bağımsız olan bir kozmolojik akıl yoktur. Akıl, bizzat Bârî'nin kendisidir. Tabiat'taki akıl ise bizzat Bârî'nin müsaade ve ihsanı ile. O halde, tabiat'taki düzensizliğin, cahilliğin ve kötülüğün kaynağı Nefs; ilim, hikmet ve düzenin kaynağı bizzat Bârî'dir. Yaratma da akıldan gelen bir sudur ile değil; bizzat Allah'ın izin, idare ve inayetiyledir. Akıl bizatihi Bârî'nin kendisidir. Nefs ise Allah'ın kendisine feyz ettiği bir idreke sahiptir. Alem de akıl deyince Nefs'in sahip olduğu idrak anlaşılır. Aklın ve idrakin, en mükemmel şekilde yer ettiği yer ise insandır.<sup>145</sup>

Her şeyi bilen ve en iyi ve en mükemmel olan Allah, kötülüklerle doğrudan doğruya ilişkilendirilemez ve onlardan sorumlu tutulamaz. Evrendeki bu noksanlık ve kötülüğün nedeni *beş ezeli prensip*'ten biri olan nefis Külli Nefstir.<sup>146</sup> Râzî kötülüğü Allah'a isnat etmeyerek İslami anlayışa uygun hareket etmiştir. Zira bizzat Kur'an iyiliği Allah'a, kötülüğü ise insanın kendisine izafe etmiştir.<sup>147</sup> Buradan anlaşılacağı üzere Râzî'ye göre iyilik ve kötülüğün bizzat varlıkların kendiliğinden kaynaklanmadığını, dünyadaki kötülüğün kaynağının külli nefis olduğunu ifade etmiştir.

<sup>144</sup> Akyüz, *age.*, s. 74-75.

<sup>145</sup> Akyüz, *age.*, s. 76.

<sup>146</sup> Karaman, *Râzî'nin Ahlak Felsefesi*, s. 99.

<sup>147</sup> Bk. Nisa Suresi, Ayet 79.



Nefsin isteklerine boyun eğen, hazzın peşinden gidip ona kul-köle olanlar, mutlu olacaklarını sanırken üzüntüye düşerler, haz elde edeceklerinin düşünürken elemle karşılaşır. Böyle olunca belki de onlar istediklerine kavuşmadan sürekli felaket ve ızdırap içinde kalacaklardır. Aşıkların durumu bunun gibidir. Çünkü çoğusu uykusuz ve tasa içinde yeme içmeden kesildikleri için deliye döner, zayıflayıp vücut dengeleri bozulur. Böylece onlar hazzın tuzağına düşmüş, feci şekilde helaka sürüklenmişlerdir. Aşkın verdiği hazzı tam anlamıyla elde ettiklerini sananlar apaçık bir hata ve yanılğı içindedir. Çünkü elde edilen haz ona ulaşmaya neden olan elem kadardır.<sup>148</sup> Bu bağlamda Râzî'ye göre iyiyi iyi olarak, kötüyü de kötü olarak isteyen; bireyin kendisidir. O, eylemlerin bizatihi yapısında iyi-kötü gibi bir nitelemenin varolamayacağı, eylemlerdeki bu nitelemenin bireyin eylemlerinin sonucuna göre değerlendirilebileceğini ifade etmiştir.

---

<sup>148</sup> Razi, *Felsefe Risaleleri*, çev. Mahmut Kaya, Türkiye Yazma Eserleri Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2016, s. 114.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### GAZÂLÎ FELSEFESİNDE AHLAK

#### 3.1. Gazâlî'nin Ahlak Düşüncesinin Genel Karakteri

Şüphesiz ki Gazâlî'nin ahlak hakkındaki en önemli eseri *İhyau ulumi'd-din*'dir. Bu eser, ahlakın yanında tasavvuf, kelam ve fıkıh konularını da ihtiva etmekte; bu zengin muhtevası yanında mezkur ilimlere yeni bir yorum getirmektedir. Ayrıca Gazâlî'nin tasavvuf sahasındaki eserleri aynı zamanda ahlak konularını da içermektedir. Bundan başka ahlaka dair teorik ve pratik bilgiler içeren bir diğer ahlak eseri olan *Mizanü'l-amel* ve insanın fiil ve hareketleri, akıl-şariat ilişkisi gibi konuları ele alan *Mearicül-Küds* Gazâlî'nin ahlak hakkındaki fikirlerini içeren diğer belli başlı eserleridir. Bir fıkıh usulü kitabı olan *el-Mustasfa*'nın da ahlak ilmine dair bazı prensipler verdiğini belirtmek gerekir.

Gazâlî, nassa dayanan ahlak ile felsefî ve tasavvufî ahlakı birbirine yaklaştıran, hatta birleştiren bir ahlak alimidir; hatta pek çok araştırmacıya göre Gazâlî bu konudaki teşebbüsler içinde en başarılı olanı gerçekleştirmiştir. Gazâlî'nin ahlakta temel kaynağı Kur'an ve Sünnet'tir. Bilhassa *İhya*'nın her bölümünde önce konuyla ilgili ayet ve hadisler verilir, ardından Ehl-i sünnet akidesine bağlı mutasavvıflardan nakiller yapılır. Ayrıca yeri geldikçe başta dört sünni mezhebin imamları olmak üzere sünni fıkıhçıların görüşlerine başvurulur. Öte yandan Gazâlî; ruh nazariyesi ile akıl, mutluluk, siyaset ve bilhassa fazilet nazariyesinde devrinin felsefî birikiminden yararlanır. Ancak bu faydalanma yine de şer'i ölçülerle sınırlıdır.<sup>149</sup>

Gazâlî'ye göre ahlakın kaynağını tespit etmek için öncelikle Gazâlî'nin ahlak tanımına değinmemiz gerekecektir. Gazâlî'nin ahlak konusunda yapılan değerlendirmelerinde *halk* ve *hulk* kelimelerinin bir arada ele alınması gerekmektedir. Genellikle insanın fizik

---

<sup>149</sup> Çağrı, *Gazâlî'ye Göre İslam Ahlakı*, s. 81.

yapısı için halk, manevi yapısı için hulk veya huluk terimlerinin kullanıldığını ifade Gazâlî, daha sonra konuya açıklık getirmek amacıyla ahlakın tanımını, *nefiste yerleşmiş bir şekil ve hey’et* olarak ifade etmiş ve *hulk* kelimesini öne çıkarmıştır. Bu nefis, istikrarlı bir hey’etten ibarettir ki, insanın fiilleri kolaylıkla o hey’etten çıkar. Düşünce ve tefekküre ihtiyaç olmaksızın oradan neş’et eder. Eğer o hey’etten, akıl ve şariat bakımından övülen ve güzel sayılan şeyler meydana gelirse, buna *güzel ahlak*; eğer o hey’etten sadır olan kötü şeyler ise ona da *çirkin ahlak* denir. “*O, nefiste kararlaştırılmış bir hey’ettir*”, arızı bir sebepten dolayı arada sırada cömertlik yapan bir kimse için bu ahlak, onun nefsinde sabit olup kararlaşmadıkça “onun ahlakı cömertliktir” denilmez; çünkü “hulk” fiillerin düşünülmeden kolayca insandan sadır olanıdır. Bu aşamada Gazâlî, “nefiste yerleşmiş bir keyfi heyet” şeklinde tanımlanan bir ifadeyle ahlakla ilgili önemli bir hususa vurgu yapar.

Gazâlî’ye göre iyi bir davranışta bulunmak ile iyi davranışta bulunmayı alışkanlık haline getirmek arasında fark vardır. Nitekim nadiren malını ihtiyaç için sarf eden insana cömert diyemeyiz; zira cömertliğin bir ahlaki davranış olarak ortaya çıkabilmesi için bu davranışın onun tabiatında yerleşik bir meleke olması gerekir.<sup>150</sup>

Bu noktada Gazâlî, kişinin ahlaki tutumunun ortaya konmasında dört belirleyici unsurun olduğunu söyler; Bunlardan birincisi çirkinin ve güzelin fiili; ikincisi bu fiilleri yapabilme gücü; üçüncüsü bunları yani iyiyi ve kötüyü, güzeli ve çirkinini bilmek; dördüncüsü de nefiste yerleşen bir heyet ile güzel ve çirkin tarafına meylederek, güzel ve çirkinden birini nefsin kolayca yapabilmesidir. O halde huy (ahlak) sadece bir davranıştan ibaret değildir. Pek çok kimse vardır ki, cömert bir tabiata sahip olduğu halde yoksulluk veya başka bir engel sebebiyle infakta bulunamaz. Bazen de insan aslında cimri olduğu halde riya veya başka bir sebeple infakta bulunur. Dolayısıyla davranışın arkasındaki sebep ve niyet de son derece önemlidir.<sup>151</sup>

Ahlakın iyi ve kötü oluşu ahlaki davranışı meydana getiren sebebe göre değişmektedir. Huy güçten de ibaret değildir. Zira insan fitraten iyiye de kötüye de yönelme gücüne sahiptir. Mesela cömertliğe de cimriliğe de kabiliyetlidir. Fakat güç tek başına cimrilik veya cömertlik huyunu meydana getiremez. Üçüncü maddede yer alan bilgi sahibi olma

<sup>150</sup> Gazâlî, *İhya-u Ulumiddin*, c. 3, s. 134.

<sup>151</sup> Gazâlî, *İhya-u Ulumiddin*, c. 3, s. 134.

meselesine gelince bilgi güzel davranış için de çirkin davranış için de aynı oranda söz konusudur. Yani insan iyinin de kötünün de ne olduğunu bilir. Buna göre dördüncü bir manaya ihtiyaç vardır ki bu da cimrilik veya cömertlik huylarından birinin meydana gelmesini sağlayan nefste kökleşmiş bir hal ve keyfiyettir. Kısacası Gazâlî ahlakı nefsin iç sureti olarak niteler.<sup>152</sup>

### 3.2. Gazâlî'nin Ahlak Felsefesinde Akıl ve Aklın Önemi

Gazâlî *İhya*'da *kitabu'l-ilim* içerisinde *akıl, aklın şerefi, hakikat ve kısımları* adıyla bir başlık açmıştır. Burada ilmin tüm kıymetinin akıl tarafından oluşturulduğunu; çünkü ilmin kaynağının, sebebinin ve temelini akıl olduğunu belirtir ve ilmin akla olan nispetini, ışığın güneşe, görmenin göze ve meyvenin ağaca olan nispetine benzetir.<sup>153</sup>

Gazâlî'ye göre aklın değerini bilmek zaruridir. O, aklın şerefinden asla şüphe edilmemesi gerektiğini, akıl sayesinde küçücük bir çocuğun bile koskaca hayvana galip geldiğini, hayvanların bile akla kıymet verip insanın resmini dahi gördüğünde ona hürmet ettiğini ve kendisine galip geleceğinin farkında olduğunu ifade etmiştir.<sup>154</sup> İnsan, onunla Allah'ın yeryüzündeki halifesi olur, kendisine onunla yaklaşır ve dinini onunla tamamlar ve nihai noktada ise, dünya ve ahiret saadetine ancak akılla ulaşılabilir.<sup>155</sup> Başka bir yerde ise ilimle cehalet arasındaki farkın, var olmak ve yok olmak kadar açık olduğunu, insanın akli ve bilgisiyle insan olarak var olabileceğini, aksi takdirde akılsız ve cansız varlıklardan bir farkının kalmayacağını ifade etmektedir.<sup>156</sup>

Gazâlî'ye göre akıl; hakiki delillerle irşad edip yol gösterir.<sup>157</sup> İnsanoğlunun eşyayı onunla idrak ettiği bu akıl, akl-ı evvelin<sup>158</sup> mecrasında hareket etmektedir ve Allah, akl-ı evveli güneşten bir nur mecrası üzerinde yaratmıştır. Çünkü bu akıllar, insanlara izafe edilen akıllardır. Akl-ı evvel ise bir yere izafe edilmeksizin mutlaklıdır.<sup>159</sup>

Gazâlî, insanın akliliğini din ile irtibatlandırarak hem insanın dini sorumluluk üstlenmesinde hem de dinin anlaşılmasında ve öğrenilmesinde başat unsur olarak kabul

<sup>152</sup> Gazâlî, *İhya-u Ulumiddin*, c. 3, s. 134- 135.

<sup>153</sup> Gazâlî, *İhya-u Ulumiddin*, c. 1, s. 253.

<sup>154</sup> Gazâlî, *İhya-u Ulumiddin*, c. 1, s. 253.

<sup>155</sup> Gazâlî, *Mizan 'ül- Amel*, s. 141.

<sup>156</sup> Rıza, Korkmazgöz, "Gazâlî'de Hüsün-Kubuh Meselesi", *OMÜİFD*, sayı; 39, 2015, s. 42.

<sup>157</sup> Gazâlî, *Mizan 'ül- Amel*, s. 76.

<sup>158</sup> Bk. Gazâlî, *Mearicül-Kuds*, ter. Yaman, Arıkan, Eskin Matbaası, İstanbul 1971, s. 61- 62.

<sup>159</sup> Gazâlî, *Mizan 'ül- Amel*, s. 141.

etmektedir. Şöyle ki; o aklı yaratılmışların en şerefli, dinin dayanağı ve ilahi teklifin muhatabı, sorumluluğun istinatgahı olarak kabul eder. Akıl ancak dinin yol göstericiliğinde doğru yolu bulabilir. Din de ancak akıl ile ortaya çıkar ve varlığını sürdürebilir. Akıl ile din bir bina ile bu binanın temeline benzer. Akıl temeldir din ise binadır. Nasıl ki bina olmayınca temel yeterli değilse temel olmayınca da bina bir işe yaramaz.<sup>160</sup>

Yine akıl ile dinin birbirleri ile olan münasebeti, göz ile ışığın birbirleriyle olan münasebetine benzer. Akıl göz yerinde, din de ışık yerindedir. Işık olmayınca gözün görmesi nasıl mümkün değilse göz olmayınca da ışığın varlığı bir işe yaramaz. Bu ilişkiyi Gazâlî bir başka örnekle şöyle açıklamaktadır. Akıl kandil, dinse bu kandilin yağı yerindedir. Yağ olmadıkça kandil işe yaramaz; çünkü kandil yağsız ışık vermez, kandil olmadıkça da yağ yalnız başına ışık vermez.<sup>161</sup>

Gazâlî'ye göre, “Şeriat hariçten bir akıldır. Akıl da dahilden bir şeriattir. Bu ikisi birbirine yardım eder, kuvvet verirler ve birbirlerini tamamlarlar.” Akıl ile vahiy insan için iki ayrı bilgi kaynağıdır. Akıl, insanın kendisinde bulunduğu için ona bilgi sağlayan dahili bir kaynaktır. Vahiy ise insana kendisinin dışından Allah'ın gönderdiği bir bilgi kaynağı olması açısından ise harici bir bilgi kaynağıdır.<sup>162</sup> Nitekim insana akıl yetisini onun yaratıcısı olarak Allah bahsettiği gibi vahyin kaynağı da Allah'tır. O halde doğru bir akıl yürütmeyeyle aklın elde ettiği bilgiler ile vahyin sunduğu bilgiler, kaynaklarının aynı olması açısından birbirini destekler.

Yine Gazâlî, “Şeriatin hariçten bir akıl olması sebebiyledir ki Allah Kur'anın bir çok yerinde örneğin; ‘Onlar sağırlar, dilsizler ve körlerdir; bundan dolayı anlamazlar’<sup>163</sup> ayetiyle imansızları akılsızlıkla damgalamıştır.’ şeklinde bir ifadede bulunmuştur.<sup>164</sup>

Gazâlî aklın dahilden bir şeriat olduğunu ifade ederken “Allah'ın insanları üzerinde yarattığı fitrata sınıksız tutun. Allah'ın yaratmasında hiçbir değişme yoktur. İşte bu

<sup>160</sup> Gazâlî, *Mearicül'Kuds*, s. 63.

<sup>161</sup> Gazâlî, *Mearicül'Kuds*, s. 63.

<sup>162</sup> Gazâlî, *Mearicül'Kuds*, s. 64.

<sup>163</sup> Bakara Suresi, Ayet 171.

<sup>164</sup> Gazâlî, *Mearicül'Kuds*, s. 64.

dosdoğru bir dindir; fakat insanların çoğu bilmezler.”<sup>165</sup> ayetinden yola çıkarak akli din kelimesiyle isimlendirmiş, akli ve şeriatı birer nur olarak değerlendirmiştir.<sup>166</sup>

Gazâlî, şeriatın akli zayı etmesi durumunda kendisinden de bir şey zuhur etmeyeceğini; yine eğer akıl, şeriatı zayı ederse ışık yokluğundan dolayı gözün görmekten aciz olması gibi kişinin bir çok şeylerin hakikatini bulmaktan aciz olacağını ifade etmiştir.<sup>167</sup>

Bu benzetmelerle Gazâlî'nin akıl için dinin, din için de aklın ne derece önemli olduğunu, esasen bu ikisinin birbirine zıt olmadığını, dinin hiçbir zaman aklın değerini inkar etmediğini, aklın ve dinin birbirini tamamladığını açıkça ifade ettiği anlaşılmaktadır.

Gazâlî aklın önemine binaen şer'i ilimlerin de ancak akli ilimlerle idrak olunduğundan bahsetmektedir. Onun benzetmesiyle akli ilimler hastalandığında insanın sıhhati için gerekli olan ilaç gibidirler. Şer'i ilimlerse vücudun gıdasına benzerler. Eğer ilaç yoksa hasta nefisler elde ettikleri gıdalardan zarar görürler. Nitekim daha açık bir şekilde Gazâlî hastalıklı ve kör taassup sahibi insanların Kur'an'dan gerektiği gibi faydalanamadıklarından bahsetmektedir. İfadelerine göre bu kişi Kur'an'a bakıp şeriatın çeşitli hususları hakkında düşündüğünde bunlar o kişiye çelişkili olarak görünür. Aklının zayıflığı sebebiyle de nefsi düşünceye dalmaktan korkar ve onu gaflet basar. Bazen düşünür, tenakuzlar görür ve hayrete düşer. Çok iyi bildikleri de iptal olup gider. Basiret gözüyle bakmış olsaydı tenakuzlar ortadan kalkardı ve her şeyi yerli yerinde görürdü.<sup>168</sup> Gazâlî'nin buradaki ifadelerini akli ve şer'i ilimler ilişkisi bağlamında söylediklerine dikkate alarak mezkur kişinin aklını kullanmaksızın veya akli ilimlerin belirlediği kaide ve ilkelerden yoksun bir şekilde şer'i ilimlere yöneldiğinde kendince oralarda çelişkiler görmesinin pek mümkün hale geldiği şeklinde yorumlamak mümkündür.

<sup>165</sup> Rum Suresi, Ayet 30.

<sup>166</sup> Gazâlî, *Mearicül'Kuds*, s. 64.

<sup>167</sup> Gazâlî, *Mearicül'Kuds*, s. 65.

<sup>168</sup> Gazâlî, *Mizan'l- Amel*, s. 150. Gazâlî ayrıca akıl vasıtasıyla elde edilen bilgileri dünyevi ve uhrevi ilimler olarak iki kısma ayırdıklarından bahsetmektedir. Bunların her ikisinin elde edilme yolları birbirinden farklıdır. Gazâlî'ye göre kişi her iki tür bilginin elde edilmesinde daime dengeyi tutturması gerekmektedir. Şayet birini ihmal edip diğerine ağırlık verirse ihmal ettikleri hakkında görüş ve kapasitesi de daralır. Gazâlî burada Hz. Ali'nin teşbihine yer vermektedir. Buna göre dünya ile ahiretin misali bir terazinin iki kefesine benzer. Bu teşbihle Gazâlî her iki tür ilmin kazanılması ve dengenin muhafaza edilmesine vurgu yaptığı ifade edilebilir. Detaylı bilgi için bk. Mizanü-l Amel. s.150-151.

Gazâlî’de akıl kavramı önemli bir yerde durması sebebiyle nefis, ruh, kalp gibi önemli kavramların da zaman zaman akılla aynı anlamda kullanıldığı anlaşılmaktadır. İhya’ da Gazâlî’ye göre “kalp iki manadadır. İlki cismani olan olan et parçasıdır. Bir diğer manada ise; insanoğlunun hakikati, idrak eden, bilen ve kavrayandır. Muhatab olan, cezalandıran, kınanan ve sorumlu tutulan o... Ruh, birinci manada, latif bir cisimdir. Menbai, cismani kalbin oluklarıdır. İkinci manada ruh; insandaki idrak edici ve bilici latifedir. Cenab-ı Hakkın “De ki: Ruh, Rabbimin bileceği şeydir” ayetinde<sup>169</sup> kastettiği ruh da bu ruhtur. Bu ruh, rabbani ve acaip bir emirdir. Nefs de bir çok manaya gelir. Nefisten insanoğlundaki şehvet ve öfke kuvvetini derleyici mana murad edilir. Yine insanın bir başka hakikatı olarak Allah’ı ve sair bilinenleri idrak eden zati bir özelliğidir.”<sup>170</sup> Gazâlî genel olarak akıl kavramı ile birlikte bu dört kavram için insanoğlunun bilici ve idrak edici latifesi tanımlamasında bulunmaktadır.

Gazâlî bunun yanı sıra akıl teriminin kapsamını oldukça geniş tutmuş, onun fonksiyonlarına bakarak tanınmasına dikkat etmiştir. Gazâlî’nin akıl teriminden özetle şu dört manayı anladığı ifade edilmektedir. 1) Akıl insanda mümkünün imkanı mustahilin imkansızlığı gibi mantıktaki çelişmezlik prensibi olarak bilinen zorunlu bilgileri kavrama yeteneğidir. 2) Hayatın akışı içinde tecrübeler yoluyla edinilen bilgilerin bütününe akıl, bu tecrübelerin olgunlaştırdığı kimselere de akıllı demek adettir. 3) Ve en önemlisi insanın faaliyetlerinin neticelerini önceden bilme ve duygularına hakim olma gücüne akıl, bu güce sahip olana da davranışlarını kötü duyguların tesiriyle değil de, önceden kestirebildiği neticeler hakkındaki düşüncesine göre ayarlaması sebebiyle akıllı denilir. Anlaşıyor ki Gazâlî’nin düşüncesinde ahlakın akılla ilgisi bu son tanımda görülmektedir. Burada akıl sadece faaliyetlerimizin sonucunu önceden kestirme kabiliyeti olarak tarif edilmemiş, aynı zamanda nefsin istek ve tutkularına karşı bir direnme gücü, irade gücü olarak tanıtılmıştır.<sup>171</sup> Dolayısıyla burada akıl irade ilişkisinin keyfiyetinin ne olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu bir sonraki başlıkta ele alacağımız konudur.

Görüldüğü üzere Gazâlî’de insanın tabii bir vasfı olarak akıl vurgulu bir şekilde ön plana çıkmaktadır. Öyle ki aklın fonksiyonelliği insanın günlük hayatında edindiği ve

<sup>169</sup> İsra Suresi, Ayet 85.

<sup>170</sup> Gazâlî, *İhya-u Ulumiddin*, c. 3, s. 7- 11.

<sup>171</sup> Çağrı, *Gazâlî’ye Göre İslam Ahlakı*, s. 97- 98.

edineceği tecrübelerden dinin anlaşılması ve dini sorumluluğa sahip olunmasına kadar çok geniş bir sahada etkin bir kriter olarak işlev görmektedir. Uhrevi sevaba ve cezaya muhatap olabilmenin en önemli kriterlerinden birisi şer'i ilimlerin anlaşılmasında ve yorumlanmasında doğruyu yanlış ayırt etmede, doğru bilgilere ulaşmada nazari çıkarımlar yapabilmede hep etkin olan akıldır. Fakat buna karşın Gazâlî felsefesinde aklın bu önemli etkinliği onun mutlak bilgi edinme iyiyi ve kötüyü ayırt etmede kriter olduğu anlamına gelir mi? Bir başka açıdan akli bilginin sınırları var mıdır? Daha özel olarak doğruyu yanlış saptamada akli bilginin mutlak bir otoritesi bulunmakta mıdır? Bu sorulara ilerleyen bölümlerde cevap aranmaya çalışılacaktır. Fakat yukarıdaki mülahazalardan anlaşılmaktadır ki insan hayatı ve tecrübeleri için akli bilgi ve akıl yürütme oldukça önemli konumda durmaktadır.

### 3.2.1. Akıl-İrade İlişkisi

Gazâlî'de akıl insanı diğer varlıklardan ayıran hususi bir vasf olmasıyla birlikte insana has yönlerden birisi de irade olmaktadır. Ona göre insanlar ve hayvanlar şehvet, öfke, zahiri ve batini bazı duygularda ortaklırlar. Örneğin koyun gözüyle kurdu görür, kalbiyle -hayvanda vehim-akıl olmadığı halde- onun düşmanı olduğunu bilir ve sonuçta da ondan kaçır. Bu iç idrakın kendisiyle gerçekleşmektedir. Bu hayvanlarda olduğu üzere insanlarda da doğal ve ortak özelliklerdendir. Fakat bunlardan ayrı olarak insanoğlunun şerefini artıran Cenabı Hakka yaklaştırmaya müstehak kılan ve sadece ona bahşedilen özellik ve hususiyet olarak ilim ve iradeye sahiptir.<sup>172</sup> Görüldüğü üzere Gazâlî insanların diğer hayvanlarla ortak özelliklere sahip olduklarını ifade ettikten sonra iradeye sahip olmasıyla hususi yönlerini de vurgulamaktadır.

Gazâlî'ye göre akıl, tercihi haber verenin doğruluğunu bilmenin (hadi) aracıdır. Azaptan acı duyma, sevaptan hoşlanma üzere yaratılmış olan tab' (insan tabiatı) ise, zarardan sakınmaya teşvik eden, -aklın hükmüne tabi olarak nefisten fişkıran- 'saik' tir (bais, iç etken).<sup>173</sup> Nitekim Gazâlî akıl-irade ilişkisini şu şekilde ortaya koymaktadır. İnsanoğlu hayatta karşılaşacağı tecrübelerin ya da çeşitli işlerini, sebeplerini ve sonuçlarını ve o işteki doğru yönün ne olduğunu aklen idrak ettiği yani yol gösterici (hadi) olduğu zaman maslahat niyetine onun içerisinde bir iştıyak (bais) hasıl olur. Söz konusu olan

<sup>172</sup> Gazâlî, *ihya-u ulumiddin*, c. 3, s. 17.

<sup>173</sup> Gazâlî, *el- Mustasfa*, s. 81- 83.



bu maslahat sebeplerini elde etmeye yönelik bir şevk meydana gelir diğer bir ifadeyle onları yapmayı irade edici (tab') olur. Buradaki irade şehvet iradesinden ve hayvanların iradesinden farklılaşmaktadır. Dahası Gazâlî bu iradeyi şehvetin tam zıttında bulunduğunu ifade etmektedir. Örneğin şehvet bedenden kan aldırarak ve hacamat yaptırmaktan nefret eder. Halbuki akıl ise bunun faydalı olduğunu bildiğinden maslahatı gereği bu işin peşine düşer, yapmak ister ve gerekirse mal sarfeder. Yine şehvet hastalık anında lezzetli yemeklere meyleder halbuki akıllı bir kimse bu esnada bu yemeklerin kendisine zarar verebileceğini bildiğinden onlara karşı içinde men edici bir kuvvet (tab') hisseder. İşte bu men edici kuvvet (tab') şehvet değildir. Eğer Allah, işlerin sebeplerini, sonuçlarını ve maslahatlarını bilen akıllı yaratıp, aklın bu husustaki hükümleri istikametinde kişiyi eyleme tahrik ve teşvik edici kuvveti (tab') yani iradeyi yaratmasaydı bu durumda aklın verdiği hükümler bir şey ifade etmemiş olacaktı.<sup>174</sup>

Anlaşıldığı kadarıyla akıl insanın yapıp edeceği ve karşılaştığı işlerin sonuçları iyi ve kötü yönleri hakkında insana bilgi sağlarken irade de kötü veya iyi yönleri ortaya çıkan işin maslahatı için insanı ona teşvik edici, yönlendirici; kötü yönleri söz konusu olduğunda da insanı onlardan sakındırıcı, etkin, zati bir güç olmaktadır. Bir başka deyişle akıl bilgi sağlarken irade, bu bilgiye göre iyiye ona yönelmeye kötüye ondan sakınmaya dair tahrik ve teşvik edici bir isteme duygusunu ifade etmektedir. Yani akıl (hadî) tarif ederken, irade (tab'), sevkeden (bais) konumundadır. Gazâlî bu iki hususu insana has kılmakta ve bunların hayvanlarda bulunmadığını ve insanların onlardan ayırıcı vasıflarını oluşturduğunu belirtmektedir.

Gazâlî'ye göre insanın zâtı, ilim ve irade ile özelleşmiştir. Bu ikisi diğer canlılarda yoktur. İlim, dünyevi ve uhrevi konuları, akli hakikatleri bilmektir. İrade ise bir işin akıbeti ve ondaki iyilik yolu akılla idrak edildiği vakit bu iyilik yönüne, sebeplerine sarılmaya ve ona yönelmeye doğru fişkıran arzudur. Bu, şehvetten gelen arzudan farklıdır. Bununla Gazâlî, seçim ile istek arasındaki ayırma dikkat çeker. İradenin, aklın ışığına göre hareket eden bir kuvvet olduğu belirtilmiş olur. Ona göre Allah akıllı yaratıp da uzuvları harekete geçiren iradeyi yaratmamış olsaydı aklın hükmü zayi olurdu.<sup>175</sup>

<sup>174</sup> Gazâlî, *ihya-u ulumiddin*, c. 3, s. 18.

<sup>175</sup> Cihan, agm., s. 29.

### 3.3. Ahlaki Açıdan Fiillerin İyiliği-Kötülüğü Meselesi

Gazâlî ahlakın teorik ve pratik yönlerini değerlendirirken filozoflar tarafından ortaya konulan bakış açılarını göz ardı etmemiş, onları da kendi teorisinin bir parçası haline getirmiştir. Gazâlî filozoflardan farklı bir yaklaşıma sahip olduğu hususlardan biri ahlaki önermelerin kaynağı meselesidir. Bu noktada Gazâlî, dini emir ve nehiyleri merkeze alarak ahlaki önermelerin tutarlılığını müzakere etmiştir.

Buradaki temel problem daha önceleri de bahsettiğimiz gibi, ahlak ile ilgili değer hükümlerinin kime ve neye göre belirleneceği ve aynı zamanda bu değerlerin akılla kavranıp kavranamayacağı gibi ontik ve epistemolojik bir meseledir. İnsan, yaptığı eylemden sorumludur; bu, onun akıl ve irade melekesine sahip olması sebebiyledir. Ancak iradesini kullanırken bir eylemin iyi ya da kötü olup olmadığını belirleme noktasındaki bilgisinin kaynağı Allah'ın emirleri mi; yoksa fiilin bizatihi iyi ya da kötü oluşu mudur?<sup>176</sup>

Gazâlî'nin çalışmaları dikkate alındığında epistemolojisinin ahlaki sahada iyi ve kötünün bilinmesine imkan sağladığı görülecektir. Bu itibarla Gazâlî iyi ile kötünün bilinmesi konusunda iyimser ve olumsaldır. Zira insan sahip olduğu bilgi yetileri ve buna ek olarak din iyi ve kötünün bilgisini öğretecek yeterlidir.<sup>177</sup>

Ona göre insan, nefis ve bedenden bileşik bir varlıktır. İnsani nefis alim ve amil diye iki kuvvete sahiptir. Bunlarla ameli akıl ve nazari akıl kastedilir. Amil kuvvet düşünmeye bağlı olarak muayyen ve tekil fiillere doğru beden hareket etmesinin ilkesidir.<sup>178</sup> Hayvani nefis kuvvetlerinin amil kuvvete boyun eğmesi, amil kuvvetin onlardan etkilenmemesi gerekir. Şayet amil kuvvet onlara mağlup olursa şehvete itaatkar olan bir karakter hasıl olur. Bu durumda Cenab-ı Hakk'ın nuru kaybolur. Böylece ilerideki faydaları göremez ve o andaki lezzetin gururuna kapılır. Şayet o diğerlerine üstün gelirse erdem ve iyi karakter hasıl olur, o vakit Cenab-ı Hakk'ın nuru ile hidayet bulur.<sup>179</sup> Dolayısıyla karakter, hakim gelen kuvvetlere bağlı olarak teşekkül eder. Bu durumda amil kuvvet, beden idarecisi ve bedeni kuvvetlerden etkilenmemesi gereken bir kuvvettir. Amil kuvvetin en üstün derecesi ise peygamberlik derecesidir. Çalışmadan

<sup>176</sup> Akyol, "Gazâlî'de Ahlaki Önermelerin Kaynağı ve Tutarlılığı Meselesi", s. 173.

<sup>177</sup> Cihan, agm., s. 25.

<sup>178</sup> Cihan, agm., s. 27.

<sup>179</sup> Gazâlî, *Mizan'ül-Amel*, 76.

bütün hakikatler yahut bir kısım hakikatler keşif yolu ile peygamberlere verilir. Bu derecede ilahi keşifle en kısa zamanda nice sırlar elde edilir. İnsan için hasıl olan bu mutluluk, onu mekandan ve zamandan münezzeh kılarak Allah'a yaklaştırır.<sup>180</sup>

Allah'ı bilme noktasında hayvani kuvvetler nefse engeldir. Bu sebeple nefsin, amacına ulaşmada onları pasif hale getirmesi gerekir. İnsan nefsinin bir aynaya benzeten Gazâlî, bu aynanın pas ve kirlerden uzak olduğu takdirde ilahi hakikatleri yansıtacağını belirtir. Nefis, hayvani kuvvetlerden gelen motiflerle uğraşıp, onlara üstün geldiğinde melekler ufkuna yükselir; şayet onların nefis aynasında birikmesine izin verirse hayvanlık ufkuna yaklaşır, kemalinden ve mutluluğundan uzaklaşmış olur. Şu halde nefsin kemal ve mutluluğu ilahi hakikatler ile nakışlanmak, onlar gibi olmaktır. Bunun için de şehvet ve gazabın iktizası olan şeylerden nefsin temizlenmesi şarttır. Gazâlî ilahi hakikatleri, Allah'ı ve sıfatlarını, meleklerini, kitaplarını, semaların ve arzın melekutunu, insani ve hayvani nefsin nadir hallerini, bir bütün halinde Allah'tan tertip edilmiş olmaları yönüyle bilmek şeklinde açıklar.<sup>181</sup>

Gazâlî'ye göre ilim ya da akıl kuvveti, şehvet kuvveti ve gazap kuvveti ahlaki yaşantının determinasyonunda etkindir. Bir insanda ilim kuvveti güçlendirilmiş ve gerektiği gibi iyileştirilmiş ise onda hikmet hasıl olur. Kime hikmet verilirse bir çok iyilikte ona verilmiş olur. Hikmet sayesinde insan, itikatta hak ile batılı, sözde doğru ile yalanı, fiilde iyi ile kötüyü kolaylıkla fark eder ve onları birbirine karıştırmaz. Şehvet kuvveti ıslah edildiğinde iffet hasıl olur ve nefis fuhşiyattan kendini alıkoyar ve övüleni tercih eder. Gazap kuvvetinin ıslahı ile hilim ve yiğitlik açığa çıkar. Bu kuvvetlerin hepsi ıslah olmuş, gerektiği şekil ve sınırdaki tutulmuş, şehvet ve gazap kuvvetleri düşünme kuvvetine itaatkar olmuş bir halde ise adalet de meydana gelmiş demektir.<sup>182</sup> Bu durumda akıl, nasihatçi ve işaretçiye benzer; adalet kuvveti infazı gerçekleştiren kudrete benzer. Ahlaki sahada hikmet, ihtiyari fiillerde doğruyu yanlıştan ayırt eden nefis halini; yiğitlik ise öne çıkmada veya geri kalmada akla itaat eden gazap kuvvetinin halini; iffet de şehvet kuvvetinin aklın ve şer'in tedibi ile edeplenmesini ifade eder.

<sup>180</sup> Gazâlî, *Mizan 'ül- Amel*, 44.

<sup>181</sup> Cihan, agm., s. 27.

<sup>182</sup> Gazâlî, *Mizan 'ül- Amel*, 90-97.

Anlaşılabacağı üzere akıl kuvvetinin itidali, hikmetin kemali, gazap ve şehvetin itidali bir başka deyişle akla ve şer'a itaatkar olmasıyla açığa çıkar.<sup>183</sup>

İyi ve kötü ahlakın ne olduğunu ve belirtilerini açıklayan, emir ve yasaklara dair genel kurallar koyan din, Gazâlî'ye göre ahlakiliği veya gayr-i ahlakiliği belirleyen ana faktördür. Bilindiği üzere felsefenin en eski ve en önemli sorularından biri olan ve Eflatun'dan itibaren ciddi bir tartışma konusu yapılan “Bir şey Tanrı emrettiği için mi iyidir; yoksa o şeyin bizzat kendisi iyi olduğu için mi Tanrı onu emretmiştir?” sorusu<sup>184</sup> ahlakta değerler konusu kapsamında yer bulmuş ve islam düşünürleri tarafından da hüsün-kubuh meselesi olarak ele alınmıştır.

Gazâlî “Ahlaki değerler fiillerin ontik nitelikleridir” ve “Akıl, dinin desteği olmaksızın bu değerleri kavrama gücüne sahiptir” şeklinde özetlenebilecek olan tezleri, Fıkıh usulü eseri el-mustasfa'da reddederek dinden bağımsız bir ahlakın egoizm, faydacılık ve sonuçta izafilikten kurtulamayacağını savunmuştur.<sup>185</sup> Bu değerlerin tespit edilmesinde aklın yegane epistemik konumuna Gazâlî'nin karşı çıkışında, hem bağlı bulunduğu Eş'ari geleneğinin nakli akla önceleyen tavrının hem de Fıkıh ve Usulün “şeri” ilimler olmasının etkisinden bahsedilebilir. Mezkur karşıt tezleri tenkit ederken o öncelikle ahlaki değerlerin fiillerin değişmez nitelikleri olmadıklarını kanıtlamaya çalışır. İyilik (hüsün) ve kötülüğün (kubuh) ne olduğu hususunda Gazâlî, mensubu olduğu Eş'ariye mezhebinin görüşünü benimseyerek iyilik ve kötülüğün tayin edicisinin Allah olduğunu ortaya koymuştur.<sup>186</sup>

Bir tutum ve davranışın ahlaki olup olmadığına karar verebilmek için Gazâlî, bir kimsenin “Şu güzeldir” ya da “Şu çirkindir” şeklindeki ifadelerinin anlaşılmasının, öncelikle bu kavramlarının içeriğinin anlaşılmasına bağlı olduğunu ifade eder. Halka ait olan kullanımda yapanın amacına uygun olan fiiller için *güzel/hasen*, yapanın amacına aykırı olan fiiller için *çirkin/kabih*, yapanın amacına ne uygun ne de aykırı olan fiiller içinse *faydasız/abes* fiiller denilir. Buna göre bir fiil, bir şahıs için uygun bir diğeri için aykırı ise uygun düşen kişi açısından güzel, aykırı düşen kişi açısından ise çirkindir. Gazâlî bu anlayışa sahip olanların kendi amaçlarına aykırı durumlarda Allah'ın fiillerini

<sup>183</sup> Cihan, agm., s. 30.

<sup>184</sup> Çilingir, age., s.47.

<sup>185</sup> İmam Gazâlî, *el- Mustasfa*, c. 1, s. 74-75.

<sup>186</sup> Bedriye, Reis, *Gazâlî'de Ahlak-Marifet ilişkisi*, Emin Yayınları, Bursa 2011, s. 75.

dahi çirkin görmekten kaçınmayacağını belirtir. Burada ifade edildiği üzere davranışlarımızın bizatihi iyi ya da kötü olarak değerlendirilemeyeceği, davranışlarımızın öznel/izafi bir niteliğe sahip olduğu anlaşılmaktadır.<sup>187</sup>

Gazâlî'ye göre, insanların iyi ve kötü, güzel ve çirkin gibi değer hükümleriyle ilgili kanaatleri kendi amaçlarından hali değildir; dolayısıyla bu konuda bir belirleyicinin olması gerekir. Ona göre şeriat, fiili yaparı övmek suretiyle güzel ve iyi olarak gösterdiği şeylerin güzel ve iyi olduğunu söylemektedir. Buna göre kişi, kendi amacına uygun olsun olmasın, Allah'ın fiilinin her halükarda güzel olduğunu bileceğinden onun emir ve nehiylerine de uyacaktır.<sup>188</sup>

Görüldüğü üzere Gazâlî'nin bu konudaki temel iddiası, değer hükümleriyle ilgili yapılan tespitlerde iyi ve kötü, güzel ve çirkin lafzının bazıları tarafından dünyada ya da ahirette amaçlarına uygun olan tüm fiiller hakkında kullanıldığıdır. Bazıları ise onu sadece uhrevi amaçlarına uygun olan fiillere verirler ki, Gazâlî'nini tercihi bu yöndedir. Ona göre, dinen güzel bulunan, teşvik edilen de bu görüştür. Varlıkta bir takım durumların kötülük olarak nitelenerek Allah'ın fiilleriyle ilişkilendirilmesi şer'i alandaki hikmeti tam anlamamış kimselerin kendi amaçlarına uygun durumlar temin edemediklerinde ortaya koydukları tutumdur.<sup>189</sup>

Gazâlî, Mutezile'nin "Akıl, davet ve sevk edicidir" sözünü kabul etmez. Gazâlî'ye göre bir konuda aklın güzel bulması ya da çirkin bulmasına göre hüküm verilmesi doğru değildir. Gazâlî'ye göre çirkinliğin/kötülüğün zati bir vasıf olduğu iddiası, makul olmayan gerekçeyle verilmiş keyfi bir hükümdür. Zira "Yalan söylemek kötüdür" ifadesi, dıştan bakıldığı zaman zati bir nitelik olarak algılanabilir; ancak yalan peygamberi öldürmek isteyen bir zalimden onun yerini gizlemek suretiyle peygamberin hayatını kurtarma amacına yönelik ise, Gazâlî'ye göre güzel, hatta vacip olur ve terkeden günahkar olur. Güzellik ve çirkinlik fiilin zati vasfı olsaydı, bu durumun değişmemesi gerekirdi.<sup>190</sup>

Gazâlî, insanın kendi hükümlerini belirlemeye kalkarak bir takım yanılgılara düştüğünü ifade eder. Zira insanlardan bazıları, başkasının amacına uygun düşmekle birlikte kendi

<sup>187</sup> İmam Gazâlî, *el- Mustasfa*, c. 1, s. 74- 75.

<sup>188</sup> İmam Gazâlî, *el- Mustasfa*, c. 1, s. 75.

<sup>189</sup> Akyol, agm., s. 174.

<sup>190</sup> Gazâlî, *el- Mustasfa*, c. 1, s. 76.

amacına aykırı olan bir şeye, diğer kişiyi dikkate almaksızın kötü diyebilir. Zira her tabiat kendi nefsine düşkündür ve başkasını hakir görür. Dolayısıyla kendi amacına uygun düşmeyen bir şeyin mutlak çirkinliğine hükmeder. Bu yargının menşei, başkalarını hatta bizzat kendisinin bazı durumlarını hesaba katmamaktır. Nitekim insan bazı durumlarda daha önceden çirkin saydığı bir şeyi, kendi amacına uygun düştüğünde güzel sayabilir.<sup>191</sup>

Ayrıca bir takım hususlarda karar verirken kimi zaman vehim, nadir durum olarak nitelense bile aykırı olarak nitelenmemesi gereken şeyi, bütün durumlara da aykırı gösterebilir ve bu durumla ilgili olarak mutlak çirkinliğe hükmedebilir. Gazâlî'ye göre, insanın zihninde hayatta edindiği tecrübelerle dayalı olarak çoğunlukla kabul edilmiş durumlar oluştuğunda, bu çoğunlukla kabul edilmiş durumlar, o kişi açısından “bütün durumlar” haline gelir ve bu yüzdendir ki onun mutlak olduğuna inanır. Çünkü o şeyin çirkinlik halleri kalbini kaplamış ve nadir durum hatırından gitmiştir.<sup>192</sup> Böylelikle Gazâlî, İbn Sina'nın ahlaki önermelerin dayanaklarının büyük ölçüde makbulata dayandığı tezini sürdürmüş olur.

Bir kimse bir şeyin çirkinliğine mutlak olarak hükmedip, bu hal üzere devam etse ve bu hüküm onun kulağında ve dilinde tekrarlanıp dursa, artık o kişinin nefsinde, “nefret ettirici bir çirkin bulma” iyice yerleşir. Şayet bu nadir durum vuku bulacak olursa, uzun müddet ‘çirkin bulma’ üzerinde kalıp yettiği için nefsinde ona karşı bir yadırgama (nefret) hisseder. Çünkü, çocukluğundan beri kendisine, terbiye ve eğitim yoluyla, yalanın hiç kimsenin yeltenmemesi gereken çirkin bir şey olduğu telkin edilmiştir. Bu telkin yapılırken de yalanın bazı durumlarda güzel olabileceğine dahi dikkat çekilmemiştir ki, yalana karşı nefreti iyice yerleşsin ve “nasıl olsa yalan çoğunluk hallerde çirkindir; bazen güzel de olabilir” diyerek ona yeltenmesin. Çocuklukta duyulan şeyler, nefiste kök salıp yerleşir ve kişi, onu mutlak olarak tasdike yatkınlaşır. Bu böyledir; ancak mutlak olarak değil, çoğunluk durumlarda. Bu ‘çoğunluk durumlar’ kişinin zihninde ‘bütün durumlar’ gibi olur ve bu yüzden ona mutlak olarak inanır. Görüldüğü üzere vehim; nefis ve insan üzerinde etkili olabilmekte ve onu ele geçirebilmektedir. Gazâlî, bu durumda insanın hareket etmeyeceğini bildiği halde içinde ölü bulunan evde gecelemeden çekinmesini örnek verir. Tüm bu nedenlerle iyi ve kötü,

<sup>191</sup> Gazâlî, *el- Mustasfa*, c. 1, s. 77.

<sup>192</sup> Gazâlî, *el- Mustasfa*, c. 1, s. 78.

güzel ve çirkin konusunda aklın vereceği hükümler dış şartlardan ve iç şartlardan etkilenme ihtimali taşıdığından aklın bu konudaki hükmü Gazâlî'ye göre geçerli değildir.<sup>193</sup>

Gazâlî'nin bu husustaki tavrını ve düşüncelerini, insani fiillere ilişkin Mu'tezilenin, aklın evrensel olarak iyi ya da kötü nitelikli değerler üretebilecekleri iddialarına karşı çıkarken, muhaliflerin görüşlerini ve iddialarını üç temel zeminde belirler ve bunları şöyle ortaya koyarak kritik eder:

a) Çirkinliğin zati bir vasf olduğu,

b) Bunun, akıllıların zaruri olarak bileceği şeylerden olduğu,

c) Akıllılar şayet bu hususta ittifak ederlerse, bu durumun onun zaruri oluşuna kesin bir hüccet ve delil olacağı.<sup>194</sup>

İlk sorun şöyle ele alınmaktadır. Gazâlî'ye göre çirkinliğin zati bir vasf olduğu iddiası makul zeminde olmayan keyfi bir hükümdür. Onlara göre öldürme fiili olumlu veya olumsuz bir sebep olmaksızın zati olarak kötüdür. Mesela hayvanların kesilmesi onlardan faydalanma gerekçesiyle caizdir. Bir sebep olmaksızın onların öldürülmesi, öldürme zati olarak kötü olduğundan kötü bir iştir. Halbuki öldürme veya hayvanları kesme onlardan gelen bir takım fayda veya zararlara göre iyi ya da kötü olabilmektedir. Gazâlî burada öldürme eylemine iyi veya kötü değer atfedilmesini onunla ilişkili olan bir sebebe bağlamaktadır ki bu sebebin kaynağı da insandır. Hayvanın etinden yenilmesi insanın faydasına olduğundan kesilmesi caizdir. Ona zarar verdiğinde de yine öldürülmesi caizdir. İlkinde öldürme kötü olurken ikincisinde öldürme iyi olmaktadır. Dolayısıyla iyiliğin ve kötülüğün, insana nispetle değişebilirliği gündeme gelmektedir. Bu değişebilirlik arasında aklın vereceği hüküm de yine insanın gerekçeleri ve insanın etkenlerdir.<sup>195</sup>

İkinci hususa Gazâlî daha köklü eleştiri getirerek bir tartışmanın varlığını onların zarurilik iddiasının aleyhine bir gerekçe olarak ileri sürer. Değerlerin zaruri olduğunu

<sup>193</sup> Gazâlî, *el- Mustasfa*, c. I, s. 78- 79.

<sup>194</sup> Gazâlî, *el- Mustasfa*, c. I, s. 76.

<sup>195</sup> Gazâlî, *el- Mustasfa*, c. II, s. 75- 76.

akıllıların bilip bilmediği meselesi Gazâlî ve muhalifleri arasında tartışmalıysa; o zaruri olan bir şeyin tartışmalı olmayacağını belirterek zarurilik iddiasını bertaraf eder.<sup>196</sup>

Üçüncü hususta tespit ettiği görüşün eleştirisi hakkında da şöyle düşünür: O akılların değerler konusunda hemfikir olduğunu kabul etse bile bunun değerlerin zaruri olacağı konusunda delil olduğunu kabul etmez. Çünkü akıllılar buna mecbur değildir. Aksine bu ittifakın zaruri olmayan bir şey üzerinde olması da mümkündür. Mesela insanların Allah'ın varlığının ispat edilmesi ve onun peygamber göndermesinin cevazı konusunda ittifak edip buna çok az kişi muhalefet etmiştir. Bu azınlık bile çoğunluğa tabi olsa da yine de bu hususun zaruri olduğunu göstermez. İnsanların bu konuda ittifak etmeleri farklı hareket noktalarına dayanabilir. Kimileri bunun çirkinliğine delalet eden semî delillerden hareket edebilir, kimi bu delilleri yorumlayanların yorumlarından hareket edebilir. Kimileri de dalalet ehli için varid olan şüpheden hareketle bu düşünceye ulaşmış olabilir. Bu gibi farklı sebepler sonucunda oluşan ittifak, bunun zaruri olduğuna delalet etmediği gibi bunun hüccet olduğuna da delalet etmez. Mesela güzel ahlakın ve nimeti ihsan etmenin güzel karşılanmasının halk ve çoğunluk nazarında güzel karşılanması bile böyledir. Nitekim bu yargıların halk arasında yaygın olduğu şüphesiz olmakla birlikte bunların dayanağı ise ya bir dine inanma veya belli bir takım amaçlardır. İnsanların bu lafızları kendi aralarında cereyan eden hususlarda kullanmaları ise amaçlar doğrultusunda sürüp gider. Fakat bazen bu amaçlar dakik olup gizli kalabilir ve bunları ancak muhakkik kişiler fark edebilir.<sup>197</sup>

Görüldüğü üzere Gazâlî, akıldan hareketle ahlaki değerler hakkında evrensel olarak verilebilecek hükümlerin de sorunlu olabileceğine ve mutlak doğruluk değerlerinin kuşkuyla karşılanması gerektiğine işaret etmektedir. Çünkü aklın doğru gördüğü, diğer bir ifadeyle iyi veya güzel gördüğü şeyler faydaya veya zarara dayalı insani birtakım sebeplere bağlı olduğunu, insani sebeplerin de değişebileceğini ifade etmektedir. Diğer bir açıdan aklın müşterek olarak verdiği hükümlerde de yine aklı ona sevk eden arkaplanda birtakım sebep ve gayelerin olduğuna, bunlara dayalı ortaya çıkan değerlere evrensellik atfetmenin birer yanılsama olduğuna dikkat çekmektedir. Gazâlî, ayrıca daha detaylı bir şekilde bu tür konularda aklı yanılsamalara sevk eden bazı psikolojik ve sosyal sebeplerden bahsetmektedir. Bunlar şöyle sıralanabilir:

<sup>196</sup> Gazâlî, *el- Mustasfa*, c. II, s. 76.

<sup>197</sup> Gazâlî, *el- Mustasfa*, c. II, s. 76- 77.



- a) **Tabiatımızın bencilliği.** Sufilerden birinin dediği gibi her insanın içinde, Firavun’a, “Ben sizin en yüce Rabbinizim!”<sup>198</sup> dedirten egoist bir dürtü vardır. İnsan bir şeyi değerlendirirken ölçüsü, o şeyin kendi amacına uygun olup olmadığıdır. Fakat o, başkalarını pek hesaba katmadığı, kendisini sanki bütün bir âlem zannettiği için o şeyin mutlak olarak ve kendiliğinde iyi yahut kötü olduğuna hükmeder.<sup>199</sup>
- b) **Telkin.** Çocuğa sürekli olarak yalanın kötü olduğu telkininin yapılması sonucunda o, artık “yalan kötüdür” şeklindeki hükmü kesin bilgi sayar.<sup>200</sup> Gazâlî’ye göre doğruluğunu yaygınlığından alan, doğrulanması gerekli olan övülmüş bilgiler (meşhurat), ihtimalli bilgilerdir.<sup>201</sup> Gazâlî “Bu tür bilgilerle kesin bilgi arasındaki fark nasıl idrak olunur” sorusuna şöyle cevap veriyor. Doğruluğu apaçık bilgileri (evveliyyat)<sup>202</sup> kavrayan fitri akıl için adaletin iyi, yalanın kötü olduğunu söyleyen kimsenin bu hükümlerini bir tarafa bırakarak kendimizi, hiç kimseyle birlikte yaşamamış, hiçbir millete karışmamış, kimseden bir şey duymamış, hiçbir şekilde eğitim görmemiş, her hangi bir üstad ve mürşid tarafından eğitilmemiş bir insan olarak farzedelim. Gerekli donanım ve eğitimden geçilmediği, daha doğrusu karşılaşılan bilgilerin doğruluğunu veya yanlışlığını ölçemediğimiz kriterler olmadığında iki kere ikinin dört ettiğinden şüphelenilmesi gerektiği halde yalanın kötü olduğuna ne aklen hükmedebiliriz ne de en azından böyle bir kanaate ihtimal verebiliriz.<sup>203</sup>
- c) **Sempati duygusu.** Aklın hayrı şerden ayırabileceği hakkındaki yanılının diğer bir sebebi, insanın duygularının etkisiyle verdiği hükümleri aklının hükümleri sanmasıdır. Gazâlî, hiç bir dine inanmayan bir kimsenin, bir insanı veya hayvanı tehlikede görmesi halinde, herhangi bir karşılık beklemeden hatta kimsenin kendisinin bu fiilini görmediği durumda bir övgü dahi ummadan, tehlikede olanı kurtarmak veya savuşup gitmek şıklarından ilkinin yapacağı; çünkü böyle davranmanın mutlak iyi olduğunu akıyla kavrayacağı şeklindeki iddiayı kabul etmiyor. Zira ona göre, dine inanmayanın tehlikede olanı kendi haline terk

<sup>198</sup> Naziat Suresi, Ayet 24.

<sup>199</sup> Çağrı, *Gazzâlî’ye Göre İslam Ahlakı*, s. 162.

<sup>200</sup> Gazâlî, *el- Mustasfa*, c. I, s. 78.

<sup>201</sup> Gazâlî, *el- Mustasfa*, c. I, s. 63.

<sup>202</sup> Gazâlî, *el- Mustasfa*, c. I, s. 59.

<sup>203</sup> Çağrı, *Gazzâlî’ye Göre İslam Ahlakı*, s. 163.

etmek yerine kurtarmayı tercih etmesi, bunun mutlak hayr olmasından ve aklın bu hayrı görmesinden değil, insanın sahip olduğu ve onsuz olamayacağı yapısı ve hemcins olmanın verdiği kalp inceliğindendir. Bunun sebebi, böyle bir durumla karşılaşan insan kendisini başkasının yerine koymak suretiyle başkasının, zarara uğramasından elem duyar. Gazâlî bu duygunun hayvanlarda bulunmadığını, buna mukabil en merhametsiz gibi görünen insanlarda dahi aslında böyle bir hissin mevcut olduğunu savunuyor.<sup>204</sup> Ona göre bu gibi hislerin arkasında yatan aklın kesin ve zaruri olarak ortaya koyduğu hükümler değil bir takım doğal sebeplerdir.

Gazâlî'ye göre, ahlaki değerlerde insanın üstünde bir otoritenin kabul edilmemesi halinde otorite boşluğu ve hüküm anarşisi ortaya çıkar. Böylece hüküm geçerliğini ve tesirini yitirir; çünkü hükmün geçerli olması için otoriteye ihtiyaç vardır. Gazâlî'ye göre prensip itibarıyla “İnsanların biri diğerinden üstün olmadığından, herkes bir başkasına, onun da kendisine yöneltebileceği ödevler yüklemeye kalkar.” İşte, hem ahlaki değerleri keyfilikten kurtarma hem de otorite boşluğunu önleme, ahlaki hükümlere mecburilik vasfı kazandırma zarureti, Gazâlî'yi, değerlerin kaynağını vahiy olduğu düşüncesine götürmüştür. Böylece, ahlak bakımından fiillerin kalitesinde sabit bir değer ölçüsüne ulaşmış olacağımız gibi ahlaki emrin arkasındaki otoriteyi de bulmuş oluruz. Bu otorite Allah'tır. Çünkü Gazâlî'ye göre, hükmü geçerli kılma yetkisi, yaratma ve buyruk kendisine ait olan<sup>205</sup> Allah'a mahsustur. Şöyle ki, etkin hüküm idaresi altında bulunanlar üzerinde otoritesi olanın hükmüdür. Yaratıcıdan başka malik yoktur; şu halde emir de hüküm de ancak O'na aittir. Bununla beraber Peygamber'in, devletin, ebeveynin de yönetimdekilere ödevler yüklediğini görürüz. Ancak Gazâlî'ye göre, onlara itaat etmemizin sebebi, bizi doğrudan doğruya onların yükümlü kılması değil, onlara itaat etmemizi Allah'ın emretmiş olmasıdır.<sup>206</sup>

Gazâlî'ye göre; Allah hayır ve şerrin tayin edicisidir. Hüküm mükellefin fiilleriyle ilişkili hususlarda dinin hitabından ibarettir. Haram, hakkında “terkedin”, “yapmayın” denen şeyler; vacip hakkında “yapın”, “terketmeyin” denen şeyler; mübah, hakkında “dilerseniz yapın, dilerseniz terkedin” denen şeylerdir. Şari'den böyle bir hitap yoksa,

<sup>204</sup> Gazâlî, *el- Mustasfa*, c. I, s. 79.

<sup>205</sup> Araf Suresi, Ayet 54.

<sup>206</sup> Çağrı, *Gazâlî'ye Göre İslam Ahlakı*, s. 130.

hüküm de yoktur. Bu yüzden akıl iyiyi (hüsün) ve kötüyü (kubh) tespit edemez. Dolayısıyla nimet verene teşekkür aklen gerekli değildir. Dinin ortaya çıkmasından önce fiillerin hükmü yoktur.<sup>207</sup> Çünkü Gazâlî'ye göre "hüküm dinin hitabından ibarettir, fiilin bir vasfı değildir; hitaptan önce fiiller ne hasendir ne de kabihtir."<sup>208</sup> Şu halde fiillerimizdeki iyilik ve kötülük vasfı emir veya yasaktan sonra gerçekleşir. Buna göre iyi, iyi olduğu için emredilmiş olmayıp, emredildiği için iyidir.

Netice itibariyle Gazâlî'ye göre dine dayanmayan bir ahlak düşüncesinde hayır ve şer izafilikten kurtulamaz. Çünkü bu durumda bir fiil başka bir fiilden, ahlaki olup olmamak bakımından değil, kişilerin çok çeşitli ve farklı amaçlarına uygun olmak veya olmamak bakımından ayrılabilir.<sup>209</sup> Böylece, kaynağı vahiy olmayan bir ahlakta mutlak hayır ve mutlak şer yoktur.

Gazâlî, ahlaki fiillerimiz için sabit bir değer ölçüsü kabul etmekle beraber, bu ölçüyü fiillerimizin uhrevi neticelerinde görmekte ve bu neticeler hakkında akıl yoluyla bilgi edinmenin imkansızlığını, bunun ancak vahiy ile mümkün olduğunu belirtmektedir. Gazâlî'ye göre; fiillerimiz bizatihi ne iyi ne kötüdür. İyilik ve kötülük fiilin kendisinde değil yöneldiği gayededir. Ahlaki fiillerin gayesi de uhrevi olmalıdır. Uhrevi olan bu gayeye ulaşmak tekrar ve müşahadeyle veya tecrübeyle mümkün değildir. Uhrevi fayda ve zararı akıl yoluyla da bilmek mümkün değildir. Çünkü akıl ölüm ötesine ulaşamaz; ölüm ötesi da ancak "nübüvvet nuru" ile bilinir.<sup>210</sup>

Gazâlî'nin yukarıdaki açıklamalarından aklın dış dünyadan kaynaklanan tesirlere açık olduğu ve bunların neticesinde iyi ve kötü hakkında genel-geçer veya mutlak bir bilgi ortaya koyamayacağı, iyilik ve kötülüğün şeylerin özsel nitelikleri olmayacağı, iyilik ve kötülüğün dünyevi ya da uhrevi amaçlara dönük olduğu gibi çeşitli açılardan kritik edildiği anlaşılmaktadır. Ancak Gazâlî'nin özellikle akıl ve vahiy ilişkisi, aklın yetkinliği ile vahyin işlevleri gibi konuya ilişkin diğer değerlendirmelerine bakıldığında farklı sonuçların ortaya çıkması da muhtemel görünmektedir.

<sup>207</sup> Gazâlî, *el- Mustasfa*, I, 73.

<sup>208</sup> Gazâlî, *el- Mustasfa*, I, 87.

<sup>209</sup> Gazâlî, *el- Mustasfa*, I, 75.

<sup>210</sup> Çağrı, *Gazâlî'ye Göre İslam Ahlakı*, s. 165.

### 3.4. Akıl-Vahiy İlişkisi: Akıl İle Vahyin İşlevselliği ve Sınırları

Öncelikle Gazâlî'nin düşüncesinde aklın önemli bir konumu ve değerinin bulunduğu tekrar dikkat çekmek ve bu değer Gazâlî açısından nerede etkin olduğuna, neyle sınırlı bulunduğu değinmek gerekmektedir.

Gazâlî, akıl ile din arasında bir ilişki kurarak akıllı yaratılmışların en şerefli, dinin dayanağı ve ilahi teklifin muhatabı olarak kabul eder ve en önemli insani vasıflardan sayar. Ona göre akıl, başlıbaşına her şeyi halledemez. Bir şeyin cüz'iyatını değil ancak külliyatını bilmeye vasıl olabilir. Mesela hakka inancın güzelliğini, doğru sözün güzelliğini, iyi alış-verişin güzelliğini genel olarak bilmek gibi. Din ise; eşyanın külliyatını da cüz'iyatını da bildirir.

Akıl şer'i olan şeyleri tafsilen gösteremez. Kişiyi doğru yola götüremez. Halbuki din, bazen aklın üzerinde karar kıldığı şeyi ifade etmek, bazen gafili uyarmak ve marifetin hakikatlerine vakıf olsun diye delil izhar etmek, bazen zayi ettiği şeyi hatırlasın diye akıllı kişiye hatırlatmak, bazen de öğretmek suretiyle hakikati gösterir.<sup>211</sup> Ancak dini bilginin dayandığı temeller olan Allah'ın varlığı, birliği, sıfatları, ve nübüvvet konularında aklın tespit etme ve onaylama yeterliliği bulunmaktadır.

Akıl Allah'ı bulmaya, dini anlamaya, hakkı batıldan ayırmaya yardım eder. Fakat Gazâlî'de akıl, sadece dinin anlaşılmasını sağlayan bir aletten ibaret değildir. O, aynı zamanda peygamberin haber verdiği şeyi kavrayıp, bu haberin doğruluğunun da onaylayandır. Şayet akıl olmasaydı, ne peygamberin haber verdiği şey anlaşılacaktı ne de onun varlığı tasdik edilecekti.<sup>212</sup> Zaten akıl nübüvveti tasdik etmeli, nübüvvet gözüyle idrak olunan şeyi anlamaktan aciz olduğunu kabul etmelidir. Onun sınırı nübüvvetle başlamaktadır.<sup>213</sup>

Gazâlî, aklın insana donanım olarak kendisine yeterli olmadığı bilgisinden hareketle, insan ve evrenüstü bir kaynağa ihtiyaç duyduğunu, aklın bu kaynağı anlamak ve

<sup>211</sup> Gazâlî, age., s. 65.

<sup>212</sup> Hüsamettin, Erdem, "Gazâlî'de Akıl Bilgisi ve Değeri", tah. Hacı Duran Namlı, *Büyük Mütefekkir Gazâlî*, DİB Yayınları, Ankara 2013, s. 210.

<sup>213</sup> Erdem, agm., s. 211.

algılamak için gerekli olmasıyla birlikte nass olmadan hayatını hakikat üzerine inşa edemeyeceğini belirtmektedir.<sup>214</sup>

Gazâlî akli, bir bilgi kaynağı bilginin esası, duyu ve vehim bilgilerinin ölçütü, düşünmenin en önemli dayanağı olarak görmesine rağmen, metafizik alana ilişkin bazı konularda aklın tek başına hakikati ortaya koyamayacağını düşünmektedir. Gazâlî, genelde mead konusunda özellikle de haşr, haşrın keyfiyeti gibi uhrevi aleme ilişkin meselelerde otoriteye tabi olarak belli bir fonksiyon üstlenebileceğine inanmaktadır. Gazâlî akla, idraki kavrayışlarda, din ve ahlak alanında büyük bir önem ve değer attığı halde, akli bilgilere de duyu bilgileri gibi ilahiyat ve nübüvvetin haricinde semiyat (ahiret ahvali) konusunun çözümünde güvenilemeyeceğini, bu alanda aklın ortaya koyduğu yargılarda ve çözümlerde bazı çelişik durumların ortaya çıktığını, sonuçta akli bilgidен de şüphe edilecek durumların varlığına vurgu yapar.<sup>215</sup>

Gazâlî ilmin aslı ve kaynağı olan aklın, rabbini ikrar eden ve Allah'ın yaratıcılığına şahit olan bir yapıda olduğunu belirtir. Ona göre her insan Allah'a iman etmek üzere yaratılmıştır. Esasen insanın hakiki kemali de Allah'ı, sıfatlarını, fiillerini, göklerdeki ve yeryüzündeki hikmetini, dünya ve ahiretin düzenini ve ona ilişkin konuları bilmektir. Gazâlî akli eleştiren kimi sufileri bilgisizlikle veya akıl terimini farklı kullanmalarıyla açıklar. Onlar akli cidal/tartışma anlamında kullandıkları için kınanmışlardır. Yoksa Allah'ı ve elçisinin doğruluğunu bilen aklın kınanması düşünülemez. O kınanırsa geriye övülecek bir şey kalmaz. Dinin bile doğruluğu akıl ile olur. Şayet akıl kınanıyor ise o zaman dine de güven olmaz. O da kınanan bir şey olur.<sup>216</sup>

Gazâlî'nin yukarıdaki açıklamalarında açıkça vahyi bilginin dayandığı temellerin anlaşılması ve ispatlanması konusunda aklın merkezi bir konuma sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Gazâlî'nin Meâric'deki vahyin akıl karşısındaki fonksiyonuna dair açıklamaları da bir hayli önemli görünmektedir. Gazâlî'ye göre 1) bazen şariat aklın verdiği hükümleri takrir etmek için gelir. 2) Bazen gafili uyandırmak (tenbih) ve hakikatleri hatırlatmaya kadar deliller izhar etmek için gelir. 3) Bazen akıllıya unuttuklarını hatırlatmak (tezkir) için gelir. 4) Bazen de o

<sup>214</sup> Erdem, agm., s. 204.

<sup>215</sup> Erdem, agm., s. 92-93.

<sup>216</sup> Cihan, agm., s. 29.

öğretmek/bilgilendirmek için gelir.<sup>217</sup> Fakat bu sonuncusu, Gazâlî'ye göre aklın semiyat konularında vahye tabi olduğuna ilişkin kabulü hatırlanırsa sadece ahiret ahvalinin ayrıntılarının yanı sıra aklen bilinmeyen had cezaları ve miras taksimleri gibi şeri meselelerin öğretilmesiyle sınırlı olmalıdır. Burada konumuz açısından daha da önemli olan birinci açıklamadır. Buna göre Gazâlî açıkça vahyin haricinde aklın da kendi başına birtakım hükümler koyabileceğini ve şeriatın da bu hükümleri teyit edici olduğunu ifade etmektedir. Ancak aklın şeriate bağlı kalmaksızın ortaya koyduğu bu hükümlerin keyfiyeti nedir? Hangi konularla ilişkilidir? Gazâlî bu hususu biraz daha detaylandırarak açıklamaktadır.

Ona göre akıl her konuda kendi başına yeterli değildir. Aklın yeterli olduğu konular şunlardır: O cüzilerin değil ancak küllilerin bilgisine ulaşabilir. Mesela Hakka inanmanın, doğruyu söylemenin, iyi şeylerle ilgilenmenin, ölçülü olmanın, iffete sarılmanın vb. şeylerin iyi olduğunu bir bütün halinde bilmesi böyledir. Fakat akıl onların tek tek fiillerde nasıl olduğunu tarif etmeksizin genel olarak bilir. Oysa şeriat bir fiilin küllisini de cüzilerini de tarif eder. Yine o her bir şeyde inanılması gereken şeyi de tek tek fiillerde ölçülü olanın ne olduğunu da tarif eder.<sup>218</sup> Bu durumda şeriat daha genel ve kuşatıcı bir şey olmaktadır. Esasında Gazâlî aklın, şeriyatın ayrıntılarına ulaştırmayacağını belirtmek ister. Bunu söylerken de açıkça aklın şeylere dair külli bilgileri ortaya koyabileceğini de ifade etmiş olur.

Gazâlî, aklı marifetullaha, şer'in ve nebinin doğruluğuna, külli bilgilere ulaşacak ölçüde yeterli bulurken eylemlerinde uyması gereken ilkeleri bilme noktasında aciz görmesi düşünülemez. Burada Gazâlî'nin dikkat çekmek istediği husus bir şeyi "bilmek" ile o şeyi "yapmak" arasındaki farkın ne olduğudur. Bu yüzden bildiği halde yapmayan kişiler mevcut olabilir. Mesela fasık bir alim, adaletten uzak olsa da onun derecelerini bilir. Çünkü "bilmek" bir şeydir, "bilinen şeyin vücudu" başka bir şeydir. Bu, nübüvveti veya velayeti bilen kişinin nebi veya veli olmayacağına benzer. İşte insanın irade sahibi olmasının farkı burada ortaya çıkar. Gazâlî'nin burada gündeme getirdiği husus, Sokrates ve Platon ile Aristoteles arasındaki meşhur tartışmadır. İlk ikisi insanın bile bile kötülük yapmayacağını iddia ederken Aristoteles bilmenin istemekten, dolayısıyla yapmaktan farklı olduğunu belirterek karşı çıkmıştır. Gazâlî'nin de bu tartışmada

<sup>217</sup> Gazâlî, *Mearic 'ül- Kuds*, s. 65.

<sup>218</sup> Gazâlî, *Mearic 'ül- Kuds*, s. 65.

Aristoteles çizgisinde yer aldığı görülmektedir. Bu izah, dönemindeki alimlerin niçin günah işlediklerini de açıklar.<sup>219</sup>

Gazâlî nefsani kuvvetlerin uyumu ile iç güzelliğin meydana geleceğini düşünür. Nasıl insanın zahiri uzuvlarının uyumlu olmasıyla dış güzellik gerçekleşiyorsa akıl, şehvet ve gazap kuvvetlerinin uyumlu ve ölçü içinde olmasından da iç güzellik ortaya çıkar. İç güzellik olunca ondan çıkan şeyler de güzel olur. Bu itibarla akıl kuvvetinin güzelliği, sözdeki doğru ve yanlış, inançtaki hak ve batılı, fiildeki iyi ve kötüyü kolaylıkla biliyor olmasıyla ortaya çıkar ki, bundan hikmet hasıl olur. Gazap kuvvetinin güzelliği, hikmetin iktiza ettiği sınıra göre gevşeyip kasılmasıyla olur ki, bundan yiğitlik hasıl olur. Şehvet kuvvetinin güzelliği de aklın ve şer'in işareti altında olmasıyla olur ki bundan da iffet hasıl olur. Şehvet ve gazabı, aklın ve şer'in altında zapturapt altına almakla adalet kuvveti hasıl olur. Bu durumda akıl, nasihatçi ve işaretçiye benzer; adalet kuvveti infazı gerçekleştiren kudrete benzer. Ahlaki sahada hikmet, ihtiyari fiillerde doğruyu yanlıştan ayırt eden nefis halini; yiğitlik ise öne çıkmada veya geri kalmada akla itaat eden gazap kuvvetinin halini, iffet de şehvet kuvvetinin aklın ve şer'in tedibi ile edeplenmesini ifade eder. Sonuçta adalet, hikmetin muktezasına göre gazap ve şehveti yöneten nefsin halini ifade eder. Anlaşılabileceği üzere *İhya*'da da evrensel ahlak, *Mizan*'da da olduğu gibi, nefsin kuvvetleri ile ilgili olup, akıl kuvvetinin itidali, hikmetin kemali, gazap ve şehvetin itidali bir başka deyişle akla ve şer'a itaatkar olmasıyla açığa çıkar.

Psikolojik analizler de göstermektedir ki insanın akli, ahlaki sahada iyi ve kötüyü bilir ve insanda iyi olanı gerçekleştirecek güç vardır. Yeter ki o, kuvvetlerini itidal çerçevesinde tutmayı başarsın ve bunu alışkanlık haline getirsın. Esasen nefis, rabbani bir varlık olduğu için şehvetin iktizasına meyletmesi onun zatına yabancı ve arızı bir durumdur. Onun gıdası hikmet, marifet ve Allah sevgisidir. İnsan, nefsani kuvvetlerini terbiye ederek, huyunu iyileştirerek ve ilim öğrenerek gerçek kemaline ulaşır.<sup>220</sup>

Konuyu evrensel ahlak açısından ele alacak olursak; Allah'ın hitabı varit olduğuna göre burada kabul edilebilecek ortak bir zemin vardır. Bu zemin hiçbir insana bağlı olmayan, insanüstü bir varlığa dayanan bir temeldir. Bu itibarla, onu benimsemekle,

<sup>219</sup> Cihan, agm., s. 30.

<sup>220</sup> Cihan, agm., s. 31.

hemcinsimizin buyruğunu benimsemek bir değildir. Bu temel, onu kabul edenleri bağlayacak, onlara ödevi tanıttak ve onun zorunluluğunu ortaya koyacaktır.<sup>221</sup>



---

<sup>221</sup> Cihan, agm., s. 32.



## SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Râzî'nin “Akıl” hakkındaki görüşlerine baktığımızda gerçek anlamda bir rasyonalist olduğunu söyleyebiliriz. Onun felsefesinin çekirdeğini “Akıl” oluşturur. Râzî, akıl ile heva arasındaki mücadeleyi ele almakta ve akıllı insanın hayatını güzelleştiren ve onu hedefe ulaştıran bir vasıta, Allah'ın insana sunmuş olduğu büyük bir armağan olarak kabul etmektedir.

Râzî'ye göre; Allah, akıllı bize hem bu dünyada hem öte dünyada her türlü menfaati elde etmemiz için verdi. Akıl, Allah'ın bizdeki en büyük, en faydalı ve en değerli nimetlerindendir. Akıl vasıtasıyla biz, bizi yükselten, hayatımızı güzelleştiren şeylerin hepsini elde ederiz, bütün gaye ve isteklerimize, hedeflerimize ulaşırız.

Râzî; aklın yokluğunda durumumuzun hayvanlar, çocuklar ve deliler gibi olacağını insanın akıllı ile var olduğunu, aklın varlığını tam olarak insanda gerçekleştirdiğini ve bunun için de aklın kullanılması gerektiğini ifade etmiştir.

Râzî'ye göre; insan akıl sayesinde evreni akledebilir ve her şeyden önemlisi Tanrı'yı bilebilir. Akıl bize bizden uzaktaki gizli ve örtülü şeyleri kavratır. Akıl ile biz dünyanın biçimini, gökyüzünü, güneşin, ayın boyutlarını ve yararlı ve en yüce bilgi olan Tanrı bilgisine ulaşır. Râzî, insani akıl ile Tanrı arasında bir ilişki kurar. Akıl bu ilişkiyi destekler, düzenler ve insanı sonsuz mutluluğa götürür. Bu yüzden akıllı bu önem ve değerinden dolayı bulunduğu mertebeden aşağı indirmemesi gerektiğini belirtmiştir ve akıllı bilgiyi elde etmede tek otorite olarak görmüştür.

Râzî'ye göre akıl insanda aynı zamanda nefisteki yönetici prensiptir. Hevadan kaynaklanan kurnazlık ve hile gibi nefsanî arzuları bastırmayı ve karakter ıslahını da sağlamaktadır. Bu kapsamda Râzî'nin ahlak felsefesinde merkezi bir konuma sahip olan kavramlardan biri de hevadır. Râzî, hevayı kötü ve kötülüğün kaynağı olarak kabul etmekte olup hevayı aklın karşısına koymaktadır. Ona göre, akıl ve heva arasındaki

ilişkide akla öncelik verilmeli ve heva akla tabi kılınmalıdır. Çünkü O, hevanın akli istikametinden saptırdığı, onun doğru karar vermesini engellediğini bu yüzden akıl ve iradeyle hevayı sınırlandırmak ve kontrol altına almak gerektiğini ifade etmiştir.

Râzî, her türlü aşırılığı kötü olarak kabul etmektedir. Bu anlamda nefs-i natıkanın aşırılığını da terk edilmesi gereken bir aşırılık olarak görmektedir. Çünkü insanın kendi beden sıhhatini ve beyin sağlığını bozacak derecede düşünceye dalması, beden yapılarının bozulmasına, melankolik bir yapıya dönüşmesine böylece hedeflerine ulaşamamasına sebep olacaktır. Dolayısıyla insanın hedeflerine ulaşmadaki izleyeceği yol ifrat ve tefritten uzak olup mutedil bir yol olması gerekmektedir.

Râzî, akıl ve hevanın mahiyetleri ile akli tercih edenlerin elde edecekleri faydaları ve hevaya uyanların karşılaşacakları zararları ifade ederken, bu durumda insanları nefsanî arzu ve isteklerle mücadele etmeye ve aklın vardığı sonuçların peşinden gitmeye davet etmektedir. Çünkü Râzî'ye göre heva ve tabii dürtüler, devamlı mevcut durumu veya en yakın durumu dikkate almakta ve ona göre harekete geçmektedir. Düşünmeleri için zaman vermeksizin acele karar vermeye zorlamaktadırlar. Akıl ise herhangi bir konuda karar verirken gerekçelerini de ortaya koymakta ve insanları mantiki olarak ikna etmektedir. Râzî, akıl ile heva arasındaki farkları ifade etmekteki amacı, insanların akıl ile heva arasındaki mücadelede aklın tarafında olup akli kendisine tabi olunan, hevayı da tabi olan konumda tutmalarına yardımcı olmaktır.

Râzî'nin eylemlerin iyi ya da kötü olarak nitelendirilebilmesi hakkındaki değerlendirmelerine bakıldığında, iyi-kötü tespitlerinde failin eylemi gerçekleştirirken ne tür bir niyeti bulunduğu herhangi bir önemi olmadığını anlıyoruz. Bu düşünce tarzıyla o daha ziyade eylemin nasıl sonuçlandığına bakılması gerektiğine dikkat çeker. Ona göre her şeyi bilen ve iyi olan Allah, kötülüklerle doğrudan doğruya ilişkilendirilemez ve onlardan sorumlu tutulamaz. Râzî ahlaki eylemlerin iyi veya kötü yönünü açıklarken o, daha çok eylemin sonuçta ortaya çıkan durumu dikkate alarak bir değerlendirmede bulunmuş olmasına rağmen eylemlerin kaynağı hususunda iyilik ve kötülüğü bizzat kendilerine isnat etmemektedir. Râzî'ye göre hiçbir şey bizatihi iyi veya kötü değildir. Çünkü iyilik ve kötülük onların asli özellikleri olmamaktadır. Bununla birlikte Râzî kötülüğün kaynağını *beş ezeli ilke* 'yle ilişkilendirdiği, kendisini de hatalı

bulduğu nefse (külli nefs) davranışlardaki aşırılıklara ve fiillerde mutedil olmamaya bağlamaktadır.

Gazâlî'nin ahlakın kaynağı ile ilgili yaptığı değerlendirmelerde ilahi iradeyi ve müdahil bir Tanrı tasavvurunu merkeze alan bir tutum hakimdir. Gazâlî'ye göre aklın değerini bilmek zaruri olup şerefinden asla şüphe edilmemesi gerekir. O, akıl sayesinde küçücük bir çocuğun bile koskaca hayvana galip geldiğini, hayvanların bile akla kıymet verip insanın resmini dahi gördüğünde ona hürmet ettiğini ve kendisine galip geleceğinin farkında olduğunu ifade etmiştir.

Gazâlî, insanın akliliğini din ile irtibatlandırarak hem insanın dini sorumluluk üstlenmesinde hem de dinin anlaşılmasında ve öğrenilmesinde önemli bir unsur olarak kabul etmektedir. Bu bağlamda insan Allah'ın yeryüzündeki halifesidir, kendisine onunla yaklaşır ve dinini onunla tamamlar. Nihai noktada ise Gazâlî'ye göre, dünya ve ahiret saadetine ancak akılla ulaşılabilir. İnsanın akli ve bilgisiyle insan olarak var olabileceğini, aksi takdirde akılsız ve cansız varlıklardan bir farkının kalmayacağını ifade etmektedir. O, akli yaratılmışların en şerefli, dinin dayanağı ve ilahi teklifin muhatabı sayar ve din de ancak akıl ile ortaya çıkar ve varlığını sürdürebilir.

Gazâlî akli, bir bilgi kaynağı, bilginin esası, duyu ve vehim bilgilerinin ölçütü, düşünmenin en önemli dayanağı olarak görmesine rağmen insanın vereceği hükümler psikolojik ve sosyal şartlardan etkilenme ihtimali taşıdığından, metafizik alana ilişkin konularda aklın tek başına gerçeği ortaya koyamayacağını, aklın da sınırlarının olduğunu düşünmektedir. Ona göre akıl her konuda kendi başına yeterli değildir. Aklın yeterli olduğu konular şunlardır: O cüzilerin değil ancak küllilerin bilgisine ulaşabilir. Mesela Hakka inanmanın, doğruyu söylemenin, iyi şeylerle ilgilenmenin, ölçülü olmanın, iffete sarılmanın vb şeylerin iyi olduğunu bir bütün halinde bilmesi böyledir. Fakat akıl onların tek tek fiillerde nasıl olduğunu tarif etmeksizin genel olarak bilir. Oysa şariat bir fiilin küllisini de cüzilerini de tarif eder. Bu durumda şariat daha genel ve kuşatıcı bir şey olduğunu ifade ederken Gazâlî aklın, şeriyyatın ayrıntılarına ulaştırmayacağını belirtmek ister.

Gazâlî, ahlaki fiillerimiz için sabit bir değer ölçüsü kabul etmekle beraber, bu ölçüyü fiillerimizin uhrevi neticelerinde görmekte ve bu neticeler hakkında akıl yoluyla bilgi edinmenin imkansızlığını, bunun ancak vahiy ile mümkün olduğunu belirtmektedir.

Gazâlî, ahlaki değerlerde insanın üstünde bir iradenin kabul edilmemesi halinde otorite boşluğu ortaya çıkacağını, hükmün geçerli olması için de otoriteye ihtiyaç olduğunu ifade etmiştir. Gazâlî'ye göre "İnsanların biri diğerinden üstün olmadığından, herkes bir başkasına, onun da kendisine yöneltebileceği ödevler yüklemeye kalkar." İşte hem ahlaki değerleri keyfilikten kurtarma hem de otorite boşluğunu önleme, ahlaki hükümlere mecburilik vasfı kazandırma zarureti Gazâlî'yi, değerlerin kaynağını vahiy olduğu düşüncesine götürmüştür. Böylece, ahlak bakımından fiillerin kalitesinde sabit bir değer ölçüsüne ulaşmış olacağımız gibi ahlaki emrin arkasındaki otoriteyi de bulmuş oluruz. Bu otorite Gazâlî'ye göre Allah'tır. Çünkü o, aşkın bir varlık olduğundan bağlayıcılığı bulunmaktadır. Ahlaki değerlerin pratize edilmesine meşruiyet sağlayan, diğer bir ifadeyle ahlakî davranışı anlamlı kılan üst mercidir. Otoritesini bu kaynaktan alan her ahlakî değer hem bağlayıcı olacak hem de zamana, şartlara ve toplumsal istidatlara göre davranışların ahlakiliğinde ortaya çıkacak keyfilikler de uzak kalacaktır. Allah'ın değerlere dair bağlayıcılığı, diğer bir deyişle bir davranışın ahlakiliğine hükmedişini n bilgisi ise vahiy yoluyla sağlanmaktadır. Bu durumda vahyî bilgi veya şeriat fiillerin ahlakî veya gar-ı ahlakî oluşunda Gazâlî'ye göre aklın önünde zikredilen bir alan olarak kabul edilir.

Gazâlî ve Râzî'nin güvenilir bilgiye ulaşma noktasında aynı derecede akla önem verdikleri tespit edilmiştir. Onlara göre aklın insanın gerek dış dünyasını idrak edebilmesi gerekse de tanrıya ilişkin bilgilere ulaşması noktasında aklın yetkinliği merkezi konumda bulunmaktadır. Gazâlî Razi'den farklı olarak aklın bazı metafizik alanlarda semiyat gibi bilgi üretmede yetersiz kalacağına bu noktada aşkın bir kaynağın bilgi vermesi gerektiğini dolayısıyla da vahyin bu alanda önceliğinin bulunduğunu düşünmektedir. Râzî'ye göre aklın güvenilir bilgi üretmesine hevanın engel olacağını düşünürken kişinin bu süreçte hevanın etkilerinden kurtulması gerektiğini düşünür. Gazâlî ise aklın iç ve dış faktörlerin etkisinde kaldığından dolayı her zaman ortaya koyduğu bilgilere güvenilemeyeceğine dikkat çeker. Buna karşın Gazâlî şeriatın işlevlerinden birinin aklın ortaya koyduğu bazı verilerin takrir etmek olduğunu düşünür. Râzî fiillerin iyi ve kötü olarak nitelendirilmesinin mümkün olmadığını ve kötülüğün kaynağının aklın hevaya tabi olmasıyla külli nefis olduğunu ifade etmişken Gazâlî ise dine dayanmayan bir ahlak düşüncesinde hayır ve şer izafilikten kurtulamayacağı; çünkü bu durumda bir fiil başka bir fiilden, ahlaki olup

olmamak bakımından değil kişilerin çok çeşitli ve farklı amaçlarına uygun olmak veya olmamak bakımından değişebileceği bu yüzden fiillerdeki kötülüğün kaynağının izafî olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca Gazâlî'ye göre nimet verene teşekkür aklen gerekli değildir. Dinin ortaya çıkmasından önce fiillerin bir hükmü yoktur. Çünkü Ona göre hüküm din ve dinin hitabından önce fiiller ne hasendir; ne de kabihtir. Fiillerimizdeki iyilik ve kötülük vasfı emir veya yasaktan sonra gerçekleşir. Bu durumda iyi; iyi olduğu için emredilmiş olmayıp emredildiği için iyidir. Çünkü bir fiil, bir şahıs için uygun bir diğeri için aykırı ise uygun düşen kişi açısından güzel, aykırı düşen kişi açısından ise çirkindir. Burada ifade edildiği üzere davranışlarımızın bizatihi iyi ya da kötü olarak değerlendirilemeyeceği, davranışlarımızın öznel/izafî bir niteliğe sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Râzî ve Gazâlî arasındaki benzer ve farklı yönleri kısaca şöyle ifade etmek mümkündür: 1) Her ikisi de aklın bilgi elde etmede epistemolojik yetkinliğini kabul eder. 2) Yine her ikisi de aklın güvenilir bilgi elde etmede bazı engelleyici durumlarla karşılaştığını kabul eder. Râzî bu süreçte hevânın yanıltıcılığına dikkat çekerken, Gazâlî insanın etkisinde kaldığı birçok iç ve dış etkenlerden bahseder. 3) Râzî kötülüğün kaynağının külli nefis olduğunun var saymasından fiillerin iyi veya kötü olarak nitelendirilmesinin mümkün olmadığını düşünür. Gazâlî ise fiilleri kötü veya iyi olarak nitelendirmenin esasında insanların menfaatleriyle ilişkili olarak zamansal ve mekânsal faktörlerin etkisinde kaldığını düşündüğünden bu nitelemeye ortaya çıkacak izafiliğin ancak aşkın bir otoriteyle giderilebileceğini kabul eder. Bu sebeple o fiillerin ahlakiliği konusunda vahye son derece önem atfeder.

## KAYNAKÇA

- Akyol, Aygün, (2016). *Gazzâlî’de Ahlaki Önergelerin Kaynağı ve Tutarlılığı Meselesi*, s. 169-186. In: *İslam Düşüncesinde Ahlaki Önergelerin Kaynağı*, (ed. Eşref Altaş- Mervenur Yılmaz). Nobel Yayınevi, Ankara.
- Akyüz, Turgut, Ebubekir Zekerriyya er-Razi’nin Felsefi Görüşleri, Ravza Yayınları, İstanbul 2017.
- Altuntaş, Halil; Şahin, Muzaffer, Ku’an-ı Kerim Meali, (Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları Ankara 2011).
- Arthur J.Arberry, *The Spiritual Physich of Rhazes*, Londra 1950.
- Bilgin, Nuri, *Sosyal Bilimlerde İçerik Analizi*, Siyasal Kitabevi, Ankara 2016.
- Bircan, Hasan Hüseyin, (2014). *Ahlak: Mutluluk ve Erdem*, s. 655-685. In: *İslam Tarihi Felsefesi ve Problemleri* ( ed: M. Cüneyt KAYA). İSAM yayınları, İstanbul.
- Bulut, Zübeyr, *Hüsün ve Kubuh Meselesinin Ahlak Teorilerine Temel Oluşturması Bakımından Analizi*, AİBÜ İlahiyat Fakültesi Kelam Araştırmaları Dergisi c. 13, Sayı 2, 2015 s. 634-654.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2013.
- Cihan, Ahmet Kamil. (2014). “*Ahlakın Evrenselliği Sorunu Karşısında Gazzali*”. (S.D.Ü İlahiyat Fakültesi Uluslararası Modern Çağ ve Gazzali Sempozyumu, 12-14 Mayıs 2011), *Bildiriler Kitabı*, S.D.Ü İlahiyat Fakültesi Yayınları, Isparta 2014, s. 23-36.
- Cihan, Ahmet Kamil, (2013). “*İslam Ahlakının Temel İlke ve Değerleri*”, s. 57-71. In: *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi*, (ed. Müfit Selim Saruhan). Grafiker Yayınları, Ankara.
- Çağrııcı, Mustafa, “*Gazzali*”, s. 489-505. In: *TDVİA*, c. XIII, İstanbul 1996.
- Çağrııcı, Mustafa, *Gazzâlî’ye Göre İslam Ahlakı*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2013.
- Çağrııcı, Mustafa, *Ana Hatlarıyla İslam Ahlakı*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2012.
- Çağrııcı, Mustafa; Hökelekli, Hayati, “*İrade*”, s. 380-384 In: *TDVİA*, c. XXII, İstanbul 2000.
- Çelebi, İlyas, “*Hüsün ve Kubuh*”, s. 59-63. In: *TDVİA*, c. XIX, İstanbul 1999.
- Çelebi, İlyas, *Klasik Bir Kelam Problemi: Husun-Kubuh*, MÜİFD, Sayı 16-17; 1998-1999, s. 55-121.
- Çilingir, Lokman, *Ahlak Felsefesine Giriş*, Elis Yayınlar, Ankara 2009.

- Ebu Bekir Razi, (2008). *et-Tıbbu'r-Ruhani* (çev. Hüseyin Karaman). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Ebü'l-Hasan el-Eş'ari, (2017). *el-lüma' fi'r-red ala ehli'z- zeyğ ve'l-bida'* ( ter. Kılış Aslan Mavil- Hikmet Yağlı Mavil), İstanbul: İz Yayıncılık.
- Erdem, Hüsamettin, (2013). “*Gazzâlî’de akıl bilgisi ve değeri*”, s. 83-96. In: Büyük Mütefekkir Gazzâlî (tah. Hacı Duran Namlı). DİB Yayınları, Ankara.
- Erdem, Hüsameddin, *Son Devir Osmanlı Düşüncesinde Ahlak*, Konya 1996.
- Fahri, Macid (2004). *İslam Ahlak Teorileri*, (çev. Muammer İskenderoğlu-Atilla Arkan), İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Fârâbî, (2003). “*Risale fi’l-meani’l-akl*”, s. 127-137. In: İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri ( Mahmut, Kaya ), Klasik Yayınları, İstanbul.
- Gökşin, Sema, *Ahlak Felsefesinde İlahi Buyruklar Teorisi*, A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2007. (Yüksek Lisans Tezi)
- İbn Rüşd, (2003) “*Faslü’l-makal fi takrirı ma beyne’ş-şeri’a ve’lihikmet mine’l-ittisal*”, s. 461-501. In: *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* (Mahmut, Kaya), Klasik Yayınları, İstanbul.
- İbn Sina, (2003) “*Fi’l-İnaye ve beyani keyfiyyeti duhuli’ş-şer fi’l-kazai’l-ilahi*”, s. 299-06. In: *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, (Mahmut Kaya), Klasik Yayınları, İstanbul.
- İmam Gazâlî, (1981). *İhya-i Ulumiddin* (çev. Müftüoğlu, Mehmet A.). c. 3, İstanbul: Pırlanta Yayınevi.
- İmam Gazâlî, (1994). *el- Mustasfa* (çev. Yunus Apaydın). c. 1, Kayseri: Rey Yayıncılık.
- İmam Gazâlî, (2017). *Mizanü-l Amel* ( ter. Ömer Dönmez). İstanbul: Hisar yayınevi
- İmam Gazâlî, (1971). *Mearicül’Kuds* ( ter. Yaman Arıkan). İstanbul: Eskin Matbaası.
- İmam Gazâlî, (2016). *el-Munkizü Mine’d Dalal*, ( çev. Salih Uçan, ş. Abdulhalim Mahmud). İstanbul: Kayıhan Yayıncılık.
- Karaman, Hüseyin, (2012). *Dehriyyun ve Tabiiyyun Ekolleri*, s. 53-74. In: İslam Felsefesi Tarihi ( Ed: Bayram Ali Çetinkaya). Grafiker Yayınları, Ankara.
- Karaman, Hüseyin, *Ebubekir Razi’nin Ahlak Felsefesi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2004.
- Karaman, Hüseyin, (2014). *Ebu Bekir er-razi: İlhadın Gölgesinde Bir Filozof*, s. 119-145. In: İslam Tarihi Felsefesi ve Problemleri ( Ed: M. Cüneyt Kaya). İSAM Yayınları, İstanbul.

- Karaman, Hüseyin, (2013). *İslam Ahlak Filozofları*, s. 171-194. In: *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi* ( Ed: Müfit Selim Saruhan). Grafiker Yayınları, Ankara.
- Karaman, Hüseyin, *Nurettin Topçu'da Ahlak Felsefesi*, Dergah Yayınları, İstanbul 2000.
- Kaya, Mahmut, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik Yayınları, İstanbul 2004.
- Mahmut, Kaya, “*Râzî, Ebu Bekir*”, s. 479-485. İn: *TDVİA*, c. XXXIV, İstanbul 2007
- Kılıç, Recep, *Ahlakın Dini Temeli*, TDVY, Ankara 1992.
- Korkmazgöz, Rıza, Gazali’de Hüsün-Kubuh Meselesi, OMÜİFD, sayı. 39, 2015 s. 31-60.
- Peker, Hidayet, Farabi ve İbn Sina’nın Felsefelerinden Vahyin Kavramsal Muhtevası, UÜİFD, c. 17, Sayı: 1, 2008 s. 157-176
- Râzî, *Felsefe Risaleleri*, (çev. Mahmut Kaya), Türkiye Yazma Eserleri Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2016, s. 82-196.
- Reçber, M. Sait, Tanrı ve Ahlaki Doğruların Zorunluluğu, AÜİFD c. XLIV Sayı 1, 2003 s. 135-160
- Reis, Bedriye, *Gazzâlî’de Ahlak-Marifet ilişkisi*, Emin Yayınları, Bursa 2011.
- Sarioğlu, Hüseyin, (2012). İbn Rüşd, s. 75-101. In: *İslam Felsefesi Tarihi* ( Ed: Bayram Ali Çetinkaya). Grafiker Yayınları, Ankara.
- Sünter Yalçın, Emel, (2006/2). Bir Türk Filozofu Ebu Bekr Razi ve Felsefi Görüşleri, s. 203-225. In: *Türk-İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi*, (Ed: Mehmet Aydın), Konya.
- Şamil İslam Ansiklopedisi, c. III, İstanbul 2000.
- Şentürk, Mustafa, , *Kuran’da Akıl*, Yeni Zamanlar Yayınları, İstanbul 2004.
- Yaran, Cafer Sadık, *İslam Ahlak Felsefesine Giriş*, Dem Yayınları, İstanbul 2011.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “*Vahiy*”, s. 440-443. In: *TDVİA*, c. XLII, İstanbul 2012.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “*Akıl*”, s. 242-246. In: *TDVİA*, c. II, İstanbul 1989.



## ÖZ GEÇMİŞ

### KİŞİSEL BİLGİLER

Adı, Soyadı : Nurullah Enes HISİM  
Uyruğu : Türkiye (TC)  
Doğum Tarihi ve Yeri : 15 Nisan 1988, Fatsa  
Medeni Durumu : Evli  
Tel : 0545 730 45 96  
Email : nurullah\_enes\_52@hotmail.com  
Yazışma Adresi : Zümrüt Evler Mah. Barış Cad. No:26 Daire:5  
Maltepe/İSTANBUL

### EĞİTİM

| Derece | Kurum                           | Mezuniyet Tarihi |
|--------|---------------------------------|------------------|
| Lisans | DEÜ Buca Eğitim Fakültesi       | 2012             |
| Lise   | Fatsa Anadolu İmam Hatip Lisesi | 2006             |

### İŞ DENEYİMLERİ

| Yıl         | Kurum                     | Görev      |
|-------------|---------------------------|------------|
| 2012- Halen | Milli Eğitim Bakanlığı    | Öğretmen   |
| 2007-2010   | Diyanet İşleri Başkanlığı | İmam-Hatip |