



**T.C.
ŞIRNAK ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**

**EĞİTİMİN İMKANI BAĞLAMINDA AHLAK
(GAZZÂLÎ ÖRNEĞİ)**

YÜKSEK LİSANS

ŞEFİK BIRMAN

ŞIRNAK, 2024

T.C.
ŞIRNAK ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

EĞİTİMİN İMKANI BAĞLAMINDA AHLAK
(GAZZÂLÎ ÖRNEĞİ)

YÜKSEK LİSANS

ŞEFİK BIRMAN

DANIŞMAN: DR. ÖĞR. ÜYESİ AHMET ÖZALP

ŞIRNAK, 2024

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK

Bu tez çalışmasının Şırnak Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırlandığını, bu tez çalışmasında yer alan tüm bilgilerin akademik kurallara ve etik ilkelere uygun olarak elde edildiğini ve sunulduğunu beyan ederim. Ayrıca, bahse konu bu kural ve ilkelerin gerektirdiği üzere, bu çalışmada özgün olmayan tüm bilimsel içerikleri kurallara uygun biçimde alıntılıyıp kaynak gösterdiğimi beyan ederim. Beyanımınla çelişen herhangi bir delil bulunduğu takdirde tüm sorumluluğu üstleneceğimi kabul ederim.

Şefik BIRMAN

TEZ YAZIM KILAVUZUNA UYGUNLUK

“Eğitimin İmkânı Bağlamında Ahlak (Gazzâlî Örneği)” adlı Yüksek Lisans Tezi, Şırnak Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Tez Yazım Kılavuzu’na uygun olarak hazırlanmıştır.

Tezi Hazırlayan

Şefik BIRMAN

Danışman

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet ÖZALP

Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı Başkanı

Doç. Dr. İsmet TUNÇ

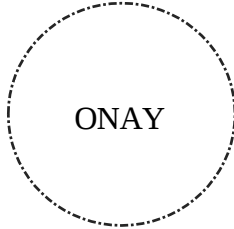
KABUL VE ONAY SAYFASI

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet ÖZALP danışmanlığında **Şefik BIRMAN** tarafından hazırlanan “**Eğitimin İmkânı Bağlamında Ahlak (Gazzâlî Örneği)**” adlı bu çalışma jürimiz tarafından Şırnak Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü **Felsefe ve Din Bilimleri** Ana Bilim Dalı’nda **Yüksek Lisans Tezi** olarak kabul edilmiştir.

Sınav Jürisi	Unvanı, Adı ve Soyadı	İmza
Jüri Başkanı	Doç. Dr. M. Muhdi GÜNDÜZ	
Jüri Üyesi	Dr. Öğr. Üyesi Muhyettin ÖZEN	
Jüri Üyesi	Dr. Öğr. Üyesi Ahmet ÖZALP	

Savunma Tarihi: 11/07/2024

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



Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Müdürü
Doç. Dr. İbrahim HÜSEYİNİ

ÖN SÖZ/TEŞEKKÜR

İnsanı farklı kılan unsurlar arasında fiziksel ve maddi yapısından çok onun akıl ve irade sahibi olması, düşünme yeteneği, inançları, ahlakî değerler ile erdemlerle donanmış olması yer almaktadır. Bu unsurların yanında insanın bunları kabul veya reddetme iradesine sahip olması, yargılama yeteneği, eğitim yeteneği gibi nitelikleri, insanı diğer varlıklardan ayıran temel özelliklerdir. Bu nedenle insan neredeyse tüm disiplinlerin temel ilgi alanı olmuştur ve bu özellikleri ile eylemleri nedeniyle eğitim ve ahlak konusunun odağında yer almıştır.

Ahlak mefhumu geniş bir ilim yelpazesine sahiptir ve pratik sonuçlar doğurması nedeniyle sürekli olarak ortaya çıkan eylemlerle ilişkilendirilmektedir. Ahlakın teorik yönü eylemlerin bilgisi ve bu konudaki düşünce üretimiyle ilgilidir. Ahlak kavrayışı, insan eylemleri, düşünceleri, niyetleri ve içsel motivasyonlarla olan bağı nedeniyle pek çok alanla ilişkilidir ve bu yüzden derinlemesine incelenmeyi hak eder. Günümüz düşüncelerini oluşturmak ve sağlam bir entelektüel birikim oluşturmak istiyorsak İslâm düşüncesindeki ahlak anlayışını derinlemesine kavramamız gerekmektedir. Bu, bireysel değerlerimizi ve içsel motivasyonlarımızı güçlendirerek kişisel gelişimimizi daha anlamlı ve etkili bir şekilde dönüştürmemize yardımcı olur.

Günümüz düşünce sistemlerini sağlam temeller üzerine oturtabilmek için öncelikle İslâm düşüncesindeki ahlak anlayışını kavramak önemlidir. İslâm düşüncesinde ahlak pratik felsefî disiplinler arasında kabul edilse de hemen hemen tüm dinî ilimlere yayılan geniş bir alanı kapsar. Felsefe, ahlakı daha sistemli bir şekilde incelerken kelâm ve tasavvuf gibi dinî disiplinler de önemli ahlakî düşünceler içerir. Bu bağlamda İslâm düşünce geleneğinde önemli bir yere sahip olan Gazzâlî, eserlerinde ahlak konusunu derinlemesine ele almıştır.

Gazzâlî insanın eğitimle dönüşümünün mümkün olduğunu ve ahlakın değişebilir olduğunu savunarak ahlakî gelişimin eğitimle nasıl şekillendirilebileceğine dair önemli katkılarda bulunmuştur. Ona göre eğitim insanın erdemli bir yaşam sürdürmesi için gereklidir ve bu eğitim, kişinin karakterinin dönüşümünde esasî bir rol oynar. Elimizdeki çalışma Gazzâlî'nin bu perspektifinden yola çıkarak eğitimin insanın ahlakî oluş/dönüşüm, değişim/gelişim sürecindeki etkisini incelemekte ve söz konusu sürecin teorik temellerini ortaya koymaya çalışmaktadır.

Bu bağlamda, Gazzâlî'nin ahlak ve eğitim üzerine düşünceleri, günümüz eğitim sistemlerine de ışık tutabilecek niteliktedir. Eğitimle insanın ahlakî dönüşümünün mümkün

olduğunu savunan Gazzâlî'nin fikirleri, modern eğitim yaklaşımlarında da değerlendirilebilir ve uygulanabilir. Bu nedenle Gazzâlî'nin ahlak kavrayışının incelenmesi hem tarihsel bir perspektif sunmakta hem de günümüz eğitim ve ahlak anlayışına katkı sağlamaktadır.

Öncelikle bu çalışmanın ortaya çıkmasında bana güç ve irade veren zor zamanlarımda yöneldiğim ve gönlüme ferahlık veren her şeyin sahibi olan yüce Allah'a sonsuz şükranlarımı sunarım. Bu kutlu yolda ilerlerken fikirlerini kaleme alarak bana mülahazalarının derin ummanlarında yüzme imkanı veren; ilminin enginliği, tespitlerinin inceliği, tahrir ve tefekkür metodunun zarafeti ile beni kendisine hayran bırakan büyük âlim ve mütefekkir İmam Gazzâlî'ye dualarımla minnettarlığımı arz etmeyi bir vazife bilirim.

Bu çalışmanın tahakkuk etmesinde bana rehberlik eden mükerreren yaptığım hataları sabırla tashih eden ve çalışmamla alâkalı nazar-ı dikkatimden kaçan mevzuları her fırsatta işaret edip yol almama vesile olan çok kıymetli hocam Dr. Ahmet ÖZALP'a kalbî şükranlarımı arz ederim.

Çalışmamın olgunlaşmasını sağlayan, ders döneminde ve tez çalışmamın tedvininde ilim ve irfanlarıyla bana rehberlik eden, meşguliyetine rağmen daima vakit ayırarak tezimi baştan sona okuyarak yardım ve himmetlerini esirgemeyen değerli hocam Doç. Dr. Muhammed Muhdi GÜNDÜZ ve başladığım günden nihayete erdiğim ana kadar tedris, tahrir ve müdafaa safhalarında bana rehberlik eden, mühim fikirlerini benimle paylaşan aziz lise arkadaşım, kadim dostum ve aynı zamanda hocam Dr. Yakup AKYÜREK'e derin şükranlarımı sunuyorum.

Çalışmanın telif safhasında eserlerin tercümesi için bana Arapça desteği sağlayan Fevzi ÖMEROĞLU'na ve İngilizce desteği sunan Büşra ve Gülcan arkadaşlarıma, yazma aşamasında her daim yanımda olup destek ve muavenetini esirgemeyen muhterem mesai arkadaşım, yol arkadaşım, dostum ve Silopi Öğretmenevi kurum müdürüm Lokman BİRLİK'e en içten teşekkürlerimi arz ederim.

Bugünlere erişmemde büyük emekleri olan, maddi ve manevi tahsil hayatımın her safhasında bana itimat eden ve muhabbetlerini kalbimde hissettiğim aziz anneme, merhum babama ve kıymetli aileme en derin şükranlarımı arz ederim.

Şefik BIRMAN
Temmuz 2024
Karaca Köyü, Silopi

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	viii
ÖZET	x
ABSTRACT	xi
KISALTMALAR LİSTESİ.....	xii
GİRİŞ.....	1
A.Araştırmanın Konusu, Amacı ve Önemi	1
B.Araştırmanın Yöntemi.....	4
C.Araştırmanın Kapsamı ve Sınırlılıkları.....	7
1.KAVRAMSAL VE KURAMSAL ÇERÇEVE	9
1.1. Ahlak Kavramının Lügat Anlamları ve Tanımları	10
1.2. Gazzâlî'nin Düşünce Dünyasında Ahlak	19
1.2.1. Gazzâlî'nin düşünce dünyasında varlık ve insan anlayışı	21
1.2.2. Gazzâlî'nin ahlak anlayışı	26
1.3. Gazzâlî'nin Düşünce Dünyasında Ahlakla İlgili Bazı Kavramlar	34
1.3.1. İrade.....	34
1.3.2. İhtiyar	42
1.3.3. Niyet.....	47
1.3.4. Amel.....	54
2.GAZZÂLÎ'NİN AHLAK DÜŞÜNCESİ BAĞLAMINDA EĞİTİMİN İMKANI	62
2.1. Eğitimin İmkanı	62
2.1.1. Eğitim	62
2.1.2. Din eğitimi.....	71
2.1.3. İmkan teorisi ve eğitimin imkanı	74
2.2. Gazzâlî'nin Ahlak Düşüncesinde Eğitimi Mümkün Kılan Kavrayışlar	81
2.2.1. Ahlakın değişebilirliği doğrultusunda eğitimin imkanı.....	81
2.2.2. Ahlakî gelişimde iradenin dönüştürücü gücü	92

2.2.3. Ahlakî otonomide bilinçli eylemin rolü: seçebilme (ihtiyar) faktörü	96
2.2.4. Ahlakî tercihlere hazırlayıcı bir öncül ve saik olarak niyet	100
2.2.5. Batınî mücâhadenin ontolojik statüsü: bilme ve eyleme arasında bir köprü	105
SONUÇ	110
KAYNAKÇA.....	120
ÖZGEÇMİŞ	128



ÖZET

EĞİTİMİN İMKANI BAĞLAMINDA AHLAK (GAZZÂLÎ ÖRNEĞİ)

BIRMAN, Şefik

Yüksek Lisans Tezi, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı

Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Ahmet ÖZALP

Temmuz 2024, 128 sayfa

İnsan ontolojik mahiyeti gereği kendi varlık sebebi ve doğasını sorgulayarak varoluşunu problematize eden tek canlıdır. Bu sorgulama sürecinde eğitim ile ahlak kavrayışları kişinin oluş/dönüşüm sürecinde kendini tanımlama ve eylemlerini anlamlandırma çabalarında esasî bir rol oynamaktadır. Ahlakî değişim/dönüşüm olanağının eğitimi mümkün kılan bir düşünsel zemine işaret ettiğini ortaya koymak ve dolayısıyla disiplinimizin teorik arka planına katkıda bulunmak amacıyla elinizdeki bu metin İslâm düşünce geleneğinin müstesna şahsiyetlerinden Gazzâlî'nin ahlak anlayışını ele almaktadır. Mütefekkir; ahlakı insanın düşünce ve eylemlerinde kendiliğinden zuhur eden bir içsel eğilim olarak tanımlamış, bu tanımıyla özgün bir ahlak teorisi ortaya koymuştur. Ona göre insan doğuştan iyi ve ahlakî güzellikleri hayata geçirme kapasitesine sahip olsa da ahlakî eylemleri edinmek için gayret ve çaba şarttır. Çalışmada nitel bir yöntem kullanılmış olup Gazzâlî'nin metinleri içerik analizi, yorumlama ve değerlendirme teknikleriyle incelenmiş, ahlak ve eğitimin karşılıklı olarak birbirlerini dönüştürme potansiyelleri ele alınmıştır. Bu bağlamda insanın ahlakî eylemlerini ve düşüncelerini eğitim aracılığıyla değiştirerek bir gelişim sürecine girmesi mümkün görünmektedir. Ahlak ve eğitim arasındaki bu etkileşim her iki unsurun da birbirini dönüştüren dinamikler olarak işlev gördüğünü göstermektedir. Dolayısıyla düşünürün fikrîsel yapısına göre ahlakî değişim veya gelişim eğitim yoluyla gerçekleştirilebilecek bir dönüşüm süreci olarak değerlendirilebilir. Ahlak ile bu karşılıklı bağlantı, eğitimin insan için oluşturuca/dönüştürücü bir karaktere sahip olduğuna ve nihayeti itibarıyla de imkanına atıfta bulunur.

Anahtar Kelimeler: Eğitim, Eğitim Felsefesi, Din Eğitimi, Gazzâlî, Ahlak, Ahlak Eğitimi.

ABSTRACT

MORALITY IN THE CONTEXT OF THE POSSIBILITY OF EDUCATION (GAZZALI EXAMPLE)

BIRMAN, Şefik

Master's Thesis, Department of Philosophy and Religious Sciences

Supervisor: Assist. Prof. Dr. Ahmet OZALP

July 2024, 128 pages

Due to its ontological nature, human beings are the only living beings that problematize their existence by questioning their own reason for existence and nature. In this questioning process, education and moral concepts play an essential role in the person's efforts to define himself and make sense of his actions in the process of formation/transformation. In order to demonstrate that the possibility of moral change/transformation points to an intellectual basis that makes education possible and therefore to contribute to the theoretical background of our discipline, this text deals with the moral understanding of Ghazali, one of the exceptional figures of the Islamic tradition of thought. Contemplative; He defined morality as an internal tendency that occurs spontaneously in human thoughts and actions, and with this definition, he put forward a unique moral theory. According to him, although humans have the inherent capacity to realize good and moral beauties, diligence and effort are necessary to acquire moral actions. A qualitative method was used in the study, and Ghazali's texts were examined with content analysis, interpretation and evaluation techniques, and the potentials of morality and education to mutually transform each other were discussed. In this context, it seems possible for a person to enter a development process by changing his moral actions and thoughts through education. This interaction between morality and education shows that both elements function as dynamics that transform each other. Therefore, according to the intellectual structure of the thinker, moral change or development can be considered as a transformation process that can be achieved through education. This interconnection with morality refers to the fact that education has a constructive/transformational character for humans and, ultimately, to its possibility.

Key Words: Education, Philosophy of Education, Religious Education, Ghazali, Morality, Moral Education.

KISALTMALAR LİSTESİ

Bk.	: Bakınız
Çev.	: Çeviri
nşr.	: Neşreden
C.	: Cilt
ed.	: Editör
İSAM	: İslâm Araştırmaları Merkezi
s.	: Sayfa numarası
ts.	: Tarih yok
TDK	: Türk Dil Kurumu
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
vd.	: Ve diğerleri
vb.	: Ve benzerleri
AGİD	: Ağrı İslami İlimler Dergisi
İLEM	: İlmi Etütler Derneği
DEM	: Değerler Eğitimi Merkezi
TYB	: Türkiye Yazarlar Birliği

GİRİŞ

A. Araştırmanın Konusu, Amacı ve Önemi

Herhangi bir disiplinin düşünsel temelini açıklamak o disiplinin ilke ve konularını belirlemek için hangi düşünsel çerçevenin kullanıldığını ortaya koymak anlamına gelir. Bu çerçeve, disiplinin kendisini diğerlerinden ayıran özellikleri, ele aldığı konular ve problemler gibi unsurları içerir.¹ Örneğin din eğitiminin imkanı doğrultusunda ahlak değişimi ve ahlakî dönüşüm gibi konular ve problemler din eğitimine ele alınması gereken temel unsurlar olarak değerlendirilebilir. Bu nedenle varlığını sürdürebilmesi için her disiplinin belirli bir teorik temele dayanması gereklidir. Din eğitimi gibi bir disiplin için düşünsel bir temel, ele aldığı ahlakî konular ve bu konuları nasıl ele aldığı gibi birçok hususu netleştirmek için önemlidir. Din eğitiminde bahsedilen düşünsel/teorik/kuramsal gereksinim sadece felsefe disiplininin ürettiği kavrayışları değil, aynı zamanda ilâhiyat, eğitim² ve ahlak alanlarını da içine alan bir anlam taşır. Din eğitimi hem mevcut pozisyonundan hem de İslâm düşüncesindeki disiplinler arası konumundan kaynaklanan bir imkansızlıkla karşı karşıyadır. İlâhiyatın alt alanı olan Felsefe ve Din Bilim’lerinde konumlandırılan din eğitimi; felsefe, ilâhiyat ve felsefenin bütün meseleleriyle doğrudan veya dolaylı olarak ilgilenir.³ Bu nedenle fikişsel arka plan ifadesi, din eğitiminin bu alanlardan beslenmesinin imkanına ve zorunluluğuna işaret eder. Bu bağlamda “*her doğan, mutlak fıtrat/yaratılış üzere doğar. Sonra anne ve babası onu Yahudi, Hristiyan veya Mecusi yapar.*”⁴ hadisiyle eğitime dinî bir anlam kazandıran İmam Gazzâlî’nin düşüncesinde yer alan ahlak mefhumu ile eğitimin epistemolojik çerçevesi ve bu perspektifte sunulan eğitimin imkanı tezimizin konusunu oluşturmaktadır.

Eğitimi ve ahlak ilişkisi, insanlık tarihinde daima merkezi bir konumda olmuştur. Eğitim insanların oluş biçimleri, ahlakî değerleri ve davranışları üzerinde belirleyici bir etkiye sahiptir. Bu bağlamda eğitimin, kişinin var oluş sürecine, ahlakî dönüşüne ve karakter gelişimine önemli katkılar sunması beklenir. İnsanın varoluşu, zihinsel olarak iyi ve kötü arasında ayırım yapma ve ahlakî yükümlülüklerle karşı karşıya kalma gerçeğiyle derinden ilişkilidir. Kuşkucu düşünce tarzına sahip insanlar, ahlakî değerlerin var olmadığı bir dünya

¹ Ahmet Özalp, *İslam Düşüncesi Bağlamında Eğitimde Bilgi Problemi* (Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2023), 21.

² Özalp, *İslam Düşüncesi Bağlamında Eğitimde Bilgi Problemi*, 21-22.

³ Özalp, *İslam Düşüncesi Bağlamında Eğitimde Bilgi Problemi*, 21-22.

⁴ Ebû Dâvud, *es-Sünen*, nşr. Süleyman b. Eşas es-Sicistânî (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), Sünnet 17.

görüşünü destekleyen bir pozisyon alabilirler. Ancak varoluşun kendisi, insanları ahlakî bir bakış açısı benimsemeye veya belirli bir tutum sergilemeye itmiştir; bu da hayatın rastlantılarla değil, eleştirel düşünce ve özgürlüğün bilinçli kullanımıyla şekillendiğini ve geliştiğini gösterir. Bu bağlamda, ahlakın varlığı ve mahiyeti hakkında kavrayışımıza katkıda bulunan birçok faktörün mevcudiyetini kabul etmek mümkündür. Diğer bir deyişle, ahlakî değerler ve ilişkiler, ontolojik anlamda hayatımızda somut bir yer tutar ve varlığını hissettirir.⁵ Bu somut varlık, insanın içsel değerlerine olan bağlılığını güçlendirir ve onun kişisel gelişim yolculuğuna imkan sağlar.

İnsanın iyilik gücüne olan inancı, onun kişisel gelişim yolculuğuna ve karakterini kendi deneyimlerinden yola çıkarak şekillendirmesine öncülük eder. Bu süreç, insanın kendi iç dünyasından yola çıkarak Aşkın olanla bağ kurmasını ve O'nunla kendini bulmasını ifade eder. Batınî bir keşif olarak başlayan bu serüven, kişinin kendi sınırlarını tanıyıp; içsel bir anlayışla dönüşümünü ve sonrasında Aşkın olanı arayış içine girmesini sağlar. Bu evrede, insan iki farklı boyutla karşı karşıya gelir: İlk olarak kişi yükümlülüklerini, değerleri ve normları temsil eden Aşkın olan boyutla tanışır. Diğer yandan, insanın kendi içsel mücadele boyutla yüzleşir. Kişi kendi iç dünyasını anlayarak yani eylemlerinin sebebini ve anlamını kavrayarak kendini ifade eder. Bu yolculukta insan, yaşamı boyunca süregelen bir bütünlük ve tutarlılık arayışı içinde kendine has bir benlik oluşturmaya ve bu benliği geliştirmeye/dönüştürmeye yönelir. Kişilik, tekrarlanamaz bir evren olarak, sürekli bir dönüşüm içinde, ahlakî bilincimizi koruduğumuz, iyi niyetle hareket ettiğimiz ve çeşitli özellikleri bir araya getirdiğimiz bir oluşu temsil eder. Bu tür bir yaşam, kişiyi öncelikle bilinçler arası etkileşimlere ve daha sonra Aşkın olanla ilişki kurmaya teşvik ederek, karakterini kademeli olarak geliştirmesine imkan tanır.⁶ Bu bağlamda eğitim imkanının varlığı, ahlak eğitimin gerçekleştirilebilirliği üzerine tartışmaları beraberinde getirir. Bu çerçevede, argümanımız, İslâm alimleri arasında öne çıkan Gazzâlî'nin görüşlerinde eğitimle ahlakî bir dönüşümün mümkün olabileceğini ele almaktadır.

İslâm düşüncesi, ahlakî prensiplere büyük önem atfeder ve bu alan geniş bir yer kaplar. Kur'an'ın birçok ayeti, doğrudan ya da dolaylı olarak ahlakî meseleleri ele alır. Hadisler de ahlakla ilgili zengin bilgiler sunar. Bunun yanı sıra, felsefe, kelam ve tasavvuf

⁵ Celal Türer, "Ahlak ve Eğitim", *Ahlak Felsefesi Yazıları*, ed. Çilingiri Lokman (Ankara: Elis Yayınları, 2015), 144-145.

⁶ Türer, "Ahlak ve Eğitim", 146.

gibi alanlar da ahlaka geniş bir perspektiften bakar. Buradaki temel amaç, insanın varlık kategorileri içinde ahlaklı bir şekilde gelişmesini ve yetkinliğe ulaşmasını sağlamaktır. Din eğitimi de buna paralel olarak insanın ahlakî gelişim ve dönüşümüne rehberlik etmektedir. Dolayısıyla bu çalışmanın amacı, en geniş ifadesiyle din eğitimi disiplinin teorik arka planına katkı sağlamaktır. Ahlak disiplini, din ve eğitimle derinlemesine bir bağ kurar ve din eğitimi alanında incelenmesi gereken çok katmanlı bir zemin oluşturur. Bu çok katmanlı yapı nedeniyle ahlak kavrayışı, genel olarak İslâm düşünce geleneği ve Gazzâlî'nin bakış açısı çerçevesinde sınırlandırılarak değerlendirilmiştir. Dolayısıyla bu çalışma, spesifik olarak Gazzâlî'nin düşüncesinde eğitimin olanağı bağlamında ahlakı inceleyerek din eğitiminde ahlak değişiminin nasıl mümkün olabileceğini tartışmaktadır. Ayrıca çalışmamız Gazzâlî'nin ahlak anlayışı ve eğitim yoluyla ahlakî dönüşümü sağlayan kavrayışlarının, disiplinin geniş perspektifine nasıl katkıda bulunabileceğini ortaya koymayı hedeflemektedir.

Bir disiplinin perspektifinin belirlenmesi, iki farklı metodoloji ile mümkündür. İlk olarak, konuların kendiliğinden ortaya koyduğu doğal bir perspektiften bahsedilebilir. İkinci olarak ise söz konusu disiplinin bakış açısının tanımlanması ve düşünsel temellerinin sağlanmasına dayanabilir. Din eğitimi alanında şu ana kadar belirgin bir şekilde tanımlanmış ve ifade edilmiş bir perspektiften söz etmek güçtür.⁷ Bununla beraber ahlak eğitimi alanında da henüz net bir şekilde tanımlanmış bir perspektif olmamasına rağmen, insanın kutsal ile olan ilişkisine dayalı bir yaklaşımın tüm boyutlarıyla ele alınması mümkündür. Bu yaklaşım, İslâm düşüncesindeki ahlak anlayışıyla uyumlu bir şekilde, kişinin hem zihinsel hem de içsel dönüşümünü teşvik edecek biçimde bütünleşebilir. Dolayısıyla ahlak eğitimi insanın benliğinin oluşumunda kutsalın rehberliğini esas alarak ahlakî bilincin ve sorumluluğun geliştirilmesine yönelik bir süreç olarak kavramsallaştırılabilir. Böylece ahlak eğitimi, insanın kendi içsel etik değerlerini keşfetmesi ve bu değerler doğrultusunda özgün bir karakter geliştirmesi açısından temel bir öneme sahiptir. Bu yaklaşım, geleneksel ahlak anlayışımızın din eğitimi üzerindeki etkilerini ve yorumlanma biçimlerini ele alan çalışmanın ikinci ana hedefidir.

İslâm düşünce tarihinde önemli bir yeri olan Gazzâlî'nin ahlak anlayışı, etik kavramının eğitimdeki önemini artırmanın yanı sıra, onun çağdaş bağlamlarda yeniden değerlendirilmesine olanak tanır. Bu çalışmanın spesifik anlamda üçüncü gayesi, İslâm

⁷ Özalp, *İslam Düşüncesi Bağlamında Eğitimde Bilgi Problemi*, 4.

düşünce tarihinin önde gelen figürlerinden Gazzâlî'nin ahlak anlayışını detaylandırarak içsel yolculuğunda ve karakterinin şekillenmesindeki kişinin rolünü vurgulayarak ele almayı amaçlar. İnsanın içsel ahlak değerlerini keşfetmesi ve bu değerler doğrultusunda özgün bir karakter geliştirmesi süreci, Gazzâlî'nin ahlak anlayışının odağında yer alır. Bu süreç, kişinin kendine has etik bilincini oluşturmaya ve kendi davranışlarını bu bilinç doğrultusunda dönüştürmesine olanak tanır. Bu bakımdan Gazzâlî'nin ahlak eğitimi, ferdi kendi iç dünyasını anlaması ve bu anlayışı hayatının her alanına entegre etmesi için kritik bir öneme sahiptir.

Bu perspektiften bakıldığında, ahlak eğitimi, kişinin sadece toplumsal normlara uyum sağlamasından öte, kendi içsel ahlakî değerlerini geliştirme ve bu değerlerle uyumlu bir yaşam sürme çabasını destekler. Gazzâlî'nin ahlak anlayışı, bu içsel dönüşüm yolculuğunda kişiye rehberlik eden bir pusula işlevi görür. Bu minvalde çalışmamızda aşağıdaki sorulara yanıtlar aranacaktır:

1. Ahlak nedir?
2. İslâm düşüncesinde ahlak nasıl anlamlandırılmıştır?
3. Gazzâlî nasıl bir ahlak anlayışına sahiptir?
4. Gazzâlî'nin ahlak anlayışı eğitim açısından nasıl anlamlandırılabilir?
5. Ahlakla irade, ihtiyar, niyet ve amel arasından nasıl bir ilişki vardır?
6. Gazzâlî düşüncesinde eğitim mümkün müdür?
7. Eğitim mümkünse ahlakî dönüşüm mümkün müdür?
8. Ahlakî dönüşüm mümkün ise Gazzâlî'nin bu perspektifi disiplinimiz için nasıl bir ufuk oluşturabilir?

Bu soruların birbirleriyle bağlantılı olması, konunun derinlemesine anlaşılmasını sağlamak açısından önemlidir. Literatür taramamızda bu sorular çerçevesinde şekillenen çalışmaların azlığı, tezimizin alana önemli bir katkı sağlayacağına işaret etmektedir.

B. Araştırmanın Yöntemi

İslâm düşünce geleneğinde ahlak kavrayışının, Gazzâlî'nin düşünceleri bağlamında din eğitimi açısından sağladığı potansiyel düşünsel zemin, bu çalışmanın temelini oluşturmaktadır. Bu bağlamda çalışmamız öncelikle İslâm düşüncesinde ahlak anlayışının çeşitli yönlerini ele almakta, ardından Gazzâlî'nin düşüncelerinde bu anlayışın nasıl bir perspektif sunduğunu incelemekte ve son olarak ahlakî değişimin olasılıklarını tartışmaktadır. Bu süreç, geleneksel İslâm ahlak tasavvurlarının kavramsal bir çerçevede

analizini ve din eğitimi bağlamında ahlakî değişikliklerin yansımalarını değerlendirmeyi gerektirmektedir. Araştırma nitel ve kuramsal/teorik bir yaklaşım benimseyerek yazılı kaynakların detaylı bir şekilde incelenmesi yöntemine dayanmaktadır.

Bu çalışma, İslâm düşünce geleneğinde ahlakın Gazzâlî'nin eserleri üzerinden okunarak din eğitimi alanında nasıl bir dönüşüm ve yeniden yapılandırma imkanı sunabileceğini teorik bir çerçevede ele almayı amaçlamaktadır. Gazzâlî'nin ahlak anlayışı, onun epistemolojik yaklaşımları insanın kendini tanınması, dönüştürmesi, geliştirmesi ve Aşkın olanla bağ kurma çabası gibi temel konuları içermektedir. Dolayısıyla söz konusu çalışma, teorik bir çalışma olacağından düşünsel bir kuram çerçevesinde kaleme alınmak durumundadır. Bu bakımdan tezimizin izleyeceği yol, eğitim felsefesi teorileri tarafından kısmen şekillendirilecektir. Ancak tezimiz mevcut eğitim felsefesi teorilerini bütünüyle benimseme veya reddetme yerine, bu teorilere karşı bir değerlendirmeye uyumlu bir tutum sergilemeyi tercih etmektedir.

Ahmet Cevizci, eğitim felsefesini üç ana kategori altında incelemektedir: Klasik eğitim felsefesi, analitik eğitim felsefesi ve eleştirel eğitim felsefesi. Klasik eğitim felsefesi, aynı zamanda normatif felsefe olarak da adlandırılır ve realizm, idealizm, rasyonalizm gibi çeşitli “-izm”lerden oluşur. Bu düşünsel akımın temel görevi, normatif önermeler oluşturmaktır; yani “olmalı” veya “malı” ekleri ile insan davranışlarına yönelik standartlar belirler. Bu perspektiften bakıldığında kavramlar esasen normatif bağlamda anlam kazanır ve bu durum, kavramların mahiyetinden ziyade, nasıl olmaları gerektiğine odaklanır.⁸ Bu sebeple çalışmamız bu felsefî yaklaşımdan uzak durmayı hedeflemekte ve kavramların mahiyetini normatif değerlendirmelerden bağımsız olarak ele almayı amaçlamaktadır.

Analitik eğitim felsefesi ise klasik felsefenin aksine, normatif önermeler oluşturmaz. Bu yaklaşımın esas amacı, eğitimle ilgili kavramları analiz etmek ve bu kavramları daha anlaşılır kılmaktır. Analitik eğitim felsefesi, kavramların açıklanması ve analiz edilmesiyle sınırlı kalır ve klasik eğitim felsefesinin eleştirisi yapılırken alternatif bir sistem önermez. Sözelimi ontolojik bir ayrım olarak “biz” ve “biz olmayanlar” arasında bir ikilik kurulduğunda, “biz olmayanlar” kategorisindeki varlıklar, biz onları düşünmesek de var olmaya devam eder. Örneğin bir kalem, onu düşünmeyi bıraksak bile varlığını sürdürür. Benzer şekilde “biz olmayanlar” da bizi düşünmese “biz” var olmaya devam ederiz. Öyleyse

⁸ Ahmet Cevizci, *Eğitim Felsefesi* (İstanbul: Say Yayınları, 2021a), Detaylı bilgi için bakınız.

dış dünyayla olan bağımız, metafiziksel bir varlık katmanı tarafından kurulmuştur ki, bu da zihinsel dünya olarak adlandırılabilir. Epistemolojik bir perspektiften dış dünya ile doğrudan bir iletişim veya temasımız olmamasına karşın, “zihinsel” olarak nitelendirilen düşünceler aracılığıyla dış dünyanın kendi varlık alanımıza entegre edilmesi sağlanmaktadır. Burada bahsi geçen “zihinsel düşünceler”, aslında kavramlar olarak tanımlanabilir. Kavramlar, zihinsel alanda mevcut oldukları sürece, herhangi bir değişimden bahsedilemez. Değişimin gerçekleşebilmesi için, bu kavramların sözcükler aracılığıyla ifade edilmesi gerekmektedir. Bu bağlamda eğitim felsefesi, analitik felsefenin araçlarıyla, zihinde mevcut olan kavramların incelemeye tabi tutulması işlemi gerçekleştirilmektedir.⁹

Bu bağlamda analitik felsefe, norm koymak ya da var olanın yerine başka bir şey koymak yerine, mevcut olanı incelemeye odaklanır. Dolayısıyla çalışmamızın birinci bölümünde, normatif önermeler oluşturmaktan ve mümkün olduğunca mevcut tartışmalara katılmadan, kavramsal analiz yoluyla bir analitik çerçeve izlenmektedir. Bu yaklaşım, konuların derinlemesine incelenmesini sağlarken, aynı zamanda eğitim felsefesi alanındaki mevcut diyaloglara doğrudan müdahale etmekten kaçınmaktadır.

Eleştirel eğitim felsefesi ise klasik ve analitik eğitim felsefelerinin bir sentezi olarak değerlendirilebilir. Bu yaklaşım ne tamamen normatif önermeler oluşturur ne de sadece analitik incelemeler yapar; duruma göre hem norm koyabilir hem de analiz gerçekleştirebilir. Dolayısıyla analitik eğitim felsefesinin aksine eleştirel eğitim felsefesi, yeni bir sistem oluşturma gayreti gösterir.¹⁰ Bu bakımdan çalışmamızın ikinci bölümü, yer yer analitik bir tutum sergilese de temelde eleştirel bir yaklaşım benimseyerek eğitimin potansiyelleri ve ahlakî dönüşüm gibi konularda yenilikçi düşünceler ortaya koyar ve böylece tezin ana temasını ilerletmeyi hedeflemektedir. Bununla birlikte eleştirel felsefenin bazı yönlerini benimsememiz, araştırmamızın teoriden pratiğe geçiş yapacak yeni bir eğitim sistemi önerdiği anlamına gelmez; zira tezimiz baştan sona teorik bir çalışmadır ve özellikle pratik uygulamalarla ilgili herhangi bir model önerisi sunma iddiasında bulunmamaktadır.

Sonuç olarak çalışmamızın birinci bölümü analitik bir bakışla ele alınmaktadır. İkinci bölüm ise yer yer analitik yer yer eleştirel bir bakış açısı sunarak normatif bir karakterden uzak kalmayı tercih etmektedir. Bu bağlamda çalışmamız, teorik sınırlılıklar çerçevesinde, belirli problemlere dikkat çekmekle birlikte, eğitimin pratiğine ilişkin önermelerde

⁹ Cevizci, *Eğitim Felsefesi*, Detaylı bilgi için bakınız.

¹⁰ Cevizci, *Eğitim Felsefesi*, Detaylı bilgi için bakınız.

bulunmaktan kaçınılmaktadır. Bu, çalışmanın eğitim pratiğinin üzerine öneriler sunmak yerine, daha çok teorik bir tartışma yürütme eğiliminde olacağı anlamına gelmektedir.

C. Araştırmanın Kapsamı ve Sınırlılıkları

Çalışmamız, Gazzâlî'nin düşüncelerini temel alarak din eğitimi perspektifinden ahlak kavramının yeniden yorumlanmasını ve bu özel alandaki tartışmaları derinleştirmeyi amaçlamaktadır. Ancak ahlakın geniş bir çerçeveye sahip olması sebebiyle, bu tez özellikle Gazzâlî'nin düşüncelerine odaklanarak ahlak eğitiminin imkanlarını ele almaktadır. Dolayısıyla tezde, İslâm düşüncesinde ahlakın ibadetlerdeki yerinin ve inanç esaslarındaki ahlakın varlığının tartışılması çalışmada kapsam dışı bırakılmıştır. Bununla birlikte ahlak, eylem ve sorumluluk arasındaki ilişki bağlamında anlam kazanan tartışmalar göz önünde bulundurulmuş ve konu bağlamında uygun görüldüğünde analiz edilmiştir.

Tezimizde İslâm düşüncesinin beslediği bir perspektiften hareketle, modern dönemdeki eğitim ile din eğitimi arasındaki ayrımın geleneksel çerçevede var olmaması gibi zorluklar ele alınmaktadır. Disiplinler arası ayrımın yarattığı terminolojik farklılıklar, geleneksel bağlamda mevcut olmayan bir alana atıfta bulunurken, eğitim ve din eğitimi kavramlarının anlam karışıklığına yol açabilecek potansiyeli taşımaktadır.¹¹ Bu anlam karmaşasını önlemek adına, İslâm düşüncesindeki gibi, eğitim kavramı hem eğitimi hem de din eğitimini kapsayacak şekilde kullanılacak, çalışmanın konusunu belirtmek için ise zaman zaman din eğitimi terimi özel olarak zikredilecektir. Bu kapsamda çalışmamız bir giriş, iki bölüm ve bir sonuçtan oluşmaktadır.

Giriş bölümünde bu araştırmanın amacı, önemi ve metodolojisi tanımlanmış, ayrıca sınırlılıkları belirtilmiştir. Bu temel çerçeveden yola çıkılarak, Gazzâlî'nin ahlak anlayışının eğitimdeki yeri ve imkanları, onun eserleri üzerinden tartışmalar yapılmıştır.

Tezin birinci bölümünde ise ahlak kavramının lügat anlamına değinilmiş ve İslâm düşünce geleneğinde bu kavramla ilgili yapılan çeşitli tanımlar incelenmiştir. Daha sonra, çalışmanın ana temasını oluşturan İmam Gazzâlî'nin düşünceleri ele alınmıştır. Çalışmanın ilerleyen kısımlarında ise ahlakla ilgili bazı kavramlar (irade, ihtiyar, niyet ve amel) yine İslâm düşünce geleneği ve Gazzâlî düşünceleri üzerinde durulmuştur. Çalışmamız Gazzâlî'nin "*İhyâü ulûmi'd-dîn*" eseriyle sınırlandırılmıştır ancak konuyu daha kapsamlı bir

¹¹ Muhammed Muhdi Gündüz, *Niyet Kavramının Din Eğitimi Açısından İncelenmesi (Gazzâlî Örneği)* (Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2019), 8-9.

şekilde ele almak amacıyla mütefekkirin “*Tehâfütü’l-felâsife*”, “*Mizânu’l-amel*”, “*el-Munkızu min-ad-dalâl*”, “*Kimyâ-yı saâdet*”, “*Mişkâtü’l-envâr*” ve “*el-Erbâin fî usûli’d-dîn*” gibi önemli eserleri de referans olarak kullanılmıştır. Bu eserler, ahlak ve din eğitimi üzerine yapılan tartışmalarda merkezi bir rol oynamakta ve Gazzâlî’nin düşüncelerinin bu alandaki uygulamalara nasıl rehberlik ettiğini göstermektedir.

Bu nedenle, birinci bölümde gelecekteki kullanımlar için ansiklopedik bir üslupla tanımladığımız kavramların ele alınması yeterli olacaktır. Bu yaklaşım, çalışmanın ilerleyen kısımlarında bu kavramlara dayanarak daha derinlemesine analizler yapılmasına olanak tanıyacaktır. Çalışmada incelenen kavramlar, Arapça ile Türkçe dillerindeki anlamlarıyla ve kavramsal yorumlarıyla birlikte ele alınmıştır. Bu amaçla, İbn Manzûr’un “*Lisanü’l-Arab*”, Rağıb el-İsfehani’nin “*Müfredât*” eserleri, “*Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*”, Orhan Hançerlioğlu’nun “*Felsefe Ansiklopedisi*”, İlhan Ayverdi’nin “*Misalli Büyük Türkçe Sözlük*”ü, Ahmet Cevizci’nin “*Felsefe Sözlük*”ü ve Türk Dil Kurumu’nun “*Türkçe Sözlük*”ü gibi kaynaklardan faydalanılmıştır. Bu kaynaklar, çalışmanın ilerleyen bölümlerinde analiz edilecek kavramların temelini oluşturmak için kullanılmıştır.

Tezin ikinci bölümünde, Gazzâlî’nin ahlak anlayışı çerçevesinde eğitim, din eğitimi, imkan teorisi ve eğitimin imkanları gibi konular, Gazzâlî’nin fikirleri ışığında ele alınmaktadır. Bu bölümde, eğitimin İslâm dünyası ve Batı’daki farklı yaklaşımları teorik ve analitik olarak incelenmiştir. Ayrıca, din eğitiminin genel ve Türkiye özelindeki tanımları tartışılmış ve Gazzâlî’nin düşüncelerinin eğitimdeki imkanını ortaya koyan bir değerlendirme yapılmıştır.

Sonuç bölümünde çalışmanın her bir bölümüne dair özet niteliğinde değerlendirmeler yapılmaktadır. Bu bölüm, araştırmanın genel bir perspektifini sunarak elde edilen bulguların ve tartışılan konuların ana hatlarını ortaya koymaktadır.

1. KAVRAMSAL VE KURAMSAL ÇERÇEVE

Ahlak, insanlık tarihinin en önemli konularından biri olmuş ve insan medeniyetinin her anında varlık göstermiştir. Ahlak mefhumu, zaman içinde farklı şekillerde ifade edilmiş olsa da hâlâ varlığını sürdürmekte ve güncelliğini korumaktadır. Bu açıdan bakıldığında zaman ahlakın varlığı, kadim bir konu olarak kabul edilebilir, çünkü insanlık tarihinin başlangıcından bugüne kadar varlığını sürdürmüştür ve insan medeniyetinin temel bir unsuru olmuştur.

Ahlak, dinle ilişkili bir kavrayıştır ve dinin bir parçası olarak kabul edilebilir. Din, inanç ve ibadetlerin yanı sıra etik değerleri, ahlakî prensipleri ve doğru ile yanlış arasındaki ayrımı da içeren bir çerçeve sunar. İnsanların ahlakî değerleri ve eylemleri, dinin öğretileri ve etik kurallarından da etkilenebilir. Dolayısıyla, ahlak ve din arasında iç içe geçmiş bir ilişki bulunmaktadır ve din, insanların ahlakî yönelimlerini şekillendirmede bir etken olabilir. Nitekim Hz. Peygamber'in "*ben güzel ahlakı tamamlamak üzere gönderildim.*"¹² hadisiyle dinin, ahlakî prensipleri ve davranış kurallarını belirleyerek insanları etik ve doğru bir yaşam sürmeye teşvik ettiği söylenilebilir.

Kâinatı belli bir ölçüye ve düzene göre yaratan Allah,¹³ yaratılmışlara emirler göndermekte ve dünya ile insana dair birtakım prensipler ortaya koymaktadır. Bu ilkeler, evrensel düzeyde düzen ve yasaları ifade ederken, insanlık bağlamında ahlakî kurallar olarak tezahür etmektedir.¹⁴ Nitekim ahlak kavramının öznesi bilen, sorgulayan, araştıran ve değişime açık bir varlık olarak insandır. Dolayısıyla insanın bilen bir varlık olması ile ahlakiliği arasında zorunlu bir bağ meydana gelmektedir. İnsan, değişim ve gelişime açık bir varlık olduğu için eylemleri, düşünceleri ve inançlarıyla yükselip alçalabilir. Bu nedenle, ahlak kavramını zihnimize ve düşüncemize olumlu bir şekilde yerleştirmek önemlidir.

İslâm düşünce geleneğinde ahlak, disipline edilmiş bir alandır. Ahlak, bir disiplin olarak kendini kanıtlamış ancak ahlakla ilgili çok sayıda materyal ahlak disiplini dışında da bulunmaktadır. Bu materyallerin bir kısmı İslâm felsefesi literatüründe bir kısmı kelam ve

¹² İmam Mâlik, *el-Muvatta*, nşr. Takıyyüddin en-Nedvi (Beyrut: 1991), Hulk, 8.

¹³ el-Kamer 54/49

¹⁴ Nurgül Bulut, *İnanç ve Ahlak Dini Tasavvurun Seküler Dönüşümü* (İstanbul: Dün Bugün Yarın Yayınları, 2021), 201.

fıkıh usulü kitaplarında bir kısmı da tasavvuf kitaplarında kendilerine yer bulmuştur. Özellikle tasavvuf kitaplarının bir kısmı ahlak literatürü için önemli kaynaklar olmuştur.

Ahlak kavramı, İslâm düşünce geleneğinden beslenerek kendisine zemin ve arka plan oluşturacak bir anlam zenginliğine sahiptir. Dolayısıyla ahlak kavramının manasını ortaya çıkarmanın birinci yolu onun sözlük anlamını bilmektir. Nitekim her kavram sözlük anlamı itibariyle kendi içinde birden fazla anlam barındırabilmektedir. Bu nedenle çalışmanın birinci bölümünde ahlak kavramının kavramsal ve kuramsal çerçevesi çizilecek ve tezin konusunu genişletmek amacıyla Gazzâlî'ye bağlı kalmadan bazı İslâm filozoflarının ahlaka yönelik düşüncelerine yer verilecektir. Bu epistemolojik yaklaşım sonraki bölümler için bir zemin hazırlamayı amaçlamaktadır.

1.1. Ahlak Kavramının Lügat Anlamları ve Tanımları

Arapça bir sözcük olan ahlak kavramı, İbn Manzûr'un "*Lisânü'l-Arap*" adlı eserinde "*hulk*" ya da "*huluk*" kelimesinin çoğulu olarak geçmektedir ve "*din, seciye, huy, tabiat, mizaç*" gibi manalara gelmektedir. "*Hulk*" genellikle insanın fiziki görünümü için yorumlanırken "*huluk*" kelimesinin ise insanın manevi/içyapısı için kullanıldığı görülmektedir.¹⁵

Ahlak kavramı, Batı dillerinde benzer anlamlarla ifade edilmiştir. İngilizce 'de "*morals*" veya "*ethic*", Yunanca 'da "*ethik*", Fransızca 'da ise "*morale*" olarak kullanılmaktadır.¹⁶ Bu kelimeler genellikle "bir sosyal yapıyı birbirinden ayırt eden örf, adet, gelenek, alışkanlık, karakter, ahlak ve ahlakî kurallar" anlamlarında kullanılmıştır. "Moral" terimi genellikle eylemleri tanımlamak için kullanılırken, "*ethic*" terimi eyleme değer yüklendiğinde kullanıldığı görülmektedir. Başka bir deyişle, "moral" somut ahlakî eylemleri için kullanılırken, "*ethic*" terimi iyi, kötü ve sorumluluk gibi kavramların araştırılmasında kullanılmıştır.¹⁷

Türkçe sözlükler ve ansiklopedilerde ahlak, sosyolojik olarak belli bir insan topluluğunun davranış kurallarını ve birbirleriyle olan ilişkilerini araştıran yasa ve ilkelerin

¹⁵ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, ts.), 87; Fikret Karaman vd., "Ahlâk", *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006d), 14.

¹⁶ İlhan Ayverdi, "Ahlâk", *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2006), 1/58.

¹⁷ Recep Kılıç, "Ahlâk Kavramının Analizi", *İslam Ahlakı ve Sevgi*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2007), 37.

tümü,¹⁸ mutlak manada iyi olduğu düşünölen veya belli bir yaşam felsefesinden meydana gelen ilkeler ve kurallar, bir insanın olumlu davranışları veya kişinin benliğini ifade eden davranış ve huyların bütünü¹⁹ olarak tanımlanmaktadır. Bir başka sözlükte geçen tanıma göre ahlak, tabiatı gereği insandaki iyi ve kötü huylar, insanın manen yücelten güzel davranışlar, belli toplumlarda insanlar arası ilişkileri düzenleyen ve tüm toplumun uyması gereken ilkeler olarak tanımlanmaktadır.²⁰

İslâm literatüründe ahlak ya da hulk kavramlarının genel itibariyle iyi ve kötü karakterler, faziletler ve rezîletler için kullandığı anlaşılmaktadır. İyi karakter için “*hüsnü’l-huluk*”, “*mehâsinü’l-ahlak*”, “*mekârimü’l-ahlak*”, “*el-ahlaku’l-hasene*”, “*el-ahlaku’l-hamîde*”, kötü karakter için “*sûü’l-huluk*”, “*el-ahlaku’z-zemîme*”, “*el-ahlaku’s-seyyie*” ifadeleri kullanılmıştır.²¹

Ahlak kelimesi, Kur’an-ı Kerîm’de geçmemektedir ancak biri “*adet/gelenek*” diğeri de “*ahlak*” olmak üzere iki ayette ahlakın tekili olarak “*huluk*” kelimesi geçmektedir. “*Gerçekten sen büyük bir ahlak (huluk) üzeresin*”²² ayetinde Hz. Muhammed’in yaratılışına vurgu yapılmış, “*bu geçmiştekilerin geleneklerinden/adetlerinden (huluk) başka bir şey değildir*”²³ ayetinde ise Hud kavminin eski alışkanlıklarına vurgu yapılmıştır.²⁴

Ahlak kavramının, hadis-i şeriflerde de “*huluk*” kelimesiyle geçtiği görölmektedir. “*Ey Muâz! ahlakını(huluk) güzelleştir*”²⁵ hadisinde insanın alışkanlıklarına dikkat çekilmiş, “*kime güzel bir yüz ve güzel bir ahlak (huluk) verilmişse, Allah’a şükretsın.*”²⁶ hadisinde ise kişinin değişmeyen mizacına vurgu yapılmıştır. Bu durumda hadis-i şeriflerde huluk kavramının “*insanın değişmeyen mizacı*” ve “*alışkanlıklar*” olmak üzere iki manada kullanıldığı görölmektedir.²⁷

¹⁸ Orhan Hançerlioğlu, “Ahlâk”, *Felsefe Ansiklopedisi*, (İstanbul: Remzi Kitapevi, 1978), 32.

¹⁹ Ahmet Cevizci, “Ahlâk”, *Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999a), 17.

²⁰ İlhan Ayverdi, “Ahlâk”, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, (İstanbul: Kubbealtı, 2010g), 23-24; İlhan Ayverdi, “Ahlâk”, *Kubbealtı Lugatı*, Kubbealtı Akademisi Kültür ve Sanat Vakfı.

²¹ Mustafa Çağrııcı, “Ahlâk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1989), (Erişim 27 Mart 2022).

²² el-Kalem 68/4

²³ el-Şuarâ 26/137

²⁴ Muhammed Muhdi Gündüz, *İslam Düşüncesinde Çocukluk Dönemi Ahlak Eğitimi* (Ankara: Eskiyei Yayınları, 2022), 53.

²⁵ Mâlik, 8.

²⁶ İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü’l-Hafâ*, nşr. Ahmed el-Kalâş (Beyrut: 1985), 177.

²⁷ Gündüz, *İslam Düşüncesinde Çocukluk Dönemi Ahlak Eğitimi*, 53.

Ahlak kavramı, huy, mizaç, tabiat ve seciye gibi anlamlarda kullanıldığı gibi fitrat (tabiat) olarak da yer yer kullanılmaktadır. Ahlak genel bir kavram iken fitrat daha çok insanın benliğiyle ilgili özel bir kavramdır.²⁸ İnsanın yaratılışı/tabiatıyla ilgili Kur'an-ı Kerîm'de Allah şöyle buyurmuştur: “*Biz insanı en güzel biçimde(tabiatta) yarattık.*”²⁹ Başka ayette ise Allah insanın ruhi yapısına binaen şöyle emretmiştir: “*Ben, onun yaratılışını tamamladığım ve ona ruhumdan üflediğim zaman, siz hemen onun için secdeye kapanın.*”³⁰ Kur'an'da belirtildiği gibi Allah insanı en güzel tabiatla yaratmış olup kendi ruhundan üflemiştir. Bunun içindir ki Allah'ın emriyle melekler Hz. Âdem'e secde etmiştir. İnsanın ruhi yönü yanında beşerî cephesi de vardır ki Allah “*insanı topraktan yaratmış*”³¹ olup insana “*kötülük yapma ve takva sahibi*”³² olma kabiliyetini de vermiştir. İnsanda bulunan bu ikilik insanın ahlakî olarak çift kutuplu olma durumunu meydana getirmiştir. Bu bakımdan insan iki yönlü yaratılmış olup potansiyel olarak hem iyilik hem de kötülük yapma kabiliyetine sahiptir. Dolayısıyla insan yaratılış itibarıyla mutlak olarak ne iyi ne de kötü olarak değerlendirilebilir.³³ Ancak iyiliği ve kötülüğü yapabilecek bir potansiyel ile dünyaya geldiği söylenilebilir.

İnsan, yaratılışı ve fitratı gereği iyilik ve kötülük yapabilme yeteneğine sahiptir. Kişi bu tür eylemleri aklıyla eyleme dönüştürdüğünde, kendi iradesini kullanmış olur.³⁴ Bu perspektifle, insanın hem iyi hem de kötü niteliklere sahip olduğu ve günah ile sevap gibi davranışların onun manevi yapısıyla ilişkili olduğu söylenebilir.³⁵ Zira Yahya İbn Adî, ahlakı insan nefsinin bir hâli olarak tanımlamıştır. Ona göre ahlakı nefsten ayırmak mümkün değildir. Düşünüre göre, ahlakı nefsten ayırmak mümkün değildir ve ahlakın insanlar arasında farklılık göstermesinin nedeni nefstir.³⁶ Bu nedenle, ahlak kavrayışını insan fitratından ve nefsten bağımsız bir kavram olarak değerlendirmek mümkün görünmemektedir.

²⁸ Nurgül Bulut, *Din Eğitiminin İmkân ve Sınırlılıkları Açısından Mizâç Kavramı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 67.

²⁹ et-Tîn 95/4

³⁰ el-Hicr 15/29

³¹ Fâtır 35/11

³² eş-Şems 91/8

³³ Bulut, *Din Eğitiminin İmkân ve Sınırlılıkları Açısından Mizâç Kavramı*, 67.

³⁴ Bulut, *Din Eğitiminin İmkân ve Sınırlılıkları Açısından Mizâç Kavramı*, 67-68.

³⁵ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 87.

³⁶ Yahya İbn Adî, *Tezhîbü'l-Ahlâk*, İlhan Kutluer (ed.), çev. Harun Kuşlu (İstanbul: T.C. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), XXXIV.

Ahlak kavramı, sözlük ve terim anlamları bakımından benzerlik gösterse de farklı ekoller ve mezheplerin düşünce yapılarındaki farklılıklar sebebiyle farklı yorumlamalara tabii tutulmuştur. Buna bağlı olarak İslâm felsefesinde âlimlerin düşüncelerinde de farklılıklar oluşmuştur. Dolayısıyla bu bölümde İslâm ahlak felsefesinde Fârâbî, İbn Sinâ, İbn Miskeveyh, Râgıb el-İsfahânî gibi âlimlerin ahlaka dair düşünce yapılarına yer verilecektir.

Fârâbî, ahlakı bir davranış biçimi olarak tanımlarken insanın en yüksek iyiye ulaşma amacını belirlemeye ve bunu gerçekleştirmenin yollarını keşfetmeye yönelik önemli bir yaklaşım sunar. Düşünür, insanı merkeze alan bir düşünce yapısına sahiptir. O erdemli insanları, başarılı ve olumlu eylemleri sergileyen ahlaklı birer insan olarak tanımlamaktadır.³⁷ Mütefekkir, ahlakı incelemek için psikolojik, epistemolojik ve sosyal yönleri dikkate alarak hareket etmektedir. Ona göre ahlak, insan topluluğu için temel bir mutluluk kaynağı olup, sosyal bir varlık olan insanın vazgeçilmez bir unsurdur.³⁸

İnsanın en temel amacı ve en büyük arzusu mutluluk olduğunu ifade eden Fârâbî, toplumu da mutluluğu elde etmek için bir araç olarak görmektedir. Düşünür bundan hareketle ahlakın bir araç olmadığını bilakis bir amaç olduğunu vurgulamaktadır.³⁹ Bu bağlamda Fârâbî'ye göre insanın mutlu olmasını sağlayan temel unsur insanın ahlaklı bir fert olmasıdır. Dolayısıyla mutluluk da insanın elde edebileceği en büyük iyiliktir. Ona göre mutluluktan öte insanın elde edebileceği başka bir şey yoktur.⁴⁰

Eğitimin ve alışkanlıkların ahlak üzerinde etkisi olduğunu savunan Fârâbî'ye göre insan, iyi ve kötü eylemler sergileme kabiliyetine sahiptir. Ona göre ahlakın pratik bir boyuta sahip olduğu, dolayısıyla yaşam süresince insanlar yaparak yaşayarak bazı davranışları kazanabilmektedirler. Fârâbî bu yaklaşımı temel alarak, *“insanın ahlaklı olabilmesi için iyi ve güzel davranışları hayat felsefesi haline getirerek bu davranışları huy edinmesi ve kendine bir karakter kazandırması gerektiğini”*⁴¹ savunmaktadır.

³⁷ Mustafa Çağrııcı, *İslam Düşüncesinde Ahlak* (İstanbul: DEM Yayınları, 2006), 195.

³⁸ Ebu Nasr Muhammed b. Tarhan b. Uzlug el-Fârâbî, *Kitâbü Mebâdi'i Ârâ'i Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, s.nşr. Albert Nasrî Nâdir (Dımaşk: 1986), 106-107.

³⁹ Mahmut Kaya, "Fârâbî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1995), (Erişim 20 Şubat 2023).

⁴⁰ Kaya, "Fârâbî".

⁴¹ Kaya, "Fârâbî".

Fârâbî, ahlakî eylemler konusunda Aristo'nun düşüncelerine benzer bir şekilde hareket ederek orta yolu tercih etmiştir. Aristo gibi, Fârâbî de ifrat ve tefrit yani aşırı uçlarda bulunan davranışların sağlıklı olamayacağını ve bu tür eylemlerden kaçınılması gerektiğini vurgulamıştır. Dolayısıyla, itidalli davranışların önemini vurgulamış ve dengeli bir tutumun gerekliliğine dikkat çekmiştir.⁴²

Nihai olarak Fârâbî'nin insan merkezli düşüncesi doğrultusunda, ahlak konusunda erdemli insanların davranışlarına vurgu yaptığı görülmektedir. Ona göre, erdemli kişilerin temel amacı mutluluktur. Filozof, insanın mutluluğu elde etmek için ahlaklı bir fert olması gerektiğine dikkat çekmiştir. Ayrıca düşünür, ahlakın pratik bir yönü olduğunu savunmuş ve insanın eyleme bakan yönüyle hayatta belirli eylemleri edinebileceğini ifade etmiştir.

İbn Sînâ'nın ahlakî felsefesi insanın kişilik gelişimi, erdemlerin rolü ve mutluluğa ulaşma konularında derinlemesine bir anlayış sunar. Mütefekkir genel olarak Fârâbî'nin düşüncelerine paralel açıklamalar yapmaktadır. Ona göre, insanın temel amacı bu dünyada ahlakî bir şahıs olmak ve ahirette sonsuz mutluluğa ulaşmaktır. Düşünür ebedi mutluluğun, ahlakî eylemleri yaşamına entegre etmekle mümkün olabileceğini⁴³ ifade etmektedir.

İslâm filozofu İbn Sînâ, ahlak konusunda dinin getirdiği ahlak anlayışını kendi felsefesine uyarlayarak yorumlama çabası içerisinde olmuştur. Ayrıca felsefeyle ilgili disiplinleri belli bir düzene göre kategorilere ayırarak ahlakın da bu sistemin içinde yer aldığına işaret etmiştir. Düşünür kendi felsefesiyle ilgili disiplinleri sınıflandırırken “*amelî hikmet*” terimini kullanmıştır. Bu bağlamda, siyaseti (*hikmet-i medeniyye*) ve ev idaresini (*hikmet-i menziliyye*) kategorize ettiği gibi ahlakı da (*hikmet-i hulkıyye*) amelî hikmetin bir parçası olarak kabul etmiştir. Ona göre hikmet-i hulkıyye, insan bedeninde arındırılması gereken kötü huyları tanımaya ve insan bedeninin kazanması gereken erdemli davranışları keşfetmeye yönelik bir disiplindir. Düşünüre göre hikmet-i hulkıyye'nin temel kaynağı ilahi şariat yani vahyedilmiş dinin öğretileridir.⁴⁴

İbn Sînâ'ya göre ahlak, ruhsal ve manevi bir meleke olup insan nefsinden ayrı olarak herhangi bir tefekküre gerek kalmadan bazı fiillerin meydana gelmesini sağlayan

⁴² Çağrııcı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, 180-181.

⁴³ Ömer Mahir Alper, "İbn Sînâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1999), (Erişim 06 Mart 2023).

⁴⁴ Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî İbn Sina, *Uyûnu'l-Hikme* (Beyrut: 1980), Akt: Mustafa Çağrııcı 201-202.

melekedir.⁴⁵ Ona göre ahlakın görevi nefsi zayıflatmak, güzel eylemleri ve iyi davranışların nasıl kazandırılması gerektiğini bilmek nefsi nasıl terbiye edileceği bilmek ve kötü davranışlardan nasıl korunması gerektiğini bilmektir.⁴⁶

Düşünür Aristoteles'in mantığına dayanan bir yaklaşımla insanın doğasında iyilik ve kötülük işleme potansiyeline sahip olduğunu savunur. Ona göre, Ahlak tamamen sonradan kazanılan bir özelliktir. Bu nedenle insan, bazı davranışları sonradan değiştirme yeteneğine sahiptir. Bu tamamen insanın iradesiyle gerçekleşebilen bir şeydir. Çünkü faziletler ve reziletler insanın alışkanlıklarından kaynaklanır.⁴⁷

İslâm filozofları içerisinde İbn Miskeveyh, çalışmalarında ahlaka en çok yer veren düşünürlerin başında gelmektedir. İlmi ve fikri çalışmalarından dolayı kendisine ahlak filozofu denilmiştir. Aristo'dan etkilendiği bilinen İbn Miskeveyh, İslâm dininin inanç ve ilkeleri dolayısıyla Aristo'dan ayrıştığı noktalar da vardır. Onun ahlaka dair yazmış olduğu en önemli eseri *Tezhîbu'l ahlak*'tır. Düşünür yazmış olduğu eserinin ikinci bölümünde, ahlakı tanımlayarak ve ahlakla ilgili düşüncelerine geniş bir şekilde yer vermiştir.⁴⁸ Mütefekkir bu eserinde sık sık Aristo ve Eflatun'a atıfta bulunmanın yanı sıra, Hz. Muhammed'in hadislerine de yer vermiştir.

İbn Miskeveyh ahlak felsefesini psikolojik temellerle kurmuştur. Ona göre ahlak zorluk çekmeden yapabileceğimiz davranış ve fiillerin oluşmasını sağlayan psikolojik kabiliyetlerdir. Bir diğer tanımına göre ahlak, insanın kendi nefsinin düşünmeden kendisine has eylemleri ortaya koyan durumdur. Mütefekkiye göre ahlak iki şekilde ortaya çıkar: İlk olarak, insanın doğuştan sahip olduğu ve mizacından kaynaklanan doğal ahlaktır. İkincisi ise alışkanlık haline gelmiş eylemler ve eğitimle sonradan kazanılan ahlaktır. Ona göre ahlak başlangıçta insanın düşünceleriyle ortaya çıkar, daha sonra davranışlar ve alışkanlıklar haline gelerek karaktere dönüşür. Filozofa göre insan, ahlakı kabul etmeye yatkın bir doğaya sahiptir ve ahlak, eğitim ve nasihatlerle süreç içinde değişebilir.⁴⁹

⁴⁵ Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, 202.

⁴⁶ Adil Çağlar, "İbni Sina Felsefesinde Ahlâk", *Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi* 6 (1994), (Erişim 06/03/2023), 30.

⁴⁷ Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, 203.

⁴⁸ Mustafa Çağrı, "Tehzîbu'l-Ahlâk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2011), (Erişim 07 Mart 2023).

⁴⁹ İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk (Ahlâk Eğitimi)* (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017), 51-52.

İnsanın olumsuz eylemlerinin eğitimle dönüşebileceğine vurgu yapan İbn Miskeveyh, eğitimin her zaman kesin sonuç vermediğini de ifade etmiştir. Çünkü eğitimle birlikte bazı insanların davranışlarında hızlıca olumlu sonuçlar elde edilebilir, bazı insanlarda ise bu durum yavaş ilerleyebilir. Bu durumu göz önünde bulunduran düşünür şöyle bir önerme geliştirmiştir:

“Her ahlak değişebilir,

Değişmesi mümkün olan hiçbir şey tabii değildir.

Öyleyse hiçbir ahlak tabii değildir.”⁵⁰

Mütefekkir, önermeyi şu şekilde yorumlamaktadır: Birinci önerme doğrudur, çünkü mizaçtan kaynaklanmayan herhangi bir eylem eğitimle değişebilir. Düşünür, ikinci önermenin de doğru olduğunu savunur. Ona göre, tabii olan, yani mizaçtan kaynaklanan hiçbir şeyin değiştirilmesi mümkün değildir. Bu nedenle, ilk iki önerme doğrudur ve yapılan kıyas geçerli bir delildir.⁵¹

İbn Miskeveyh *“Tehzîbu’l-ahlak”* eserinde, yer yer insanın sosyal yönüne de vurgu yapmaktadır. Ona göre insan toplumsal bir varlık olarak yaratılmıştır. Sosyal hayat içerisinde ahlakla birlikte insan kendini gerçekleştirir. Düşünüre göre sosyal yaşam içerisinde insan *“hikmet, iffet, şecaat ve adalet”* gibi değerlerle kaimdir. Dolayısıyla yalnız yaşayan bir insanın bu değerlere sahip olması mümkün olmayabilir.⁵²

Mütefekkiye göre ahlakın amacı, üstün mutluluğa ulaşmaktır. Üstün mutluluk, zaman ve mekânın ötesinde, insanî ilişkilerin en yüksek seviyesi olan ve mutlak iyilik olarak var olan kemâldir. Ona göre insan, mizacı gereği dışsal bir mutluluğa ulaşabilir. Ancak daha sonra insan aklını kullanarak manevi ve ferdi mutluluğa erişebilir. İbn Miskeveyh’e göre her iki mutluluğun üzerinde hakiki ve üstün bir mutluluk vardır. İnsan bu saadete ulaşmayı bir amaç için değil, sadece mesut olması sebebiyle arzular. Ona göre, üstün mutluluğa ulaşmanın yolu, akla başvurmak ve nefsi arzulardan arınmaktır.⁵³

⁵⁰ Miskeveyh, *Tehzîbu’l-Ahlâk (Ahlâk Eğitimi)*, 54.

⁵¹ Miskeveyh, *Tehzîbu’l-Ahlâk (Ahlâk Eğitimi)*, 54.

⁵² Cavit Sunar, *İbn Miskeveyh ve Yunan’da ve İslâm’da Ahlâk Görüşleri* (Ankara: İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1980), 28.

⁵³ Sunar, *İbn Miskeveyh ve Yunan’da ve İslâm’da Ahlâk Görüşleri*, 28.

İbn Miskeveyh, ahlak konusunda psikolojik tıbbı odaklanarak beden ve ruhun birlikte terbiye edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Düşünür insana ait üç melekenin olduğunu ve bu melekelerin terbiye edilmesi durumunda insanın sonsuz mutluluğa erişebileceğini savunmaktadır. Mütefekkir birinci melekenin “alışkanlık” olduğunu belirtmektedir. Ona göre insan alışkanlıklarını olumlu bir şekilde kullanarak, edindiği iyi davranışlarla faziletler elde edebilir ve ahlakî olarak yükselme sağlayabilir. Düşünür ikinci melekenin “taklit” olduğunu ifade etmektedir. İnsanlar taklitleri doğru bir şekilde kullanırlarsa birbirlerinin deneyimlerinden ve fikirlerinden faydalanabilirler. İbn Miskeveyh üçüncü melekenin “intibah”⁵⁴ olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla insan ruhen uyanık olduğunda iyiyi ve kötüyü birbirinden ayırabilme yetisine sahip olacaktır.⁵⁵

Ahlak konusunda önemli çalışmaları olan âlimlerden biri de Râgıb el-İsfahânî’dir. Mütefekkir ahlakı insan fitratında bulunan ya da sonradan kazanılmış davranışlar ve fiillerde kendiliğinden ortaya çıkmasını sağlayan asli meleke⁵⁶ olarak tanımlamaktadır.⁵⁷ Onun ahlak anlayışının ana konusu insan ve mutluluk olduğu söylenilebilir.⁵⁸ Ona göre ahlak sonradan eğitimle de kazanılabilir, Allah’ın bir lütfu olarak da insanda var olabilir. İnsanoğlunun yapısı itibarıyla faziletleri kazanma kabiliyetine sahip olduğunu ifade eden düşünüre göre insan, iyi ve kötü eylemleri defalarca tekrar ederse faziletler ve reziletler kalıcı hale gelir. Dolayısıyla tekrarlar sonucu devam eden melekelerin değiştirilmesi güç olabilir.⁵⁹

İsfahânî’nin ahlak felsefesinin temelinde akıl ve din vardır. Ona göre Allah insanı en güzel biçimde yaratmış⁶⁰ (eşref-i mahlukat) olup ona akıl denilen ilk “cevheri”⁶¹ vermiştir.

⁵⁴ Arapça bir kelime olan intibah, dikkat etmek, anlamak, uyanma, uyanık olma ve gafil olmama gibi anlamlarda kullanılmaktadır. İlhan Ayverdi, "İntibah", *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, (İstanbul: Kubbealtı, 2010b), 566-567. İbn Miskeveyh de ruhen uyanık olma anlamında kullanıldığı görülmektedir. Sunar, *İbn Miskeveyh ve Yunan'da ve İslâm'da Ahlâk Görüşleri*, 29.

⁵⁵ Sunar, *İbn Miskeveyh ve Yunan'da ve İslâm'da Ahlâk Görüşleri*, 29.

⁵⁶ Sözlükte, bir iş veya davranış üzerinde devamlı uğraşma, tekrar ve tecrübe ile kazanılan alışkanlık, beceriklilik, yatkınlık ya da insanda idrak, hafıza, hayal etme, muhakeme kabiliyeti gibi doğuştan var olan güçlerden her biri, yeti olarak ifade edilmektedir. İlhan Ayverdi, "Meleke", *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, (İstanbul: Kubbealtı, 2010c), 792.

⁵⁷ Anar Gafarov, "Râgıb el-İsfahânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2007), (Erişim 27 Mart 2022).

⁵⁸ Anar Gafarov, "Râgıb el-İsfahânî’de İnsan Tasavvuru", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/31 (2006), 192.

⁵⁹ Gafarov, "Râgıb el-İsfahânî’de İnsan Tasavvuru", 193; Gafarov, "Râgıb el-İsfahânî".

⁶⁰ et-Tin 95/4

⁶¹ Kökeni Farsça bir kelime olan “**gevher**”den gelmektedir. Cevher sonradan Arapçalaştırılmış bir kelimedir. Sözlük anlamı, kendi başına bulunan, değişmeyen, daima bir yüklemın konusu olup kendisi yüklem olmayan öz varlık anlamında mantık, felsefe ve kelâm terimi olarak kullanılmaktadır. İlhan Kutluer, "Cevher", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları

Eğer akıl “araz”⁶² olsaydı ilk yaratılan varlık olma iddiası gerçek olmayacaktı. Akıl insana verilmiş olup davranış ve fiillerinde hür olmanın ve bunun sonucunda da sorumluluk sahibi olmasının en temel gerekçesidir.⁶³

İsfahânî ahlak felsefesinde insan nefsinin güçleri arasında dinin büyük rol oynadığını savunmaktadır. Şöyle ki insan iki cevher arasında, yükseliş ve düşüş yani melek ve hayvan arasında bir varlık olarak yaratılmıştır. Bu sebeple insan, fitratı gereği iradesini kullandığı takdirde meleklerin davranışlarına yönelmesine imkan vardır. Düşünür tam tersi insan fitratı gereği hayvani eylemler sergileyebilecek bir yapıya da sahip olduğunu düşünmektedir. Bu bakımdan dinin önemi büyüktür. Nitekim insan fitratı, insan iradesine galip gelebiliyorsa ve insanın meleklerin davranışlarına yönelmesine engel oluyorsa bu durumda din, insana rehber olup gerek cezayla korkutarak gerekse insanı hayırlara teşvik ederek kötü fiillerden men etmektedir. Dolayısıyla İsfahânî insanın fitratı gereği kendisini hayvani davranışlara yöneltecek eylemlerden ziyade iradesini yani aklını kullanarak güzel davranışlarda bulunulmasını ahlakî açıdan değerli bulmaktadır.⁶⁴

Sonuç olarak ahlak kavramı Arapça ‘da “*hulk*” ve “*huluk*” kavramlarıyla ifade edilmiş olup din, huy, mizaç ve tabiat gibi anlamlarda kullanıldığı söylenilebilir. Hulk genellikle insanın fiziki yapısı, huluk ise insanın içyapısı/manevi yapısıyla ilgili kavramlar olarak literatürlerde yer almıştır. Ahlak kavramı daha geniş manada davranış kurallarını belirleyen yasa, ilke ve kurallar olarak ifade edilmekle birlikte Kur’an’da insanın yaratılışı ve insanın alışkanlıkları manasında ifade edildiği görülmektedir. Bu bakımdan ele alındığında insan, fitratı gereği iyilik ve kötülük yapma potansiyeliyle yaratıldığı

Merkezi, 1993), (Erişim 25 Şubat 2023). “Bir şeyin özü, esası, kıymetli taş, çelik üzerindeki nakış ve noktalı harf” anlamlarına gelmektedir. Felsefe ve Kelam ilminde ise cevher kavramı, boşlukta bizzat yer tutan ve gerçekleşmesi için başka bir şeye ihtiyacı olmayan şey’dir. Adem Eryiğit, “Kadim Kozmolojik Deliller Karşısında Kadim ve Modern Bir Delil Olarak Gaye ve Nizam Delili”, *İğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 27 (2021), (Erişim 25 Şubat 2023), 374; Fikret Karaman vd., “Cevher”, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006a), 98.

⁶² Sözlükte “sonradan veya tesadüfen meydana gelen, ansızın baş gösteren, varlığı devamlı ve zorunlu olamayan durum, hastalık, felâket” gibi anlamlara gelir. İslâm filozofları genellikle cevherin zıddı saydıkları arazi kısaca, “bir konuda bulunan durum” şeklinde tarif etmişlerdir. Yusuf Şevki Yavuz, “Araz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1991), (Erişim 25 Şubat 2023). Belirti, sonradan meydana gelen özellik, İşâret, alâmet, Tesâdüf, rast gelme. Luggat Osmanlıca Türkçe Sözlük (Luggat), “Osmanlıca Türkçe Sözlük” (25 Şubat 2023)

⁶³ Gafarov, “Râgıb el-İsfahânî’de İnsan Tasavvuru”, 200.

⁶⁴ Gafarov, “Râgıb el-İsfahânî’de İnsan Tasavvuru”, 195-196.

söylenilebilir. Potansiyel olarak insanın fazilet ve rezaletleri yapma yetisine sahip olması da onu ahlak kavramının bizatihi muhatabı kılmaktadır.

İslâm felsefesinde, ahlak kavramı her bir âlimin düşünce yapısına göre farklı anlamlar taşımaktadır. Farabi, insanın mutluluğu için ahlakı bir kaynak olarak değerlendirir ve insanın itidalli davranışlarıyla mutluluğa ulaşabileceğini söyler. İbn Sînâ da Farabi'ye benzer bir görüşe sahiptir ve insanın öncelikli amacının ahlaklı bir şahıs olup ebedi mutluluğu elde etmek olduğunu ifade eder. Ayrıca, İbn Sînâ ahlakın ruhsal ve manevi bir yetenek olduğunu ve insanda herhangi bir müdahaleye gerek olmadan var olduğunu vurgular, böylece insanın fitratına işaret eder. İbn Miskeveyh ise ahlakın insanın eylemlerinin oluşmasında psikolojik bir yetenek olduğunu belirtir. Ona göre ahlak, doğuştan gelen fitri (tabii) ahlak ve sonradan eğitimle kazanılan ahlak olmak üzere iki şekilde gelişir. İsfahânî ise ahlak konusunda akıl ve din unsurlarına odaklanır ve insanın eylemlerinin sorumluluğuna dikkat çeker. Sonuç olarak, ahlakî eylemlerin amacı ahiret mutluluğunu elde etmektir. İslâm düşünce geleneğinde, ahlakın insanın yaşamındaki merkezi önemi ve insanın kendi içsel kabiliyetleriyle ahlakî erdemlere ulaşabilme potansiyeli vurgulanmaktadır.

Çalışmamızın arka planını oluşturacak asıl konu ise İmam Gazzâlî'nin ahlak anlayışıdır. Dolayısıyla sonraki bölümde Gazzâlî'nin düşünce dünyasında ahlak mefhumu ele alınacak olup Gazzâlî'nin varlık ve insan anlayışına muhtasar bir şekilde değinilecektir.

1.2. Gazzâlî'nin Düşünce Dünyasında Ahlak

Gazzâlî'nin düşünce dünyasına yönelik bir inceleme yapıldığında zaman içinde fikirlerinde değişiklikler olduğu gözlemlenebilir. Onun eserlerinden anlaşıldığı üzere hayatı boyunca tek bir fikir çizgisini izlemediği ortaya çıkmaktadır. Zaman içerisinde yaşadığı ruhi krizler, bunalımlar, toplumun ahlakî olarak çöküşü ve dönemin siyasi olayları onun fikirlerine de sirayet etmiştir. Bu bakımdan onun düşünce yapısını doğru anlamak için belli başlı dönemleri bilmek gerekir. Nitekim onun hayatı; varlık anlayışını, düşünce yapısını ve ahlaka dair fikirlerini de doğrudan etkilemiştir. Mütefekkirin düşünce yapısının doğru bir şekilde takip edilmesi, insanın fikirlerini doğru anlama ve düşünceleri hakkında daha sağlıklı değerlendirmeler yapma imkanı sağlayacaktır.

Gazzâlî'nin hayatında bazı dönemler, dönüm noktaları olmuştur. Bu dönemlerden biri, Bağdat Nizamiye Medresesinde müderrislik yaptığı süreçte meydana gelen gelişmelerdir. Mütefekkir, Bağdat Nizamiye Medresesinde müderrislik yaparken Sünni mezhepler arasındaki tartışmaları ve ihtilafı konuları düşünmeye başlamıştır. Ardından Şii-

Bâtını, Mutezile ve Sünni fırkalarını benzer şekilde kendi zihninde karşılaştırmış ve hak yolunu arama çabasına girmiştir. Düşünür mezhepleri mukayese ederken bir yandan da felsefeyle uğraşmıştır. Durum böyle olunca düşünce yapısı ve psikolojisiyle birlikte bir buhrana girmiştir. O, her şeyden şüphe duymaya başlamış ve sofistçe bir yaşam tarzı benimsemiştir. Gazzâlî'nin "*el-Munkız mine'd-dalâl*" eserine göre, kendisi her şeye kuşku duymaya başladığını ve aslında şüphecilik yapısının doğuştan geldiğini belirtir.⁶⁵ Bu süreç altı ay sürmüş ve bir tür kriz içinde olmuştur. Ancak sonunda âlimimiz, "*Allah'ın kalbine attığı nur*" olarak ifade ettiği bir iç aydınlanma sayesinde bu kuşkulu süreçten kurtulduğunu ifade eder.⁶⁶

Bu açıklamalardan çıkan anlam, düşünürün şüphecilik ve sorgulama sürecine girdiği, yaşadığı kriz döneminin uzunluğu ve içsel huzura ulaşma çabasının birbirinden ayırt edilebilir olduğudur. Gazzâlî'nin, zihinsel meydan okuma ve kuşkuların içinde dolaşırken nihayetinde içsel bir aydınlanma ile sonuçlanan bir süreçten geçtiği anlaşılmaktadır.

Gazzâlî, bilindiği üzere, müderrislik görevinden ayrılarak Şam'a seyahat etmiştir. Mütefekkir bu şekilde görevinden vazgeçmiş ve ailesinden uzak bir inziva hayatı sürmeyi tercih etmiştir. Düşünür İki yıl süren inziva hayatının ardından, tasavvuf kitaplarından edindiği bilgilerle nefsini arındırma, ahlakını güzelleştirme, insanlardan uzak bir yaşam sürme ve ibadetlere yönelme amacıyla Emevî Camii'nde itikafa çekildiği bilinir. O, sonrasında Kudüs'e seyahat ederek orada da bir süre boyunca itikafa girmiş ve inzivaya çekilmiştir.⁶⁷ Bu bakımdan Gazzâlî'nin yaşamını, kriz öncesi dönem, kriz dönemi ve kriz sonrası dönem olmak üzere üçe ayırmak, konuyu anlamak için uygun olacaktır. Ancak amacın sınırlarını korumak için çalışmamızda sadece kriz sonrası dönem ele alınacaktır. Zira onun düşünce yapısı kriz sonrası dönemle birlikte son şeklini almıştır.⁶⁸

Gazzâlî ile ilgili değerlendirme yapılabilen önemli bir nokta, kriz sonrası dönemde düşünce yapısının değiştiğidir. Bu dönemde yaşanan sancılı süreç, sofistçe bir kriz dönemine

⁶⁵ Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *El-Munkızu Min-ad Dalâl*, çev. Hilmi Güngör (Ankara: Maarif Basımevi, 1960), 13-15.

⁶⁶ el-Gazzâlî, *El-Munkızu Min-ad Dalâl*, 34.

⁶⁷ el-Gazzâlî, *El-Munkızu Min-ad Dalâl*, 62; Hanifi Akın, "Gazzâlî'nin Hayatı", *TYB Akademi: Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi* 1/1 (2011), 12-13; Sabri Orman, "Gazzâlî'nin Hayatı ve Eserleri", *İslam Araştırmaları Dergisi* 13/3-4 (2000), (Erişim 17 Şubat 2023), 241; Abdurrahim Güzel, "Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî (1058-1111)", *Erciyes Üniversitesi Cevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Dergisi* 7 (1988), (Erişim 17 Şubat 2023), 12-13.

⁶⁸ Aysel Tan, "Gazzâlî'nin Ahlâk Anlayışı", *II. Uluslararası Din ve İnsan Sempozyumu*, ed. İshak Tekin-Esma Türkmen (Ankara: Sonçağ Akademi, 2021), 528.

işaret eder. Gazzâlî'nin bilgiye dair temel kaynakları ortadan kalkmış ve bilginin kaynağına dair şüpheleri artmıştır. Dolayısıyla, bu sancılı süreçten sonra Gazzâlî'nin hayatı, varlık anlayışı, insan anlayışı ve düşünce dünyası kuşkulu döneme göre şekillenmiştir. Bu noktada, Gazzâlî'nin varlık anlayışını anlamadan insan anlayışını, insan anlayışını anlamadan da ahlak anlayışını tam olarak kavramak mümkün değildir. Bu bakımdan detaylara girilmeden, sonraki pasajlarda Gazzâlî'nin varlık anlayışı ve insan anlayışı hakkında özet mahiyetinde bilgilere yer verilecektir.

1.2.1. Gazzâlî'nin düşünce dünyasında varlık ve insan anlayışı

Gazzâlî'nin düşünce yapısı, varlık ve insan anlayışı konularında önemli bir yolculuğu işaret eder. Onun fikirsel ve metafizik argümanları, İslâm düşünce geleneğinde özel bir yere sahiptir. Düşünür, kriz dolu bir dönemde yaşadığı için bilgi kaynaklarına yönelik şüpheleri ve sancılı süreçleri, varlık ve insan anlayışının temellerini etkiledi. Onun varlık ve insan kavrayışı, bu dönemdeki değişimlerden etkilendi. Bu bölümde düşünürün argümanları ve fikirsel yaklaşımlarıyla varlık ve insan anlayışını anlamaya çalışacağız. Onun düşünce dünyasında varlık ve insanın anlayışının nasıl şekillendiğini keşfetmek onun düşünce mirasını anlamamıza yardımcı olacaktır.

Gazzâlî'nin varlık anlayışı ve genel düşünce yapısının temelinde Eş'arî'ye mezhebinin görüşleri yer almaktadır. Varlığı kendinde olan zaruri varlığı vacib varlık olarak ifade etmiştir. Yani varlığı başka bir varlığa bağlı olmayan, varlığı kendinde olan, başka bir kudrete ve cisme muhtaç olmayan varlıktır.⁶⁹

Gazzâlî'nin düşüncesine göre, zatı gereği vacib olan tek varlık Allah'tır.⁷⁰ O tek ve eşi benzeri olmayan bir varlıktır. Allah'ın varlığının illeti yoktur.⁷¹ Varlığı kendisinde olan başka bir nesneye muhtaç olamayan Vâcibü'l-Vücûd'tur. Allah, ezelden gelip kudretten

⁶⁹ Bekir Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı (İsbât-i Vâcib)* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), 21; M. Sait Özervarlı, "İsbât-ı Vâcib", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2000), (Erişim 25 Şubat 2023); İbrahim Çapak, "Gazzali ve Dikkat Çektiği Bazı Meseleler", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2016), (Erişim 26 Şubat 2023), 22.

⁷⁰ Süleyman Hayri Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993), 239.

⁷¹ Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Tehâfût el-Felasife (Filozofların Tutarsızlığı)*, çev. Bekir Karlığa (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), 86.

kaynaklanan, değişmeyen ve sabit⁷² bir varlıktır. O, başlangıcı olmayan bir varoluşa sahiptir ve tüm gücüyle varlığını sürdürür.⁷³

Dolayısıyla Gazzâlî'nin varlık anlayışının temelini oluşturan da Vâcibü'l-Vücûd anlayışıdır. Vacib Varlık, bütün yaratılmış olanların kaynağıdır. Gazzâlî, hakiki anlamda gerçek olan Varlık'ın hiçbir güç ve maddeye muhtaç olmadığını belirtmektedir. O'nun bir müsebbibi yoktur ve O ezeli ve kadim bir varlıktır anlayışını benimsemektedir.⁷⁴

Düşünüre göre bütün varlıkların var olma sebebi Allah'ın yaratmasıdır. Gazzâlî'nin varlık anlayışına göre, mümkün varlıkların, Allah'ın her şeyi yoktan yaratması sonucunda meydana geldiği ve var olan her şeye varlığının güvence altına alındığı ifade edilmektedir.⁷⁵ Bu açıdan değerlendirildiğinde Gazzâlî, asıl ve gerçek varlığın kadim ve ezeli olduğunu belirtir. Bu durumda Allah'ın varlığı zorunlu ve değişmezdir, O, denemelerden ve geçici şeylerden tamamen bağımsızdır. Diğer bir ifadeyle Allah Mûteâlî⁷⁶dir.⁷⁷

Diğer önemli bir husus Gazzâlî'nin varlık anlayışını Kur'an-ı Kerîm'den ayetle açıklamasıdır. Onun varlık nazariyesinde varlık düşüncesinin ana teması ilk varlıktır. Ona göre ilk varlık eşi benzeri olmayan yegâne gerçek olan Allah'tır. Gazzâlî, "*Mişkatü'l Envar*" adlı eserinde "*Allah'ı göklerin ve yerin nur olarak tanımlar. Kandil misali, içinde kandil bulunan bir camın içindeki ışık gibi Allah'ın nurunun misali, inciye benzeyen bir yıldızdır. Bu nur, doğuya ya da batıya ait olmayan mübarek bir zeytin ağacından yakılan kandil gibi*

⁷² Burada "sabit" kelimesi değişmez anlamında değil, gözle görülebilen ve deneyimlenebilen anlamında kullanılmıştır.

⁷³ Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, 237.

⁷⁴ Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Mişkatü'l-Envâr*, çev. Süleyman Ateş (İstanbul: Bedir Yayınları, 1994), 30-31.

⁷⁵ Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, 276.

⁷⁶ Sözlükte "yükselen, yücelmiş, tecrübe sınırlarını aşan, deney üstü aşkın, yücelerin yücesi, her şeyden yüce, pek ulu" anlamında esmâ-i hüsnâdan (Allah'ın en güzel isimlerinden)dir. "Şan, şeref, kuvvet ve kudret sahibi olmak" manasındaki alâ veya ulûv kökünün "tefâul" kalıbından türeyen mûteâlî kelimesi "izzet, şeref ve hükümlanlık bakımından en yüce olan" demektir. Râgıb el-İsfahânî, aynı kökü teşkil eden alâ ile ulûv arasında fark gözeterek birinci kullanımın mekânlar ve cisimler için "yükselmek", ikincisinin ise "mertebesi yüce olmak" anlamına geldiğini söyler ve kavram zât-ı ilâhiyyeye nisbet edildiğinde, "kimsenin O'nun mahiyetini anlatamayacağı, ârifler de dahil olmak üzere hiç kimsenin ilim ve irfanının kühününün bilgisine ulaşamayacağı" mânasında olduğunu belirtir. İlhan Ayverdi, "Mûteâlî", *Kubbealtı Lugatı*, Kubbealtı Akademisi Kültür ve Sanat Vakfı. Bekir Topaloğlu, "Mûteâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2006), (Erişim 25 Şubat 2023). Fikret Karaman vd., "Mûteâl", *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006c), 507.

⁷⁷ Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, 236.

ışık verir. Allah'ın nuruna dilediğini kavuşturduğu"⁷⁸ ayetiyle yaratılan tüm varlıkları nur olarak nitelendirmektedir. Ancak bu nurlar içerisinde hakiki tek bir nur vardır. O da Allah'tır. O'nun ortağı yoktur. Diğer bütün nurlar sonradan yaratılmış olup hepsi Allah'a muhtaçtır. Gerçek anlamda var olan sadece Allah'tır. Diğer bütün varlıkların mevcudiyeti mecaz yoluyla'dır.⁷⁹

Gazzâlî sonradan yaratılmış olan tüm varlıklara mümkün varlık adını vermektedir. Mümkün varlık var oluşu başka yaratıcıya bağlı olan ve her yaratılmışın bir faili olan varlık alanıdır. Her yaratılmışın yaratıcısı da Allah'tır. Buna "hudûs" ya da "imkan" olan varlık alanı da denilmektedir.⁸⁰ Kur'an-ı Kerîm'in ifadesiyle göklerin ve yerin yaratılmasıyla ilgili birçok ayet vardır. "...De ki: Her şeyin yaratıcısı Allah'tır ve O, her şeyi kudretine boyun eğdiren tek Allah'tır."⁸¹ "O öyle bir Allah'tır ki yeryüzündeki her şeyin tamamını sizin için yarattı, sonra göğe yönelerek onları da yedi kat olarak eksiksiz ve ölçülü olarak düzenledi. O her şeyi hakkıyla bilendir."⁸² Ayeti kerimelerde de anlaşılacağı üzere her yaratılmışın bir yaratıcısı vardır. Sonradan yaratılan her şeyi Allah yaratmıştır.

Gazzâlî mümkün olan varlığın nedenini başka bir Yaratıcıya bağlamıştır. Ona göre her mümkün varlık bir illete⁸³ muhtaçtır.⁸⁴ Bu da göklerin ve yerlerin Rabbi olan Allah'tır.

⁷⁸ el-Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, 14. Nûr Suresi 24/35. Sühreverdî'nin fikrine göre, âlemin Allah'ın nûrunun taşmasıyla ortaya çıktığı savı, Plotinus ve Meşşâî filozoflarının "Zorunlu varlık olan Allah'tan aklın taşması sonucu evren oluşur" şeklindeki sudur teorisini farklı bir şekilde ele alır. Sühreverdî'ye göre, bir şey hakikatiyle nûrdur. Ancak bu nûrun var olması için kendisiyle aynı varoluşa sahip bir nûra ihtiyaç vardır. Bu nûr, mutlak, bağımsız ve ötesinde hiçbir şey bulunmayan Envârü'l-Nûr (Nûrların Nûru) yani Allah'tır. Envârü'l-Nûr'dan başka iki ayrı nûr meydana gelmez çünkü iki ayrı ışığın ortaya çıkması, birbirinden farklı iki varlık anlamına gelir. Bu nedenle Allah'ın da iki ayrı niteliğe sahip olması gerektirir ki bu, Allah'ın zâtı bakımından birlik teşkil eden bir düşünce değildir. Sühreverdî'nin ontolojik olarak yorumladığı nûr metaforu, Gazzâlî'nin nûrlar tertibinden etkilendiği görülmektedir. Ona göre, sıralamada ilk kaynak Hak'tır ve Hak kendi başına ve kendi varlığından dolayı nûrdur. Hak başkasından nûr alamaz, diğer nûrlar O'ndan nûr alarak aydınlanırlar. Bu nedenle, ilk nûr dışındakilerin nûr olarak adlandırılması gerçek değil mecazidir. Diğer mecazi nûrlar, ışıklarını ilk nûrdan ödünç almaktadır. Sevdâ Aktulga Gürbüz, "Nûr ve Zulmet/Karanlık Kavramları Üzerine Tasavvuf Merkezli Bir İnceleme", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2023), 63. Cevdet Kılıç, "Sühreverdî'nin Varlık Düşüncesinde Nurlar Hiyerarşisi ve Meşşâî Felsefe ile Karşılaştırılması", *İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2008), 57.

⁷⁹ el-Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, 32.

⁸⁰ Bekir Topaloğlu, *İslâm'da İnanç Esasları* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2012), 62.

⁸¹ Ra'd Suresi 13/16

⁸² Bakara Suresi 2/29

⁸³ İllet: Sebebi sonucu bağlayan bağ, nedensellik, İlhan Ayverdi, "İlliyyet", *Kubbealtı Lugatı*, Kubbealtı Akademisi Kültür ve Sanat Vakfı. her hadisenin bir sebebi olduğunu ifade eden felsefe ve kelâm terimi. Modern felsefedeki sebeplilik kavramının Arapça 'da illet (sebeb) kelimesinden türetilmiş karşılığıdır. İlhan Kutluer, "İlliyyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2000), (Erişim 25 Şubat 2023).

⁸⁴ el-Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felasife (Filozofların Tutarsızlığı)*, 118.

Allah dışında kalan tüm varlıklar ancak O'nun izni ve iradesiyle var olmuştur. Gazzâlî bu anlayışla gerçek varlıktan hareketle varoluş ve varlıkların realitesini tespit etmiş ve yeryüzünde sonradan yaratılmış olan varlıkların hadis olduklarını söylemektedir. Ona göre hadis olan yani mümkün olan varlıkların ebedi ve ezeli olamayacaklar bundan dolayı da hadis olan her şey mutlaka son bulacaktır.⁸⁵ Bu bağlamda Gazzâlî, bu konudaki temel iddialarını “her şeyin Allah'ın iradeyle yaratılmış olduğu ve yaratılan evrenin ezeli olmadığı, sonradan yaratıldığı” iddiasına dayandırmıştır. Bu konuda Gazzâlî şunları ifade etmektedir:

*“Âlemde meydana gelen her şeyin Allah'ın yaratması ve oluşturmasıyla gerçekleştiğini bilmek önemlidir. Allah'tan başka hiçbir yaratıcı ve icad edici yoktur. Her şeyi yaratan O'dur. Yaratıklarını ve eylemlerini yaratan da O'dur. Kulların tüm eylemleri, O'nun yaratması ve gücünün ortaya çıkmasıyla gerçekleşir.”*⁸⁶

Gazzâlî “*de ki: Allah, her şeyi yaratandır.*”⁸⁷ ve “*halbuki sizi de yaptıklarınızı da Allah yaratmıştır.*”⁸⁸ ayetlerine de işaret ederek yeryüzünde yaratılan her şeyin Allah tarafından sonradan yaratıldığı ve O'ndan başka yaracının olmadığını belirterek Allah'ın yarattığı her şeyi bileceğini ifade etmiştir. Bunun yanında her şeyin Allah'ın kendi tasarrufunda olduğunu dolayısıyla Allah dilediği zaman dilediği şekilde insanın bütün eylemlerinde tasarrufta bulunabileceğini savunmaktadır.⁸⁹ Bu bağlamda değerlendirme yapılacak olursa; Gazzâlî'nin insan anlayışında insanın gerçekleştirdiği eylemler de Allah'ın tasarrufunda gerçekleştiği söylenilebilir.

Gazzâlî'ye göre insan fiilleri yine Allah'ın külli iradesiyle meydana gelmektedir. Düşünüre göre eğer bir kimse “*duvar, taş ve cansız varlıklar fail değildir; fiil sadece canlılara mahsustur*” derse ona karşı gelinmez. Bu söz yalan değildir. Çünkü eylem sadece irade sahibi olan varlık tarafından gerçekleşebilir. Zira ateşin ısıtma ve gölge etmesi gibi işlevi vardır. Yine ayı şekilde taşın düşmesi ve ağırlık yapmasında bir fiil vardır. Ancak burada fiil ateş ve taştan sudur etmiştir. Ancak bu imkansız bir şeydir. Ona göre bu eylemler iradeli yapılmamıştır. Ateşin ısıtması, ağacın sallanması ve taşın yere düşmesi gibi fiiller

⁸⁵ Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, 238.

⁸⁶ Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, çev. Ahmet Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1973), 1/282.

⁸⁷ er-Ra'd 13/16

⁸⁸ es-Sâffat 37/96

⁸⁹ Gündüz, *Niyet Kavramının Din Eğitimi Açısından İncelenmesi (Gazzâlî Örneği)*, 141-142.

şuursuzca yapılan fiillerdir. Fakat bu fiiller kendilerinde sahip oldukları kuvvetle değil yine Allah'ın külli iradesiyle gerçekleşen fiillerdir.⁹⁰

Gazzâlî, insanı düşünce yapısında hayvanlarla melekler arasında bir noktada konumlandırmıştır. İnsan, hayvanlara benzerlik gösteren yeme, içme, üreme ve hareket etme gibi özelliklere sahip olmasının yanı sıra, aklı ve hakikatleri anlama yetisiyle meleklerin yüceliğine uygun bir niteliğe sahiptir. Ona göre insanın temel yaratılış amacı, akıllı bir varlık olması ve hakikatleri anlama yetisine sahip olmasıdır. Bu bağlamda, fiziksel zevklere yönelen ve yeme içme dışında endişesi olmayan insan, hayvanların seviyesine düşebilir. Bu nedenle insanda hayvani davranışlar ve kötülükler gelişebilir. Gazzâlî, bu düşüncelerini daha ileri bir boyuta taşıyarak insanın hayvani davranışlarını aklıyla birleştirerek şeytanlaşabileceğini vurgulamıştır.⁹¹

Ancak insan yaratılış itibarıyla böyle kötücül bir karaktere sahip değildir. Gazzâlî'ye göre Allah kudretiyle insanı tertemiz bir şekilde yaratmıştır. İnsan yaratılış itibarıyla ne iyi ne de kötü olarak yaratılmıştır. Ona göre her insan fitratı gereği imana hazır bir şekilde yaratılmıştır ve eşyaları tanıma yetisine sahiptir. Bu bakımdan insan fitratı gereği hayır ve şer yoluna girmesi kendi çabasına bağlı kılınmıştır. Dolayısıyla insanın ahlakî hayatı ve sonuçları da bu tercihin bir sonucudur.⁹²

Gazzâlî'nin düşünce yapısı, insanın iki temel yönüne odaklanarak önemli bir noktaya değinmektedir. İlk olarak insan biyolojik bir varlık olarak diğer canlılardan farklılık gösterir ve bu yönü ahlakî açıdan tartışmalı bir durumu ifade eder. İkincisi ise insan, diğer canlılardan tamamen ayrı bir şekilde yaratılan, özel bir konumu olan, akıl sahibi ve ruhani bir varlıktır. Bu özelliği sayesinde insan, kendi gerçekliğini, evrenin gerçeklerini ve Allah hakkında bilinçli bir şekilde keşfedebilir. Bu bağlamda insan, değişmez bir varlık değil, sürekli bir gelişim ve ilerleme süreci içinde olan bir varlıktır. İnsanın üstün ahlakî yaşamı da bu hamle ve değişimin bir sonucudur.⁹³

Dünyada insan dışında daha güçlü, cesur ve haz alma yeteneği daha yüksek canlılar bulunsa da insanın özelliği akıllı olması ve bilinçli bir ruha sahip olmasıdır. İnsan bu özelliği

⁹⁰ el-Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felasife (Filozofların Tutarsızlığı)*, 85/86.

⁹¹ el-Gazzâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, 1/666.

⁹² Mustafa Çağrı, *Gazzâlî'ye Göre İslâm Ahlakı (Teori ve Pratik)* (İstanbul: Ensar Neşriyat Yayınları, 2013), 87-88.

⁹³ Çağrı, *Gazzâlî'ye Göre İslâm Ahlakı (Teori ve Pratik)*, 88.

sayesinde hayattaki zevkleri yaşamak veya onlardan vazgeçmek arasında tercih yapabilme yetisine sahiptir. Bu nedenle insan, nefsi arzularını kontrol edebilir ve ahlakî bir yaşamla ihtiraslarına direnebilir. Gazzâlî insanı, biyolojik arzularına “hayır” diyerek ahlakî bir varlık olduğunu vurgulayarak onu hayvani düzeye düşmeden nefsi arzularına karşı koyabilen özel bir yaratılış olarak nitelendirir.⁹⁴

Gazzâlî göre, evrenin ve içindeki her şeyin yaratıcısı Allah’tır ve O, insanlara da belirli sorumluluklar yüklemiştir. Bu nedenle mütefekkir, insanı akıllı bir varlık olmasından dolayı diğer varlıkları etkileyen, onları bilen, algılayan, tanıyan ve kuşatan bir varlık olarak nitelendirmiştir.⁹⁵ İnsanın akıllı bir varlık olması onu diğer varlıklardan ayırmıştır ve bu özelliği sayesinde insan, Allah’a karşı yaptıklarından sorumlu olmaktadır. Bu bakımdan insanın akıl sahibi olmasıyla insanın ahlakîliği arasında zorunlu bir ilişki ortaya çıkmaktadır. Nitekim insanın akıl sahibi olması onu mükellef yaptığı gibi sorumluluk ise ahlakın meydana geldiği yerde konumlanmaktadır. İnsanın akıl sahibi olması demek birtakım ahlakî sorumlulukları da yerine getirmeyi gerekli kılmaktadır. Bunun yanında insanın mükellef olması da aklın gereği olarak ahlakî davranmayı gerektirir.⁹⁶ Bu da insan eylemlerinin ahlakîliği meselesini gündeme getirmektedir.

1.2.2. Gazzâlî’nin ahlak anlayışı

Gazzâlî’nin ahlakî düşünceleri insanın doğası, amaçları ve insanlığın içinde bulunduğu durumla derinlemesine bağlantılıdır. İnsanın ahlakî gelişimi ve eylemleri, Gazzâlî’nin fikişel ve dinî perspektifinden aydınlatılmaktadır. O, ahlakî sorunları yalnızca bir etik sistem ya da davranış kuralları olarak ele almaz; aksine, ahlakî kavrayışın insanın iç dünyasıyla, inançlarıyla ve manevi gelişimiyle bütünleştiğine inanır.

Düşünür, insanın ahlakî sorunlarını incelediği çalışmalarında, ahlakî kavrayışın öznesi olan insanı merkeze alan bir düşünürdür. Onun geniş kapsamlı araştırmaları, kalam, felsefe, tasavvuf ve fıkıh gibi çeşitli disiplinleri ve ahlakî kavrayışın insan problemleriyle ilişkisini içermektedir. Ahlakî kavrayış, çalışmamızın temel çerçevesini oluşturduğu için, bu bölümde Gazzâlî’nin ahlak anlayışı üzerinde durulacaktır. Böylelikle ahlak kavramının

⁹⁴ Çağrııcı, *Gazzâlî’ye Göre İslâm Ahlakı (Teori ve Pratik)*, 88.

⁹⁵ Ahmet Kamil Cihan, *İbn Sînâ ve Gazzâlî’de Bilgi Problemi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1998), 95.

⁹⁶ Bulut, *İnanç ve Ahlak Dini Tasavvurun Seküler Dönüşümü*, 201; Nurgül Bulut, *Allah İnancı-Ahlak İlişkisi: Din Eğitimi Bağlamında Bir İnceleme* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 147.

derinlikleri ve anlam zenginlikleri ortaya konarak, çalışmamızın ilerleyen bölümleri için bir zemin oluşturulacaktır.

Gazzâlî'nin ahlakî perspektifinin temel taşlarını oluşturan ve onun düşünsel yapısının anlaşılmasında kilit rol üstlenen bir dizi eseri bulunmaktadır. Bu eserler arasında “*İhyâü ulûmi'd-dîn*”, “*Tehâfütü'l-felâsife*”, “*Mizânu'l-amel*”, “*el-Munkızu min-ad-dalâl*”, “*Kimyâ-yı saâdet*”, “*Mişkâtü'l-envâr*” ve “*el-Erbâîn fî usûli'd-dîn*” çalışmamızda yer yer atıfta bulunulacaktır. Bu eserler onun düşünce yapısının anlaşılmasında kilit rol oynamaktadır. Özellikle “*İhyâü ulûmi'd-dîn*” eseri, bu çalışmanın merkezinde yer almakta ve geniş bir bölümü kaplamaktadır. Bu sebeple, “*İhyâü ulûmi'd-dîn*” hakkında muhtasar niteliğinde bilgiler sunmak, eserin genel çerçevesini ve çalışmanın amacını daha iyi yansıtmaktadır.

Gazzâlî'nin meşhur ve en kapsamlı eseri olarak bilinen “*İhyâ-u ulûmi'd-dîn*” kendisinin 1095-1105 yılları arasında kaleme aldığı bir eserdir. Bu eser, tasavvuf, ahlak, felsefe ve fıkıh konularında yazılmış en önemli eseri olduğunu söyleyebiliriz. Rivayetlere göre Gazzâlî, Nizamiye Medresesinden ayrıldıktan sonra Şam'da tasavvufi bir hayatı tercih ettiği dönemde bu eseri yazmıştır.⁹⁷

Gazzâlî'nin “*İhyâ-u ulûmi'd-dîn*” eseri, İslâm âlimleri tarafından övgüyle karşılanmıştır. Örneğin, tanınmış hadis âlimi Zeyneddin Ebul-Fazl el-İrakî, İhyâ hakkında şunları söylemiştir: “*Bu eser, İslâmî kitapların büyükleri arasındadır.*” Gazzâlî'nin çağdaşı olan ve aynı zamanda İmamı Haremeyn'in talebesi olan Şeyh Abdulğafır El-Farisî ise İhyâ'yı eşsiz bir eser olarak nitelendirmiştir. Şeyh Ebu-Muhammed el-Kâzerûnî ise iddialı bir şekilde İhyâ'yı şu şekilde övmüştür: “*Eğer bütün ilimler kaybolup gitse, hepsi İhyâ-u ulûmi'd-dîn eserinden yeniden ortaya çıkabilir.*”⁹⁸

Eser toplamda 40 bölümden oluşmakta olup bu bölümler 4 ana bölüm ve 10 alt bölüme ayrılmıştır. Birinci ana bölüm “*el-ibâdât*” (ibadetler) olarak adlandırılırken, ikinci ana bölüm “*el-âdât*” (gelenekler/adetler), üçüncü ana bölüm “*el-mühlikât*” (helaka götüren

⁹⁷ Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, çev. Faruk Meyan (İstanbul: Bedir Yayınevi, ts.), 7. Ali Rıza Karabulut, “Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzali (1058-1111)”, *Erciyes Üniversitesi Cevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Dergisi* 7 (1988), (Erişim 17 Şubat 2023), 236-237.

⁹⁸ Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, çev. Mehmet A. Müftüoğlu (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2012), 8.

davranışlar) ve dördüncü ana bölüm ise “*el-münciyât*” (Kurtuluşa götüren davranışlar) şeklinde isimlendirilmiştir.

“*El-ibâdât*” bölümünde bilgi, akaid, temizlik, namaz, zekât, oruç, hac, Kur’an tilaveti, zikir ve dua gibi ibadetlerle ilgili bilgiler bulunmaktadır. “*El-âdât*” bölümünde ise Hz. Muhammed’in ahlakı ve yeme-içme, helal-haram, iyiliği emretme ve kötülükten sakındırma, nikah, iktisat gibi konular ele alınmıştır. “*El-mühlikât*” bölümünde tasavvufi bilgiler, insanın ahlakı, yeme-içme alışkanlıkları, şehvet arzuları, kin, nefret ve haset gibi önemli konular yer almaktadır. “*El-münciyât*” bölümünde ise ahiret hayatı, tevekkül, sabır, şükür, niyet, tefekkür ve ölüm gibi konular işlenmiştir. Bu nedenle çalışmamızın temelini “*el-âdât*” ve “*el-mühlikât*” bölümleri oluşturacaktır.

İhyâ üzerine birçok yazar ve âlim, şerhler yazmış olup aynı şekilde İhyâ’ya yönelik eleştirilerin de yazıldığı rivayet edilmektedir.⁹⁹ İhyâ içerisindeki hadislerle ilgili yapılan tahrîc¹⁰⁰ çalışmaları yazarın Kütüb-i Sitte başta olmak üzere en az yirmi hadis derlemesinden faydalandığını göstermektedir.¹⁰¹

Gazzâlî, ahlakla ilgili düşünce yapısını Batılı filozoflar Aristo ve Eflatun’dan, İslâm düşünce dünyasında ise İbn Sînâ, İbn Miskeveyh ve Râgıb İsfahânî gibi düşünürlerden etkilenecek tasavvufi bir perspektifle şekillendirmiştir.¹⁰² Düşünür ayrıca ele aldığı konularla ilgili olarak öncelikle ayetlere ve hadislere atıfta bulunmuş, ardından İslâm âlimlerinin görüşlerine yer vererek temel konularının İslâm düşüncesine dayandığını kanıtlamıştır.¹⁰³ O, düşünce yapısının temelini Kur’an-ı Kerîm ve Peygamber efendimizin sünnetine dayandırmıştır.¹⁰⁴ Bu sebeple, düşünce yapısının asıl kaynağının İslâmî kaynaklar olduğu

⁹⁹ el-Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, 7; Karabulut, "Gazzâlî'nin Hayatı ve Eserleri", 236-237; Güzel, "Gazzâlî'nin Hayatı ve Eserleri", 18; Orman, "Gazzâlî'nin Hayatı ve Eserleri", 246-247.

¹⁰⁰ “Tahrîc”, bir metinde yer alan hadisleri veya kaynakları tespit etme ve belirleme sürecidir. Bu süreçte, bir eserde geçen hadislerin veya alıntılarının hangi kaynaklardan alındığı araştırılır ve kaynaklar belirlenir. Bu şekilde, bir metindeki hadislerin aslına ulaşma ve doğruluklarını teyit etme amacı güdülür. Tahrîc çalışmaları genellikle hadis ilmi alanında gerçekleştirilir ve hadislerin güvenilirlik ve doğruluk derecelerinin belirlenmesine katkı sağlar.

¹⁰¹ Mustafa Çağrı, "İhyâü Ulûmi'd-Dîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2000), (Erişim 19 Şubat 2023), 10.

¹⁰² Ahmet Cevizci, *Etik-Ahlak Felsefesi* (İstanbul: Say Yayınları, 2021b), 108; H.Bekir Karlığa, "Gazzâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1996), (Erişim 20 Şubat 2023).

¹⁰³ Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, 250.

¹⁰⁴ Çağrı, *Gazzâlî'ye Göre İslâm Ahlakı (Teori ve Pratik)*, 81.

konusunda hiçbir şüphe bulunmamaktadır.¹⁰⁵ Gazzâlî'nin ahlak sistemi, literatürde fikirsîl, kelimî ve sûfî ahlakın birleşimi olarak kabul edilmiştir. Ayrıca Gazzâlî'nin ahlak sistemi, dinî olarak nitelendirilen ahlak türünün en iyi temsilcisi olduğu ifade edilmektedir.¹⁰⁶

Gazzâlî'nin *İhyâ-u ulûmi'd-din* eseri, ahlak konusunda derinlemesine bir inceleme sunan önemli bir kaynaktır. Eserde ahlakın temel ilkeleri, insanın ahlakî durumu ve ahlakî değerlerin kaynağı detaylı bir şekilde incelenmektedir. Düşünür ahlakın kökenini İslâm düşüncesinin temel ilkeleri ve peygamberimizin örnek ahlakında bulmaktadır. Bu eser, insanların ahlakî değerleri anlamalarını, karakterlerini geliştirmelerini ve ahlakî hedeflerine ulaşmalarını desteklemek için kapsamlı bir çerçeve sunmaktadır. Mütefekkirin ahlak anlayışı hem düşünsel hem de İslâmî kaynakları birleştirerek zengin bir perspektif sunmaktadır. Âlimimiz İhyâ eserinde ahlakı şöyle tanımlamaktadır:

“Güzel ahlak, Peygamberlerin efendisinin sıfatı, sıddıkların en makbul amelidir. Asıl itibarıyla güzel ahlak, imanın yarısıdır. Takva sahibi kimselerin mücâhedelerinin¹⁰⁷ ve âbidlerin riyazetlerinin meyvesidir. Kötü huylar ise öldürücü zehirler, utanç verici kusurlar, apaçık rezillikler, âlemlerin Rabbinden uzaklaştıran ve şeytanın yoluna sokan çirkinliklerdir. İyi huylar cennet nimetlerine ve Rahman'a açılan kapılar olduğu gibi kötü huylar da yüreklere çökmek için tutuşturulmuş olan Allah'ın ateşine açılan kapılardır.”¹⁰⁸

Mütefekkir, ahlak konusunda yapılan tartışmalarda genellikle ahlakın sonuçlarına ve etkilerine odaklanıldığını, gerçeğin ise yeterince ele alınmadığını ifade etmektedir. Bu nedenle ahlakın tam olarak ne anlama geldiği ve gerçek doğasının ne olduğu konusunda tam bir anlayışın ortaya konulmadığı belirtilmektedir. Düşünür ayrıca ahlak konusuyla ilgili yapılan tartışmalarda herkesin kendi hatırladığı sonuçları paylaştığını ancak gerçeğin ve mahiyetin ayrıntılı bir şekilde ele alınmadığını vurgulamaktadır.¹⁰⁹

Mütefekkiye göre ahlak, “nefiste yerleşmiş bir şekil ve heyetten ibarettir. Düşünüp taşınmaya lüzum görmeden bütün işler suhulet ve kolaylıkla bundan sadır olur. Akıl ve şeriat

¹⁰⁵ Bedriye Reis, *Gazzâlî'de Marifet Ahlâk-İlişkisi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 42.

¹⁰⁶ Macid Fahri, *İslam Ahlâk Teorileri*, çev. Muammer İskenderoğlu-Atilla Arkan (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021), 29.

¹⁰⁷ Nefsi alışkın olduğu şeylerden engellemek, hevasının zıddına yöneltmek, şehvetlerden alıkoymak, güçlüklerle, acı tattırmakla, emir ve yasaklara aykırı hareketten dolayı pişmanlık duyarak oruç ve nafile namazla ele geçirerek kötü alışkanlıklardan vaz geçirmektir. Zafer Erginli, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Kalem Yayınevi, 2006), 703-704.

¹⁰⁸ el-Gazzâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, 3/112.

¹⁰⁹ el-Gazzâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, 3/124.

bakımından övülen ve güzel sayılan işler bu heyetten meydana gelirse, buna güzel ahlak, şayet kötü işler meydana gelirse ona da çirkin huy denir."¹¹⁰ Buna göre bir davranışın ahlakî kabul edilebilmesi için onun kendiliğinden ortaya çıkması, zorlanmaya ihtiyaç duymadan gerçekleşmesi gerekmektedir.¹¹¹ Başka bir deyişle, ahlak nefiste tamamen yerleşip bir alışkanlık haline geldikten sonra erdemlere tam anlamıyla alışkanlık kazandırma süreciyle mümkün olur. Ona göre güzel eylemleri kazanmanın tek yolu ahlakî bir mücâhededen geçmektedir.¹¹²

Gazzâlî'nin ahlak düşüncesinde ahlak, iyi ve kötünün bilgisi, onları gerçekleştirmek için gerekli güç veya kötü eylem değildir. Ahlak, nefiste yerleşmiş bir durumdur. Bir ahlakî davranışın bir kişide var olabilmesi için dört önkoşul vardır:

- a. Güzel ve çirkin davranışlar.
- b. Bu davranışları gerçekleştirebilecek güç.
- c. İyi, kötü, güzel ve çirkin davranışları tanıma yetisi.
- d. Nefiste bulunan iyi ve kötü davranışlardan birine eğilerek güzel ve çirkin olan bir davranışı gerçekleştirebilme.¹¹³

Yukarıdaki pasajda belirtildiği gibi ahlak sadece bir eylem veya işten ibaret değildir. Gazzâlî'ye göre bazı insanlar cömert olmalarına rağmen maddi sıkıntılar veya başka nedenlerle infakta bulunamayabilirler. Birçok cimri ise gösteriş veya diğer sebeplerle infakta bulunabilir. Bu nedenle, bir davranışın arkasındaki niyet ve sebep önemlidir. Ona göre ahlakî davranışın iyi veya kötü olması davranışın ortaya çıkma sebebine göre değişebilir.¹¹⁴

Gazzâlî'ye göre ahlakî davranışın ne olduğunu ya da ahlakî olmayan davranışların ne olduğunu belirleyen en önemli faktör dindir.¹¹⁵ Çünkü din, güzel ve çirkin ahlakın ne olduğunu açıklayan emareleri ortaya koyan, emir ve yasaklarla ilgili genel kuralları belirleyen bir otoritedir. Bu nedenle İslâm düşünürleri arasında iyiliğin (hüsün) ve kötülüğün (kubuh) ne olduğu konusunda tartışmalar yaşanmıştır. Gazzâlî'nin varlık anlayışını benimsediği görüşünü burada da paylaştığı anlaşılmaktadır.

¹¹⁰ el-Gazzâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, 3/125.

¹¹¹ el-Gazzâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, 3/125.

¹¹² Çağrıcı, *Gazzâlî'ye Göre İslâm Ahlakı (Teori ve Pratik)*, 82.

¹¹³ el-Gazzâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, 3/125-126.

¹¹⁴ el-Gazzâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, 3/125-126.

¹¹⁵ Cevizci, *Etik-Ahlak Felsefesi*, 108.

Gazzâlî'nin düşünce yapısı ve varlık anlayışı çalışmanın önceki bölümlerinde belirtildiği gibi Eş'arî mezhebinin temel görüşlerine dayanmaktadır. Bu nedenle düşünür, hüsün/iyi eylemler ve kubuh/kötü eylemler konusunda da Eş'arî mezhebinin görüşünü benimsemiştir. Ona göre hüsün ve kubuhu belirleyen Allah'tır. Mütefekkir ahlakî değerlerin sadece vahiy yoluyla bilinebileceğini savunmaktadır. Dolayısıyla düşüncelerin ana kaynağının din olduğunu ifade etmiştir. Mütefekkir göre bir davranışın sadece iyi ya da kötü olarak nitelendirilmesi mümkün değildir. Ona göre iyilik ve kötülük, davranışın hizmet ettiği amaca bağlıdır ve ahlakî eylemlerin amacı uhrevî olmalıdır. Bu bakımdan Gazzâlî, Allah'ın iradesine uygun olan Hz. Muhammed'in emirlerine uygun olan davranışların iyi olduğunu, uygun olmayan davranışların ise kötü olduğunu savunmuştur.¹¹⁶

Gazzâlî, ahlakî bir davranışın temelini dört şeyden oluştuğunu iddia etmektedir. Bu dört şey: “*hikmet, şecaat, iffet ve adalettir.*” Hikmet, bir özelliktir ve insan iradesi sayesinde doğru ile yanlış ayırabilir. Şecaat, öfkenin akılla uyumlu bir şekilde ilerlemesini ve gerilemesini ifade eder. İffet, şehveti akıl ve dinî hükümlerle kontrol altına almak anlamına gelir. Adalet ise öfke ve şehveti akıl ve hikmete uygun bir şekilde yönetmek anlamına gelir. Bu nedenle, tüm iyi huylar bu dört temel üzerinde itidal prensibiyle ortaya çıkar.¹¹⁷ Düşünüre göre diğer tüm erdemler bu dört erdemin ayrıntılarıdır. Bu dört hususta en yüksek seviyeye/Kemale ulaşan tek kişi Hz. Muhammed'dir.¹¹⁸

Gazzâlî, ahlakın tanımında yer verdiğimiz “halk” (yaratık) ve “hulk” (ahlak) kavramlarını bir arada kullanarak insanla ilişkilendirmiştir. İnsanın dış görünümünü temsil eden “halk” kelimesiyle insanın batını, yani manevî yapısını ifade eden “hulk” kavramını birlikte kullanmıştır. Ona göre insan, iki temel unsurdan oluşmaktadır. İlk olarak gözle görülebilen bir cisim bulunurken, ikinci olarak ise basiretle idrak edilebilen bir ruh mevcuttur. Mütefekkir bunların kendine özgü bir şekli ve sureti olduğunu ifade etmektedir. Düşünür, bu suretlerin güzel ya da çirkin olabileceğini belirtirken, basiretle idrak edilen ruhun, cisimden veya bedenden daha önemli olduğunu vurgulamaktadır.¹¹⁹ Bunun içindir ki Allah ruh'u kendisine nispet edip insan şerefini yükselterek şöyle buyurmuştur: “*hani*

¹¹⁶ Çağrııcı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, 271; İlyas Çelebi, "Hüsün ve Kubuh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1999), (Erişim 10 Mart 2023); Reis, *Gazzâlî'de Marifet Ahlak-İlişkisi*, 47.

¹¹⁷ el-Gazzâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, 3/127.

¹¹⁸ el-Gazzâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, 3/128.

¹¹⁹ el-Gazzâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, 3/125.

Rabbin meleklere demişti ki: Ben çamurdan bir insan yaratmaktayım. Onu tesviye edip, düzeltip de ruhumdan ona üfledim mi derhal ona secdeye kapanın.”¹²⁰

Gazzâlî’nin ahlak anlayışındaki bir başka önemli nokta “Allah insanı en güzel şekilde yarattı”¹²¹ ayetidir. Daha sonra insanın ahlakını güzelleştirmek için kendi çabasına bırakıldığını belirtmektedir.¹²² Düşünürre göre ahlakî davranışlarda insanın irade özgürlüğü vardır ve irade sayesinde erdemleri elde edebilir. Ancak sadece irade özgürlüğüne dayanarak “bir davranış ahlakî ya da ahlakî değildir” şeklinde bir yargıda bulunmak mütefekkirin ahlak anlayışıyla uyumlu olmayacaktır. Nitekim ahlak, sadece iradeyle sınırlı kalmaz; niyet, amel, ihtiyarî tercihler, etik ilkeler ve sorumluluk gibi unsurlar da ahlakî yapıyı etkileyebilir.

Gazzâlî üç farklı ahlak türünü tanımladığı ve bu türler arasında ayırım yaptığı belirtilmektedir. Gazzâlî, Müslümanlara günlük yaşamlarında ahlakî davranışlarında kapsayıcı bir rehberlik sunmak amacıyla kaleme aldığı “*İhyâ-u ulûmi’-d-dîn*” adlı eserinin başında dinin ahlakın temelini oluşturduğunu vurgulamaktadır.¹²³ Eserin ilerleyen bölümlerinde, Gazzâlî bu kez ahlakı düşünsel bir anlamda rasyonel bir disiplin olarak ele alarak dinî ahlakı ve rasyonel ahlakı birleştirmiş ve tasavvufi bir ahlak anlayışı geliştirmiştir.¹²⁴ Üçüncü olarak, Gazzâlî bilgiye mistik bir yaklaşım getirerek mistik bir ahlak anlayışını savunmuştur. Bu anlayışa göre, nefis bir kez arındırıldığında, peygamberler ve veliler gibi, ilahi merhametin ilhamına hazır hale gelir. Dolayısıyla, insanın temel görevi nefsi arındırıp saf ve katışıksız bir hale getirmektir.¹²⁵

Gazzâlî, ahlak alanında kuralların çatışması ve zıtlıkların mümkün olduğunu ifade etmektedir. Bu konuda Gazzâlî’nin şu meşhur örneği vardır: Diyelim ki bir Müslüman kişi, zâlim birinden kaçıp bize sığınıyor. Zâlim kişi ise gelip Müslüman olan kişiyi sorduğunu ve onu görüp görmediğimizi soruyor. Bu durumda iki farklı ahlakî durumla karşı karşıya kalırız. Birinci kural: Yalan söylemek haramdır. İkinci kural: Mazlumları koruyup kollayın. Bu durumda ya yalan söyleyeceğiz ya da Müslüman olanı zâlime teslim edeceğiz. İki kuraldan birini tercih etmek zorundayız. Gazzâlî bu durumu şu şekilde açıklar: Zararlı iki davranış arasında daha az zararlı olanı tercih etmek gereklidir. Daha az zararlı olan tercih

¹²⁰ Sâd 38/71-72

¹²¹ et-Tîn 95/4

¹²² el-Gazzâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, 3/113.

¹²³ Cevizci, *Etik-Ahlak Felsefesi*, 108.

¹²⁴ Cevizci, *Etik-Ahlak Felsefesi*, 108.

¹²⁵ Cevizci, *Etik-Ahlak Felsefesi*, 109.

edilmesi gereken bir zorunluluktur ve bir itaat olarak kabul edilir. Ancak bu durumun objektif bir karar olmadığını ve insanların bunu istismar edebileceğini de belirtir.¹²⁶

Sonuç olarak, Gazzâlî ahlak anlayışını Kur'an ve Hz. Peygamber'in öğretileri doğrultusunda şekillendirerek ortaya koymuştur. Ona göre, ahlakî bir davranışın ne olduğunu ve ne olmadığını belirleyen en temel unsur dinin öğretileridir. Bu sebeple düşünür, "halk" ve "hulk" kelimelerini bir arada kullanarak, insanın dış görünümünün "halk" ile ilişkilendirildiğini, iç yapısının ise "hulk" ile bağlantılı olduğunu vurgulamaktadır. İnsanın ahlakî davranışları sergilemesi, içinde yerleşik olan bir yetenek olan ahlakî melekeye dayanır ve bu sayede insan güzel faziletleri elde eder.

Mütefekkir, ahlakî davranışları kazanmanın yolunun mücâhede ve çaba gerektirdiğini vurgularken aslında Allah'ın insanı en mükemmel şekilde yarattığını ve ahlakî güzelliği kazanmayı insana bıraktığını ifade etmektedir. O insanın doğası gereği iyi yaratıldığını ve ahlakî güzellikleri gerçekleştirmek için potansiyel bir yeteneğe sahip olduğunu belirtir. Bu bağlamda Gazzâlî, insanın akıl ve iradesi sayesinde ahlakî davranışlar konusunda özgür olduğunu ve bu davranışları seçme gücüne sahip olduğunu vurgular. İnsan, bu özgürlük ve sorumluluk bilinciyle, ahlakî bir hayat sürdürmekte özgürdür ve ahlakî tercihler yapabilmektedir. İnsanın bu süreçte içsel çaba sarf etmesi ve mücadele etmesi gerekmektedir.

Gazzâlî'ye göre, ahlakî davranışlar sadece teorik bilgiyle sınırlı kalmaz; pratik uygulama ve sürekli bir çaba gerektirir. İnsanın ahlakî davranışları sergilemesi için nefsiyle mücadele etmesi, kötü eğilimleri ve dürtüleri kontrol altına alması gerekmektedir. Bu süreçte, doğru bilgi, doğru niyetler ve sürekli bir gayret önemli rol oynar. İnsan, Allah'ın kendisine verdiği aklını kullanarak, ahlakî erdemleri geliştirme ve ahlakî bir yaşam sürdürme yolunda ilerleme kaydedebilir.

Düşünürün ahlak anlayışı, insanın ahlakî potansiyelini gerçekleştirebilme yeteneği üzerine odaklanırken, aynı zamanda ahlakın dinî ve rasyonel boyutlarını birleştirmeyi hedefler. İnsanın ahlakî tercihlerde özgür olduğu, aklını ve iradesini kullanarak doğru yolu seçebileceği ve böylelikle ahlakî güzellikleri elde edebileceği vurgulanır. Bu noktada, ahlakî davranışların kazanılması için hem dinî öğretilere sadık kalma hem de akılcı bir anlayış ve

¹²⁶ Çağrıcı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, 268.

aba gerekmektedir. İnsan, bu bilinçle nefsiyle mücadele ederek ahlakî bir gelişim sağlayabilir ve ahlakî erdemleri büyütebilir.

1.3. Gazzâlî'nin Düşünce Dünyasında Ahlakla İlgili Bazı Kavramlar

İslâm düşüncesinde ahlak mefhumu kapsamında bazı kavramlar tartışılagelmiştir. Ahlak kavramı ve Gazzâlî'nin ahlak düşüncesini detaylı bir biçimde her birini ayrı ayrı ele alıp incelemek bu çalışmanın sınırlarını açacaktır. Dolayısıyla konuyu sınırlandırmak adına bu bölümde ahlakı şekillendiren bazı kavramlar ele alınacaktır. Ahlakla ilişkisi kurularak ele alınacak terimler; irade, ihtiyar, niyet ve amel kavramlarıdır. Bu terimlerin seçilmesi, ahlak alanındaki araştırmalara katkıda bulunacak ve Gazzâlî'nin ahlak düşüncesini daha geniş bir perspektiften anlamamızı sağlayacak bir zemin hazırlamak içindir. Metodolojik olarak öncelikle ahlakı anlamaya yönelik temel kavramların tanımlanması gerekmektedir. Ardından bu kavramların Gazzâlî'nin düşüncesindeki karşılıkları ve ifade ettikleri anlamlar, geniş bir perspektiften ele alınacaktır. Böylelikle ahlak konusuna daha kapsamlı bir bakış açısı sunulabilir ve Gazzâlî'nin ahlak felsefesi üzerine derinlemesine bir analiz gerçekleştirilebilir.

1.3.1. İrade

Ahlak ve irade, insanın karakterinin ve davranışlarının şekillenmesinde merkezi öneme sahip temel konulardandır. İnsanlık tarihinin her döneminde, felsefe, din ve etik gibi alanlarda bu konu çeşitli düşünürlerin, filozofların ve mezheplerin yoğun ilgisini çekmiştir. Özellikle İslâm düşünce geleneği, ahlakın iradeyle ilişkisini anlama çabasında önemli adımlar atmıştır. Bu bağlamda, İslâm dünyasının önemli limlerinden biri olan Gazzâlî, ahlak kavramının iradeyle nasıl ilişkilendirileceği konusundaki özgün düşünceleriyle ne çıkmaktadır. Onun fikirsel düşünceleri, İslâm etik anlayışına katkı sağlamış ve daha geniş bir perspektifte ahlakî sorunlara ışık tutmuştur. Ancak, İslâm dünyasında etkili olan diğer mezhep ekollerinin (Cebriye, Kaderiye, Mutezile ve Eş'arî gibi) ahlak ve irade ilişkisine dair kendi benzersiz bakış açıları vardır. Bu nedenle, Gazzâlî'nin perspektifine ek olarak, bu diğer düşünce ekollerinin de ayrıntılı bir şekilde analiz edilmesi büyük önem taşır.

Çalışmanın bu bölümünde öncelikle irade kavramının tanımları ve İslâm dünyasında etkili olan mezhep ekollerinin (Cebriye, Kaderiye, Mutezile ve Eş'arî gibi) farklı görüşleri, iradeyle ilgili karşılaştırmalı bir değerlendirmeyeyle incelenecektir. Bu karşılaştırmalı analiz, irade kavramlarının nasıl farklı şekillerde anlaşıldığını ve yorumlandığını ortaya koyacaktır.

Daha sonra Gazzâlî'nin iradeyle ilgili kelimelerine (Cebriye, Kaderiye ve Mutezile) getirdiği eleştiriler gündeme getirilecektir. Ardından, Gazzâlî'nin irade anlayışı ve irade kavramına olan bakışı ayrıntılı bir şekilde incelenecek ve eserlerindeki temel düşünceler açıklanacaktır. Bu sayede, İslâm düşünce tarihindeki farklı perspektifler, ahlak ve irade ilişkisine dair kapsamlı bir anlayış sunacaktır.

İrade, sözlükte istek, arzu, dilek, sevk ve güç,¹²⁷ bir şeyi yapıp yapmama konusunda karar verebilme, amaçlanan şeyin belirlenmesi ve bunu hayata geçirme gücü¹²⁸ gibi anlamlara gelmektedir. İnsanların durum ve davranışlarına bağlı olarak irade için çeşitli tanımlar yapılmıştır. Bu bakımdan irade, bir kişinin bir şeyi yapma veya yapmama konusunda kendi isteğiyle bu iki seçenek arasından birine karar vermesi anlamına gelir. Diğer bir deyişle, kişinin düşüncelerini ifade etme ve gerçekleştirmek istediği eylemleri amaçları doğrultusunda kararlar alması anlamına gelir.

İrade kavramı Kur'an-ı Kerîmde hem Allah'ın iradesine hem de insanın iradesine işaret ederek birçok yerde geçmektedir. “Şüphesiz Allah dilediğini yapar”¹²⁹ ayeti Allah'ın iradesine “...istediğinizi yapın. Şüphesiz ki Allah, yaptığınız şeyleri hakkıyla görür”¹³⁰ ayeti ise insanın iradesine işaret etmektedir. Ayetlerde geçen Allah'ın iradesinin mutlak ve önüne geçilmez olduğu, insan iradesinin ise sınırladığı anlaşılmaktadır.¹³¹ Bu bakımdan Allah'ın iradesine külli irade, insanın iradesine ise cüz'i irade denilmektedir. Bu noktada kelimelerine iradeye bakış açısı ve tartışmaları gündeme gelmektedir.

Kelimeler incelendiğinde, irade konusu üzerine çeşitli düşünceler ve tartışmalar öne sürülmüştür, özellikle iradenin kaynağı ve eyleme dönüşümü konuları üzerinde farklı telakkiler bulunmaktadır. Cebriye ve Kaderiye ekolleri, bu tartışmalarda iki uç noktada yer almaktadır. Cebriye ekolü, insan iradesinin tamamen Allah'a bağlı olduğunu ve eylemlerin Allah'ın iradesine tabi olduğunu savunur. Buna göre, insan iradesi, Allah'ın yönlendirmesiyle gerçekleşen bir dizi eylem olarak değerlendirilir. Cebriye ekolü, insanlara

¹²⁷ Fikret Karaman vd., "İrade", *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006e), 319.

¹²⁸ İlhan Ayverdi, "İrade", *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, (İstanbul: Kubbealtı, 2010h), 569.

¹²⁹ el-Hac 22/14

¹³⁰ Fussilet 41/40

¹³¹ Mustafa Çağrırcı-Hayati Hökelekli, "İrade", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2000), (Erişim 13 Mart 2023).

özgür irade tanımamaktadır ve insanların eylemleri, Allah'ın takdirine bağlı olarak gerçekleşir. Kaderiye ekolü ise insan iradesinin bağımsız olduğunu ve Allah'ın iradî eylemlere doğrudan müdahale etmediğini savunur. İnsanlar, iradeleri doğrultusunda eylemlerini gerçekleştirir ve bu eylemler Allah'ın önceden bilgisi dâhilinde gerçekleşir. Bu ekolde, insan iradesi özgür olarak kabul edilir ve Allah, insanların tercihlerine müdahale etmez.¹³²

Mutezile ekolü ise “insanların kendi fiillerini yarattığını ve irade özgürlüğüne sahip olduğunu” savunmaktadır. Bu anlayışa göre, eğer insan fiilleri Allah tarafından yaratılmış olsaydı ve insanın iradesi Allah'ın kontrolünde olsaydı, bu Allah'ın adaletine aykırı olurdu. Çünkü Allah adildir ve iyilik yapanla kötülük işleyenin mükâfat ve cezasını verecektir.¹³³ Bu bakımdan ekol, insan iradesinin önemini vurgular ve insanın eylemlerinden sorumlu olduğunu savunur. Mutezile ekolü bu konuda şu ayetleri delil göstermektedir: “Şurası kesindir ki Allah, insanlara zerre kadar zulmetmez. Ne var ki, insanlar kendi kendilerine zulmedip duruyorlar.”¹³⁴ “Şüphesiz ki Allah, hiç kimseye zerre kadar zulüm etmez. Eğer yapılan iyilik zerre kadar da olsa, onun sevabını kat kat artırır. Ve kendi katından büyük bir mükâfat verir.”¹³⁵ “... onlara da peygamberleri delillerle gelmişlerdi. Demek Allah onlara zulmetmiyordu. Fakat onlar, kendilerine zulmediyorlardı.”¹³⁶

Eş'arî ekolüne gelindiğinde, onlara göre Allah, genel iradesiyle insan fiillerini yaratmıştır. İnsanlar ise sınırlı iradeleriyle bu fiilleri iktisab¹³⁷ ederler. Bu durumda kesb¹³⁸ ve teklif söz konusu olmakta ve böylelikle sevap ve günahlar ortaya çıkmaktadır. Eş'arî kelimcileri, insan iradesinin Allah'ın iradesine gölge düşürmemek ve sorumluluk açısından mantıklı bir temele oturtmak amacıyla kazanma/kesb teorisini savunmuşlardır.¹³⁹

Eş'arî ekolüne mensup olan Gazzâlî, irade konusunda insanların fiilleri problemine bağlı olarak Allah ve insan münasebeti açısından genelde Cebriye ve Mutezile ekollerine

¹³² Topaloğlu, *İslâm'da İnanç Esasları*, 131.

¹³³ İbrahim Agah Çubukçu, "Mutezile ve Akıl Meselesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1964), 53.

¹³⁴ Yûnus 10/44

¹³⁵ en-Nisâ 4/40

¹³⁶ er-Rûm 30/9

¹³⁷ Sözlüklerde kazanma, elde etme manalarına gelmektedir. İlhan Ayverdi, "İktisab", *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, (İstanbul: Kubbealtı, 2010i), 550.

¹³⁸ Allah'ın yaratmış olduğu fiillerin kulun seçim özgürlüğü ile birleşmesi demektir. Agah Çubukçu, "Mutezile ve Akıl Meselesi", 54.

¹³⁹ Çağrııcı-Hökelekli, "İrade".

yönelik eleştirileri olmuştur. Bu durumda o ifrat ve tefritten kaçınmış olup itidalli bir yol izlemiştir. Düşünür, İmam-ı Azam'ın düşüncelerinden hareketle kendi görüşlerini kesb teorisi kapsamında ifade etmektedir. Ona göre, eylemlerin iki boyutu bulunmaktadır. Birinci boyut, eylemin yaratılması Allah'a aittir, ikinci boyut ise insana sorumluluk yükleyen yönüdür ve bu yön kişiye aittir. Mütefekkir, kişinin sorumluluk taşıyan ve gücünün yetebildiği eylemin kendisine atfedilmesini “kesb” olarak adlandırmaktadır. Ona göre kesb, kulun Allah tarafından verilen güçle elde ettiği ve kendi için nitelik haline getirdiği hareketin, Allah'ın kişinin irade özgürlüğüyle aktif bir şekilde katıldığı süreçle olan ilişkisini ifade etmektedir. Kişi, Allah'ın irade özgürlüğünü kendisinde yarattığı ve aktif olarak katıldığı eylemden sorumludur, çünkü eylem kendisinden kaynaklanmaktadır.¹⁴⁰ Bu bakımdan Gazzâlî, Kaderiye ve Mutezile'nin karşısında kader inancına sahip olmakla birlikte, insan irade özgürlüğünü tamamen reddeden Cebriye ekolüne karşı çıkmıştır. Düşünür, bu zıt ekollere ilişkin olarak şunları ifade etmiştir:

“Kaderiye ekolü, Allah'ın kaderini inkâr ederek insanın hayırlı ve şerli davranışların kaynağı olduğunu söyledi. Bu düşünceyle Allah'ı kötülüklerden arındırmayı amaçladılar, ancak yanlışlar ve Allah'a acizlik atfettiler. Cebriye ekolü ise insanların hiçbir eylem gerçekleştiremeyeceğini savunarak kaza inancına inandı. Bu şekilde hayrı ve şerri Allah'a yüklediler. Ancak bu fikirleriyle Allah'ı zulümle suçladılar ve hem kendileri sapkın hale geldiler hem de başkalarını yanıltılar.”¹⁴¹

Gazzâlî, insanın zaruri (zorunlu) olarak seçme özgürlüğüne sahip olduğunu ifade ederek özgürlüğün insanın yaratılışında köklü bir şekilde var olduğunu vurgulamaktadır. Bu konuda düşünürün özgün görüşleri gayb ve melekût âlemiyle mülk ve şehadet âleminin ilişkisini de ele almaktadır. Ona göre insanlar şehadet âleminde kendi eylemlerinin tamamen kendilerine ait olduğunu düşünürler. Ancak gayb âlemi ve melekût âleminin perde arkasından gelen hitapla birlikte, insanların fiillerinin aslında Allah'ın yaratıcı gücüyle gerçekleştiği ortaya çıkar. Bu durum, bazılarının (Cebriye) insan fiillerinin zorunlu olarak var olduğunu ve iradeyle ihtiyarın olmadığını savunmalarına sebep olurken, bazıları (Kaderiye) ise insan fiillerinin sadece kulun yaratmasıyla oluştuğunu ileri sürerler. Mütefekkirin görüşleriye bu iki aşırılık arasında bir yol tercih etmektedir. Yani insan

¹⁴⁰ Gündüz, Niyet Kavramının Din Eğitimi Açısından İncelenmesi (Gazzâlî Örneği), 155.

¹⁴¹ Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Erbâin fî usûli'd-dîn (Erbâin)*, çev. Hilmi Güngör (Kahire: 1328), 10-11 akt. Çağrıcı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, 256.

fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını ve insanın da bu fiilleri kendi kazandığını belirtmektedir.¹⁴²

Yukarıdaki pasajda Gazzâlî, bu tür bir tartışmanın kaçınılmaz olarak görüş ayrılıklarına yol açtığını ifade etmektedir. Bunun temel nedeni, insan özgürlüğünün bilimsel olarak kanıtlanamamasıdır. Düşünür ayrıca, bu farklı ekollerin kendi bakış açılarına göre haklı argümanları olduğunu belirtirken, ekol görüşlerinin de eksikliklerini ifade etmiştir. Bu açıdan, farklı görüşlere sahip ekollerin, problemleri bütüncül bir şekilde ele alamadığını vurgulamıştır.¹⁴³

Gazzâlî, insanın teorik bir bilgiyle irade özgürlüğü konusunda sınırlı bilgiye sahip olabileceğini ifade eder¹⁴⁴ ve bu durumu bir fili elleri tanımaya çalışan üç köre benzeterek özetlemeye çalışmaktadır:

“Üç kör, memlekete fil adında bir hayvanın geldiğini duyarlar. Daha önce hiç görmedikleri ve adını dahi bilemedikleri bu hayvanı tanımak istedikleri için filin bulunduğu yere giderler. Ancak gözleri görmediği için elleriyle fili anlamaya çalışırlar. Bir kör, filin ayaklarını hisseder ve “fil kalın ve sert bir direğe benziyor.” der. Diğer bir kör, filin dişlerini hisseder ve “hayır, fil keskin ve sert, adeta bir soba gibi.” der. Üçüncü kör ise filin kulaklarını hisseder ve “siz yanılıyorsunuz, fil büyük bir yaprak gibidir.” diye karşılık verir. Bu durumda her bir kör, kendi dokunduğu parça hakkında doğru bilgi verir, ancak filin tamamını anlamak için bir araya gelip paylaşım yapmadıklarından dolayı fili tam olarak anlayamazlar.”¹⁴⁵

Düşünür, insanın irade özgürlüğü konusunda sınırlı bilgiyle karşılaştırarak tam bir bilgiye ulaşmadan irade özgürlüğü üzerine hüküm vermeye çalışmasının, körlerin fili anlamadan onun hakkında kesin hükümler vermeye çalışmalarına benzer bir durum olduğunu belirtir. İnsanın tam bir bilgiye ulaşmadan irade özgürlüğü hakkında kesin hükümler veremeyeceği düşüncesi, insanın Allah karşısında muhatap kılınmasını ve sorumlu bir varlık olarak değerlendirilmesini zorunlu hale getirir.

Gazzâlî, insanın fiil hürriyeti sayesinde eylemlerinde sorumluluk taşıdığına dikkat çekmiştir. İnsan, bu özelliğiyle Allah karşısında muhatap olmuştur ve bu muhatabiyet, onu

¹⁴² el-Gazzâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, 4/15-16.

¹⁴³ el-Gazzâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, 4/15-16.

¹⁴⁴ Çağırıcı, *Gazzâlî'ye Göre İslâm Ahlâkı (Teori ve Pratik)*, 113.

¹⁴⁵ el-Gazzâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, 4/15-16.

aynı zamanda sorumlu bir varlık haline getirir. İnsanın fitratı gereği, potansiyel olarak muhatap olma ve sorumluluk sahibi olma imkanı verilmiştir. İnsan, Allah’a karşı sorumluluk sahibi ve muhatap olabilmesi için eylemlerinde tasarrufta bulunmak zorundadır. Ancak bu durum, insanın Allah’a karşı nasıl davranacağı konusunda tercih hakkı kullanması gerektiği problemini ortaya çıkarır. Eğer bir kişinin yaptığı eylemlerde tercih hakkı yoksa ve bu kişi sorumlu tutulursa, bu durum Allah’ın mutlak adaletiyle örtüşmemektedir.¹⁴⁶

Bu bağlamda, insanın irade özgürlüğü sayesinde eylemlerinin sonuçlarından sorumlu olduğu ve Allah’la hesap verebilir olduğu ifade edilir. Ancak, eylemlerde tercih hakkının nasıl kullanılacağı konusunda bir problemle karşı karşıya kalındığına dikkat çekilir. Bu nedenle, Allah’ın mutlak adaletinin göz önünde bulundurulması gerektiği ve insanın sorumluluğunun ve muhatabiyetinin adil bir şekilde değerlendirilmesi önemli hale gelir. Bu durum, insanın eylemlerindeki sorumluluğun anlaşılması ve adaletli bir şekilde değerlendirilmesi için önemli bir konu olarak karşımıza çıkar.

Gazzâlî, irade anlayışını, “*İhyâ-u ulûmi’d-dîn*” adlı eserinde şu şekilde tanımlamaktadır: “*İrade, kalbin şimdiki veya gelecekte maksadına uygun gördüğü şeye yönelmesidir.*”¹⁴⁷ Gündüz ise düşünürün “*Tehâfütü’l-felâsife*” isimli çalışmasından alıntı yaparak irade kavramını “*maksada uygun olanın belirlenmesi*” ve “*bir şeyi diğerinden ayırma yeteneği*” olarak tarif etmiştir. Düşünüre göre irade, amacı belirleme yanında eylem seçme anlamlarını da içermektedir.¹⁴⁸

İslâm alimi Gazzâlî’ye göre, irade ve kasıt kavramları özünde aynı anlamı taşımaktadır ve düşünür zaman zaman bu terimleri birbirinin yerine kullanmaktadır. Bu bağlamda, düşünür irade kavramını üç farklı açıdan ele almıştır. Birincisi, insanın gönüllü olarak Allah ile birlikte olma arzusu ve eylemlerini bu niyetle gerçekleştirme isteği olarak belirtilir. İkincisi, insanın eylemlerde bulunma gücü ve kapasitesi olarak ifade edilir. Üçüncüsü, insanın eylemlerini gerçekleştirdikten sonra onları sorumluluk altında tutan niyet unsurunu içerir.¹⁴⁹

Gazzâlî, iradenin, insanın niyetine uygun olarak bir seçim yapma ve bir şeyi diğerinden ayırabilme yeteneği olduğunu ifade etmiştir. Düşünür, irade kapsamındaki

¹⁴⁶ Gündüz, Niyet Kavramının Din Eğitimi Açısından İncelenmesi (Gazzâlî Örneği), 154-155.

¹⁴⁷ el-Gazzâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, 4/658.

¹⁴⁸ Gündüz, Niyet Kavramının Din Eğitimi Açısından İncelenmesi (Gazzâlî Örneği), 158.

¹⁴⁹ el-Gazzâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, 3/95.

davranışları doğrudan tercih etmenin yanı sıra, dolaylı olarak da bilgiyle açıklamaktadır. Ona göre, bir eylemin tercih edilebilmesi için insanın o eylemle ilgili bilgi sahibi olması gereklidir. Bu bağlamda, insanın irade sahibi olması, eylemlerini bilinçli bir şekilde gerçekleştirmesi ve bilinçli bir biçimde seçim yapması anlamına gelir.¹⁵⁰

Mütefekkir, irade kavramını üç farklı açıdan ele almıştır. O, iradeyi psikolojik, fikişsel ve biyolojik bir perspektifle tartışarak düşünce dünyasında incelenmiştir. Ona göre irade, insanın ruhunun bir hedefe yönlendirilmesi anlamına gelir. Diğer bir ifadeyle, insanın davranışlarını yerine getirmeye yönlendiren şehvet ve gazap gibi isteklerin gücüne “irade” denilmektedir. Gazzâlî’ye göre, irade ancak bilgiyle meydana gelebilir. İnsanlar ve hayvanlar, genellikle kendi çıkarlarını elde etme eğilimindedirler. Fakat bu noktada insanı hayvandan ayıran şey insanın bilgi sahibi olarak bilen bir varlık olmasıdır.¹⁵¹

Gazzâlî’ye göre, insanlar ve hayvanlar arasında duygusal istekler açısından şehvet ve gazap gibi bir fark yoktur. Ancak Gazzâlî, bilgi yanında akıl kavramını da önemsemektedir. İnsan, özellikle akıl ve bilgi ile kendine özgü bir konuma sahip olur. Bu özellikler sayesinde insan ile hayvan arasında ayrım vardır. Dolayısıyla, insan akıl sayesinde bir eylemin sonucunu ve o eylemin sonucundaki iyilik yönünü anlayarak onu tercih etme yetisine sahiptir.¹⁵²

Bu genel çerçeve doğrultusunda İmam Gazzâlî’nin düşünce yapısına göre insanın duygusal tutkuları, beşerî istekleri, şehvet ve gazap gibi iradeyi zayıflatan eylemler insanı ahlakî olmayan eylemlere sevk eder. Ona göre bu zayıflatıcı nefsi arzulardan kurtulmanın anahtarı, ahlakî bir mücadeledir. Yani insanın iradesini güçlü kılmak için riyazet ve mücâhede gereklidir. Gazzâlî’ye göre insanın kötü faziletlerden kurtulması ve nefsi arzulara hâkim olması, ahlakî özgürlüğünü elde etmesini sağlar. Dolayısıyla insanın ahlakî özgürlüğü, bu mücadeleyle ortaya çıkar.¹⁵³

Düşünre göre, insanın eylemlerde bulunabilmesi için yalnızca akıl yeterli değildir. Aynı zamanda insan, potansiyel olarak sahip olduğı yeteneklerini kullanarak irade gücünü de kullanmalıdır. Ona göre şehvet ve gazaplar konusunda insan, bilgiye ihtiyaç duyar.

¹⁵⁰ el-Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felasife (Filozofların Tutarsızlığı)*, 149.

¹⁵¹ Çağrııcı-Hökelekli, "İrade"; Gündüz, *Niyet Kavramının Din Eğitimi Açısından İncelenmesi (Gazzâlî Örneği)*, 162.

¹⁵² Çağrııcı-Hökelekli, "İrade"; Gündüz, *Niyet Kavramının Din Eğitimi Açısından İncelenmesi (Gazzâlî Örneği)*, 161-162.

¹⁵³ Çağrııcı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, 261.

Ayrıca, insanın fiilleri gerçekleştirmeye yönelik bir isteği de olmalıdır. Bu isteklerin birincisi akılla, ikincisi ise iradeyle gerçekleştirilebilir. Bu bağlamda, akıl fiiller için gerekli bilgiyi temsil ederken, insanın iradesi de bu bilgiyi eyleme dönüştürme gücüdür.¹⁵⁴

İrade konusunda “Allah kulların fiillerini yaratandır.” anlayışını benimseyen Gazzâlî, bu yaratmanın insanın kendi imkanlarıyla elde ettiği iktisab düşüncesini imkansız kılmadığını ifade etmiştir. Ona göre kural olarak insanın özgürlüğünü ve kudretini Allah yaratmıştır. Düşünürce göre insan bu kuvve ve özgürlük sayesinde kendi fiillerini işlemektedir. Böylelikle meydana gelen fiiller insanın kesbi olmuş olur.¹⁵⁵

Mütefekkir, “*hâlbuki sizi de yaptıklarınızı da Allah yaratmıştır.*”¹⁵⁶ şeklinde ifade edilen ayetten ilham alarak insanın eylemleri konusunda özgür olduğu ve bu durumun yaratıcısı olan Allah’ın varlığıyla uyumlu olduğunu vurgulamıştır. Ona göre insan, Allah tarafından yaratılan özgürlük kavramına sahip olmakla birlikte, kendi fiillerini de iradesi doğrultusunda gerçekleştirme gücüne sahiptir. Bu düşüncelerini temellendirmek adına, insanın özgür iradesine sahip olmasının Allah’ın yaratış düzenine uygun olduğunu ifade etmiştir.¹⁵⁷

Gazzâlî, insan iradesiyle gerçekleşen eylemlerin temel unsurlarının üç olduğunu belirtmiştir: hedef, niyet ve amel. İnsanın bir eyleme başlamasını sağlayan ilk unsur, o eylemin amacıdır; çünkü bir eylemin harekete geçmesi için bir hedefi olmalıdır. Amacı olmayan bir eylem gerçekleştirilemez. Niyet, insanın bu amaca yönelik olarak harekete geçmesini sağlayan unsurdur; yani uygun hedefe ulaşmak için insanı yönlendiren güçtür. Son olarak amel, insanın organlarını harekete geçiren ve iradeyi destekleyen unsurdur.¹⁵⁸ Bu manada düşünür, bu konuyu ele aldığı yerde amaç, hedef ve istekler arasındaki ilişkiyi bütünsel bir bakış açısıyla ifade etmektedir. Bu üç unsurdan oluşan yapı, insanın eylemlerinin arkasındaki düşünce ve irade sürecini açıklamaya yardımcı olur ve insanın davranışlarını anlamak için önemli bir çerçeve sunar.

Sonuç olarak İmam Gazzâlî, iradeyi bir şeyin maksadına uygun olana kalbin meyletmesi olarak tarif eder. Ona göre, insan eylemlerini Allah yaratmış olup insan

¹⁵⁴ Gündüz, Niyet Kavramının Din Eğitimi Açısından İncelenmesi (Gazzâlî Örneği), 162.

¹⁵⁵ Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, 256.

¹⁵⁶ es-Sâffât 37/96

¹⁵⁷ Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, 256.

¹⁵⁸ Hüsnü Öztürk, *Gazzâlî’de İrade Özgürlüğü* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 18.

iradesiyle bu eylemleri iktisab eder. Bu nedenle düşünür, Cebriye ve Mutezile ekollerini eleştirir. İnsanın eylemlerinde özgür olması Gazzâlî için önemli ve zaruri bir durumdur. Dolayısıyla insanın irade özgürlüğüne vurgu yapar.

Ona göre insan akıl sayesinde eylemleri ayırt edip seçme hürriyetine sahiptir. Ancak aklın tek başına yeterli olmadığını savunur. O, insanın özünde var olan yeteneklerini ve irade gücünü de kullanması gerektiğini ifade eder. Örneğin, insan gazap ve şehvet duygularına bilgi olarak sahip olabilir, ancak bu bilgi tek başına yeterli değildir. İnsanın bu duyguları kontrol altına almak için iradesiyle isteğe sahip olması gerektiğini vurgular. Mütefekkir, nefsi arzuların iradeyi zayıflattığını, ancak bunları kontrol altına almanın iradeyi güçlendireceğini belirtir. Bu nedenle insanın ahlakî bir mücadele vererek iradesini güçlendirmesi gerektiğini ve bu yolun riyazet (çile çekme) ve mücadele olduğunu ifade eder. Nihai olarak İmam Gazzâlî'ye göre insanın irade özgürlüğü vardır ve insan ahlakî eylemlerinde sorumludur. İnsan iradesini güçlendirmek için nefsi arzulardan kaçınmalı ve ahlakî mücadelelerle iradesini kontrol etmeyi öğrenmelidir. Böylece insan ahlakî özgürlüğünü kazanabilir ve daha erdemli bir hayat sürebilir.

1.3.2. İhtiyar

İnsanoğlunun varoluşundan bu yana ahlakî değerler ve ihtiyar kavramı, düşünce dünyasında merak uyandıran ve üzerinde pek çok tartışma yürütülen önemli konulardan biridir. İhtiyarın ahlakî açıdan rolü ve etkisi, farklı düşünce ekollerinin her zaman ilgi odağı olmuştur. Bu nedenle, ahlakî eylemlerimizin arkasındaki sebepler ve insanın özgür iradesi, ihtiyar kavramıyla bağlantılı olarak karşımıza çıkar. Bu bölümde, ihtiyar kavramının farklı anlamları ve kullanımları ele alınarak derinlemesine bir analiz sunulmuştur. İlk olarak, ihtiyar kavramının tanımı yapılmış ve farklı bağlamlarda nasıl kullanıldığı üzerinde durulmuştur. Ardından, kelam ekollerinden Cebriye, Mutezile ve Eş'arî kelamcılarının ihtiyar hakkındaki çeşitli telakkileri ele alınmıştır. Ayrıca, bu bölümde Gazzâlî'nin önemli eserlerinden olan "*İhyâ-u ulûmi'd-dîn*" referans alınarak ihtiyar kavramına ilişkin görüşlerine de yer verilmiştir. Gazzâlî, İslâm düşünce geleneği içinde önemli bir yere sahip olan düşünürlerden biri olarak, ihtiyarın ahlakî boyutta nasıl ele alındığına dair özgün düşünceler sunmaktadır. Onun eserlerindeki fikirler, ahlak-ihtiyar ilişkisi konusunda daha kapsamlı bir anlayışa ulaşmamıza katkı sağlamaktadır.

İhtiyar kelimesi Arapça kökenli bir terimdir ve h-y-r kökünden türetilmiştir. Hayır terimi, sözlüklerde “İyilik, herkesin elde etmek istediği, örneğin akıl, adalet, fazilet ve faydalı şey gibi arzulanan şeyler”¹⁵⁹ şeklinde tanımlanır. Dolayısıyla ihtiyar kavramı da sözlüklerde “daha iyi olanı isteme ve yapma, hayır olarak görülen şeyi tercih etme,”¹⁶⁰ “iyi ve kötü davranışlar arasından en hayırlısını seçme özgürlüğü”¹⁶¹ gibi anlamlarda kullanılmıştır.

İstilah olarak ihtiyar terimi, kişinin birden fazla davranış arasından bilinçli bir şekilde ve isteyerek bir davranışı tercih etmesi anlamında kullanılmıştır. Bu durumda ihtiyar, kişinin özgür iradesiyle, herhangi bir zorlama olmaksızın, kendi kararına göre en doğru ve en iyi seçeneği belirleme ve ona yönelme sürecini ifade eder.¹⁶² Bu bağlamda, insanın kendi iradesiyle en iyi seçeneği belirlemesi meselesi, insan iradesinin özgürlüğü konusunu gündeme getirmektedir.

İhtiyar ve irade kavramları genellikle birbirinin yerine kullanılmakla birlikte, ihtiyar daha özel ve dar anlamlarda kullanılmaktadır. Fârâbî’nin belirttiğine göre, irade kavramı, ihtiyar kavramına göre daha kapsamlıdır ve ihtiyar, iradenin alt bir alt kategorisini oluşturur.¹⁶³ Bunun sebebi, insanın mümkün olanı isteme gücüne ek olarak, mümkün olmayanı da isteme yetisine sahip olmasıdır. Ancak insan yalnızca kendisi için mümkün olanları tercih eder. Bu çerçevede şu önerme ileri sürülebilir: “her ihtiyar aynı zamanda bir iradeyi içerir; ancak her irade ihtiyar ile eşdeğer olmayabilir.”¹⁶⁴ Bu bağlamda her ihtiyar aynı zamanda bir iradeyi içerir; yani ihtiyarın içinde irade yer alır. Ancak her irade, yani insanın isteme gücü, her zaman ihtiyarla eşdeğer olmayabilir. Bu noktada irade ve ihtiyar arasında ince bir fark olduğu ifade edilebilir.

İhtiyar kavramıyla ilgili olarak kelamcılarının düşünceleri, insan özgürlüğü konusunda çeşitli tartışmalara yol açmıştır. Cebriye ekolü, insanın eylemlerinde hiçbir etkisinin olmadığını savunur. Onlara göre insan, herhangi bir kudret veya güce sahip değildir, bu

¹⁵⁹ Rağıb el-İsfahanî, "H-y-r", *Müfredât (Kur'an Kavramları Sözlüğü)*, (İstanbul: Çıra Yayınları, 2010a), 364.

¹⁶⁰ el-İsfahanî, "H-y-r", 366.

¹⁶¹ Fikret Karaman vd., "İhtiyar", *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006b), 303; Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, "İhtiyar", *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2022), 149.

¹⁶² H. Yunus Apaydın, "İhtiyar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2000), (Erişim 23 Mart 2023).

¹⁶³ Çağrııcı-Hökelekli, "İrade".

¹⁶⁴ Çağrııcı-Hökelekli, "İrade".

nedenle insanın eylemlerinde ihtiyarî bir durumdan bahsedilemez.¹⁶⁵ Bu şekilde Cebriye ekolü, insanın özgürlüğünü dolayısıyla ihtiyarî eylemde bulunma imkanını tamamen reddeder.

Diğer yandan Mutezile ekolü insan eylemlerini ihtiyarî ve zorunlu olarak ikiye ayırmışlardır. İhtiyarî eylemleri, insanın sorumluluğunu taşıdığı eylemler olarak kabul ederler ve insanın eylemlerinin kaynağında insanın kendisinin olduğunu vurgularlar. Bu yönüyle Mutezile ekolü, Cebriye ekolünden farklı bir görüşe sahiptir ve insan eylemlerinin sorumluluğunu insana atfeder.¹⁶⁶

Eş'arî kelimcileri ise Cebriye ve Mutezile kelimcilerine karşı farklı bir görüş benimserler. Onlara göre insan eylemlerinde bir rol oynar ve insanın ihtiyarî eylemleri vardır. Ancak, bu durum insanı eylemlerinin tek sorumlusu yapmaz. Eş'arî ekolü, "her eylemin yaratıcısının Allah olduğunu"¹⁶⁷ ve insanın yaptıklarından dolayı Allah karşısında sorumlu olduğunu ifade eder. Eş'arîlere göre insanı sorumlu kılan şey ise eylemlerinin kesbi, yani kendi tercihleri doğrultusunda gerçekleştirmesidir. Bu bakımdan Eş'arîler, Cebriye ve Mutezile ekolüne karşı orta yolu tercih etmiştir.¹⁶⁸

Kelamcılar, ihtiyar terimini cebrin karşıtı olarak kullanmışlardır.¹⁶⁹ Bu şekilde ifade edildiğinde, insanın gerçekleştirdiği tüm eylemlerin kendi özgür iradesiyle yapıldığı anlaşılmaktadır.¹⁷⁰ İhtiyarî yapılan eylemler, sıradan eylemler olmaktan öte ahlakî bir anlayışın yansımasıdır. Bu nedenle, insanın eylemlerinin sadece basit ve mekanik tepkiler olmadığı, ahlakî değeri olan seçimler olduğu anlaşılır. İrade kavramından daha özel bir niteliğe sahip olan ihtiyar, insanın sorumluluğunu artırır ve eylemlerinin ahlakî boyutunu ön plana çıkarır.¹⁷¹

İslâm düşünürü Gazzâlî'nin ihtiyar kavramına bakışı, insanın eylemlerinin sorumluluğu ve ahlakî değerlendirmesi açısından oldukça önemli bir fikirsel tartışma noktası sunar. Onun fikirleri, ahlakî sorumluluğunun insanın özgür iradesiyle bağlantılı olduğunu ve

¹⁶⁵ Gündüz, Niyet Kavramının Din Eğitimi Açısından İncelenmesi (Gazzâlî Örneği), 93.

¹⁶⁶ Gündüz, Niyet Kavramının Din Eğitimi Açısından İncelenmesi (Gazzâlî Örneği), 72-73.

¹⁶⁷ el-Kasas 28/26

¹⁶⁸ Gündüz, Niyet Kavramının Din Eğitimi Açısından İncelenmesi (Gazzâlî Örneği), 77-78.

¹⁶⁹ Fatma Zehra Pattabanoğlu, "Âmirî ve Gazzâlî'de İrade Hürriyeti", *Dört Öge* 1 (2012), 149; Apaydın, "İhtiyar"; Çağrııcı-Hökelekli, "İrade".

¹⁷⁰ Apaydın, "İhtiyar".

¹⁷¹ Çağrııcı-Hökelekli, "İrade".

bu irade tarafından seçilen eylemlerin ahlakî değerinin belirlendiğini vurgular. Mütefekkir, insanın eylemlerinin kesb yoluyla yaratıldığını kabul ederken, bu durumun insanın ahlakî sorumluluğundan muaf tutulmasını reddeder. O, Allah'ın insanın iradesini ve eylemlerini yaratmasına rağmen, insanın ahlakî eylemlerinde bağımsız bir rolü olduğunu savunur. Ona göre özgür irade, insanın ahlakî kararlar almasını ve iradesiyle seçtiği eylemleri gerçekleştirmesini mümkün kılar.¹⁷²

Gazzâlî, ihtiyar kavramını hayır kavramıyla ilişkilendirerek şu şekilde açıklar: “Akıl, olumlu bulduğu bir şeyi tercih ettiğinde bu eyleme ihtiyar denilir. İhtiyar, hayırdan kaynaklanır. Yani aklın olumlu gördüğü yöne doğru eğilimidir ve bu, iradenin kendisidir. Ancak aralarında bir fark vardır; biri düşünmeden, diğeri düşündükten sonra bilinir. Bu nedenle ihtiyar, özel bir iradeyi ifade eder.”¹⁷³ Dolayısıyla, eğer bir eylemin uygun veya hayırlı olup olmadığı, insanın düşüncesi sonucunda bilinip bilinçli bir şekilde seçiliyorsa, bu tür iradeye ihtiyar denilir. Bu bağlamda hem irade hem de ihtiyar, aklın bilgisiyle ortaya çıkabilir. Söz gelimi “bu davranışı tercih etmeliyim” kararı, aklın bilgisiyle verilirse bilinçli ve ihtiyarî bir eylem olur. Dolayısıyla, ihtiyarî olarak alınan kararlar sorumluluğa tabidir. Düşünceye dayanmayan, rastgele alınan bir kararın sorumluluğu yoktur. Bu sadece nefsin bir arzusu olur ve gayri ihtiyarî bir karar olur.¹⁷⁴ Bu bakımdan ahlakî davranışın temeli ve kaynağı ihtiyardır, yani akla uygun seçimlerdir.¹⁷⁵

Gazzâlî başka bir pasajda ihtiyarî, insanın kararsız kaldığı durumlarda akıl rehberliğinde ortaya çıkan özel bir irade olarak tanımlar. O, akıl ve irade arasındaki ilişkiye vurgu yaparak insanın eylemlerini akıl yoluyla yönlendirmesi gerektiği fikrini önemle vurgular. Ona göre, insanın irade sahibi olabilmesi için aklın yönlendirici bir rol oynaması gereklidir. Mütefekkiye göre duyu organlarına dayalı bilgi ya da kesin bir aklî karar olmadan, insanın iradeyle harekete geçmesi düşünülemez. Bu da insanın eylemlerinin akıl tarafından değerlendirilmesi ve akıl tarafından onay alması gerektiği fikrini ortaya koyar.¹⁷⁶ Bu yaklaşım, insanın eylemlerinin sadece dürtüler veya tesadüfî kararlarla değil, akılcı bir düşünce süreci ve bilinçli irade ile yönlendirilmesi gerektiğini belirtir. İnsan, aklını kullanarak doğruyu yanlıştan ayırt eder ve ahlakî değerlere uygun hareket etmeye

¹⁷² el-Gazzâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, 1/283.

¹⁷³ el-Gazzâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, 4/467.

¹⁷⁴ Pattabanoğlu, "Âmirî ve Gazzâlî'de İrade Hürriyeti", 150.

¹⁷⁵ Öztürk, *Gazzâlî'de İrade Özgürlüğü*, 17.

¹⁷⁶ el-Gazzâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, 4/468.

yönlendirilir. Bu, insanın ahlakî sorumluluğunu ve davranışlarının sonuçlarını düşünerek daha etik bir şekilde yaşamasını teşvik eder.

Gazzâlî'ye göre insan, yaratıcı tarafından belirlenen ihtiyara bağlıdır ve bu durum insanın özgürlüğünü zorunlu kılar. Düşünür, ihtiyarın oluşumunu bir örnekle açıklarken Allah'ın iradenin meydana gelmesi için çeşitli sebepler yarattığını ifade eder. Mütefekkir bu durumu şu örnekle açıklar: “Allah, insanın zevkli yemek yeme isteğini ve bu yemeğin zararsız olduğu konusunda aklın değerlendirmesini yaratır. Tüm bu etkenlerin birleşmesiyle insanın yemeğe yönelik iradesi oluşur.”¹⁷⁷ İşte bu noktada, insanın iradesi, Allah'ın yarattığı sebeplerin sonucunda meydana gelmiş bir ihtiyar olarak ortaya çıkar. Yani insan, düşünme ve akıl yürütme yeteneğiyle, Allah'ın belirlediği düzen içinde iradesini kullanır. Bu bağlamda, Gazzâlî'nin düşüncesi, insanın irade ve özgürlüğünün, Allah'ın ilahi düzeni ve yaratıcı planı içinde geçerli olduğunu vurgular. Ona göre kişi, iradesini kullanırken Allah'ın yarattığı sebeplerin etkisi altındadır ve iradesi, bu etkilerin sonucunda şekillenir. Dolayısıyla, insanın eylemleri, Allah'ın adet ve sünneti çerçevesinde gerçekleşir ve herhangi bir değişiklik olmaksızın ilahi düzeni izler.¹⁷⁸

Gazzâlî'ye göre insanın eylemleri, yaratma bakımından Allah'ın kudretinde, ancak kazanma ve seçme bakımından insanın kudretindedir. Bu durum, insanın ahlakî özgürlüğünü desteklemektedir. Mütefekkir insanın özgür iradesi ve seçim yeteneğiyle ilgili bir soruya verdiği cevapla dikkat çeker. İnsanın yapmak veya yapmamak konusunda gerçek bir seçme gücü olduğunu ifade eder ve bu özgür iradenin, Allah'ın yaratma eylemiyle uyumsuz olmadığını açıklar. Buna göre, insanın özgür iradesi de Allah'ın yaratması ile birlikte vardır ve insan bir seçim yaptıktan sonra bu seçime bağlıdır.¹⁷⁹ Bu bağlamda onun düşüncesi, ahlakî sorumluluğun insanın iradesine ve eylemlerine bağlı olarak şekillendiğini vurgular. Düşünüre göre insan, Allah'ın yaratma gücünden bağımsız olarak özgür iradesiyle ahlakî kararlar alabilir ve eylemler gerçekleştirebilir. Bu düşünce, ahlakî değerlendirmenin, insanın içsel iradesine ve tercihlerine dayandığı ahlakî bir evrenin temelini oluşturur.

Gazzâlî, farklı bir ifadeyle “Allah dileseydi, elbette insanların hepsine toptan hidayet buyururdu.”¹⁸⁰ ayetine işaret ederek Cebriye ekolünün düşüncelerine benzer fikirleri

¹⁷⁷ el-Gazzâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, 4/14.

¹⁷⁸ el-Gazzâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, 4/14.

¹⁷⁹ el-Gazzâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, 4/13-14.

¹⁸⁰ er-Ra'd 13/31

aktarmaktadır. Ona göre insan kendi isteğiyle eylemlerini gerçekleştirirken, Allah'ın iradesinden bağımsız değildir. İnsanın özgür iradesi, Allah'ın yaratıcı planı ve kaderi içinde etkili olmaktadır. Onun ifadesine göre *“hayır, şer, iman, ilim, kurtuluş, hüsrân, azgınlık, doğruluk, taat ve isyan hepsi Allah'tandır. O'nun hükmünü değiştirecek ya da kaderini reddedecek bir güç yoktur. O dilediğini sapıtabilir, dilediğini doğru yola iletir. O, yaptıklarından hesaba çekilmez, sorumluluk insanlara aittir.”*¹⁸¹ Düşününürün bu düşüncesi, insanın özgür iradesini kabul eden ve aynı zamanda Allah'ın yaratıcı gücüne ve kaderine inanan bir denge yaklaşımını yansıtır. Bu denge, insanın sorumluluğunu kavramasını ve seçimlerini dikkatli bir şekilde yapmasını teşvik eder. Çünkü özgür irade ile hareket ederken, Allah'ın iradesi ve bilgisiyle uyumlu olmak, kişiyi daha bilinçli ve ahlakî tercihler yapmaya yönlendirir.

Sonuç olarak ihtiyar kavramı, insanın ahlakî eylemleri ve özgür iradesi üzerinde derinlemesine bir analiz sunar. Farklı kelâmcıların bakış açılarına göre çeşitlilik gösteren bu kavram, insanın sorumluluğunu ve ahlakî değerlerini ön plana çıkarır. Gazzâlî'nin düşünceleri ise insanın özgür iradesini kabul eden ve aynı zamanda Allah'ın yaratıcı gücüne ve kaderine inanan bir dengeyi ortaya koyar. İnsan, akıl ve irade arasındaki ilişkiyi kullanarak, ahlakî değerlere uygun eylemler gerçekleştirmelidir. Bu şekilde, ihtiyar kavramı insanın ahlakî yaşamında etkin bir rol oynamakta ve insanın bilinçli tercihlerine dayanan ahlakî bir evrenin temelini oluşturmaktadır.

1.3.3. Niyet

İnsanın ahlakî eylemleri gerçekleştirme noktasında niyet kavramı önemli rol oynamaktadır. Nitekim insanın akıl sahibi olması insanın iradîliği konusunda insana bir hak tanımaktadır. Bu durumda ahlakî eylemlerin gerçekleştirilmesinde irade tek başına yeterli midir? sorunu gündeme gelmektedir. Ahlakî eylemlerin gerçekleştirilmesi sadece dışsal eylemlerle sınırlı olmayıp aynı zamanda insanın iç dünyasındaki niyet kavramıyla da yakından ilişkilidir. Bu bağlamda, İslâm düşünce geleneğinin önemli düşünürlerinden biri olan Gazzâlî, ahlak ve niyet arasındaki ilişkiyi anlamaya yönelik derinlemesine bir yaklaşım sunmuştur. Onun düşünceleri, ahlak-niyet ilişkisini anlamamız açısından önemli bir temel oluşturur. Mütefekkirin düşünsel mirası insanın davranışlarının ardındaki niyetin ve iç

¹⁸¹ el-Gazzâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, 1/283.

dünyanın ahlakî değerlendirmelerde bize önemli ipuçları vermektedir. Dolayısıyla bu kısımda Gazzâlî'nin ahlak-niyet ilişkisine yönelik görüşlerini analiz ederek insan eylemlerinde niyetin etkisi incelenecektir.

Niyet, Arapça kökenli bir kavramdır ve Türkçede de aynı anlamla kullanılır. Sözlüklerde “*bir şeyi önceden planlama, zihinde tasarlama, bir eylemi gerçekleştirmeyi düşünme, yapma kararı alma*”¹⁸² gibi anlamlarla ifade edilmektedir. Başka bir sözlükte ise niyet, irade ve kasd kavramları birbirine yakın anlamlar taşıyan benzer kelimeler olarak tanımlanır.¹⁸³ Gündüz’e göre ise niyet; yönelmek, kastetmek ve sevk etmek gibi anlamlara gelir. Ona göre, yönelmek ileriye dönük bir eylemdir ve bu nedenle azimle ilişkilendirilir. Yönelme eylemi, bir eylemle birleştiğinde ise kasd olarak adlandırılır. Dolayısıyla niyet üç farklı anlamda kullanılabilir: azim, kasd ve sevk etmek.¹⁸⁴

İslâm düşünce geleneğinde, niyet kavramının farklı anlamlarda kullanıldığı görülmektedir. “*Ameller niyete göredir.*”¹⁸⁵ hadisinden hareketle, İslâm düşünce geleneği niyete dinî bir önem ve değer yüklemiştir. Bu nedenle dinî ilimlerde niyet kavramı yoğun bir şekilde ele alındığı söylenebilir. Kelamcılar, tasavvuf erbabı ve fakihler başta olmak üzere çeşitli düşünürler, niyet kavramına “*teveccüh, meyil, irade, azim ve kalbin bir hususta karar vermesi*”¹⁸⁶ gibi anlamlar vermiştir.

Konuyla ilgili yapılan çalışmalara bakıldığında niyet kavramına yüklenen anlamlar aslında irade kavramına yüklenen anlamların farklı şekillerine tekabül edildiği anlaşılmaktadır. Bu bakımdan niyet kavramı kendisi de kelam ekolleri arasında tartışma konusu olmuştur. Kelamcılar bu bağlamda niyet kavramını üç farklı teoriyle temellendirmiştir: Bilgi, meyil ve sıfat teorisi. Mutezile ekolüne mensup kelamcılar bilgi ve meyil teorisini savunurken Ehli Sünnet ekolüne mensup kelamcılar ise sıfat teorisini savunmuşlardır.¹⁸⁷

¹⁸² İlhan Ayverdi, "Niyet", *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, (İstanbul: Kubbealtı, 2010j), 937.

¹⁸³ Erginli, 775.

¹⁸⁴ Muhammed Muhdi Gündüz, "Gazzâlî'nin Niyet Anlayışı", *Dinî ve Felsefî Düşüncede Niyet Kavramı*, ed. Ömer Türker-Hacı Bayram Başer (Ankara: Nobel Akademeik Yayıncılık ve İlem Kitaplığı, 2017), 149.

¹⁸⁵ Ahmed Nâim Babanzâde, *Sahîh-i Buhârî Muhtasârı Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, nşr. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1980), 1.

¹⁸⁶ Ömer Türker, "İslâm Düşüncesinde Niyet Kavramı: İrâde, Gaye, İhlâs ve Burhân", *Dinî ve Felsefî Düşüncede Niyet*, ed. Ömer Türker-Hacı Bayram Başer (Ankara: Nobel Akademeik Yayıncılık ve İlem Kitaplığı, 2017), 1.

¹⁸⁷ Türker, "İslâm Düşüncesinde Niyet Kavramı: İrâde, Gaye, İhlâs ve Burhân", 1.

Bilgi teorisini savunan Mutezile kelamcılarına göre insanın niyeti, sahip olduğu bilgi ve içsel eğilimlere göre şekillenir. İnsan, sahip olduğu bilgi ve anlayış doğrultusunda bir eylem yapar ve bu eylemi gerçekleştirmek için içindeki eğilimleri kullanır. Onlar, niyet ve eylem arasında doğrudan bir bağlantı olduğunu düşünür. Yani insanın niyeti, gerçekleştireceği eylemi önceden belirler ve bu niyete uygun şekilde eylemde bulunur. Dolayısıyla, kişinin niyetine göre ahlakî değeri belirlenir. Eğer bir kişi iyi niyetle bir eylemi gerçekleştirirse, o eylem iyi ve ahlakî olarak kabul edilir. Ancak kötü niyetle yapılan bir eylem, ahlakî açıdan olumsuz değerlendirilir.¹⁸⁸

Eş'arî ekolüne göre, insanın iradesi ve niyeti Allah'ın yaratma gücü ve takdiriyle belirlenir. İnsanın iradesi, Allah'ın yaratma sıfatlarından kaynaklanır ve bu sıfatlar aracılığıyla Allah, insana irade ve eylem yapma kabiliyetini bahşeder. İnsan, bu yaratma gücü sayesinde niyetini belirler ve eylemlerini gerçekleştirir. Onlara göre, insanın niyeti ve eylemi, Allah'ın sıfatlarına uygunluk gösterdiği ölçüde ahlakî değer kazanır. Yani kişinin niyeti ve eylemi, Allah'ın hoşnutluğuna ve adaletine uygun olduğu ölçüde ahlakî açıdan değerlidir. İnsanın iradesi ve niyeti, bu bağlamda Allah'ın sıfatlarına göre değerlendirilir. Bu ekolüne mensup kelamcılar, niyet ve iradenin birbiriyle ilişkili kavramlar olduğunu ifade ederler ve bu bağlamda bilgi teorisine karşı çıkararak sıfat teorisini savunurlar. Onlara göre irade, *“güç yitirilen şeyin iki taraftan birinin gerçekleşmesine mahsus bir sıfattır.”* Eş'arîlere göre irade bağımsız bir sıfattır ve meyil ve menfaate bağlı bir inanç değildir. Meyilin, ilahi iradede mevcut olmadığını düşünürler, bu nedenle ilahi iradenin meyille ilişkilendirilmesine karşı çıkarlar. Onlara göre insanın niyeti, Allah'ın iradesine uygunluk gösterdiği ölçüde anlam kazanır ve ahlakî değeri belirlenir.¹⁸⁹

Çalışmamızın ana temasını şekillendiren İslâm düşüncüsü Gazzâlî ise, belli bir davranışa niyet edilebilmesi için öncelikle o eylem hakkında bilgi sahibi olunması gerektiğini ifade eder. O ayrıca niyetin ilim ve amel arasında bir sıfat olduğunu ifade etmektedir. Bu konuyla ilgili Gazzâlî, *“İhyâ-u ulûmi'd-dîn”* adlı eserinde niyeti şöyle açıklamaktadır:

“Niyet, kalbin bir hal ve sıfatıdır; ilim ve amel içerir. İlim, amelin temelidir ve önceliklidir. Amel, ilimle bir alt dal olup, ihtiyarî hareketi ilim, irade ve kudret şekillendirir. İnsan, bilmediğini irade edemez; ilim önceliklidir, irade şarttır. İrade olmadan gerçekleşmeyen

¹⁸⁸ Türker, "İslam Düşüncesinde Niyet Kavramı: İrade, Gaye, İhlâs ve Burhân", 1-2.

¹⁸⁹ Türker, "İslam Düşüncesinde Niyet Kavramı: İrade, Gaye, İhlâs ve Burhân", 2-3.

şeylere niyet edilemez. Niyet, orta vasıftan, yani iradeden oluşur ve eylemleri yönlendirir."¹⁹⁰

Yukarıdaki bölümde Gazzâlî, insanın teorik akıl yönüne vurgu yaparak ilimle ilgilenirken, aynı zamanda pratik akıl yönüne de atıfta bulunmaktadır. Bir insan, bir davranışa meyil etmeden önce bilgi sahibi olmalıdır. Fakat bilgi tek başına yeterli değildir; insanın arzusu da onunla birlikte olmalıdır. Gazzâlî, bir eylemde bulunmanın, ilim ve amel arasında bir köprü oluşturmalarının ve bu köprünün niyet olduğunu ifade eder.¹⁹¹

Gazzâlî "niyetin yeri kalp olduğunu"¹⁹² ifade etmektedir. Düşünür "*İhyâ-u ulûmi'd-dîn*" adlı eserinde kalbi şu şekilde tanımlamaktadır:

"Kalp kelimesinin iki farklı anlamı açıklanıyor. Birincisi, insanın sol tarafında çam kozalağı şeklinde özel olarak yaratılmış et parçası olan fiziksel kalp, ruhun madeni ve kaynağıdır. İkincisi ise "latife-i Rabbaniye-i ruhaniye" olarak adlandırılan ruhani kalptir. Bu ruhani kalp gözle görülemez ve insanın gerçek doğasıyla ilişkilidir. İnsanın idrak yeteneği, bilgi sahibi olma ve hakikati anlama kabiliyeti de bu ruhani kalbe bağlıdır."¹⁹³

Düşünür, yukarıda bahsedilen cismani kalp ile ruhani olan latife-i Rabbaniye kalp arasında bir ilişki olduğunu belirtmektedir. Fakat cismani kalp sadece bir et parçası olmaktan öte bir anlam ifade etmez. Dolayısıyla ikinci bir anlamda kullanılan kalp, "insanın anlama ve idrak etme yeteneğine sahip olan, bilgi sahibi ve bilge yönüyle"¹⁹⁴ insanı sorumluluk sahibi kılmaktadır. Gazzâlî'ye göre bu kalp, insan eylemlerinin kaynağıdır ve aynı zamanda niyetlerin gerçekleştiği yerdir. Mütefekkir, kalbi bir taraftan melekût âlemine açılan bir kapı, diğer taraftan da müşahede âlemine açılan bir kapı olarak tasvir etmektedir.¹⁹⁵

Gazzâlî'ye göre, insanın zihni tarafından rastgele gelen düşünceler veya bir düşünceden başka bir düşünceye geçmek bir niyeti ifade etmez. Mütefekkir, insanın davranışlarını yönlendiren ve eğilim gösteren isteğin güçlü olması gerektiğini savunuyor.¹⁹⁶ Düşünür, Resûl-i Ekrem'in hadisi şerifine atıfta bulunarak "amellerin niyetlere göre

¹⁹⁰ el-Gazzâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, 4/658. Gazzâlî burada niyeti irade gibi tanımlamış olsa da aslında iradenin bir alt dalı olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca niyet sadece iradeden ibaret olmadığı ifade edilmektedir. Gündüz, *Niyet Kavramının Din Eğitimi Açısından İncelenmesi (Gazzâlî Örneği)*, 168-169.

¹⁹¹ Gündüz, *Niyet Kavramının Din Eğitimi Açısından İncelenmesi (Gazzâlî Örneği)*, 171.

¹⁹² Gündüz, *Niyet Kavramının Din Eğitimi Açısından İncelenmesi (Gazzâlî Örneği)*, 166.

¹⁹³ el-Gazzâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, 4/9.

¹⁹⁴ Mevlüt Albayrak, "Gazzâlî'nin Ahlak Felsefesi ve Filozofların Etkisi", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 13/3-4 (2000), 356.

¹⁹⁵ Gündüz, *Niyet Kavramının Din Eğitimi Açısından İncelenmesi (Gazzâlî Örneği)*, 167.

¹⁹⁶ Gündüz, *Niyet Kavramının Din Eğitimi Açısından İncelenmesi (Gazzâlî Örneği)*, 168.

değerlendirildiği” gerçeğini vurgulamaktadır. Bu çerçevede, ders vermek, ticaret yapmak veya bir şey yemek gibi eylemler, Allah’ın hoşnutluğunu kazanmak amacıyla niyet edilerek yerine getirilmelidir. Ancak ona göre niyet sadece düşünceyle sınırlı değildir. Niyet, kalbin yönlendiği, içten gelen bir düşüncedir ve eylemlerin gerçekleştirilmesinde hayati bir rol oynar.¹⁹⁷

Gazzâlî, gönlün arzusu olmadan sadece iradeyle yapılan eylemlerin yetersiz olduğunu ifade eder. Örneğin, tok olan birinin yemek yemeye niyet etmesi veya hiç sevmeyişi birine sevgi niyet etmesi gibi durumlar, muhal¹⁹⁸ olan şeylerdir.¹⁹⁹ Dolayısıyla niyetin samimi ve gerçekçi olması, amellerin değerini artırır. İçten gelen bir niyetle yapılan her eylem, Allah’ın rızasına daha yakın olmayı sağlar ve insanın manevi yolculuğunda önemli bir adım olarak değerlendirilebilir.

Gazzâlî’ye göre, niyetin ortaya çıkması için belirli şartların varlığı gereklidir ve bu nedenle insan bu şartlara uymakla yükümlüdür.²⁰⁰ Düşünür, bu konuyla ilgili fikirlerini şu şekilde ifade etmektedir:

“Niyet, elde etmek istenilen şeye yönelik uygun sebeplerin mevcudiyetiyle mümkündür. Bu sebepler bazen kolayca ulaşılabilirken, bazen de ulaşamayabilir. İnsan, bir eylemi gerçekleştirmeye inanmadığı sürece o eyleme yönelmez. Nefis, bir şeye ilgi duyduğunda, bu ilgi, nefse uygun bir amacı gerçekleştirmeyi içerir. Kalbin başka düşüncelerle meşgul olduğu durumlarda, niyet edilen amaca yönelik ilgi azalabilir veya kaybolabilir. Bu nedenle bir eylemin gerçekleşmesi veya başarılı olması için birçok sebep bulunmaktadır ve manevi istekler, kişilere, durumlara ve yapılan eylemlere bağlı olarak değişebilir.”²⁰¹

Sonuç olarak düşünür, insanın niyet ve isteklerinin karmaşık bir yapıya sahip olduğunu ve bu isteklerin zaman ve koşullara göre farklılık gösterebileceğini belirtirken, insanın bu isteklerle uyumlu bir şekilde hareket etmek için dikkatli ve bilinçli olması gerektiğini vurgulamaktadır.

Bu bakımda Gazzâlî, insanın gerçekleştirdiği eylemleri iki farklı aşamada ele almaktadır. İlk aşama, insanın zihinsel olarak eyleme hazırlanma sürecidir, ikinci aşama ise

¹⁹⁷ el-Gazzâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, 4/671.

¹⁹⁸ Sufilere göre muhal, Sufilerden belli bir kasma bağlı olmadan, sevinç, üzüntü, kabz, bast, şevk, şevksizlik, heybet veya ihtiyaç duymadan ve gayret göstermeden kalbe gelen bir manadır. Diğer bir deyişle olması gerçekleşmesi olanaksız olan şeyler. Erginli, 1149.

¹⁹⁹ el-Gazzâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, 4/671.

²⁰⁰ Gündüz, Niyet Kavramının Din Eğitimi Açısından İncelenmesi (Gazzâlî Örneği), 169.

²⁰¹ el-Gazzâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, 4/671.

1.3.6. Hüküm aşaması ya da itikâd

Bu aşama, bir işin yapılmasının uygunluğuna karar verme sürecidir. Yani kalbin bir işe hükmetmesiyle ilgilidir. Başka bir deyişle, zihinde var olan eylemin doğası gereği duyulan ilgi ve arzunun sonucunda eylemin gerçekleşmesine karar verme aşamasıdır. Örneğimize devam edersek, kişi zihninde canlanan kadın şekli, ona duyulan ilgi ve ona bakma isteği sonucunda utanma, korku ve çekingenlik gibi farklı duygular gelişebilir; ya da akli bir faaliyet sonucunda duygular veya eylemler gerçekleşmeyebilir. Bu noktada bir ikilem ortaya çıkar.²⁰⁸ Gazzâlî, bu meseleyi şu şekilde açıklamaktadır: “*kalbin o kadına bakmasına karar vermesi, doğal eğilim bir şeye yönelmedikçe istek ve niyet oluşmaz. Çünkü insan bazen korkudan, bazen de utançtan dolayı eylemi gerçekleştirmez. İşte buna “itikâd” denir.*” Bu düşünceye göre, bu durum ihtiyar ve mecburiyet arasında bir ikilem yaratmaktadır ve insanın içinde bulunduğu durumlara bağlı olarak değişebilir. Kişi, iradî olan kısmından sorumludur ancak zorunluluktan dolayı sorumlu tutulamaz.²⁰⁹

1.3.7. Hemm veya karar verme aşaması

Hemm veya karar verme aşaması, aynı zamanda niyet ve kasıt aşaması olarak da adlandırılabilir. Bu aşama, kişinin bir eylemi gerçekleştirmek için karar verdiği aşamadır. Eğer herhangi bir engel yoksa eylem gerçekleşecektir. Örneğin, kişi zihnindeki kadın suretine bakma isteğiyle karar verirse ve engel yoksa arkasına dönerek kadını görmüş olur. Gazzâlî, bu konuda şu ifadelerle yer verir: “*Bakmak için kesin karar ve niyet etmektir. Buna hemm, kasıt ve niyet denir.*” Bu düşünceye göre, insan bu aşamadan sorumludur. Eğer insan bu durumda nefesine yenik düşüp bakarsa, günah işlemiş olur. Ancak Allah korkusundan dolayı dönüp bakmamış ve eylemden vazgeçmişse, bu ona sevap olarak yazılır. Düşünür Peygamber Efendimizin “*insanlar niyetlere göre haşrolunur.*”²¹⁰ hadisi şerifini delil göstererek²¹¹ eylemlerin sorumluluğunu niyete bağlamaktadır.²¹²

Gazzâlî, eylemlerin sorumluluğunun niyete bağlı olduğunu vurgulayarak asıl mesuliyetin maddi varlığımızın nasıl davrandığından ziyade, kalbimizde ve vicdanımızda

²⁰⁸ Çağrııcı, *Gazzâlî'ye Göre İslâm Ahlâkı (Teori ve Pratik)*, 150; Gündüz, *Niyet Kavramının Din Eğitimi Açısından İncelenmesi (Gazzâlî Örneği)*, 177; Gündüz, “Gazzâlî'nin Niyet Anlayışı”, 156-157.

²⁰⁹ el-Gazzâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, 3/96.

²¹⁰ Babanzâde, 1.

²¹¹ Çağrııcı, *Gazzâlî'ye Göre İslâm Ahlâkı (Teori ve Pratik)*, 151.

²¹² el-Gazzâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, 3/96.

taşıdığımız kasıt ve niyetimizde yattığını ifade etmektedir.²¹³ Bu sebeptendir ki Kur'an-ı Kerim'de “*elbette onların etleri ve kanları Allah'a ulaşmayacaktır. Ancak O'na sizin takvanız erecektir.*”²¹⁴ şeklinde buyurulmuştur.

Dolayısıyla bu ayetle vurgulanan, Allah'ın sadece dışsal eylemlerimizi değil, içsel niyetlerimizi de değerlendirdiği ve insanların gerçek sorumluluğunun niyetlerinde yattığıdır. Yani, bir eylemin ahlakî değeri, sadece eylemin kendisiyle sınırlı kalmaz, aynı zamanda o eylemi gerçekleştiren kişinin niyetine bağlıdır. Mütefekkirin bu görüşü, insanın iç dünyasına önem veren ve davranışları yalnızca gözle görülen dışsal eylemlerle değil, niyet ve kasıtlarla birlikte ele alan İslâmî ahlak düşüncesine uygun bir anlayışı yansıtmaktadır. Bu yaklaşım, insanları içten ve samimi bir şekilde ahlakî davranışlara yönlendirmeyi hedefler ve ahlakî değerleri sadece görüntüden ibaret olmaktan çıkararak, insanın iç dünyasında da gerçekleşmesi gereken bir sorumluluk olarak ortaya koyar.

Sonuç olarak Gazzâlî'ye göre bir eylemin gerçekleşmesi için önceden bir bilgiye ihtiyaç vardır ve niyetin gerçekleşmesi için bilgi gereklidir. Ona göre niyet, ilim ve amel arasında bir bağlantıya sahiptir ve eylemin kaynağı kalptir. Düşünür, niyetin kalpte olduğunu vurgulayarak kalbi iki kısma ayırır. İlk kısım, sadece bir et parçası olan kalptir ve ötesine geçmez. İkinci kısım ise “latife-i Rabbaniye-i” adını verdiği, idrak, irfan ve bilgiye sahip olan kalptir. Niyeti eyleme sevk eden de bu ikinci kalptir.

Bu düşünce, insanın iç dünyasının önemini vurgular ve insanın ahlakî eylemlerinin kaynağının kalp olduğunu ifade eder. İnsanın eylemlerinin arkasında yatan gerçek neden niyettir ve niyet, içsel bilgi ve idrakle birlikte değerlendirilir. Dolayısıyla, Gazzâlî'ye göre insanın sorumluluğu, niyet ve kalpteki iç dünyasına göre şekillenir ve ahlakî eylemlerin temelinde bu içsel kaynaklar yer alır. Bu düşünceyle birlikte, insan davranışlarının sadece görünen yönüne değil, iç dünyasına da odaklanarak ahlakî gelişimini sağlamaya çalışmalıdır.

1.3.4. Amel

Sözlükte, “iş,” “çabalamak,” “fiil” ve “davranış” gibi anlamlara gelmektedir.²¹⁵ Başka bir ifadeyle, belirli bir amacı taşıyan faaliyetler, eylemler ve fiiller olarak

²¹³ Çağrııcı, *Gazzâlî'ye Göre İslâm Ahlakı (Teori ve Pratik)*, 151.

²¹⁴ el-Hac 22/37

²¹⁵ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 6/475. İlhan Ayverdi, "Amel", *Kubbealtı Lugatı*, Kubbealtı Akademisi Kültür ve Sanat Vakfı.

tanımlanabilir.²¹⁶ İsfahânî'nin "Müfredat" adlı "Kur'an kavramları" sözlüğündeki tanıma göre, "amel," insanın isteğine bağlı olarak gerçekleşen her türlü fiili ifade eder.²¹⁷ İyi ya da kötü nitelikte, amaçlı veya amaçsız olsun, insan ve hayvanlardan kaynaklanan davranışlar "fiil" kavramıyla ifade edilmektedir.²¹⁸ Dolayısıyla, "amel" kavramı "fiil" kavramına kıyasla daha dar bir anlam taşımaktadır. Bir eylemin "amel" olarak nitelendirilebilmesi için bir amacı hizmet etmesi gerekmektedir. Çünkü "fiil" kavramı, zaman zaman bilinçsizce ortaya çıkan hayvan davranışlarına veya cansız varlıklara da atfedilebilmektedir. Ancak "amel" kavramı, bu tür atfın oldukça sınırlı olduğu bir bağlamda kullanılmaktadır.²¹⁹ Bu bakımdan "amel," belirli bir amaca yönelik ve bilinçli bir şekilde gerçekleştirilmiş olmalıdır. Bilinçli ve kasıtlı olmayan eylemler "amel" olarak adlandırılmaz.²²⁰

Amel kavramı, dinî literatürde genellikle emir ve yasaklarla ilintili bir terimdir. Bu nedenle sevap veya günah niteliği taşıyan davranışlara odaklanır ve bu açıdan fiil kavramına göre daha spesifik bir anlam taşır. Dolayısıyla amel, ahlakî değerlendirmeye tabi tutulan eylemlere dair kullanılan, daha dar bir kapsamı olan bir terimdir. Öte yandan, fiil kavramı geniş bir yelpazede insanın tüm faaliyetleri için kullanılır ve daha geniş bir anlam taşır.²²¹

Amel kavramı Kur'an-ı Kerîm içerisinde hem olumlu hem de olumsuz davranışları ifade etmek için kullanılmıştır. "*İman edip iyi işler yapan, namazı dosdoğru kılıp zekâtı verenlerin Rableri katında elbette mükâfatları vardır.*"²²² ayeti, iyi işlerde bulunanlara dikkat çekerek bu iyi işlerin sevaplarla mükâfatlandırılacağını Allah tarafından vurgular. Diğer bir ifadeyle, bu ayet iyi amelde bulunanların Allah'ın hoşnutluğunu kazanacaklarına işaret eder. Diğer taraftan, başka ayetlerde ise "*(İş), ne sizin kuruntunuza ne de kitap ehlinin kuruntusuna göredir. Kötülük yapan, o yüzden cezalandırılır.*"²²³ ve "*kötülükler kuranlara gelince, onlara şiddetli bir azab vardır.*"²²⁴ gibi kötü davranış sergileyenleri işaret eder ve

²¹⁶ İlhan Ayverdi, "Amel", *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, (İstanbul: Kubbealtı, 2010e), 51.

²¹⁷ Rağîb el-İsfahânî, "A-m-l", *Müfredât (Kur'an Kavramları Sözlüğü)*, (İstanbul: Çıra Yayınları, 2010b), 728.

²¹⁸ Mustafa Öztürk, "İman-Amel İlişkisi", *Hayatın Anlamı İman*, ed. Murat Sülün (İstanbul: Ensar Neşriyat Yayınları, 2018), 151.

²¹⁹ el-İsfahânî, "A-m-l", 728.

²²⁰ Mevlüt Erten, "Kur'an'da Bilgi-Amel(Eylem) İlişkisi", *Diyanet İlmî Dergi* 43/2 (2017), (Erişim 05 Nisan 2023), 143.

²²¹ Süleyman Uludağ, "Amel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1991), (Erişim 27 Mart 2022).

²²² el-Bakara 2/277

²²³ en-Nisâ 4/123

²²⁴ Fâtır 35/10

Allah'ın onları cezalandıracağını belirtir. Bu ayetlerde amel kavramı, olumsuz eylemleri ifade etmek ve kötü davranışlarının sonucu olarak cezalandırılacaklarını vurgulamak için kullanılmıştır. Bu bakımdan amel kavramı Kur'an-ı Kerîm'de insanların eylemlerinin ahlakî sonuçlarını ve Allah'ın ödüllendirme veya cezalandırma yaklaşımını ifade etmek için kullanılan önemli bir terimdir.

Kur'an-ı Kerîm'de amel kavramı için genellikle “sâlih” ve “sâlihât”²²⁵ gibi terimlerle ifade edilmiştir. Bu nedenle, amel kavramı genellikle olumlu anlamlarla ilişkilendirilen bir terim olarak görülebilir. Ancak, Kur'an'da bu kullanımın dışında, olumsuz bağlamlarda ve anlamlarda da yer aldığı görülmektedir. Örneğin “*ey iman edenler! İçki, kumar, dikili taşlar (putlar) ve fal okları şeytan işi birer pisliktir. Bunlardan kaçının ki, kurtuluşa eresiniz.*”²²⁶ ayetinde “şeytan işi” ifadesi olumsuz bir anlam taşımaktadır. Bu durum amel kavramının sadece olumlu değil, aynı zamanda olumsuz davranışları da içerebilen bir ahlakî tutum ve davranış kavramı olduğunu gösterir.²²⁷

Kur'an-ı Kerîm, pek çok ayette insanları güzel ameller yapmaya teşvik etmektedir ve bu tür ameller için “amel-i sâlih” terimi kullanılmaktadır. Gazzâlî'ye göre sâlih ameller, güzel ahlaktan doğar.²²⁸ Sâlih amel olarak nitelendirilebilecek eylemler hem niyetli hem de iradeli bir şekilde gerçekleştirilmelidir. Ona göre, sâlih amel dediğimiz eylemler, akıl ile yapılan ve akıl tarafından yönlendirilen eylemler olmalıdır.²²⁹ Bu bağlamda Kur'an-ı Kerîm'deki teşvikler ve Gazzâlî'nin düşünceleri arasında bir paralellik görülmektedir. Her ikisi de sâlih amelleri, güzel ahlaktan ve bilinçli bir iradede beslenen eylemler olarak değerlendirmektedir. Akıllı bir şekilde yapılan eylemler, insanın içsel değerlerine uygun olarak gerçekleştiği için sâlih amel olarak kabul edilir. Dolayısıyla sâlih amel kavramı hem ahlakî değerleri hem de bilinçli tercihleri içeren bir çerçeveyi ifade eder.

Kur'an-ı Kerîm, amel ve ahiret inancını bir arada kullanarak, güzel amellerin değerine ve önemine vurgu yapmış; aynı şekilde kötü amellerin zararlarına ve yanlışlarına da dikkat çekmiştir. Bu bağlamda, insanlar sürekli olarak güzel amellere teşvik edilmiştir.

²²⁵ Sözlük manası şeriatın emrettiği insaniyete ve ahlaka uygun işler anlamına gelmektedir. Dinin emirlerine uygun davranan, iyi amel ve hayır sahibi Müslüman kadınlar için de kullanıldığı görülmektedir. İlhan Ayverdi, "Sâlihât", *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, (İstanbul: Kubbealtı, 2010d), 1054.

²²⁶ el-Mâide 5/90

²²⁷ Öztürk, "İman-Amel İlişkisi", 151.

²²⁸ el-Gazzâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, 3/145.

²²⁹ İsmail Karagöz, "Kur'an'da Salih Amel Kavramı, Salih ve Muslih İnsanların Özellikleri", *Diyanet İlmî Dergi* 33/2 (1997), (Erişim 26 Mart 2023), 60.

“Onlar ki, iman etmişler ve sâlih ameller işlemişlerdir, ne mutlu onlara, varacakları yer de ne güzeldir!”²³⁰ ayeti, bu konuyu vurguladığı anlaşılmaktadır. “İstediğinizi yapın. Şüphesiz ki Allah, yaptığınız şeyleri hakkıyla görür.”²³¹ ayeti ise insanların amel seçimlerinde özgür olduklarını ve Allah’ın bu seçimleri gözettiğini ifade etmektedir.

Ahlak ilmi, teorik bir alan olan nazarî ahlak ile pratik bir boyutu olan amelî ahlak şeklinde iki temel bölüme ayrılır. Bu ilim, sadece bilgi edinmek amacıyla değil, bilgiyi uygulamaya geçirme ve yaşamın içinde gerçekleştirme amacıyla vardır. İnsanın ahlakî değerlere uygun bir yaşam sürdürebilmesi için sadece teorik bilgiye sahip olması yeterli değildir. Bu bilgiyi pratiğe dökmek ve yaşayarak eyleme dönüştürmek de gereklidir. Bu bağlamda, bir insanın ahlakî değerlere uygun davranabilmesi için yapması gereken bazı eylem ve amelleri bilmesi gereklidir. İnsanın nasıl bir hayat sürdürmesi gerektiği, yaşamın içinde üstlenmesi gereken sorumluluklar, yapması gereken görevler gibi konuları anlamak için amelî ahlak alanı geliştirilmiştir. Bu alan, ahlakî değerlerin pratiğe dökülmesini sağlayan bir çerçeve sunar.²³²

Amel, zâhirî ve bâtinî olmak üzere iki temel kategoride incelenir. Zâhirî amel, insanın bedeni veya beş duyu organıyla gerçekleşen eylemlerini ifade ederken; bâtinî amel, bedenle doğrudan ilişkilendirilmeyen, duygusal ve düşünsel kökenli eylemleri anlatır. Örneğin, namaz kılmak zâhirî bir amel iken, inanmak, düşünmek veya iyi niyet bâtinî amellere örnektir. “Kurbanlarınızın kanları ve etleri Allah’a ulaşmaz, fakat sizin takvanız O’na ulaşır”²³³ ayeti, bâtinî amellere dikkat çeker. Bu ayet, eylemlerin sadece dışsal yönleriyle değil, içsel niyet ve tutumlarıyla da değerlendirildiğini ifade eder. Bâtinî amellerden olan iman, tasdik, iyilik ve ibadet gibi faziletlerin, küfür ve inkâr gibi rezaletlerin kaynağı olarak kabul edilmiştir. Bu bağlamda, bâtinî amellerin, içsel motivasyonun ve ahlakî niyetin önemine vurgu yapıldığı görülür. Bu bağlamda âlimler arasında genel bir görüş, bâtinî amellerin zâhirî amellerden daha yüce olduğu yönündedir.²³⁴ Bu insanın iç dünyasının, niyetlerinin ve vicdanının ameldeki temel rolünü vurgular. Dolayısıyla amelde esas olanın

²³⁰ er-Ra’d 13/29

²³¹ Fussilet 41/54

²³² Mustafa Çağrı, *Ana Hatlarıyla İslâm Ahlâkı* (İstanbul: Ensar Neşriyat Yayınları, 2012), 23.

²³³ el-Hac 22/37

²³⁴ Uludağ, "Amel".

zâhirî değil, bâtinî yön olduğu kabul edilir. Bu anlayış, insanın dışarıya yansıttığı davranışların ötesinde, içsel değerleri ve ahlakî tutumları dikkate alma gerekliliğini belirtir.

Amel kavramı, hem olumlu “*sâlihât*” hem de olumsuz “*seyyiat*”²³⁵ gibi davranışlar için kullanılsa da sonuç olarak ahlakî tutum ve eylemlerle yakından bağlantılıdır. Bu bağlamda amel kavramı olumlu ve olumsuz anlamlarda ahlak kavramıyla sıkı bir ilişki içindedir. Ahlak kavramı ise hem olumlu hem de olumsuz eylemler bağlamında iman ve amel ilişkisi içinde kullanılabilecek bir terimdir.²³⁶ Örneğin, “*Fıkıh, insanın hak ve sorumluluklarını bilmesidir.*” şeklindeki Ebû Hanîfe’nin fıkıh tanımı, iman, amel ve ahlak kavramlarının birlikte ele alınması gerektiğini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda o, “*i’tikadi fıkıh, amelî fıkıh, vicdani fıkıh*” (ahlak) şeklinde fıkıh üç farklı yönüyle bir araya getirerek bir bütün olarak ele almıştır.²³⁷ Amel, insanın içsel değerleri, niyetleri ve ahlakî yaklaşımlarıyla doğrudan ilişkilidir. Hem olumlu hem de olumsuz eylemler, insanın ahlakî yönelimini ve karakterini yansıtan bir aynadır. Bu nedenle ahlak ve amel kavramları birbirini tamamlayan ve birlikte ele alınması gereken kavramlardır. Ahlak, insanın içsel değerleri ve davranışlarını şekillendiren temel prensipleri ifade ederken amel, bu prensiplerin somutlaştığı eylemleri ifade eder. Bu iki kavramın bir arada ele alınması, insanın bütüncül ahlakî kimliğini anlamak ve değerlendirmek için önemlidir.

Gazzâlî’ye göre amel, insanın içsel arzularını disipline etme ve öfkesini kontrol altına alma çabasıdır.²³⁸ Bu bağlamda amel, güzel işler ve iyi davranışlarla ifade edilir. Düşünüre göre akıllı bir fert, içsel arzularını bastırmayla güzel davranışlar sergileyebilir; böylece insan, iyi amellerle nefsi arzularını terbiye edebilir ve Allah’ın hoşnutluğunu kazanabilir. Bu süreç ise ancak mücâhede ile gerçekleşebilir. Mütefekkir, mücâhede teriminin aslında amel ile aynı anlama geldiğini belirtmektedir.²³⁹ Bu nedenle insan, içsel arzulardan kurtulmadıkça kötü alışkanlık ve davranışlardan kendini kurtaramaz. Sonuç olarak, ahlakî davranışları yaşam tarzımıza entegre etmenin yolu, içsel arzulardan kaçınmaktan geçer.²⁴⁰ Gazzâlî’nin

²³⁵ Sözlüklerde kötülükler, fenalıklar, suçlar, kabahatler, günahlar gibi olumsuz davranışlar için kullanılan bir terimdir. İlhan Ayverdi, “Seyyiat”, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, (İstanbul: Kubbealtı, 2010k), 1097.

²³⁶ Murat Sülün, *Kuran-ı Kerim Açısından İman-Amel İlişkisi* (İstanbul: Ensar Neşriyat Yayınları, 2015), 127.

²³⁷ Öztürk, “İman-Amel İlişkisi”, 152.

²³⁸ Çağrııcı, *Gazzâlî’ye Göre İslâm Ahlakı (Teori ve Pratik)*, 123.

²³⁹ Çağrııcı, *İslâm Düşüncesinde Ahlak*, 259; Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Mizânü’l-Amel (Amellerin Ölçüsü)*, çev. Remzi Barışık (Ankara: Kılıçaslan Yayınları, 1970), 37-38. Akt. Bedriye Reis.

²⁴⁰ el-Gazzâlî, *Mizânü’l-Amel (Amellerin Ölçüsü)*, 74. Akt. Bedriye Reis.

bu perspektifi, insanın içsel çabaları ve iradesiyle ahlakî gelişimi arasındaki bağı vurgulamaktadır.

Gazzâlî ve bazı İslâm düşünürleri genellikle ahiret mutluluğuna erişmenin ilim ve amel yoluyla mümkün olduğu görüşünde birleşmişlerdir. Bu bağlamda amel, insanın içsel arzulardan arınma, öfke gibi olumsuz duyguları kontrol altına alma ve ahlakî davranışlar kazanma çabasını ifade eder.²⁴¹ Bu nedenle, insanın gerçek mutluluğa ulaşması ve içsel arzulardan kurtulması, sâlih amel ile mümkün olmaktadır. Bu durum, ahlakın öznesi olan insanın sorumluluğunu ve iradesini vurgulamaktadır.

Gazzâlî, ahlakı, insanın içsel arzularının özelliklerini anlamak ve ahlakî davranışları yönlendiren bilgi olarak tanımlamış ve bu kavramı amelî ilimler içinde değerlendirmiştir. Ona göre ahlak için en önemli amel ilimdir. Düşünüre göre kendi nefsinin terbiye edemeyen bir insan başka insanların işlerini idare ve sevk etmede de sorun yaşayacaktır. Mütefekkir ahlakî konulara dair bir araştırma yapılacaksa bu araştırmanın nefsin güç ve özellikleri hakkındaki bilgiyle başlatılması gerektiğini vurgular. Bu bağlamda o, Kur'an'da "*Nefsini arındıran, kurtuluşa ermiştir. Nefsini karanlığa gömen ise kayıptadır.*"²⁴² ifadeleriyle "*Nefsini bilen Rabbinin de en iyi bilendir*"²⁴³ hadisi nefsin duygusal bağlardan arınmasının temel adımının Allah'ın bilgisiyle başladığını öne sürer.²⁴⁴

Gazzâlî'nin düşünce dünyasına baktığımızda, amel ile niyet arasında sıkı bir ilişkinin olduğunu görmekteyiz. Bir hadiste "*Ameller niyetlere göredir.*"²⁴⁵ ifadesiyle amellerin Allah'ın rızasını kazanmak amacıyla yapılması gerektiği vurgulanır. İyi niyetle gerçekleştirilen bir eylem, mübah bir eylemden sevaba dönüşebilir. Örneğin "yürümek" gibi normalde mübah olan bir eylem, "camiye doğru yürümek" niyetiyle yapıldığında sevap kazanılabilir. Aksine, kötü bir niyetle bir yere yürümek ise günah olarak kabul edilir. Bu nedenle niyet, bir eylemin sevap ya da günah olarak değerlendirilmesinde önemli bir faktördür. Bu çerçevede, bir eylemin ahlakî ya da ahlak dışı olarak değerlendirilmesi, eylemin niyetine ve iradesine bağlıdır. Örneğin İslâm ahlakçıları, hadis-i nefis ve hâtır olarak

²⁴¹ Fahri, *İslam Ahlâk Teorileri*, 307-308.

²⁴² eş-Şems 9/9-10

²⁴³ İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ' ve müzîlû'l-ilbâs 'amme'stehere mine'l-eḥâdîs 'alâ elsineti'n-nâs*, nşr. Ahmed el-Kalâş (Beyrut: Mektebetü't-türâsi'l-İslâmî, 1351), 1/52 Akt: Süleyman Uludağ.

²⁴⁴ Fahri, *İslam Ahlâk Teorileri*, 309.

²⁴⁵ Babanzâde, 1.

adlandırılan içsel düşünce ve duygusal eylemleri niyet olarak kabul etmezler. Çünkü bu tür içsel eylemler iradeli bir şekilde gerçekleştirilmemektedir. Önemli olan, kişinin bilinçli bir şekilde gerçekleştirdiği iradî eylemler ve bu eylemlerin altında yatan niyetlerdir.²⁴⁶

Gazzâlî, niyet ve amel kavramlarını anlamlandırmak için “*mü'minin niyeti amelinden hayırlıdır.*”²⁴⁷ hadisini kullanarak bazı tartışmaları ele almıştır. Bu hadis, niyet ve amel arasındaki ilişkiyi açıklamak amacıyla kullanılmıştır. Ancak farklı görüşlerin ortaya çıkmasıyla birlikte düşünür, bu hadisin anlaşılması gereken gerçek manasının yanlış yorumlandığını savunmuştur. Mütefekkiye göre bu hadis insan niyetinin, yani eylemleri gerçekleştirme amacının, yapılan eylemlerden daha hayırlı olduğunu ifade eder. Bu, insanın niyetinin temiz ve Allah’a yönelik olması gerektiğini vurgular. Ancak bazı kişiler, bu hadisin niyetin daha değerli olduğunu ve gizli niyetlerin açık amellerden daha üstün olduğunu savunmuşlardır. Gazzâlî, bu yorumun hadisin gerçek anlamına uygun düşmediğini belirtmiştir.²⁴⁸

Bazı görüşlere göre, niyetin sürekli olması ama amellerin devam etmemesi tercih edilmelidir. Gazzâlî ise bu durumun “*az amel çok amelden daha hayırlıdır*” ilkesiyle çelişeceğini ve böyle bir tercihin gerçekçi olmadığını ifade etmiştir. Bir diğer görüş ise, amelsiz niyetin niyetsiz amelden daha hayırlı olduğunu iddia etmektedir. Mütefekkir ise bu görüşü eleştirerek niyetin tek başına hayırlı olduğunu kabul etmekle birlikte, niyetsiz amellerin hiçbir fayda sağlamayacağını belirtmiştir.²⁴⁹ Ona göre bu hadisin maksadı şudur:

*“Her davranış niyet ve amelden meydana gelir. Niyet de amel de hayırlıdır. Amelin de niyetin de amaç üzerinde etkisi vardır. Ancak niyetin amaç üzerinde etkisi daha büyüktür. İnsanın niyet ve amelde ihtiyarı vardır. Bu bakımdan niyet en hayırlı olanıdır.”*²⁵⁰

Gazzâlî’ye göre, yukarıdaki pasajda insanın her eyleminde bir amaç bulunmaktadır. Her eylemin niyet ve amel tarafından belirlendiği bir gerçektir. Bu bağlamda hem niyet hem de amel amacı etkiler ve bu iki unsurdan her biri amaca uygun şekilde hayırlı olabilir. Ancak, düşünöre göre niyet, amacı daha etkili bir şekilde şekillendirebileceğinden dolayı niyetin daha fazla hayır taşıdığını belirtmiştir. Bu açıdan bakıldığında, niyetin insanın içsel yönelimi

²⁴⁶ Uludağ, "Amel".

²⁴⁷ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, nşr. Abdülalî Abdülhamid Hamid (Riyad: 2003), 9/176.

²⁴⁸ Gündüz, Niyet Kavramının Din Eğitimi Açısından İncelenmesi (Gazzâlî Örneği), 180-181.

²⁴⁹ Gündüz, Niyet Kavramının Din Eğitimi Açısından İncelenmesi (Gazzâlî Örneği), 181.

²⁵⁰ el-Gazzâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, 4/660-661.

ve iradesi ile daha yakından ilişkili olduğu ve amacın oluşumunu daha belirgin bir şekilde etkilediği görülmektedir.

Mütefekkiye göre, insanın tüm eylemlerinin temelinde niyet yatar. Bu bakış açısına göre, eylemler amel ve niyetin bir araya gelmesiyle oluşur. Ancak niyetin insanın iç dünyasına daha fazla etki ettiği ve anlam kattığı düşünülerek, niyet daha değerli bir konumda bulunur. Gazzâlî bu düşüncesiyle, niyetin amelin özü olduğunu vurgulamıştır.²⁵¹

Sonuç olarak, İslâm düşüncesinde ahlak, niyet ve amel arasındaki ilişkiyi vurgulayan temel bir prensip olarak karşımıza çıkar. İnsanın niyeti ve iradesi, ahlakî davranışların belirleyicisi ve özüdür. Bu anlayış, insanın içsel çabaları ve iradesiyle ahlakî gelişimi arasındaki bağı göstererek, ahlakî değerlere uygun bir yaşam sürdürmenin yolunu çizmektedir. Niyetin temizliği ve amelin doğruluğu, insanın hem dünya hem de ahiret mutluluğuna ulaşmasının anahtarıdır. Bu nedenle, İslâm ahlakında niyet ve amel ilişkisi, insanın manevi yönelimini, karakterini ve ahlakî gelişimini şekillendiren temel bir prensip olarak öne çıkar.

²⁵¹ el-Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, 686.

2. GAZZÂLÎ'NİN AHLAK DÜŞÜNCESİ BAĞLAMINDA EĞİTİMİN İMKANI

2.1. Eğitimin İmkanı

Eğitim, insan hayatında merkezi bir rol oynar; sadece bilgi ve becerilerin kazanılmasını sağlamakla kalmaz, aynı zamanda ahlakî ve etik değerlerin gelişimini de destekler. İnsanlar eğitim yoluyla empati, dürüstlük, adalet vb. gibi ahlakî değerleri geliştirebilir ve bunu içselleştirerek Allah'a sâlih kul olma fırsatını elde edebilir. Dolayısıyla tezin bu bölümünde, eğitimin temel önemine odaklanarak eğitimin ne'liği ve Batı dünyasıyla İslâm coğrafyasındaki bakış açılarına dair bir inceleme sunulmuştur. Batı dünyasında eğitim üzerine yapılan çalışmalar, modern pedagoji ve bilimsel düşünce tarzının belirgin bir izini taşır. Ancak İslâm coğrafyası içinde eğitim anlayışı, kendi tarihsel ve kültürel kökenlerine bağlı olarak ayrı bir perspektif geliştirmiştir.

Çalışmanın devamında ise din eğitimi mefhumu ele alınmış ve Türkiye'deki din eğitimi tanımlamalarına odaklanılmıştır. Din eğitimi, kültürel ve dinî bağlamda kişilerin ahlakî gelişiminde önemli bir rol oynar. Bu bağlamda, Türkiye'deki din eğitimi çerçevesinde yapılan tanımlamalar ve uygulamalar incelenmiştir. Sonrasında imkan teorisine dayalı bir perspektif geliştirilerek eğitimin potansiyeli tartışılmış ve bu bakış açısı, araştırmanın temel argümanı olan ahlakî değişim/gelişim hadisesini desteklemektedir. Bu perspektifle İslâm düşünürlerinden Gazzâlî'nin eğitim felsefesinden (anlayışından) yola çıkarak, eğitimin mümkün olduğu ve insanda bir değişimin/gelişimin olacağı, buna bağlı olarak da eğitimin bir dönüşüm hadisesi olduğu vurgulanmıştır. Eğitim bir dönüşüm hadisesi ise ahlakın değişebilirliğine bağlı olarak ahlakî değişimin/gelişimin de bir dönüşüm hadisesi olduğu tezde vurgulanmıştır. Nihayetinde ise Gazzâlî düşüncesinde ahlakî değişim ve dönüşüm üzerinde etkili olan irade, ihtiyar, niyet ve amel gibi eğitimi mümkün kılan kavrayışlar ele alınmıştır.

2.1.1. Eğitim

İnsanlar varoluş alanına girdikleri andan itibaren doğal olarak öğrenme, bilme ve eğitilebilme kapasitelerine sahiptirler. Eğitim olgusu, insanların ortaya çıkmasıyla birlikte başlamış ve diğer varlık türlerinden farklılaşan bir nitelik olmuştur. İnsanlık tarihi boyunca süregelen bu durum, ancak yakın zamanda resmi bir karakter kazanmıştır. Ayrıca bu fenomen yaşamımızın her evresinde hem teorik hem de pratik açıdan karşımıza çıkar. Bu nedenle eğitimi sadece pedagoji (çocuk eğitimi anlamında) veya öğrenmeyle sınırlamak, insanın yeteneklerini sınırlandırmak anlamına gelecektir. Dolayısıyla eğitim meselesine

yoğunlaşırken bu sözcüğün anlamı sadece pedagoji ve öğretime indirgeyerek değil; tersine, eğitim fenomeni içinde insanlık ve yaşamın tüm unsurları tarafımızca göz önünde bulundurulacaktır.²⁵²

Bu bölüm, eğitim kavramının Türkçe kökenlerini, Batı'daki tanımlarını ve İslâm düşüncesindeki tâlim ile terbiye kavramları arasındaki ilişkiyi incelemeyi amaçlamaktadır. Türkçe kökenini açıklarken eğitim kelimesinin Latince “educere” ile “educare” kökeninden geldiğini²⁵³ ve “yönlendirmek, eğitmek, terbiye etmek” anlamlarına sahip olduğu vurgulanacaktır. Daha sonra Batı'daki eğitim tanımlarını ele alırken farklı disiplinlerden ve dönemlerden gelen tanımlara değinilecektir. Son olarak ise İslâm düşüncesinde eğitim kavramı açıklanırken tâlim ile terbiye kavramlarının anlamları detaylı bir şekilde ele alınacaktır ve bunların eğitim kavramıyla nasıl ilişkilendirildiği açıklanacaktır. Bu bağlamda İslâm düşünce geleneğinde eğitim kavramının sadece bilgi edinmekle sınırlı kalmayıp eğitimin nihai hedefinin Gazzâlî'nin vurguladığı gibi “Allah'ı tanıma” olduğu, aynı zamanda eğitimin ahlakî ve manevî bir dönüşüm süreci olduğu vurgulanacaktır.

Eğitim, etimolojik olarak Latince bir kavram olan “educere” ile “educare” kökünden gelir ve çeşitli anlamlara sahiptir. Sözlüklerde eğitmek işi, yetiştirme, terbiye etme, tâlim, terbiye²⁵⁴ “geliştirme”,²⁵⁵ “kişinin kendisini bir bütün olarak gerçekleştirilmesi, insanın varlığının bütün gizil süreçlerini hayata geçirmesine imkan sağlayan süreç”,²⁵⁶ kişinin belirli bir yeteneğini geliştirmek amacıyla yapılan faaliyetler, yetiştirme ve bilgiyi uygulama becerisi gibi anlamlara gelmektedir.

Eskiden Türkçede “eğitim” yerine “terbiye” terimi kullanılırdı. “Terbiye” kelimesi ise bilim ve ahlak eğitimi, yetenek geliştirme, disiplin, iyi bir eğitim olarak ahlakî değerleri elde etme, düzeltilme, istenilen şekilde gelişme için gereken bilgi ve özellikleri içerir. Aynı zamanda terbiye, eğitim yoluyla kazanılan ve kişinin davranışlarıyla sosyal ilişkilerinde sergilediği uygun ve zarif tutumu da ifade eder.²⁵⁷ Buna ilaveten eğitim kavramının

²⁵² Ahmet Özalp, *Dâvûd el-Kayserî'de İnsan Kavrayışı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 19.

²⁵³ Pelin Taşkın, Ortaöğretim Okulları Öğrencilerine Yönelik Disiplin Düzenleme ve Uygulamalarının Çocukların Temel Hak ve Özgürlükleri Bağlamında Değerlendirilmesi (Ankara: Ankara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 12.

²⁵⁴ İlhan Ayverdi, "Eğitim", *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, (İstanbul: Kubbealtı, 2010f), 326.

²⁵⁵ İsmail Parlatır vd., "Eğitim", *Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük*, (Ankara: Sözlük Bilim ve Uygulama Kolu Yayınları, 1998), 677.

²⁵⁶ Ahmet Cevizci, "Eğitim", *Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999b), 284.

²⁵⁷ Özalp, *İslam Düşüncesi Bağlamında Eğitimde Bilgi Problemi*, 59.

evrimiyle birlikte özellikle çocuk eğitimi konusunda pedagoji teriminin öne çıktığı gözlemlenmektedir.²⁵⁸

Batı dillerinde pedagoji karşılığı olarak kullanılan eğitim kavramının benzer anlamlarda kullanıldığı görülmektedir. Eğitim, İngilizcede “education”, Fransızcada “éducation” gibi kavramlarla ifade edilmektedir. Bu kelimelerin genel olarak “eğitim, tahsil, yetiştirme, yetiştirme ve terbiye” gibi manalarda kullanıldığı görülmektedir.²⁵⁹

Antik çağ filozofları, eğitimle ilgili sistematik bir görüş ortaya koyan ilk kişiler oldukları söylenilebilir. Kölelik ve serflik düşüncelerinden etkilenen filozoflar, eğitimi genellikle “bilinç”, “beceri”, “keyif”, “disiplin” ve “akıl” gibi kavramlar etrafında ele almışlardır. Platon’un eğitimi, insanın içindeki gerçekleri ve bilgileri fark etme süreci olarak tanımlaması bu bakış açısına örnek verilebilir. Ancak bu tanımlar genellikle dış dünya, doğa ve toplumsal yaşamdaki pratik bilgiyi ihmal ettiği için eleştirilmiştir. Aristo, Sokrat ve diğer filozoflar da benzer bir görüşü paylaşmışlardır. Antik çağ filozofları, eğitimi genellikle yalnızca zihinsel ile ahlakî/etik bir konu olarak ele almış ve kişisel/öz disiplin açısından değerlendirmişlerdir. Bu bağlamda eğitimle ilgili sistematik bir yaklaşımın geliştirilmesinde idealizm etkili bir yaklaşım olmuştur.²⁶⁰

Eğitim, farklı felsefî yaklaşımlara göre muhtelif şekillerde tanımlanabilir. Rasyonalistler, zihnin akılcı ve etkin davranışlar için eğitildiğini savunur. Rousseau gibi doğalcı filozoflar, çocuğun doğada iyi ve mutlu olmasını amaçlar. Ampirist filozoflar örneğin Locke, bilginin sonradan edinildiğini ve eğitimin bilgiyle değer aktardığını iddia eder.²⁶¹ Yakın dönem filozoflar bu tanımları benzer biçimde dile getirir. Dewey gibi pragmatistler ise eğitimi deneyim kavramıyla ilişkilendirir.²⁶²

Skolastik felsefenin hâkim olduğu Orta Çağ’da eğitim Tanrı’ya ulaşmak için dogmatik bilgi ve değerleri öğrenme veya ezberleme yoluyla yürütülen geleneksel bir kurumdur. Bu dönemin okulları, feodal iktidarın devamını sağlayan bir araçtı ve yerel diller yerine Latince kullanıyordu. Eğitimde dogmalar dışında bilgi ve değer gerçekliği yoktu. 13. yüzyıldan sonra ticari kapitalizmin gelişmesiyle modern kurumlar ve eğitim anlayışları

²⁵⁸ Özalp, *İslam Düşüncesi Bağlamında Eğitimde Bilgi Problemi*, 59.

²⁵⁹ Cambridge Dictionary "Cambridge Dictionary" (12 Ocak 2024); Dictionnaires de langue en ligne "WordReference.com" (12 Ocak 2024)

²⁶⁰ Kemal İnal, "Eğitim", *Kavram Sözlüğü*, ed. Fikret Başkaya, (Ankara: Maki Basın Yayın, 2005), 151-152.

²⁶¹ Yıldız Kızılabdullah, "Kavramsal Çerçeve: Eğitim, Öğretim ve Din", *Din Eğitimi*, ed. Recai Doğan-Remziye Ege (Ankara: Grafiker Yayınları, 2021), 41-42.

²⁶² İnal, "Eğitim", 152.

ortaya çıktı. Modern okullar; yaş, sıralama ve müfredat gibi unsurlara dayanıyordu. 15. yüzyıldan itibaren kapitalizmin emek ihtiyacı çocukların okula gitmesini etkiledi. Burjuvazinin gücü arttıkça skolastik eğitim geriledi ve pratik ile mesleki eğitim önem kazandı. Fransız devriminden sonra eğitim “parasız”, “kitlesele” ve “zorunlu” oldu, çünkü kapitalizm üretici güçlerini artırmak istiyordu. Modern eğitim sistemleri, liberal ve milliyetçi ideolojilerle ulus/devlet modelini ve kapitalist sistemi destekledi. Ancak 19. yüzyıldan itibaren kapitalist eğitim sistemine daha hümanist modellerle eleştiri geldi.²⁶³

Gençliğinde Hümanist bir eğitim görüşüne sahip olan Marx; kapitalist iş bölümünün insanı özüne, türüne ve özgürlüğüne yabancılaştırdığını düşünüyordu. Ona göre bu durumu aşmanın yolu, insanın tüm yönlerini eğitmektir. Filozof, olgunlaştıkça politik bir eğitim görüşüne geçti. Bu görüşe göre kapitalist iş bölümü yerine insanın tüm yönlerini geliştiren bir toplumsal düzen gerekiyordu. Yeni eğitim görüşü üretimle ilgiliydi, çünkü eğitim üretim içindi. Üretimin yapıldığı her yer (fabrika, atölye, tarla, bahçe) bir okuldu. Toplumsal mutluluk eğitimle toplumsal üretimi artırmakla ilgiliydi. Marx’a göre eğitim, çok yönlü ve tek işe bağlı olmayan dar uzmanlıklardan kurtulan, asla avcı, balıkçı, hayvan yetiştiricisi ya da eleştirmen olmayan, komünist insanı yetiştirmek için zihinsel, bedensel ve estetik boyutları birleştiren bir politik özellik taşıyordu. Bu eğitimde teorikle pratik, bilgiyle üretim, ders ve iş birlikte birbirini destekleyerek ele alınıyordu. Ona göre belirli bir yaşı n üzerindeki tüm çocuklar için üretici iş, dersle jimnastik bir arada olacak ve geleceğin okulunun temeli, fabrika sisteminden doğacaktı.²⁶⁴

Batı Avrupa Marksizm’inde 20. yüzyılın sonlarında eğitim analizleri ideolojik düzeyde ve kapitalist yeniden üretim süreçleri bağlamında yapılmıştır. Althusser, eğitimi devletin ideolojik aygıtlarından biri saymış; Poulantzas, fabrika değişmeden okulun değişmeyeceğini söylemiştir. Neo-Marksist eğitim teorisyenleri Bowles, Gintis, Establet, Apple gibi isimler okulun sınıfsal ayrımları öğretim sürecine nasıl kattığını ve kapitalist okulun uysal, itaatkâr veya disiplinli bir işgücü oluşturduğunu belirtmişlerdir. Bu teorisyenler eğitim materyalleriyle egemen ideolojinin okulda nasıl yeniden üretildiğini ve kapitalist sistemin eğitimle eşitsizlik, ayrımcılıkla sömürüyü nasıl devam ettirdiğini göstermişlerdir. Marksist olmayan düşünürlerden Bourdieu gibi isimler çeşitli kavramlarla

²⁶³ İnal, "Eğitim", 153.

²⁶⁴ İnal, "Eğitim", 153-154.

(“habitus”, “kültürel bagaj” vb.) kapitalist eğitimin ayrımcı ve eşitsizlikçi mantığını eleştirmişlerdir.²⁶⁵

21. yüzyılda Neoliberalizmle birlikte küresel rekabete uyum sağlamak isteyen yeni eğitim anlayışı ve kavramları gelişmiştir. Bu anlayış kişisel, eşitsiz ve meritokratik bir yapı gösterir; öğretim süreçlerini ileri teknolojiyle sanallaştırır. Bu sistemde öğretmen ve öğrenci arasında yüz yüze iletişim yoktur; “performans” ölçüt olarak ön plana çıkar. Kapitalist ulus/devlet mantığının “yurttaş yetiştirmek” hedefi, (geç) kapitalizmin postmodern kültür anlayışıyla yer değiştirmiştir. Ulusal değerlerin yerini küresel değerler almıştır.²⁶⁶ Görüldüğü üzere süreç içerisinde Batı kültüründe bir bilgi ve değer aktarımı olarak anlaşılan eğitim, özellikle çocuk eğitime odaklanan bu perspektif, zamanla soyut ve felsefi bir temelden çok somut ve siyasi/ideolojik bir çerçeveye doğru evrilmiştir.

Sonuç olarak Batı’da eğitim kavramı zamanla değişen felsefi, toplumsal ve ekonomik etkenlere göre şekillenmiş ve değişmiştir. Antik filozofların idealist/rasyonalist görüşlerinden Marx’ın üretim odaklı politikalarına, Neo-Marksist eğitim kuramlarından neoliberalizmin sonuçlarına kadar uzanan bu gelişimde, eğitim kişisel gelişimin yanı sıra toplumsal yapı, sınıf farklılıkları ve ideolojiyle de yakından bağlantılıdır. Bugün neoliberal eğitim anlayışı küresel rekabet ve kişisel başarı üzerine kuruludur; teknolojik ilerlemelerle eğitim süreçlerini değiştirmektedir. Bu değişim eğitimin toplumsal rolünü de etkilemektedir. Bu nedenle eğitim kavramının tarih boyunca geçirdiği yolculuk hem kişinin bilgi ve beceri edinimiyle hem de toplumsal yapı ile ideolojik hareketlerle kavranmalıdır.

Batı dünyasında pedagojinin eğitim kavramı yerine kullanmaya başlamasıyla birlikte eğitimin öğretime indirildiği görmekteyiz. Bu durum öğretime aşırı anlam yüklenmesine sebep olmuştur. Ancak eğitim, daha geniş bir olguya işaret eder ve öğretim, eğitimin sadece bir bölümüdür. Yalnızca öğretimi eğitim olarak kabul etmek bütünü parçayla karıştırmak anlamına gelir ki bu doğru değildir. İlk toplumların yaşam biçimlerine bakıldığında öğretim odaklı bu yaklaşımın uygun olmadığı söylenebilir. Bu topluluklarda, eğitim-öğretim kurumları olmadan da eğitim hedeflerine ulaşıkları ifade edilebilir. Öğretim kurumları, bilgi ve değerlerin başka şekillerde aktarılamadığı belirli medeniyet aşamalarında ortaya

²⁶⁵ İnal, "Eğitim", 154.

²⁶⁶ İnal, "Eğitim", 155-156.

çıkıştır. Bu sebeple eğitimi yalnızca öğretime sınırlamak veya öğretimi aşırı derecede mutlaklaştırmak pek mantıklı olmadığı söylenilebilir.²⁶⁷

Batının bu yaklaşımının İslâm dünyasına da yayıldığı görülmektedir. Batı, “educare” kavramını pedagojiye dönüştürdüğü gibi, İslâm toplumu da “terbiye” kavramını benzer bir şekilde kullanmıştır. Türkçe ‘de ara sıra eğitimi tanımlamak için kullanılan “terbiye” kavramı, Batı kökenli “educare” terimiyle anlam bakımından benzerlik göstermektedir.²⁶⁸ Dolayısıyla İslâm coğrafyasında eğitim kavramının kullanım biçimlerini bilmek tezimiz ve alana katkı sunmak açısından önemlidir.

İslâm medeniyetinde genel itibariyle eğitim yerine terbiye, öğretim yerine ise tâ’lim kavramları kullanılmıştır. Terbiye kelimesi, rabv kökünden türetilerek “*bir varlığı besleyip geliştirmek, ilerletmek*”, “*bir şeyi en yüksek seviyeye ulaşana kadar adım adım inşa etmek*” ya da “*bir şeyi aşama aşama ilerleterek kemaline ulaştırmak*”²⁶⁹ şeklinde ifade edilmiştir. Tâ’lim kelimesi ise ilm kökünden gelip “*birine bilgi aktarma ve öğüt verme*” anlamına gelir. Bu bağlamda bilgi aktarma sorumluluğunu üstlenene “muallim”, bilgi edinene “müteallim” denilmektedir. Her ne kadar yetiştirme ve gelişme tüm canlılarda gözlemlense de terbiye terimi daha çok insanlarla ilişkilendirilen bir terimdir. Bu terim, bir kişinin bedensel, zihinsel ve ahlakî gelişimini veya olgunlaşmasını sağlamayı ifade eder.²⁷⁰

Allah’ı tanıma ve bu bilgiyle varlık dünyasına yönelme İslâm eğitim felsefesinin odak noktasını oluşturur. Bu yaklaşım insanların Allah’ın halifesi olduklarının farkına vararak yaşamlarını ona uygun şekilde şekillendirmeye çalışmalarını teşvik eder. Allah’ın kendi nefesinden yaratılan bu insan, Allah’ın niteliklerinin farkında olan bir gözlemcidir. İnsan, Allah’ın nitelikleri doğrultusunda kendini geliştirerek bu özelliklerin yansımalarını kendi içinde ortaya çıkarmak amacıyla çaba sarf eder ve bu sayede Allah’ın dünyadaki temsilcisi olma hakkını elde edebilir. Ayrıca Allah’ın sıfatları sınırsız olduğundan insanın önünde moral, ruh ve entelektüel alanlarda ilerlemesine imkan veren geniş bir ufuk bulunmaktadır, bu da çağımızın eğitim düşüncesinin kişisel farklılıklara indirgeyerek yorumlamaya çalıştığı “kendini gerçekleştirme ideali”nden daha ileri bir ufuk

²⁶⁷ Özalp, *İslam Düşüncesi Bağlamında Eğitimde Bilgi Problemi*, 63.

²⁶⁸ Özalp, *İslam Düşüncesi Bağlamında Eğitimde Bilgi Problemi*, 63-64.

²⁶⁹ Rağıb el-İsfahanî, “R-b-b”, *Müfredât (Kur’ân Kavramları Sözlüğü)*, (İstanbul: Çıra Yayınları, 2010c), 407.

²⁷⁰ Ziya Kazıcı-Halis Ayhan, “Tâlim ve Terbiye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2010), (Erişim 17 Kasım 2023).

sunmaktadır.²⁷¹ Dolayısıyla İslâm medeniyeti eğitimin temeline İslâm dinini koymuştur. Bu bakımdan İslâm âlimleri eğitim meselesini ele alırken çoğunlukla konuyu İslâm dini bağlamında değerlendirmişlerdir.²⁷²

Gazzâlî, İslâm düşünürlerinden biri olarak eğitime kutsal bir anlam yüklemiştir. Bu konuyla ilgili olarak “*Ey inananlar! Kendinizi ve ailenizi bir ateşten koruyun ki onun yakıtı insanlar ve taşlardır.*”²⁷³ ayetini örnek göstererek konuya bir yorum katmış ve Rabb-terbiye ilişkisine vurgu yapmıştır. Ona göre eğitim, kişinin dünya ve ahirette her türlü kötülükten korunmasını sağlar. Çocuğun korunması, ona eğitim vermek, ahlakını güzelleştirmek, güzel ahlakı öğretmek ve olumsuz arkadaşlardan uzak tutmak yoluyla mümkündür.²⁷⁴

Eğitime dinî bir kimlik kazandıran Gazzâlî, konuyla ilgili şu hadisi örnek vermiştir: “*her doğan, mutlak fıtrat/yaratılış üzere doğar. Sonra anne ve babası onu Yahudi, Hristiyan veya Mecusi yapar.*”²⁷⁵ Mütefekkir bu hadisle, insanın dinî ve tevhidi kabul yeteneğiyle doğduğunu, ancak aile, sosyal çevre ve dış etkilerin bu doğuştan gelen mükemmel yaratılışı değiştirme eğilimine girebileceğini ifade eder. Ona göre insan kalbi her zaman değişebilen bir yapıyla karşı karşıyadır.²⁷⁶

Eğitim, Gazzâlî’ye göre dünya ve ahiret için yetkin insan olmayı amaçlayan bir yoldur. Onun görüşüne göre İslâmî bir eğitim, kişinin bilgiye hevesli olmasını ve kazandığı bilgileri faziletli bir şekilde uygulamasını sağlar. Düşünce adamı İslâmî eğitimin asıl hedefinin Allah’ı tanımak olduğunu söyler. Onun düşüncesine göre insan daima Allah’a ulaşmayı hedeflemelidir. Bu, sadece dinî ve ahlakî bir amaç gibi görünse de dünyevi meseleleri görmezden gelmek anlamına gelmez. Mütefekkir dünya saadetiyle ahiret saadetini harmanlar. Onun bakış açısına göre iyi bir eğitim, Allah’a erişmenin ve dünya ile ahirette saadete kavuşmanın bir aracıdır. Ayrıca o, İslâmî eğitim programının temel unsurlarının Kur’an’ın mesajını içermesi gerektiğini ifade eder. İslâm bilginini, Kur’an’ın

²⁷¹ Z. Şeyma Arslan, "Kur'an-ı Kerim'i Eğitim Açısından Yorumlamak: Hadid Suresi Örneği", *Din Eğitimi ve Araştırmaları Dergisi* 13 (2004), 324-325.

²⁷² Özalp, *İslam Düşüncesi Bağlamında Eğitimde Bilgi Problemi*, 67.

²⁷³ et-Tahrîm 66/6

²⁷⁴ Cemil Oruç, "İmam Gazali'nin Yaşadığı Döneme Kadar İslam Eğitiminin Yapısı ve Gazali'de Eğitimin İmkânı", *Akev Akademi Dergisi* 14/45 (2010), 106-107.

²⁷⁵ Dâvud, Sünnet 17.

²⁷⁶ Oruç, "İmam Gazali'nin Yaşadığı Döneme Kadar İslam Eğitiminin Yapısı ve Gazali'de Eğitimin İmkânı", 107.

mesajının hayat için büyük fayda sağladığını ve ruhu temizlemek, ahlakı güzelleştirmek veya Allah’a yaklaşmak amacıyla Kur’an’ı okumak ve anlamak gerektiğini vurgular.²⁷⁷

Mütefekkirin eğitim ve öğretim anlayışına göre insan, taallüm sayesinde nefsinin kemâline ulaşmayı hedefler ve eğitim süreci, kişinin içindeki potansiyeli ortaya çıkarıp geliştirmeyi amaçlar. Bu, çiftçinin tarlasındaki yabancı otları temizleyerek ekinin gelişmesine benzetilen bir süreçtir; çünkü eğitim insanın karakterini şekillendirip olgunlaştırarak, bilgilerin pratiğe dönüşmesini sağlamaktadır. O konuyla ilgili şöyle bir açıklama yapmıştır:

“Taallüm, (öğrenme/öğrenim) nefsin olgunlaşmasını istemek akli şekillerle nefsi, bedensel isteklerden (rezail) arındırmaktır. Eğitim (terbiye), mahsulün yetişmesini sağlamak için çiftçinin tarladaki yabancı otları temizlemesine benzer. Öğretmen, insana dışarıdan bir şey kazandıramaz. Bilakis o, yerden su fışkırtan ve cılayla şekilleri aynada belirten kişi gibi nefiste doğuştan mevcut olan şeylerin üzerindeki perdeyi açar. Öğrenme, bu şeylerin açığa çıkarılmasını arzulamak, öğretme ise bu şeyleri kuvvetten eyleme dönüştürmektir. Bilgin, fayda sağlamak bakımından çiftçi, öğrenen; faydalanmak bakımından toprak, kuvvetteki o bilgiler tohum, eyleme geçen şeyler de mahsul gibidir.”²⁷⁸

Fahreddin er-Razî’nin eğitim hakkında yaptığı açıklama yine eğitimin temelinde dinî bir kavrayışın olduğunu bizlere göstermektedir. Düşününün düşünceleri kelâm, felsefe, tefsir ve usûl-i fıkıh gibi çeşitli alanlarda yaptığı çalışmaların bir yansıması olarak eğitimle ilgili görüşlerini içermektedir. Mütefekkir, eğitim sayesinde insanın bütün yönleriyle geliştiğini belirtmiştir. Onun görüşüne göre eğitimin asıl gayesi Allah’ı tanımak, O’na kulluk etmek ve O’nun buyruklarına riayet etmektir.²⁷⁹ O, konuyla ilgili şöyle bir açıklama yapmıştır: *“eğitim (terbiye), bir şeyin en olgun ve en güzel niteliğiyle kalıcı kılınması anlamına gelir. Bu nedenle var olması için Hak Teâlâ’nın yaratmasına ve icat etmesine ihtiyaç duyan bu durum aynı şekilde devam etmesi için de O’nun tarafından kalıcı kılınmaya muhtaçtır.”²⁸⁰* Bu bağlamda düşünür, eğitimin sürekliliğinin ve kalıcılığının yaratılışın başlangıcından itibaren ilahi bir etkileşimle mümkün olduğunu savunmaktadır. Bu da eğitimdeki bu ilahi boyutun süreklilik ve olgunlaşma için kilit bir faktör olduğunu bizlere göstermektedir.

²⁷⁷ Muh. Nurhidayat vd., "The Concept of Education According to Al-Ghazali", ed. Muh. Nurhidayat (Endonezya: Proceeding of International Conference on Islamic and Interdisciplinary Studies, 2023), 661-665.

²⁷⁸ Özalp, *İslam Düşüncesi Bağlamında Eğitimde Bilgi Problemi*, 68.

²⁷⁹ Yusuf Yavuz Şevki, "Fahrettin er-Râzî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1995), (Erişim 18 Aralık 2023).

²⁸⁰ Özalp, *İslam Düşüncesi Bağlamında Eğitimde Bilgi Problemi*, 68.

Eğitime dair önemli düşünceleri olan diğer isim Tûsî'dir. Mütefekkirin eğitim anlayışı günümüzde benzer bir bakış açısıyla ilerlemiş ve eğitimi detaylı bir şekilde ele almıştır. Eğitim açısından sadece kişi veya kurum odaklı değil, aksine kişinin kendi içinde ve çevresinde bulunan herkese sorumluluklar yüklenmiştir. Ona göre insan, yalnızca temel ihtiyaçlarını karşılamak ve dünyayı mekanik bir şekilde yaşamak amacıyla değil, aynı zamanda içsel bir gelişim sürecine girmek için var olmuştur. İnsan, yaratılışının fitratında en yüksek derecelere ulaşma potansiyeli taşır ve dünyada Allah'ın bir yansımasıdır. Bu nedenle eğitim aracılığıyla insanın kendi hedeflerine ulaşması dünya ve ahiret mutluluğunu elde etmesi amaçlanmıştır. O, maddi ve manevi alanlarda en büyük hedef olarak saadeti belirlemiş ve eğitim anlayışını da bu hedefe göre düzenlemiştir.²⁸¹

Coğrafyamızdaki eğitim anlayışına baktığımızda ise; İslâm geleneğinden ayrılmış Batılı bir perspektifin egemen olduğunu görmekteyiz. Bu nedenle yapılan eğitim tanımlamalarına göz attığımızda açıklamaların daha çok öğretim, içerik ve davranışla ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Bu durumun doğal bir sonucu olarak coğrafyamızdaki eğitim anlayışları geleneksel kökenlerinden uzaklaşarak daha çok bir öğretim olayına, bilgi aktarımına ve pedagojiye dönüşmüştür.²⁸² Selahattin Ertürk'e göre eğitim, *"bireyin davranışında, kendi yaşantısı yoluyla ve kasıtlı olarak istendik değişme meydana getirme sürecidir."*²⁸³ Bu tanım coğrafyamızdaki öğretim hadisesine örnek olarak gösterilebilir.

Sonuç olarak İslâm dünyasında eğitim, temelde din olgusuna dayanmaktadır. Eğitimin nihai hedefi Allah'ı anlamak, güzel ahlaka sahip olmak, dünya ile ahiret mutluluğunu sağlamak, kemale ermek ve marifetullaha ulaşmaktır. Bu anlayış insanın içsel gelişimini desteklerken aynı zamanda toplumun sağlıklı bir şekilde evrilmesine katkıda bulunmaktadır. İslâm eğitim geleneği sadece bilgi aktarımı değil, aynı zamanda ahlaki değerlerin ve manevi yönlerin gelişimine odaklanarak kişinin bütünlüğünü amaçlamaktadır. Dolayısıyla İslâm düşünce eğitimi, insanları sadece dünyevi başarılar için değil, aynı zamanda manevi yükselişleri ve Allah'a yaklaşma çabalarıyla da donatarak kapsamlı bir gelişim veya gelişim sürecini hedeflemektedir. Buna bağlı olarak bundan sonraki kısımda İslâm düşünce geleneğine paralel bir biçimde din eğitiminin ne'liğine değinilecektir.

²⁸¹ Azime Şimşek, *Nasireddin Tûsî'nin Ahlâk ve Eğitim Anlayışı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005), 121.

²⁸² Özalp, *İslam Düşüncesi Bağlamında Eğitimde Bilgi Problemi*, 70.

²⁸³ Selahattin Ertürk, *Eğitimde Program Geliştirme* (Ankara: Yelkentepe Yayınları, 1974), 12.

2.1.2. Din eğitimi

Din eğitimi, kavramsal açıdan tanımlaması güç bir alandır. Din ve eğitim, ayrı ayrı kavramlar olmakla birlikte bu iki ögenin bir araya gelmesiyle din eğitimi, kendine has bir alanı ifade eder. Fakat din eğitimi alanında yapılan çalışmalara ve din eğitiminin tanımlarına göz atıldığında hem tanım hem de din eğitiminin özelliği hakkında din eğitimcileri arasında bir uzlaşma olmadığı görülmektedir. Bu sebeple din eğitimi tanımlamak ve bu alandaki muğlaklıkları kavramak önemlidir. Ancak çalışmamızda bu konuyla ilgili ayrıntılı bir inceleme yapılmayacaktır. Çalışmamızın ana konusundan sapmamak için bu bölümde yapılan akademik çalışmalardan faydalanarak Türkiye’de din eğitimi hakkında yapılmış olan tanımlamalara değinilecektir. Zira bu alanın belirsizlikleri sebebiyle bilimsel altyapıya sahip olmayan bir yaklaşım din eğitimi alanındaki belirsizlikleri daha da artırabilir. Bu bağlamda sonraki kısımda din kavramıyla ilgili genel açıklama yapıldıktan sonra dinin eğitimle olan bağı incelenecektir.

Din kelimesi Arapça bir kavram olup “d-y-n” köküne dayanan bir isim veya mastar şeklinde kullanılmaktadır. Dil uzmanları, d-y-n fiilinin mastarından “din” ve “deyn” sözcüklerinin çıktığını belirtmektedirler. Âlimler, aynı biçimde yazılıp farklı biçimde okunan “din” ve “deyn” sözcükleri arasındaki ayrımı şöyle dile getirmişlerdir:

“Bu iki sözcük de fiil olarak aynı biçimde yazılabilir, ancak mastar olarak “e” (üstün) biçiminde okununca “deyn” sözcüğünün “borç” manasına geldiği, mastarı “i” (kesre) biçiminde okunan “din” sözcüğünün ise “lüzum” olan bir esas etrafında şekillendiği ifade edilmiştir. Bu iki kavram arasındaki fark, “deyn” kavramının parasal sorumluluğu belirtmesi, “din” kavramının ise eğitimsel (eğitimle alakalı) sorumluluk manasını içermesidir.”²⁸⁴

Nitekim din, ayrıca “gelenekler ve yapılan işler” manasına da gelebilir. Anlaşıldığı gibi din kavramının eğitimle bağı anlamıyla ilgili olarak net bir şekilde görülmektedir. Çünkü din kavramı, bir mecburiyet olarak eğitim hadisesini içermektedir.²⁸⁵

Ülkemizde din eğitimi tanımları ve yaklaşımları genellikle dinin içerdiği anlamlara göre biçimlenmiştir. Bu bağlamda din, iki farklı bakış açısıyla yorumlanmıştır. Birinci yaklaşım dinin dogmalar ve ritüeller içermesiyle ilgilidir. İkincisi ise dinin bir yaşam biçimi

²⁸⁴ Muhammed Abdullah Draz, *Din ve Allah İnancı* (İstanbul: Bir Yayınları, ts.), 37. Akt; Şakir Gözütok, *İslam Medeniyetinde Eğitim Felsefesi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 36.

²⁸⁵ Gözütok, *İslam Medeniyetinde Eğitim Felsefesi*, 35-36.

olarak anlaşılmasıdır. Dolayısıyla birinci yaklaşıma göre birçok din eğitimcisi, dinin kutsal ile bağlantılı olduğunu düşünür ve din eğitimi tanımları insanın Tanrı ile bağıni kuvvetlendirmeyi, Tanrı'nın insanlar için koyduğu kuralları öğrenmeyi hedefler. Bu çerçevede din eğitimi, “*dinî inançların ve ritüellerin öğretilmesini kapsayan bir süreçtir.*”²⁸⁶ şeklinde tanımlanmıştır. Bu açıklama normatif bir tanım olarak görülebilir ve bu tanımlamaya göre din eğitime bir değer atfedilmiştir. Bu bakımdan değerlendirme yapıldığında din eğitimi hizmetinin verilmesi önemli ve gerekli görüldüğü söylenilebilir.

Başka bir yaklaşıma göre bütün dinlerin peygamberleri dogmatizme karşı çıkmış ve dinin asıl kaynakları insanların belli bir yaşam tarzını uygulamalarını talep etmiştir. Bu kapsamda Okumuşlar din eğitimi bir süreç olarak ele almış ve dinin dogmatik olmasının yanına dinin yaşam tarzına da işaret ederek şu şekilde bir tanım yapmıştır: “*bireyin yaratılışında var olan inanma hissi ve gereksinimi doğrultusunda (onun) din olgusunu anlamasına yol gösterme ve seçtiği dinin tavsiye ettiği yaşam tarzını öğrenmesine destek olma sürecidir.*”²⁸⁷

Cemal Tosun ise Ertürk'ün eğitim tanımını din eğitime uyarlayarak²⁸⁸ din eğitimi “*bireyin dinî tutumlarını, kendi yaşamları vasıtasıyla şuurlu bir şekilde değiştirmeye yönelik gayretlerinin bir sürecidir.*”²⁸⁹ şeklinde bir tanımla ifade etmiştir. Bu tanım, kişinin dinî tecrübelerini kavrama, geliştirme ve yöneltme gayesini içerir. İnsan, kendi dinî yaşamlarına etkin bir iştirak içinde olup şuurlu bir gayret göstererek arzu edilen değişiklikleri yapmaya uğraşır. Din eğitimi, bu çerçevede kişinin dinî şuuru artırma ve dinî tutumlarını belirleme sürecinde önemli bir işlev görür.

Yavuz ise din eğitimi “*insanın doğuşla beraberinde getirdiği dinî istidat ve kabiliyetlerini işleyip geliştirmek üzere başta Allah'ı ve ilahi kelâmı öğrenip kabul ederek ilahi kelâm içinde mevcut bilgiler ve talepler doğrultusunda yaşayışını düzenleyebilmesidir.*”²⁹⁰ şeklinde tanımlamıştır. Buna göre din eğitimi insanın doğuştan sahip olduğu dinî kabiliyet ve imkanlarını geliştirip olgunlaştırmaya yönelik bir süreçtir. Bu sürecin temeli, Allah ile ilahi sözü tanıma ve onaylama üzerine dayanmaktadır.

²⁸⁶ Muhiddin Okumuşlar, "Din Eğitimi'nin Bilimselleşmesi/Neliği", *Din Eğitimi*, ed. Recai Doğan-Remziye Ege (Ankara: Grafiker Yayınları, 2021), 59.

²⁸⁷ Okumuşlar, "Din Eğitimi'nin Bilimselleşmesi/Neliği", 60-61.

²⁸⁸ Özalp, *İslam Düşüncesi Bağlamında Eğitimde Bilgi Problemi*, 73.

²⁸⁹ Cemal Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş* (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2001), 22-23.

²⁹⁰ Kerim Yavuz, *Günümüzde Din Eğitimi* (Adana: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1988), 52.

Tanımdan anlaşıldığı üzere insan, ilahi sözün sunduğu bilgileri ve bu bilgiler ışığında ortaya çıkan gereklilikleri öğrenip kavradıkça hayatını bu öğretilere uyumlu bir biçimde şekillendirebilme yeteneğine kavuşur. Bu durum dinî eğitimin kişinin doğuştan var olan dinî yönelimleri keşfetme, idrak etme ve ilerletme sürecinde önemli bir işlev gördüğünü ortaya koyar. Ayrıca insanın bu süreçte ilahi sözü anlama ve uygulama gayretinin dinî kabiliyetlerini verimli bir şekilde değerlendirmesine imkan sağladığını gösterir. Dolayısıyla yapılan bu tanım, dinî eğitimin kişinin içkin dinî potansiyelini ortaya koyma ve bu potansiyeli en yüksek seviyede geliştirme amacına yöneldiğini belirtir.

Yaygın din eğitimi anlayışlarının dışında başka telakkiler de vardır ki bunlardan biri Özalp'ın şu ifadesini açığa çıkarmaktadır: “Din eğitimi, insanın Mutlak Varlık ile kurduğu ilişkiyi temsil eden bir kavram ya da insanın Mutlak Varlık ile olan ilişkisinin gerçekleştiği bir durum olarak tasavvur edildiğinde, din eğitimi disiplini de bu ilişkiyi inceleyen bir ilim olarak anlaşılabilir.”²⁹¹ Bu düşünce din eğitimi sadece bilgi transferi değil, aynı zamanda insanın Mutlak Varlık ile kurduğu derin ve manevi bir ilişki süreci olarak nitelendiriyor. Söz konusu görüşe göre din eğitimi disiplini, bu özel ilişkiyi inceleyen bir ilim olarak kabul edilmelidir. Diğer bir telakki ise Gündüz'e aittir. Ona göre din eğitimi, insanın Allah'a olan bağlılığı açısından önem kazanır ve bu bağlılık, kişinin Yaratıcı 'ya, kendine ve çevresine dair tüm ilişkilerini kapsar. Bu ilişkilerin her yönü, din eğitiminin çalışma alanına girer. Dolayısıyla, din eğitimi, kişinin Allah ile olan ilişkisini, kendi varoluşunu ve çevresiyle olan etkileşimlerini bütüncül bir perspektiften ele alır. Bu nedenle, din eğitiminin insan odaklı bir yaklaşıma sahip olması ve Tanrı merkezli bir görüşten ziyade insanın deneyimlerine ve ihtiyaçlarına odaklanması gerektiği ifade edilebilir. Bununla birlikte din eğitiminin yalnızca bir kültür ögesi olarak algılanması yanıltıcı olur; onun kutsal yönünün de dikkate alınması mümkündür.²⁹² Bu tür yaklaşımlar, din eğitimi sadece dinî öğretileri anlama süreci olarak değil, aynı zamanda insanın manevi deneyimlerini ve bu deneyimlerin nasıl şekillendiğini bilimsel bir perspektifle anlamak amacıyla bir disiplin olarak görmemizi sağlar. Dolayısıyla din eğitimi sadece kişilere bilgi aktarmakla sınırlı olmayan, aynı zamanda derin bir anlam ve bağlam içinde özgün bir ilişki kurma süreci olarak yorumlanabilir.

²⁹¹ Özalp, *İslam Düşüncesi Bağlamında Eğitimde Bilgi Problemi*, 275-276.

²⁹² Muhammed Muhdi Gündüz, "Üç Gerilim Ekseninde Din Eğitiminin Ne'liği Problemi", *Ağrı İslâmî İlimler Dergisi (AGİİD)* 7 (2020), 177.

Netice olarak din eğitimi tanımları ve yaklaşımları, dinin insan hayatına kattığı anlamların farklılığını göstermektedir. Bu tanımların ortak yönü, din eğitiminin insanın doğuştan sahip olduğu dinî yetenek ve imkanlarını ilerletme hedefini gütmeleridir. Normatif bir bakış açısıyla ilk yaklaşıma göre din eğitimi, kutsal ile ilişkili olarak insanın Tanrı ile olan bağını kuvvetlendirmeyi ve Tanrı'nın belirlediği kuralları öğretmeyi hedefler. Öte yandan Okumuşlar, Tosun ve Yavuz'un yaklaşımları din eğitimi bir süreç olarak görerek kişinin dinî deneyimlerini anlama, geliştirme ve yönlendirme sürecine dikkat çeker. Özalp'ın görüşü ise din eğitimi sadece bilgi transferi aracı olarak değil, aynı zamanda insanın Mutlak Varlık ile kurduğu derin ve manevi bir ilişki süreci olarak nitelendirir. Bu bağlamda din eğitimi, kişinin içkin dinî potansiyelini ortaya çıkarma ve en yüksek seviyede geliştirme amacına yönelmiştir. Bütün olarak bakıldığında din eğitimi kavramının çok yönlü ve zengin bir içeriğe sahip olduğu görülmekte ve insanın manevi gelişimine odaklanan bir disiplin olarak öne çıkmaktadır.

2.1.3. İmkan teorisi ve eğitimin imkanı

Eğitimin imkanı meselesi, tarih boyunca süregelen önemli bir tartışma konusu olmuştur. Nihayetinde insan, eğitime açık bir varlık olarak kabul edilmiş olup eğitim olanaklarına dair çeşitli perspektifler tarihsel süreç içinde sürekli olarak göz önünde bulundurulmuştur. Zengin bir geçmişe sahip olan bu tarih içinde eğitimin insanın potansiyelini nasıl etkilediği, bu etkileşim sürecinde hangi faktörlerin belirleyici olduğu ve bu konuda gelişen düşünce sistemlerinin nasıl evrildiği merak konusu olmuştur. Dolayısıyla çalışmamızın bu pasajında insanın eğitime olan imkanı konusunu anlamaya yönelik bir perspektif sunulacak ve özellikle İmam Gazzâlî'nin temel düşünceleri üzerinde durularak tarihsel süreç içinde bu önemli konuya yaklaşımda bulunma biçimi analiz edilecektir.

Eğitim ve ahlakî evrimin değişebilirliği üzerine tartışmalara başlamadan önce “imkan” teriminin epistemolojik temellerini irdelememiz gerekmektedir. “İmkan” kavramı, eğitimsel faaliyetlerin potansiyelini ve ahlakî gelişimin olasılıklarıyla yakından ilişkili olduğundan bu terimin semantik boyutlarını anlamak, çalışmanın ilerleyen bölümlerinde yapılacak analizler açısından kritik bir öneme sahiptir.

İmkan mefhumu, tarihsel bir perspektiften ve çeşitli metodolojik yaklaşımlarla ele alınmış, kadim bir konu olarak kabul edilebilir. İmkan kavramının tarihsel evrimi ve çok yönlülüğü, onun üzerine kapsamlı bir şekilde düşünülmesini ve tartışılmasını gerektirir. Ancak bu kavramın detaylarına derinlemesine ele almak, eğitim ve ahlak üzerindeki etkileri

gibi önemli yönlerinin göz ardı edilmesine yol açabilir ve yeni soruların önünü açabilir. Bu nedenle öncelikle imkan kavramının sözlük manaları ele alınacak, daha sonra tarihsel gelişimine çok kısa bir şekilde değinilecek ve nihayetinde çalışmanın ana teması için İmam Gazzâlî düşüncesi bağlamında sınırlı bir perspektifle ele alınacaktır.

İmkan kelimesi yaygın olarak “olabilecek durumda bulunma, mümkün olma, olabilirlik, olanak, faydalanılabilecek, kullanılabilecek uygun şart”²⁹³ gibi manalarda kullanılır. Kelimenin kökü ise “mekin” veya “mekn” ve “mükne” veya “mekine” köklerinden türemiştir. “Mekin” veya “mekn”, çekirge ve kertenkele gibi hayvanların yumurtaları için kullanılan bir terimdir. Bu kökten türeyen “imkan” kelimesi, bu tür hayvanların yumurtalarını yumurtalıklarında oluşturup biriktirmeleri anlamına gelir. “Mekine” veya “mükne” ise güç ve kuvvet anlamına gelir ve “imkan” kelimesi de bir şeye güç ve kuvvet kazandırmak, güçlendirmek anlamını içerir.²⁹⁴ Bu bağlamda, “imkan” kelimesi, bir şeyin mümkün olma durumunu veya bir eylemin gerçekleşebilirliğini ifade ederken, aynı zamanda bir şeyi güçlü veya mümkün kılan kuvveti ve yeteneği de simgeler. Kelimenin kökeninde yer alan doğal dünyaya ait örnekler, kelimenin geniş anlam yelpazesini ve günlük dildeki kullanımını zenginleştirir.

İmkan kavramı, Antik Yunan filozofu Aristoteles ile başlayarak modern düşünürler Karl Marx ve Friedrich Engels’e kadar uzanan geniş bir tarihsel süreç içerisinde evrilmiştir. Aristoteles’in bu kavram üzerine yaptığı ilk çalışmalar, 8. yüzyılda gerçekleşen çeviri hareketleri sayesinde İslâm filozoflarına ulaşmış ve onlar tarafından derinlemesine incelenmiştir. Orta çağ Avrupa’sında skolastik mantıkçılar tarafından ele alınan bu kavram, Aydınlanma döneminin önde gelen düşünürleri Immanuel Kant, Georg Wilhelm Friedrich Hegel ve Gottfried Wilhelm Leibniz tarafından daha da geliştirilmiştir. İmkan kavramının en olgun ve kapsamlı analizi ise, Marx ve Engels’in eserlerinde bulunmaktadır.²⁹⁵

İmkan mefhumu, İslâm düşünce yapısının çeşitli disiplinlerinde geniş çapta müzakere edilmiş, muhtelif bağlamlarda incelenmiş ve bu kavramın evrimine önemli ölçüde katkı sağlamıştır. Bu bağlamda imkan/mümkün kavramının tanımı ve sınıflandırılması meselesi, bu sınıflandırmanın kozmik düzlemde, yani ay-üstü ve ay-altı âlemlerini içine alan genel varlık düzenine nasıl uygulanabileceği sorusuyla birlikte, temel bir problem olarak

²⁹³ İlhan Ayverdi, "İmkân", *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, (İstanbul: Kubbealtı, 2010a), 558.

²⁹⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 13/412.

²⁹⁵ Bulut, *Din Eğitiminin İmkân ve Sınırlılıkları Açısından Mizâc Kavramı*, 17.

önümüze çıkmaktadır. Ayrıca özünde mümkün olanın, başka bir varlık tarafından zorunlu hale getirilen varlıkla olan ilişkisi; sonradan meydana gelen varlıklar (hâdis) açısından imkanın taşıdığı anlam; sudûr sürecinde çokluğun ilk evresi olarak kabul edilen İlk Akıl'ın içerdiği imkanın doğası ve bu süreçteki konumu; imkanın ezililiği bağlamında kainatın ezililiği teorisi ve bu teori içerisinde heyûlâ kavramının rolü; varlık ve mahiyet arasındaki ilişki çerçevesinde imkan/mümkünün pozisyonu; kuvvet ve imkan arasındaki bağ; imkan kavramının ontolojiye tatbik edilmesiyle ortaya çıkan problemler; henüz varlık sahnesine çıkmamış mümkün varlıkların durumu; sebep ve sonuç arasındaki ilişkinin mahiyetini tespitinde imkanın oynadığı rol; ve Tanrı'nın varlığını ispat amacıyla kullanılan bir argüman olarak imkan gibi konular, imkan/mümkün kavramının metafiziksel çerçevesini oluşturmaktadır.²⁹⁶

Bu bakımdan İslâm felsefesi bağlamında, imkan kavramının ezililik durumu üzerine yoğun tartışmalar yapılmıştır. Bu tartışmaların merkezinde, eğer âlem var olmadan önce mutlak bir yokluk söz konusu ise, imkanın varlığından bahsedilemeyeceği ve böyle bir durumda âlemin varlık sahasına girişinin imkansız olacağı düşüncesi yatmaktadır. Gazzâlî'ye göre varlığın başlangıcından önce bir tür ezeli imkanın var olduğunu kabul etmek zorunludur.²⁹⁷ Ancak, imkanın ezililiğinin dinî açıdan bir sakınca teşkil edip etmediği de tartışma konusudur. Tûsî'nin görüşüne göre, imkanın ezeli olması ile ezeli olanın (Allah'ın) imkanı arasında bir fark bulunmaktadır; yani imkanın ezililiği, ezeli olanın imkanını zorunlu kılmaz. Bu perspektiften bakıldığında Gazzâlî, ezeli imkanı bir zarf olarak ele almış ve bu zarfın içeriği de ezeli olanın kendisi olduğunu ifade etmiştir.²⁹⁸ Dolayısıyla, geçmişe doğru uzanan ve hiçbir yokluğun olmadığı sürekli bir imkan durumundan bahsedilebilir. Ancak bu anlayış, ezeli olanın çokluğuna ve dolayısıyla Allah'ın mutlak birliğine ters düşebilecek bir soruyu akla getirebilir. Fakat imkanın gerçek bir kavram olmaktan ziyade izafî bir kavram oluşu, bu tür bir endişenin yersiz olduğunu ortaya koymaktadır.²⁹⁹

Gazzâlî'nin "*Tehâfütü'l-felasife*" adlı eserinde, "*imkan*" ve "*mümkün*" terimlerini sıklıkla birbirinin yerine kullandığı söylenilebilir. Bu bağlamda mütefekkir, aklın varlık ihtimalini kabul ettiği ve bu ihtimalin "*mümteni*" (imkansız) olmadığı her nesneye

²⁹⁶ M. Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân (Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi)* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), 17.

²⁹⁷ el-Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felasife (Filozofların Tutarsızlığı)*, 272; Mahmut Kaya, "İmkân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2000), (Erişim 11 Şubat 2023).

²⁹⁸ el-Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felasife (Filozofların Tutarsızlığı)*, 269-270; Kaya, "İmkân".

²⁹⁹ Kaya, "İmkân".

“mümkün” ismini vermektedir.³⁰⁰ Dolayısıyla “mümkünlük” veya “imkan” terimleri, “lazım” (kesinlikle var olamama) durumunu değil, “mümkün” (var olabilme) ihtimalini ifade ederler. Düşünürün “mümkün varlık” terimine yüklediği mana, onun genel varlık anlayışının derinlemesine kavranmasını gerektirir. Bu bağlamda, çalışmanın birinci bölümünde bu temel konu ele alınmıştı. Bu yüzden, konunun tekrarına düşmemek adına, burada “mümkün varlık” konusuna kısa bir değinme yapılması yeterli olacaktır.

Gazzâlî, kozmik düzenin tamamının Allah’ın iradesiyle sonradan yaratıldığını ve yaratıcılığın yalnızca O’na özgü olduğunu vurgulayarak Allah’ın yarattığı her şeyi mutlak bir bilgiyle bildiğini ifade etmiştir. Düşünür ayrıca her varlığın ve olayın Allah’ın mutlak tasarrufu altında olduğunu, bu nedenle Allah’ın istediği zaman ve şekilde insan eylemlerine müdahale edebileceğini savunur.³⁰¹ Bu perspektiften bakıldığında, Gazzâlî’nin insanlık anlayışı çerçevesinde, insanın gerçekleştirdiği eylemlerin sonradan meydana geldiği ve bu fiillerin Allah’ın tasarrufu içinde gerçekleştiği sonucuna varılabilir. Dolayısıyla “imkan” terimi, bir kavrayışın gerçekleşme potansiyelini ya da bir eylemin icra edilebilirliğini ifade ediyorsa, eğitim de insan faaliyetleri arasında konumlandırılır ve bu durum, eğitimin imkanı kavramını gündeme getirmektedir.

İmkan kavramı ile eğitim süreci arasında doğrudan bir ilişki olduğu söylenilebilir. Bu, eğitimin potansiyelini ve gerçekleştirebilirliğini imkan çerçevesinde değerlendirmeyi gerektirir. Bu manada eğitimin imkanı mefhumu, iki farklı görüş arasında tartışma konusu haline gelmiştir. Birinci perspektife göre eğitim insanların gelişimine olumlu bir katkıda bulunabilir. Bu görüşe göre insanlar eğitim yoluyla kendilerini geliştirerek farklı ve daha olumlu bir yön kazanabilirler. Diğer taraftan ikinci perspektif eğitime daha eleştirel bir yaklaşım sergiler. Bu bakış açısına göre insanın temel niteliği fitrattır ve eğitim, insanın çevresiyle kurduğu bağlantıyı dönüştürmesine imkan verir. Ancak eğitim, karaktere herhangi bir etki sağlayamaz. Bu düşünceye göre doğuştan iyi veya kötü olan bir insan, eğitimle değişmez. Eğitimin insan üzerindeki etkilerini savunanlar, çocuğun kalbini mumla, beynini ise beyaz bir kâğıtla kıyaslayarak eğitimin insan üzerindeki etkilerine vurgu yapmışlardır.³⁰² Bu bağlamda eğitimle şekillenen bir kişinin yaşamı boyunca edindiği bilgi ve değerlerle olumlu bir yönde evrilebileceği savunulmuştur.

³⁰⁰ el-Gazzâlî, *Tehâfût el-Felasife (Filozofların Tutarsızlığı)*, 143.

³⁰¹ el-Gazzâlî, *Tehâfût el-Felasife (Filozofların Tutarsızlığı)*, 85/86.

³⁰² Nurullah Altaş-İsmail Arıcı, "Din Eğitimin Bilimselleşme Süreci", *Din Eğitimi*, ed. Mustafa Köylü-Nurullah Altaş (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 61.

Eğitimle ilgili bilimsel bir yaklaşım benimseyenler, eğitimin toplumsal bir olgu olarak ortaya çıkışını ve evrensel işleyişini inceleyerek hem olumlu hem de olumsuz yönleri değerlendirmiş ve bu iki perspektifi birleştiren bir bakış açısı geliştirmişlerdir. Bu yaklaşım insanların içsel güçlerinin zenginliği veya kişilik gelişimindeki eksiklikleri gibi faktörlere dayanarak eğitimin etkilerini anlamaya odaklanmaktadır. Bu çerçevede bazı kişilerin dış etkenlere karşı daha duyarlı olabileceği ve kişiliklerinin yeterince gelişmemiş olması sebebiyle kolayca etkilenebileceği vurgulanmaktadır.³⁰³

Diğer taraftan kişilikleri yeterince olgunlaşmış olan insanların, belirli bir hedefe odaklanmış ve güçlü etkilere karşı dirençli olduğu ifade edilmektedir. Ancak bu durumda öğretmenlerin kişilerin potansiyellerini doğru değerlendirmekte ya da eğitime aşırı güvenip ümitsizliğe kapılabilecekleri bir denge kurmaları gerektiği belirtilmektedir.³⁰⁴ Bu çerçevede eğitim sürecinde ortaya çıkan unsurların insanların kişisel gelişimine olan etkilerinin fark edilebilir olduğu vurgulanmaktadır.

Bütün bu tartışmaların içinde İmam Gazzâlî'nin fikirleri elbette dikkat çekicidir. Nitekim önceki eğitim anlayışlarını geliştiren ve onları daha üst seviyelere taşıyan mütefekkir, eğitimin imkanı konusunda iyimser bir görüşü benimserken aynı zamanda eğitimin etkisiz olduğu noktalarının olduğunu da vurgular.³⁰⁵

Gazzâlî, insanın hem iyilik yapma hem de kötülük yapma potansiyeline sahip olduğunu belirtmektedir. Ona göre bozulan bir fitrat eğitim yoluyla tekrar eski haline dönüşebilir. Ancak insan, doğasına aykırı davranışlar sergilerse, kötülükler zamanla kişinin alışkanlığı haline gelebilir ve bu durumun evrilmesi zorlaşır. Kişi sürekli olarak kötü bir çevrede bulunursa bu çevreye uyum sağlar ve kısa sürede kötü alışkanlıklar kişinin karakterine işler. Bu nedenle düşünür, kalbinin sonradan bulaşan tüm olumsuz etkilerden arınması gerektiğine vurgu yapar. Ona göre bir tarla zararlı otlardan temizlenmeden önce ekim yapmak anlamsızdır. Tarla, tüm zararlı otlardan arındırıldıktan sonra tohum ekilir ve bu sayede sevgi ve bağışlama ağacı yeşerir. Mütefekkirin bakış açısına göre kötü alışkanlıklardan arınmış bir kalp, zararlı otlardan temizlenmiş bir tarlada büyüyen temiz

³⁰³ Beyza Bilgin, "Eğitimin İmkânı ve Sınırları Üzerine", *İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi* 4 (ts.), 211.

³⁰⁴ Bilgin, "Eğitimin İmkânı ve Sınırları Üzerine", 211-212.

³⁰⁵ Oruç, "İmam Gazali'nin Yaşadığı Döneme Kadar İslam Eğitiminin Yapısı ve Gazali'de Eğitimin İmkânı", 106.

meyve gibi nitelikli bir yaşam sürer.³⁰⁶ Bu perspektif insanın çevresi ve alışkanlıklarının kişisel gelişim üzerindeki etkilerini vurgulayarak eğitimin önemine dikkat çeker. Ayrıca karakterin temizlenmesi ve olumlu alışkanlıkların kazanılması sürecinde, içsel çaba ve irade önemli bir rol oynar. Gazzâlî'nin bu görüşleri insanın kişisel gelişiminde eğitimin kritik bir rol oynayabileceği fikrini destekler.

Mütefekkiye göre kişi, başlangıçta saf olan zihninin daha sonradan taklit, öğüt ve çevresel etkilerle şekillenerek gerçeklerden uzaklaştığını vurgular. Bu nedenle insan eğitimi oldukça zorlu bir süreç haline gelir. Zira İslâm düşünürü kendi yaşantısından yola çıkarak bu durumu deneyimlemiş ve uzun yıllar boyunca bu zorluğa karşı mücadele ettiğini şu şekilde dile getirmiştir: *“Çocukluk döneminden itibaren taklit temelli inanç sistemlerinden uzaklaştığımı ve ailemden miras kalan sadece taklit esaslı inançlardan ayrılarak bağımsız bir düşünce geliştirdiğimi ifade etmek istiyorum.”*³⁰⁷ O, Hristiyan, Yahudi ve Müslüman çocuklarının kendi inanç sistemlerine göre yetiştirildiğini gözlemleyerek, bu durumun doğuştan gelen temel gerçekle, aile ve eğitim aracılığıyla kazanılan sonraki inanç esasları ve taklit unsurlarının gerçeği öğrenme konusundaki içsel arzusunu tetiklediğini belirtmektedir.³⁰⁸

Gazzâlî'nin bu ifadelerinden onun sadece kendi inanç sistemini oluşturmakla kalmayıp aynı zamanda çeşitli kültürlerden gelen inançlar arasında karşılaştırmalar yaparak bağımsız bir düşünce süreci izlediği anlaşılmaktadır. Ayrıca bu durumun genç yaşlardan itibaren kişinin içsel merakını ve öğrenme arzusunu harekete geçirdiği vurgulanmaktadır. Onun gözlemleri, çocukluk döneminin inanç sistemleri üzerindeki etkisini ve insanın çevresiyle etkileşimini vurgulayarak kişisel gelişimde eğitimin ile aile atmosferinin önemini ortaya koymaktadır.

İslâm düşünürü İmam Gazzâlî, eğitimin imkanı bakımından insanları dört ayrı kategoriye ayırmaktadır. İlk grupta, olumsuz huyları eyleme geçirmeyen kişiler bulunmaktadır. Bu kişilerin eğitimi sorunsuz bir şekilde gerçekleşebilir ve doğru bir eğitimle onların dönüşümü mümkündür. İkinci grupta, sapkın bir inanca sahip olmayan ancak olumsuz davranışlara meyilli insanlar yer almaktadır. Bu grup, uygun olmayan ortamlarda bulunmuş olabilir ve eğitim süreçleri biraz daha zorlu olabilir. Üçüncü grupta, kötü

³⁰⁶ el-Gazzâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, 3/139; Oruç, "İmam Gazali'nin Yaşadığı Döneme Kadar İslam Eğitiminin Yapısı ve Gazali'de Eğitimin İmkânı", 108.

³⁰⁷ el-Gazzâlî, *El-Munkızu Min-ad Dalâl*, 16.

³⁰⁸ el-Gazzâlî, *El-Munkızu Min-ad Dalâl*, 16.

davranışlarının farkında olmayan ve kötülükleri iyi olarak gören kişiler bulunmaktadır. Bu kişilere yönelik eğitim çabaları kısmi başarı sağlanabilir. Son grupta ise kötü alışkanlıkları benimsemiş, bunları bir değer olarak kabul eden ve bu davranışlarıyla övünen insanlar bulunmaktadır. Bu grup insanların eğitimi ise oldukça zordur.³⁰⁹

Gazzâlî'ye göre eğitim sadece bilgi aktarımıyla sınırlı değildir; aynı zamanda derin anlamlar taşır ve insanın iç dünyasını da biçimlendirir. Ona göre eğitim aynı zamanda edinilen bilgilerin özümsemiş tefekkür edilerek insanın en üst düzeyde bir yöne doğru ilerlemesini içermelidir. Bu bağlamda insanlar sadece bilgiyi ezberlemek yerine, bilgileri sorgulama, analiz etme ve eleştirel düşünme becerilerini geliştirme sürecine katılması önemlidir. Dolayısıyla eğitim, kişilerin düşünsel kapasitelerini geliştirmeye yönelik bir yolculuk olarak ele alınmalıdır. Ona göre bu durum eğitim sisteminin temelini oluşturur.³¹⁰

Eğitim, İmam Gazzâlî'ye göre insanın tabiatına uygun bir şekilde hareket etmesiyle mümkün olduğunu savunur. Mütefekkir, kişinin doğasındaki unsurları tamamen ortadan kaldırmanın mümkün olmadığını kabul eder, ancak insan bu öğeleri dengeleyerek doğru bir tavır takınarak yeni bir duruş oluşturabilir. Ahlakî bir perspektiften bakıldığında ise fazilet veya rezilet kazanmak kişinin tabiatını değiştirmek anlamına gelmez, aksine insanın tabiatında var olan yetenekleri fark ederek kendisini geliştirmek anlamına gelir. Dolayısıyla eğitim süreci, insanın kendi iç özelliklerini kavraması ve bu özelliklerini en iyi şekilde değerlendirmesiyle ilgilidir.³¹¹ Bu bakımdan mütefekkirin eğitim anlayışı, ferdin benzersiz doğasına saygı göstererek onun potansiyelini en iyi şekilde geliştirmeye odaklanır. Bu perspektif eğitimin sadece dışsal davranışların değişimi değil, aynı zamanda kişinin içsel dünyasını olgunlaştırma amacını taşıdığını vurgular.

Netice olarak Gazzâlî'nin eğitim konusundaki iyimser bakış açısının temelinde, uygun koşulların sağlanması ve kişinin doğuştan getirdiği özelliklerin dikkate alınmasıyla eğitimin başarılı olabileceği düşüncesi yatmaktadır. Düşünür perspektifine göre eğitimde kişinin kendine özgü olması önemlidir ve insanlar aynı yöntemleri takip ederek kendini geliştiremeyeceğini savunmaktadır. Bu noktada fertlerin farklı yeteneklere, ilgi alanlarına ve öğrenme stillerine sahip olduğu gerçeğini vurgulamak önemlidir. Tüm bu unsurlar bir araya

³⁰⁹ el-Gazzâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, 3/131.

³¹⁰ Oruç, "İmam Gazali'nin Yaşadığı Döneme Kadar İslam Eğitiminin Yapısı ve Gazali'de Eğitimin İmkânı", 111.

³¹¹ Ümmügül Betül Kanburoğlu Ergün, *Kemâl Kavramı Bağlamında Gazzâlî Düşüncesinde Eğitim* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 216.

getirildiğinde Gazzâlî'nin düşüncesine göre eğitimin mümkün olduğu ve eğitim aracılığıyla insanın bir değişim sürecine girebileceği kanaatine varabiliriz. Dolayısıyla eğitimde değişim mümkünse, eğitimde dönüşüm de mümkündür ve bu bağlamda eğitim bir dönüşüm hadisesi olarak tanımlanabilir.

2.2. Gazzâlî'nin Ahlak Düşüncesinde Eğitimi Mümkün Kılan Kavrayışlar

Eğitimi mümkün kılan kavrayışların (irade, ihtiyar, niyet ve amel) rolü, özellikle ahlakî dönüşüm bağlamında merkezi bir öneme sahiptir. Bu kavrayışlar, insanların ahlakî davranışlarını içselleştirmeleri, bu davranışların altında yatan prensipleri anlamaları, kişisel gelişimlerini sürdürmeleri ve içselleştirilen ahlakî değerleri pratikte uygulamaları açısından çok boyutlu bir işleve sahiptir. Dolayısıyla söz konusu kavrayışlar, ahlakî dönüşümde eğitimin temel yapı taşlarından birini oluşturur ve kişinin ahlakî bilincinin gelişiminde kritik bir rol oynar. Eğitim, insanın sadece bilgi edinmesini değil, aynı zamanda bu bilgiyi ahlakî ilkeler doğrultusunda eyleme dönüştürmesini de hedefler. Bu süreçte, kişinin ahlakî yargılarının oluşumu ve bu yargıların davranışlarına yansımaları, eğitimin başarısının temel göstergelerinden biridir. Bu bakımdan tezin bu bölümünde eğitimi mümkün kılan irade, ihtiyar, niyet ve amel gibi kavrayışlar Gazzâlî perspektifinden ele alınacaktır.

2.2.1. Ahlakın değişebilirliği doğrultusunda eğitimin imkanı

Bu bölümde İslâm düşünce geleneğinde ahlakın değişip değişmeyeceği konusu, önde gelen İslâm filozofların bakış açıları ve Gazzâlî'nin düşüncesi üzerinden ele alınacaktır. İslâm düşünce tarihinde ahlakî değerlerin sabit mi yoksa değişebilir mi olduğu sorusu, birçok düşünür tarafından derinlemesine incelenmiş ve tartışılmıştır. Çalışmamızın bu kısmında öncelikle incelenecek olan filozofların hangi görüşleriyle öne çıktıkları üzerinde durulacaktır. Nitekim İslâm dünyasının farklı coğrafyalarında yetişmiş düşünürlerin, ahlakî değişim konusundaki görüşleri çeşitlilik arz etmektedir. Bu çeşitliliği anlamak İslâm düşünce geleneğindeki ahlak anlayışını kavramak adına önemli bir adımdır.

Daha sonra Gazzâlî'nin ahlakın değişip değişmeyeceği meselesine dair özgün bakış açılarına odaklanılacaktır. Mütefekkirin bu konudaki düşünceleri, İslâm dünyasındaki düşünce geleneğinde etkileyici bir yere sahiptir. Onun ahlakî değişimle ilgili görüşleri, İslâm düşüncesindeki önemli referans noktalarından biri olarak ele alınacaktır. Nihayetinde Gazzâlî'nin ahlakın değişmesinin mümkün olduğuna dair vurgularına odaklanılarak ahlakî değişimin bir ahlakî dönüşüm süreci olduğuna dikkat çekilecektir. Gazzâlî'nin bu perspektifi, ahlakî değerlerin kişinin içsel dönüşümüyle birlikte evrilebileceği fikrini

savunur. Bu noktada, İslâm düşünce geleneğindeki ahlak anlayışının kişinin iç dünyasındaki değişimle nasıl bağlantılı olduğu ele alınacaktır. Dolayısıyla bu pasajda ele alınacak olan konu, İslâm düşünce geleneğindeki ahlakî değişim meselesini anlamaya yönelik bir inceleme sunmayı hedefler. Filozofların görüşleri ve Gazzâlî'nin öne çıkan düşünceleri üzerinden yapılan analiz, bu önemli konuyu kavramamıza olanak tanıyacaktır.

İslâm düşünürleri, ahlakın değişebilirliği meselesini antik Yunan düşüncesindeki tartışmaları göz önünde bulundurarak İslâm'ın temel kaynakları olan Kur'an ve sünnetle birleştirme çabasında bulunmuşlardır.³¹² İslâm filozofları arasında yaygın olarak kabul görmüş üç temel perspektif mevcuttur. Bu perspektifler şunlardır:

- a. Birinci görüş, “*Ahlak değişmez, doğuştandır.*” diyenlerin perspektifini yansıtmaktadır. Bu düşünceye göre karakter insanın doğduğu andan itibaren sahip olduğu bir özelliktir. Doğuştan gelenler, dış etkileşimlerden etkilenmez ve duruşlarını değiştirmezler.
- b. İkinci bakış açısına göre ahlak iki kategoride değerlendirilir. Birincisi doğal olanıdır. Yani insanın temel doğasında bulunan ve değişmeyen bir niteliktir. Diğeri ise alışkanlık veya gelenek aracılığıyla kazanılır ve bu tür ahlak değişebilir.
- c. Son görüşe göre ise ahlakın değişimi mümkündür ve kötü ahlakın ortadan kaldırılması olasıdır. Çünkü ahlak doğal bir nitelik değildir ve insanın varoluşundan kaynaklanmaz; aksine karakter, dış etkenler ve alışkanlıkların etkisiyle oluşur.³¹³

Zira “*ahlak değişmez.*” şeklindeki bir görüş, ahlak hakkındaki konuşmaları gereksiz kılacağından pek çok İslâm filozofu ahlakın değişebilir olduğunu savunmuştur. Ancak bu konuda her filozofun kendine özgü argümanları vardır. Bu bağlamda ahlakın değişebilirliği meselesi, “*Ahlak doğuştan mı, yoksa sonradan mı kazanılır?*” veya “*Ahlak doğal mıdır, değil midir?*” soruları etrafında çeşitli temellendirmelerle ele alınmıştır.³¹⁴ Bu nedenle öncelikle çalışmanın ilerleyen bölümlerinde ahlakın değişmeyeceğini savunan görüşe kısa bir şekilde yer verilecektir. Ardından odaklanılacak ana tema, ahlakın değişebilir olduğu görüşü olacaktır.

³¹² Gündüz, *İslam Düşüncesinde Çocukluk Dönemi Ahlak Eğitimi*, 65.

³¹³ Ayşe Sıdika Oktay, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998), 70.

³¹⁴ Hümeysra Özturan, *Ahlâk Felsefesinin Temel Problemleri-Seçme Metinler* Nobel Akademik Yayınları İlem Kitaplığı, 2015), 25.

Ahlakın değişmeyeceğini savunanların temel argümanı, insanların belirli bir yaratılışla dünyaya geldiği ve bu özelliğin değiştirilemez olduğu düşüncesidir. Bu bakış açısına göre ahlak sadece belirli bir disiplinle insan doğasına müdahale edilerek uygulanabilir. Bu yaklaşım, bazı dinlerin öğretilerinden etkilenmiş gibi görünmektedir, özellikle de Hristiyanlık perspektifinde insanın doğuştan kötülük eğilimi olduğuna dair öğretilere benzerlik göstermektedir. Hristiyanlık açısından bakıldığında insanın doğuştan kötülük eğilimiyle geldiği ve iyi ahlakın dinî kaynaklar aracılığıyla öğretilerek kazanılabileceği düşünülmektedir. Bu anlayış, insanın kötü yönlerinin eğitim ve dinî öğretilerle bastırılarak düzeltilebileceğini savunur. Örneğin, Hristiyan düşünürü olan Yahyâ b. Adî'nin görüşü, insanların çoğunluğunun doğuştan kötü ahlakla yaratıldığını ve bu durumun sadece eğitim veya mücadeleyle değişebileceğini ifade etmektedir. Ancak o, bazı insanların bu çabalarla düzelmez olduğunu, çünkü doğuştan kötü bir öze hayata geldiklerini belirtir. İslâm düşünürü İbn Arabî de benzer bir görüşü paylaşır. Ona göre bazı insanlar doğuştan kötü ahlakla yaratılmıştır ve bu kişilerin düzelmesi mümkün değildir, çünkü çirkin bir özü benimsemişlerdir.³¹⁵ Bu görüş İslâm kelam geleneğindeki Cebriye ekolüne benzerlik gösterdiğini söyleyebilir. Nitekim onlara göre insan seçim ve davranışlarında özgür değildir. Dolayısıyla bu perspektif, insanın doğuştan getirdiği ahlakî durumu değiştirmenin zorluğuna vurgu yapar ve belirli kişilerin bu değişimi tam anlamıyla gerçekleştiremeyeceğini öne sürer.

İslâm düşüncesinde filozofların büyük bir kısmı ve İmam Gazzâlî, ahlakın değişebileceğini savunmuşlardır. Çalışmamızın bundan sonraki bölümünde, bu düşünceye hâkim olan bazı İslâm düşünürlerinin görüşlerine odaklanılacaktır. Bunlar sırasıyla Fârâbî, İbn Miskeveyh, Râgıb el-İsfahânî ve Gazzâlî olacaktır. Düşünürlerin ortak noktası, ahlakın değişebilir olduğu ve insanların çeşitli etkenlerle ahlakî değerlerini geliştirebileceği yönündedir.

İslâm düşünürlerinden biri olan Fârâbî, ahlak felsefesini ele alırken eğitim ve iyi davranışları önemli bir temel olarak konumlandırmıştır. Ona göre insan doğuştan hem iyiliğe hem de kötülüğe eşit derecede yatkındır.³¹⁶ Bu durum, insanın içsel potansiyeli arasında bir denge olduğunu ve bu potansiyelin nasıl yönlendirildiğinin önemli olduğunu göstermektedir. Bu durum düşünürün ahlak eğitiminin mümkün olduğu görüşüne sahip olduğu düşüncesini desteklemektedir.

³¹⁵ Özturan, *Ahlâk Felsefesinin Temel Problemleri-Seçme Metinler*, 25.

³¹⁶ Kaya, "Fârâbî".

İslâm düşünürü Fârâbî, ahlakı pratik bir ilim olarak ele almaktadır. Bundan dolayı ona göre, ahlaklı bir fert olabilmek için bu davranışları uygulayarak ve yaşayarak öğrenmek gerekmektedir. Mütefekkirin felsefesine göre herhangi bir sanatı öğrenmek ve gerekli beceriyi kazanmak için yoğun bir alıştırma ve tekrar gerektiği gibi, ahlaklı olabilmek için de iyi ve güzel davranışları benimsemek ve onları alışkanlık haline getirmek gerekmektedir. Ona göre ahlak, alışkanlıklar sonucu kazanıldığı için değişmesi mümkündür. Bu nedenle Fârâbî insanın mutluluğa ulaşabilmesi için kendisini mutluluğa götürecek erdemli davranışları kazanması ve kazandıktan sonra onları koruma konusunda sürekli ve ciddi bir çaba sarf etmesi gerektiğini vurgular.³¹⁷

Mütefekkiye göre her ahlak mutlak bir şekilde dikkate alındığında, zorluklarla karşılaşsa bile ahlakın değişebileceği anlaşılabılır ve insanda var olan ahlakın değişmesi imkansız değildir. Örneğin, çocuğun yeti halindeki ruh yapısı düşünüldüğünde, bilfiil onda hiçbir ahlak ve psişik nitelik bulunmamaktadır. Yani yeti halindeki çocuk ruhu, bir şeyi ve onun zıddını kabule hazır demektir. İki zıttan birini benimsemesi durumunda, benimsediği zıddı bırakıp bunun zıddını benimsemesi de mümkündür. Bu tür değişiklikler, bünyenin yıpranması ve yeteneklerin körelmesi gibi bir bozulma meydana gelene kadar mümkündür.³¹⁸ Bu açıdan bakıldığında ahlakî değişimin sınırları, kişinin gelişim sürecindeki doğal evrimi ve potansiyelini en üst düzeye çıkarma çabalarını içermektedir.

Müellif, insanın doğasındaki özellikleri incelediği zaman, bu özelliklerin uyumunun davranışlara nasıl yansıdığını vurgular. Ardından bu uyumu ahlak eğitiminin bir parçası olarak nasıl değerlendirebileceğimizi açıklar. Ona göre bedendeki sağlık, insanın ihtiyacı kadar beslenmesi ve bedenini çalıştırmasıyla sağlanır. Aşırı yemek yeme ve aşırı egzersiz yapma, bedenin uyumunu bozar ve bu da hastalığa ve zayıflığa neden olur. Benzer şekilde, davranışlar da aynı prensibe göre düzenlenir: düşünüre göre “itidale” dayalı davranışlar güzel ahlakı yansıtır. Davranışın itidalden sapması ve alışkanlık haline gelmesi durumunda, güzel ahlaktan bahsedilemez. Bu dengeyi bozan her türlü aşırılık ahlakı bozar.³¹⁹ Bu açıdan onun perspektifine bakıldığında insanın içsel dengeye sahip olması ve davranışlarını bu denge çerçevesinde şekillendirmesi güzel ahlakın temelini oluşturur. Dolayısıyla bu anlayış,

³¹⁷ Kaya, "Fârâbî".

³¹⁸ Suat Çelikkol, *Farabi'de Ahlak ve Ahlak Eğitimi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 98-99.

³¹⁹ Bayraktar Bayraklı, "Fârâbî'nin Eğitim Felsefesinde Adâlet Kavramı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5-6 (1993), 236.

eğitim aracılığıyla elde edilen ahlakın doğuştan gelen ahlakla birleşerek kişinin ahlakî gelişimine katkı sağlayacağını vurgular.

Sonuç olarak Fârâbî, ahlakın değişebilir olduğu konusunda iyimser bir görüş benimsemiştir. Ona göre belirli fiilleri yapma eğiliminde yaratılan insanın bu eğilimlere zıt davranışları sergilemesi imkansız değildir. Düşünür, erdemli veya kötü davranış sergileme yeteneğine sahip bir insanın, bu eğilimlere karşı koyabilme ve karşı davranışları gösterebilme kapasitesine sahip olduğunu savunur. Bu perspektiften bakıldığında o, insanın ahlakî yeteneklerinin tamamen kazanımla ilgili olduğunu vurgular. Ona göre insan, iradesi sayesinde sahip olmadığı ahlakî yetenekleri elde etmek mümkündür; iyi olan bir özelliği kötü, kötü olan bir özelliği ise iyi hale getirmek özel bir çaba gerektirir. Dolayısıyla bu çaba, uzun süre ve birçok kez tekrarlanarak alışkanlık haline gelebilir.³²⁰ Mütefekkirin bakış açısına bakıldığında insanın ahlakî potansiyelini değerlendirme ve geliştirme yeteneğinin olduğu önemli bir nokta ortaya çıkar. Bu, ahlakî gelişimin sadece doğuştan getirilen eğilimlere bağlı olmadığını, aynı zamanda irade ve çaba aracılığıyla kazanılabileceğini gösterir. Onun bu optimist bakış açısı, ahlakî değişimin mümkün olduğu fikrini desteklemektedir.

İbn Miskeveyh de yazdığı “*Tehzîbü’l-ahlak*” adlı eserinde ahlaka dair önemli bilgiler aktarmaktadır. Bu bilgilerden biri de ahlakın değişip değişmeyeceği meselesidir. Mütefekkir, ahlakın değişebilirliği konusunda antik Yunan düşünürlerinin görüşlerinden etkilenmiştir. Yunan filozoflarının bir kısmı ahlakın tabi olduğunu ve bu sebeple ahlakın değişmeyeceğini belirtmiş, bir kısım filozof ise insanın ahlakı kabul edecek bir yapıyla yaratıldığını ve ahlakın kişinin tasarrufunda olduğunu ifade etmişlerdir. Bu noktada düşünürün Ariston’un görüşlerine benzer düşüncelerle ahlakın değişebilirliğini savunduğu söylenilebilir.³²¹

Müellif, ahlakın eğitimle değişip değişmeyeceği konusunu Aristo’nun “*Kitâbü’l-ahlâk*” ve “*Kitâbü’l-maḳûlât*” eserlerinde insanların eğitimle iyiliğe meyil edebileceğini ifade eder. Ona göre bilgi ve ahlakta yetkinliğini tamamlayan insan “*küçük âlem*” nitelendirmesine hak kazanır ve yeryüzünde Allah’ın halifesi olur.³²² Bu ifadelerde düşünür, Aristo’nun eserlerine atıfla ahlakın eğitimle dönüşebileceğini vurgular. Aristo’nun

³²⁰ Çağrııcı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, 184.

³²¹ Gündüz, *İslam Düşüncesinde Çocukluk Dönemi Ahlak Eğitimi*, 66-67.

³²² Mehmet Bayrakdar, “İbni Miskeveyh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1999), (Erişim 07 Mart 2023).

insanların eğitim yoluyla iyiliğe meyletmesi yönündeki düşüncesi, müellifin görüşünü desteklemektedir. Bilgi ve ahlak alanındaki yetkinliğin insanı “küçük âlem” olarak nitelendiren bir statüye yükselttiği belirtilerek bu durumun insanın Allah’ın halifesi olma potansiyelini ifade ettiği anlaşılmaktadır. Düşünür, Aristo’nun bu düşüncesini referans alarak ahlakî değerlerin eğitimle kazanılabileceği ve bu kazanımın insanın yaratılış amacına uygun bir şekilde gerçekleşmesine katkıda bulunabileceği fikrini desteklemektedir.

Ahlakın değişebilirliği konusunda Ariston’un “her ahlak değişebilir, değişmesi mümkün olan bir şey tabi değildir, o halde hiçbir ahlak tabi değildir.” önermesini ele alan İbn Miskeveyh, insanın ahlakı kabul edecek bir yapıya sahip olduğunu savunmuştur. Mütefekkir, birinci önermenin doğru olduğunu belirterek eğitim ve telkin yoluyla hızlı ya da yavaş yavaş bir şekilde ahlakın değişebileceğini ifade etmiştir. Bu çerçevede İslâm düşünürü, ikinci önermeyi de kabul ederek tabi olan hiçbir şeyin değişmesinin mümkün olmayacağını vurgulamıştır.³²³ Ancak ahlakın değişebilirliği noktasında önceki önermeye dayanarak ahlakın tabi bir kavrayış olduğunu ve eğitimle dönüşebileceğini savunmuştur. Dolayısıyla bu perspektif, ahlakî değerlerin insanın doğasına uygun bir şekilde telkin ve eğitim yoluyla kazanılabileceği ve bu süreçte değişimin mümkün olduğu düşüncesini desteklemektedir.

İbn Miskeveyh, ahlakî gelişimin eğitim faaliyetleriyle olumlu bir etkiye sahip olduğunu vurgulamaktadır ve özellikle çocuklarla gençlerin ahlakî gelişiminde eğitimin önemine dikkat çeker. Düşünür ayrıca Allah tarafından gönderilen emir ve yasakların insanlar üzerinde etkili olabilmesi için ahlakın değişime açık olması gerektiğini belirtmektedir. O, insan doğasında bulunan şeylerin doğrudan ahlaktan sayılamayacağını, ancak ahlakın kendisinin kişinin kendi doğası olduğunu, insanın doğuştan ahlakla gelmediğini ve ahlakı kabul edecek bir potansiyelle yaratıldığını ifade etmiştir.³²⁴ Bu telakki, Allah’ın emir ve yasaklarının insanların ahlakının üzerinde etkili olabilmesi için ahlakın değişebilir bir özellik taşıması gerekti görüşünü destekler. Sonuç olarak mütefekkir, ahlakın eğitimle kişiye bağlı olarak hızlı ya da yavaş bir şekilde değişebileceği görüşünü savunarak insanın ahlakî gelişiminde eğitimin önemini vurgulamıştır.

İsfahânî ise “ahlakın değişip değişmediği” konusunda iki farklı görüş olduğunu açıklamaktadır. İlk görüşe göre “Allah’ın insanlara güzel bir yüz ve güzel bir ahlak

³²³ Gündüz, *İslam Düşüncesinde Çocukluk Dönemi Ahlak Eğitimi*, 67.

³²⁴ Gündüz, *İslam Düşüncesinde Çocukluk Dönemi Ahlak Eğitimi*, 68.

verdiğini” ifade eden hadislerden yola çıkarak insanların ahlaklarını yaratılışlarındaki gibi değiştiremeyeceklerini savunan bir düşünce bulunmaktadır. Ona göre Allah’ın gerçekleştirdiği bir eylemi, yaratılmış bir varlık değiştiremez. Diğer bir görüşe göre ise, ahlakın değişebileceğini savunanlar, “*ahlakınızı güzelleştirin.*” hadisinden hareketle ahlakın değişebilir olduğunu ileri sürmektedirler. Bu görüşe göre eğer ahlak değişmez olsaydı Hz. Peygamber bunu söylemezdi. Düşünür, bu iki farklı görüşü kaynaklardan naklederek ortaya koymaktadır.³²⁵

İkinci görüşe göre Allah’ın yarattıkları iki temel kategoride değerlendirilmektedir. Birincisi, gökle yer gibi doğrudan yaratılan ve potansiyel olarak değişime kapalı olan varlıkları içermektedir. İkincisi ise bir potansiyele sahip olarak yaratılan ve bu potansiyeli kullanarak değişime açık olan varlıklardan oluşmaktadır. İsfahânî’nin perspektifinden bakıldığında insan, hurma çekirdeğini yetiştirebilme yetisiyle donatılmıştır. Bu yetenek, insanın ahlakî niteliklerini terbiye edebilme potansiyeline işaret etmektedir.³²⁶ Dolayısıyla insan, belirli bir ahlakî nitelikte yaratılmış olabilir; ancak bu niteliği, içsel potansiyelini kullanarak geliştirme ve kontrol etme kabiliyetine sahiptir. Mütefekkirin vurguladığı üzere insanın yaratılışındaki ahlakî boyut, potansiyeli kullanarak şekillendirilebilir ve idare edilebilir.

Düşünür kendi perspektifini ortaya koyarken kuvve ve fiil kavramlarına odaklanmaktadır. Ahlakın değişmesini mümkün kılan ve kılmayan kişiler arasındaki farklı anlayışları değerlendirirken özellikle kuvve ve fiil kavramlarına vurgu yapmaktadır. Ona göre insanların kuvve halindeki güçleri, sadece hurma çekirdeğinden elma ağacı çıkarmaya yetmeyebilir. Ancak ikinci görüşü benimseyenler, kuvve halindeki gücün fiilen varlık boyutuna geçebilme veya ihmal edilerek yok olma ihtimalini hedeflediklerini ileri sürmektedirler. Mütefekkirin bu çerçevedeki değerlendirmesi, iki görüş arasındaki temel anlaşmazlığı kuvve ve fiil kavramları etrafında açıklamaktadır. O, her iki görüşün de belirli bir gerçeği ifade ettiğini ve bu farklı bakış açılarının kaynağının anlaşmazlığı beslediğini vurgulamaktadır.³²⁷ Bu bağlamda İsfahânî’nin analizi, ahlakî değişimle ilgili farklı perspektifleri anlama ve değerlendirme çabasını yansıtmaktadır.

³²⁵ Gündüz, *İslam Düşüncesinde Çocukluk Dönemi Ahlak Eğitimi*, 68.

³²⁶ Gündüz, *İslam Düşüncesinde Çocukluk Dönemi Ahlak Eğitimi*, 69.

³²⁷ Gündüz, *İslam Düşüncesinde Çocukluk Dönemi Ahlak Eğitimi*, 69-70.

Nihai olarak İsfahânî'nin ahlakî değişim konusundaki perspektif analizi, İslâm düşünce geleneğindeki iki temel görüş arasındaki anlaşmazlığı kuvve ve fiil kavramları üzerinden açıklamaktadır. İnsanın yaratılışındaki ahlakî boyutun, içsel potansiyelini kullanarak şekillendirilebileceği ve idare edilebileceği vurgusu, onun ortaya koyduğu temel tezdir. İki görüş arasındaki esas farklılığı vurgulayarak her birinin belirli bir gerçeği ifade ettiğini ve bu farklı bakış açılarının kaynağının anlaşmazlığı beslediğini dile getiren İsfahânî, ahlakî değişimle ilgili farklı perspektifleri anlama ve değerlendirme çabasını yansıtmaktadır. Bu çerçevede, mütefekkirin analizi, insanın içsel potansiyelini kullanarak ahlakî değişimi gerçekleştirebilme kabiliyetini vurgulayarak konu hakkındaki derinlikli bir anlayış sunmaktadır.

İslâm düşüncesinde filozofların ekseriyetinin ahlakın değişebilirliğini savundukları daha önce zikredilmişti. Bu isimlerden biri de tezimizin ana temasını şekillendiren imam Gazzâlî olacaktır. Düşünürün eğitimle ilgili iyimser görüşü, ahlakın değişebilirliği konusunda da geçerlidir. Ona göre ahlakın değişimi belirli yöntemlerle mümkündür ve bu değişim, kişinin eğitim sürecinde etkili bir şekilde gerçekleşebilir. Mütefekkirin perspektifine göre ahlakın değişimi mümkün olmasaydı, peygamberlerin gönderilmesi ve insanlığın ilerlemesi gibi tüm eğitim çabaları anlamsız olurdu. Bazı kişiler, organların yaratılışının değişmez olduğunu ve ahlakın da başlangıçtaki gibi kalıcı olduğunu savunabilirler. Ancak düşünüre göre bu düşünce doğru değildir. O, insan ahlakının değişebilir olduğunu ve bu değişimin, uygun eğitim ve içsel mücadeleyle mümkün olduğunu ifade eder. Ona göre insanın ahlakî durumu üzerinde eğitimin güçlü bir etkisi vardır. Ayrıca onun perspektifine göre sadece insan değil; hayvanların bile belirli bir düzeyde eğitime açık olduğu vurgulanmaktadır. Örneğin, sahiplerinin rehberliğinde hayvanların avcılıkla ilgili bazı eylemleri gerçekleştirebildiği bilinmektedir.³²⁸ Bu örnek, Gazzâlî'nin ahlakın değişebilirliği konusundaki optimistik bakış açısını destekler niteliktedir.

Eğitimin ahlak üzerinde bir etkisi olmadığını iddia edenler, aynı zamanda bir kişinin fiziksel görünüşünün de sabit olduğunu ve değişmeyeceğini ileri sürmektedirler. Örneğin, bir kişinin boyunu, yüzünün güzelliğini veya çirkinliğini değiştirmek pratikte mümkün değildir. Bu bağlamda aynı mantığın kişinin içsel yapısını temsil eden ahlak için de geçerli olduğunu ileri sürmekte ve kötü ahlakın düzelmesinin imkansız olduğunu iddia etmektedirler. Gazzâlî, eğitimin ahlakı değiştiremediğini savunanların bu iddialarını, ahlakî

³²⁸ el-Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, 400-401.

gelişimde yetersiz kalanların tembelliklerinden veya hatalı fikirlerinden kaynaklandığını göz ardı etmeleri nedeniyle eleştirmektedir. Düşünür ayrıca ahlakın değişmez olduğunu savunanların argümanlarına karşı çıkar. Ona göre bu kişiler, mücâhede ile riyazetle uğraşması ve ahlakî eksiklikleriyle acziyetlerini kabul etmek yerine, ahlakın değişmeyeceği düşüncesini benimsemektedirler.³²⁹

Mütefekkir, ahlakın değişmez olduğunu savunan kişilerin bu iddialarını iki temel argümanla desteklediklerini ifade etmektedir. Onlar, ilk olarak insanların hiçbir müdahalesi veya tercihinin olmadığı kısımlar üzerinde durmaktadırlar. Bu kısımlar, gökyüzü, yıldızlar, insanın iç ve dış organları gibi değişmeyen eksiksiz varlıklardır. İkinci olarak eğitimin ahlak üzerinde bir etkisi olmadığını iddia edenler, insanın yaptığı kötülüklerin kaynağı olan şehvet ve gazap kuvvelerini tamamen ortadan kaldırmanın güzel ahlaka sahip olmayı mümkün kılacağını ileri sürerler. Gazzâlî ise bu görüşe karşı çıkarak kendi uzun mücadeleler sonucunda edindiği deneyimlere dayanarak gazap ile şehvet kuvvelerinin insanın fitratında zorunlu olarak var olduğunu ve bu kuvvelerin fitrattan çıkarılmasının mümkün olmadığını savunmaktadır. Ona göre kişinin gazap ve şehvet kuvvelerinden kaynaklanan istekleri bastırabilmesi, ancak kalbin dünyaya olan meylini koparıp kalbi dünyevi arzulardan uzaklaştırmakla mümkündür.³³⁰

Düşünüre göre peygamberlerle velilerin sürekli olarak ahlaklarını geliştirmeye çaba göstermeleri ve dinin bu konuda talepte bulunması, ahlakın değişebilirliğine dair işaretlerdir. Ayrıca Hz. Peygamber'in "*ahlakınızı iyileştiriniz.*" emri, ahlakın değişebilir olduğuna dair bir delil olarak kabul edilmektedir.³³¹

Gazzâlî, günlük hayatta karşılaşılan olaylardan, sahibine bağlanan doğan, eğitimle av getiren köpek ve eğitimle binicisine itaat eden at gibi örneklerin, ahlakın değişebilir olduğuna dair deneyim veya gözlemler olduğunu belirtmektedir. Ona göre insan, bu örneklerden yola çıkarak kendi mükemmel niteliklerinin değişebileceğini fark etmeli ve hayvanların yeteneklerinden yararlanarak bu değişimi gerçekleştirmenin yollarını araştırmalıdır. İnsanın doğru ile yanlış ayırt edemeyeceği düşüncesi ise, eğitimin ahlak üzerinde bir etkisi olmadığı yönünde hatalı bir inanişe sebep olmuştur.³³²

³²⁹ el-Gazzâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, 3:129.

³³⁰ el-Gazzâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, 3:129.

³³¹ el-Gazzâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, 3:129-130.

³³² el-Gazzâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, 3:130.

Mütefekkir, ahlakın değişebilir olduğu görüşlerini paylaştıktan sonra insan tabiatlarının farklılıklar gösterdiğini ve bu nedenle eğitimin bıraktığı etkiler kişiden kişiye farklılık gösterebileceğini belirtmiştir. O, ayrıca bu eğitimin bazıları için kolay bazıları için ise zorlayıcı olduğunu belirtir. Düşünür bu farklılıkların sebebini şu iki unsura bağlı olarak açıklar.³³³

Birinci unsur, insanın fitratındaki yaratılış kuvvesi, şehvet ve gazap gibi içsel kuvveler, varlıklarını sürdürdükçe insanın iç dünyasında etkin olmaya devam eder. Bu içsel kuvveler arasında en etkili olanı şehvet kuvvesidir; çünkü bu kuvve, kişinin hayatında ilk ortaya çıkan kuvve olarak öne çıkar ve yeni doğan bir çocukta dahi bulunabilirken gazap ve kibir kuvveleri daha sonradan gelişir ve değişebilmektir. Bu bakış açısıyla, insanın içindeki bu kuvvelerin varlığı, ahlakî eğitim ve irade kullanımıyla dengelemeye çalışılabilir. İnsan, içsel kuvveleri yöneterek olumlu davranışlar sergileyebilir ve ahlakî gelişimini destekleyebilir.³³⁴

İkinci unsur ise insanoğlunun sahip olduğu bir özelliğini beğendiğinde ve bu özelliği olumlu bir şekilde benimsediğinde, o özellikle uyumlu davranışlarda bulunmaya devam ettiğini gösterir. Bu durum, söz konusu özelliğin kişide daha da kök salmasına neden olabilir ve bu özelliği değiştirmek daha zor hale gelebilir.³³⁵ İnsan psikolojisinin bir özelliği olan olumlu geri bildirim almak kişinin belirli davranışlarına karşı pozitif bir tutum geliştirmesine katkıda bulunabilir. Ancak bu durumun olumsuz bir yönü de beğenilen davranışların kökleşmesi ve gelişmesinin zorlaşmasıdır. Bu nedenle eğitimde olumlu geri bildirimlerin yanı sıra, olası olumsuz davranışların da açık ve yapıcı bir şekilde ele alınması önemlidir.

Gazzâlî, ahlakın değişmesi konusunda insanların eğitime olan uygunluklarına göre ise insanları dört gruba ayırdığını belirtmektedir.³³⁶

a. Birincisi, Hak ile batılı, güzeli ve çirkini ayırt edemeyecek kadar gafil bir insanı düşünelim. Bu kişi, bütün inançlarını olduğu gibi korumuş, şehvet arzularının peşinden gitmemiş ve kalbini bir saf cevher gibi muhafaza etmiştir (yeni doğan çocuklar gibi). Bu tür bir kişi, eğitim ve rehberliğe ihtiyaç duyar, çünkü boş kalmış

³³³ el-Gazzâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, 3:130.

³³⁴ el-Gazzâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, 3:130.

³³⁵ el-Gazzâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, 3:130.

³³⁶ el-Gazzâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, 3:131.

kalbine neyi tavsiye ederseniz onu kabul eder. Terbiye onun için kolayca etkili olacaktır.

b. İkincisi, çirkinin çirkinliğini bilmesine rağmen iyi amellerde bulunmamış, kötülükleri bildiği halde kendisine yönlendirilmiş şehvetleri kendini kaplamış ve şehvetlerinin peşinden gitmiş, fakat kusurlu olduğunu kabul etmiş bir insan olarak tanımlanmaktadır. Birinci durumla karşılaştırıldığında, bu kişinin gelişmesi daha zor bir süreç gerektirir. Çünkü bu kişinin vazifeleri çoğalmıştır. İlk olarak kalbine yerleşen kötülükleri temizlemek, ardından ise iyilikleri kalbine yerleştirmek gerekmektedir. Ancak kişi, bu durumu ciddi bir şekilde ele alırsa ıslah olabileme potansiyeline sahiptir.

c. Üçüncüsü, insan kötülükleri iyilikle tanıyıp onunla bütünleşmiş, bu sayede gelişmiş bir kişidir. Sapıklıklar, bunun içsel yapısına o kadar derinden yerleşmiştir ki, onun düzelmesi oldukça zorlu ve çetindir.

d. Sonuncusu ise doğuşundan beri bu bozuk görüşler üzerinde büyümüş, bunları yapmakla meşgul olmuş, kötülükleri fazilet sanmış, yaptığı kötülüklerle övünmüş ve kötülüğü nispetinde şeref sahibi olacağını zannetmiştir. Fazileti rezillikte arayan bu tür kişilerin ıslahı, en zor olanıdır. Bu tür kişiler hakkında: “*İhtiyârın riyâzeti zor, kurdun terbiyesi ise azâbdır.*” ifadeleri kullanmıştır.

Mütefekkiye göre bu dört kısımdan ilki yalnızca cahildir, ikincisi hem cahil hem de sapıktır, üçüncüsü hem cahil hem sapık hem de fasıktır. Dördüncüsü ise cahil, sapık, fasık ve şerlidir.³³⁷

İmam Gazzâlî'nin perspektifinden bakıldığında şehvet ve gazap gibi içsel kuvvelerin akli etkileyip kontrol etmeleri mümkündür, ancak itidal ile akli galip getirerek bu kuvvelerin kontrol altına alınması da mümkündür. Ahlakın değişim sürecindeki temel hedefi, bu içsel kuvveleri aklın kontrolü altına alarak, kişinin davranışlarını daha uyumlu ve etik bir şekilde geliştirmektir. Özellikle şehvetin akli etkileyebilecek kadar baskın olması durumunda, itidal çabaları, ahlakî eylemleri düzeltme amacını taşır. Bu, eğitim sürecinde insanın kendine hâkim olma çabası olarak değerlendirilebilir. Kişinin içsel kuvveleriyle başa çıkma ve bu kuvveleri aklın kontrolü altında tutma çabası, ahlakî değişimin mümkün olduğunu ve insanın kendini geliştirebileceğini ortaya koyar. Ona göre deneyimler ve gözlemler de bu iddiayı destekler niteliktedir. İnsanlar, içsel kuvvelerini dengeleme ve terbiye konusunda çeşitli

³³⁷ el-Gazzâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, 3:131.

başarılar elde edebilirler. İtidalin ve ahlakî çabanın, şehvet ve gazap gibi kuvvelere karşı koyarak ahlakî eylemleri geliştirme potansiyelini taşıdığına dair somut örnekler, ahlakın değişebilir olduğu tezini desteklemektedir.³³⁸

Sonuç olarak Gazzâlî'nin düşünceleri, İslâm düşüncesinde ahlakın değişebilirliğine dair önemli bir perspektifi ortaya koymaktadır. Düşünür, eğitimle insanın davranışlarını iyileştirmenin mümkün olduğunu vurgulayarak ahlakın değişmez olduğunu savunanlara karşı çıkmıştır. O, insanın içsel kuvvelerinin şehvet ve gazap gibi akli etkileyebilecek kadar baskın olabileceğini ancak itidal ve ahlakî çaba ile bu kuvvelerin kontrol altına alınabileceğini savunmuştur. Mütefekkir, insan tabiatlarının farklılıklar gösterdiğini ve eğitimin bıraktığı etkiler kişiden kişiye değiştiğini ifade ederek, ahlakın değişebilirliği konusunda eğitimindeki bireysellik ilkesine vurgu yapmıştır. İslâm âlimi Gazzâlî ayrıca içsel kuvvelerin varlığını özellikle şehvet kuvvenin etkinliğini vurgulayarak ahlakî değişimin bu kuvvelerle başa çıkma ve onları dengeleme sürecine bağlı olduğunu belirtmiştir.

Bu bağlamda İslâm düşünce geleneğindeki filozofların ve Gazzâlî'nin perspektifinden ahlakın değişebilir olduğu sonucuna varılabilir. Mütefekkirin düşünceleri, eğitim ve çabayla insanın kendi eylemlerini düzeltebileceği, bu sürecin ise içsel kuvvelerle mücadele ve itidal ile mümkün olduğu yönündedir. Bu görüşler, ahlakî değişimle ilgili iyimser bir perspektifi destekler ve insanın kendini geliştirmek için çaba sarf edebileceği düşüncesini güçlendirir. Dolayısıyla insanın ahlakî durumunun da eğitimle gelişebilir olması, ahlakın değişebilirliğini de mümkün kılmaktadır. Bu nedenle ahlak değişimi söz konusuysa, ahlakın değişebilirliği de bir dönüşüm hadisesi olarak nitelendirilebilir. Bu manada eğitim bir dönüşüm aracı olarak kişinin karakterini ve ahlakî değerlerini olumlu yönde etkileyerek daha iyi bir insan olma potansiyelini ortaya çıkarabilir. Bu perspektiften bakıldığında eğitim, sadece bilgi aktarımı ile sınırlı kalmaz; aynı zamanda kişinin dönüşümünü sağlayan bir süreç olarak değerlendirilebilir.

2.2.2. Ahlakî gelişimde iradenin dönüştürücü gücü

Gazzâlî'nin ahlak anlayışındaki temel kavramlardan biri olan iradenin rolü ahlakın değişkenliği bağlamında büyük öneme sahiptir. Gazzâlî'ye göre irade; insanın ahlakî tercihlerini belirleme, karakterini şekillendirme ve geliştirme açısından temel bir etken

³³⁸ el-Gazzâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, 3:132.

olarak öne çıkar. Bu bölümde, düşünürün perspektifinde iradenin ahlak değişimindeki etkisi incelenerek ahlak eğitiminde iradenin önemi ortaya konulacaktır. Mütefekkirin ahlakî değişim süreçlerinde iradenin merkezi rolünü anlamak insanın ahlakî tercihlerini kavramak ve ahlakî eylemlerin dönüşümü, ahlak eğitimi bakımından önemli bir adımdır. Bu çerçevede onun ahlaka ilişkin paradigmasında iradenin temel konumunu ortaya koymak, ahlakî değişim süreçlerini anlamak ve iradenin bu süreçler üzerindeki etkilerini analiz etmek çalışmamızın bu bölümünün temel odak noktalarını belirleyecektir. Dolayısıyla irade kelimesinin akıl kavramıyla sıkı bir ilişki içinde bulunmasından ötürü iradenin ahlak değişimine olan etkisi daha çok aklın önemine vurgu yapılacaktır.

Çalışmamızın birinci bölümünde de ifade edildiği üzere Gazzâlî, irade ve kasıt kavramlarını benzer anlamlarda kullanmıştır.³³⁹ Bu bakımdan düşünür iradeyi üç farklı anlamda kullanmıştır. Mütefekkirin irade kavramına yönelik üç katmanlı yaklaşımı ahlakî düşünce ve eylemin değişebilirliği üzerinde derinlemesine bir etki bırakır. Onun ilk olarak iradeyi Allah ile birlikte olma arzusu olarak tanımlaması, düşünürün insanın isteklerini ve eylemlerini yüksek bir hedefe odaklama çabasını vurgular. Bu perspektif iradenin ahlakî bir boyut taşıdığını gösterir; çünkü insan eylemlerini bu yüksek amaçla şekillendirmek suretiyle ahlakî bir düzen oluşturabilir. Düşünürün ikinci olarak iradeyi insanın eylemlerde bulunma gücü olarak tanımlaması, ahlakî eylemlerin gerçekleştirilmesi için iradenin etkin bir şekilde kullanılmasının önemini ortaya koyar. Bu, iradenin ahlakî kararlar üzerinde belirleyici bir rol oynayarak değişebilirliğini gösterir. Üçüncüsü ise Gazzâlî'nin iradeyi eylemler sonrasında sorumluluk altında tutan niyet unsurunu içerir şekilde tanımlaması, iradenin ahlakî sorumluluğun merkezi olduğunu vurgular.³⁴⁰ Bu bağlamda insanın niyeti ve iradesi ahlakî değişebilirliğin temel taşları olarak öne çıkar. Çünkü eylemler ve kararlar bu anlayışla şekillenir. Onun irade anlayışı, ahlakî değerlerin ve davranışların değişebilirliğine etki eden derin bir düşünce sistemini yansıtarak kişinin ahlakî tercihleri ve eylemleri üzerinde kalıcı bir etki bırakabilir.

Tüm bu unsurlar bir araya getirildiğinde Gazzâlî'nin irade düşüncesi ahlakî bir perspektiften değerlendirildiğinde insanın niyeti, ahlakî tercihleri ve sorumluluk taşıma yeteneğiyle iç içe geçmiş bir yapı sunar. Bu bağlamda irade; ahlakî değerlerin

³³⁹ el-Gazzâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, 3/95.

³⁴⁰ Gündüz, Niyet Kavramının Din Eğitimi Açısından İncelenmesi (Gazzâlî Örneği), 158.

belirlenmesinde ve değişmesinde kritik bir rol oynar. Çünkü insanın bilinçli tercihleri ahlakî düşüncenin dönüşümüne katkı sağlar ve onun ahlakî eylemlerini etkiler.

Gazzâlî, insanın ahlakî özgürlüğünü ve sorumluluğunu detaylı bir şekilde ele alarak insan iradesinin özgürlüğünün ahlakî değerlere olan etkisini vurgular. Bu bağlamda düşünürün yaklaşımı insan iradesinin özgürlüğüyle ahlakî değerler arasındaki ilişkiyi farklı bir açıdan değerlendirme fırsatı sunar. Ona göre insan iradesinin dönüştürücü gücü, akıl ve bilgiyle donanmıştır. Kişi akıl ve bilgi ışığında eylemlerini seçme yetisine sahiptir.³⁴¹ Bu seçimler ahlakî değerlere uygun veya uygun olmayan davranışları içerebilir. Ancak insan ahlakî değerlere uygun davranmanın kendi iyiliği için daha hayırlı olduğunu bilir ve bu yönde tercih yapar. Bu anlayış insanın ahlakî özgürlüğünü vurgular. İnsan iradesiyle ahlakî bir seçim yaparak kendi özgürlüğünü belirler ve bu seçimlerin sonuçlarına katlanır. Ona göre insanın iradesini kullanarak ahlakî değerlere uygun hareket etme ve bu yönde yaşama yetisi, ahlakî özgürlüğü oluşturmaktadır.

Bu manada iradenin ahlakî değişime olan etkisi insanın ahlakî özgürlüğüne ulaşmasını destekler. İnsan iradesinin dönüştürücü gücünü kullanarak ahlakî değerlere uygun davranma yolunu seçer ve bu süreçte ahlakî bir evrim geçirir. Dolayısıyla Gazzâlî'nin irade kavrayışı insanın ahlakî özgürlüğünü düşünme, etik sorumluluğunu anlama ve bu doğrultuda hareket etme üzerine önemli bir düşünsel zemin sunar.

İslâm düşünürü Gazzâlî, özgür irade ve bilgi arasındaki ilişkiye de vurgu yaparak insanın bilinçli seçim yapma yeteneğini irade üzerinden açıklamaktadır.³⁴² O, ahlak hakkında bilgi edinmenin irade üzerinde bir etki yaptığını ifade eder. Ahlakî değerlerin anlaşılması ve içselleştirilmesi, iradenin bu değerlere uygun kullanılmasıyla gerçekleşir. Eğitim ise bilgi ve iradenin birleşimi sonucunda ortaya çıkar. Mütefekkirin perspektifinden bakıldığında ahlakî değişikliğin mümkün olduğu daha önce de vurgulanmıştı. Bu bakımdan irade; bilgi ve değerlendirmelerle birleştğinde insan davranışlarının dönüşümüne imkan tanır. Bu bilinçli bir şekilde ahlakî değerleri benimseyip içselleştirmekle mümkün olur. Bu bağlamda özgür irade, Gazzâlî'nin ahlakî dönüşüm üzerindeki etkisini vurguladığı temel önkoşuldur.

³⁴¹ el-Gazzâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, 4/209; Çağrııcı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, 256.

³⁴² el-Gazzâlî, *Tehâfût el-Felasife (Filozofların Tutarsızlığı)*, 149.

Bu verilere dayanarak Gazzâlî'nin perspektifine göre bilgi edindikçe ve bu bilgiyi iradeyle birleştirdikçe insanların ahlakî açıdan değişebileceği söylenilebilir. Ahlakî değişim, iradenin doğru kullanımı ve bilinçli tercihlerle birlikte gerçekleşir. Dolayısıyla İslâm düşünürünün ahlak anlayışı, iradenin özgürlüğü ve bilgiyle birleşimi üzerinden ahlakî değişimin mümkün olduğu bir perspektifi ortaya koyduğu ifade edilebilir.

Gazzâlî'nin başka bir görüşüne göre ise ahlak değişimi duygusal isteklerin irade üzerindeki etkisiyle ilişkilidir. Ahlakın değişmesi kişinin duygusal isteklerinden vazgeçmesi, akıl ve bilgiyle uyumlu bir irade geliştirmesi anlamına gelir. Bu süreç insanın ahlakî evrimine (gelişimine) katkıda bulunur ve onu daha ahlaklı bir fert yapar. Bu bağlamda irade, ahlakî değişimde önemli bir rol oynar; çünkü irade kişinin eylemlerini belirleyen temel faktörlerden biridir. İnsan duygusal isteklerini bir kenara bırakarak iradesiyle ahlakî bir tercih yapar. Bu tercih, kişinin ahlakî durumunu etkiler ve ahlakî durumunu geliştirebilir. Ancak insan, iradesini duygusal isteklere teslim ederse bu durum tam tersi bir sonuca yol açacaktır. Bu aşamada mütefekkirin düşüncesine göre insan iradesini akıl ve bilgiyle uyumlu hale getirebilmesi için çaba sarf etmesi gereklidir. Bu çaba riyazet ve mücâhedeyle gerçekleşir. Riyazet ferdin duygusal isteklerini kontrol altına alması ve bu isteklere karşı direnmesi anlamına gelir. Mücâhede ise şahsın akıl veya bilgiyle uyumlu bir irade geliştirmesi ve bu iradeyi eylemlerine yansıtması anlamına gelir. Dolayısıyla kişi, iradesini güçlendirir ve ahlakî bir yaşam sürer.³⁴³

Bu açıdan insan iradesini akıl ve bilgiyle uyumlu hale getirerek ahlakî durumunu değiştirebilir veya geliştirebilir. Böyle bir durum yine kişinin ahlakî özgürlüğünü ve sorumluluğunu yansıtır. İnsan iradesiyle ahlakî bir tercih yapar ve bu tercihin sonuçlarına katlanır. Dolayısıyla yine bu noktada da irade, ahlakî değişimde önemli bir etkiye sahiptir.

Düşünürün iradeyle ilgili ahlakî gelişim hakkındaki kapsamlı fikirleri, insanın içsel mücadelesini ve ahlakî değişimini kavramak için değerli bir bakış açısı sağlar. Ona göre insanın doğasında nefsi arzular ve ahlakî değerler arasında bir denge kurma potansiyeli vardır. Ancak bu dengeyi sağlamak için insanın iradesini güçlendirmesi ve ahlakî mücadelelerde aktif bir rol üstlenmesi gerekmektedir. Dolayısıyla irade, insanın içinde bulunduğu ahlakî tercihlerde doğru kararlar almasını sağlayan güçlü bir araçtır.³⁴⁴

³⁴³ Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, 261.

³⁴⁴ Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, 261.

Bu süreçte insan ahlakî değerleri öğrenir, kavrar ve yaşam biçimine entegre eder. İradeyi kullanarak insan kendini ahlakî bir yolculuğa çıkarır ve bu süreçte ahlakî olgunluğa ulaşır. Bu açıdan bakıldığında iradenin etkisi, insanın ahlakî değişimini ve gelişimine imkan tanır. İrade, insanın içinde bulunduğu ahlakî zorluklar karşısında direnç göstermesini, doğru kararlar almasını ve ahlakî bir yaşam sürmesini sağlar. Dolayısıyla iradenin güçlendirilmesi insanın ahlakî bir gelişim sürecine girmesini ve bu süreçte ahlak eğitimiye olanak sağlayan önemli bir faktörlerdendir.

Başka bir perspektiften Gazzâlî'nin irade kavramı, insanın eylemlerinin sonuçları ve bu eylemlerden doğan sorumlulukları da içerir. İnsan akıl, bilgi ve irade gücüyle eylemlerinin hayırlı veya şerli olduğunu bilir.³⁴⁵ Buna bağlı olarak kişi ödül veya ceza almayı kabul eder. Dolayısıyla insanın iradesi ahlakî bir yükümlülük ve hesap verme duygusuyla da ilişkilidir. Eğer insan iradesini kullanarak ahlakî değerlere uygun eylemler yapmayı tercih ederse hem dünyada hem de ahirette mutluluğa ulaşır. Aksi takdirde hem dünyada hem de ahirette acı çeker. Bu bağlamda iradenin ahlak değişimine olan etkisi insanın ahlakî bir motivasyona sahip olmasını sağlar.

Sonuç olarak Gazzâlî'nin irade kavramı ve ahlakî değişim üzerindeki düşünceleri, insanın içsel mücadelelerini anlamak veya ahlakî olgunluğa ulaşmak için sağlam bir düşünsel zemin sunar. Ona göre iradeyi güçlendirme ve bilgiyle birleştirme, insanın ahlakî tercihlerini geliştirmesine veya ahlakî bir yaşam sürmesine yardımcı olabilir. Mütefekkirin perspektifi insanın iradesini kullanarak ahlakî değerlere uygun davranma ve bu doğrultuda yaşama yeteneğini vurgulayarak ahlakî özgürlüğünü ya da sorumluluğunu ön plana çıkarır. Bu düşünceler, insanın ahlakî gelişiminde ve eğitimde önemli bir rol oynadığı söylenilebilir.

2.2.3. Ahlakî otonomide bilinçli eylemin rolü: seçebilme (ihtiyar) faktörü

Gazzâlî'nin genel itibarıyla düşünceleri insanın ihtiyarî seçimlerinin ahlakın değişebilirliği üzerindeki etkilerini anlamamıza yardımcı olurken aynı zamanda ahlakî sorumluluğun ve davranışların kökenlerine ilişkin bir bakış sunar. İslâm felsefesinin önde gelen figürlerinden biri olan düşünür, insanın ahlakî eylemlerinin özgür irade tarafından belirlendiğini ve bu iradenin değişkenliği üzerinde durur. Onun bakış açısına göre insanın ahlakî kararları ile davranışları kişisel tercihlerin sonucudur ve bu tercihler etik değerlerin

³⁴⁵ Gündüz, Niyet Kavramının Din Eğitimi Açısından İncelenmesi (Gazzâlî Örneği), 161-162.

değişkenliğiyle insanın içsel güçleri arasındaki karmaşık etkileşimlerin bir yansımasıdır. Dolayısıyla bu bölümde ihtiyar kavramının genel hatlarıyla ahlakın değişebilirliği üzerindeki etkilerine ve Gazzâlî'nin ihtiyarî tercihlerin ahlakî değişkenlik üzerindeki etkilerini incelediğimizde insanın özgür iradesi ile ahlakî sorumluluğunun ihtiyarî eylemlerde kritik bir rol oynadığı vurgulanacaktır.

Arapça kökenli “hayır” sözcüğüyle bağlantılı olan ihtiyar kavramı³⁴⁶ ahlakî seçimlerin ve eylemlerin altında yatan değerleri gösterir. Kişiler farklı eylemler arasında seçim yaparken kendi iç değerleri, inançları ve ahlakî ilkeleriyle uyumlu olanları seçerler. Bu yüzden ahlak, ihtiyarın temelidir; insanların en iyi ve en doğru seçimi yaparken kendi iç ölçülerine göre özgürce hareket etmelerine imkan verir. İnsanlar farklı değer sistemleriyle ve yaşam şartlarıyla karşılaştıklarında ahlakî seçimlerinde farklılıklar ortaya çıkabilir. Fakat ihtiyarın aslında bulunan özgür irade ve bilinçli seçim bu değişkenlik içinde insanın ahlakî pusulasını oluşturur. Bu anlamda ahlakın değişkenliği insanın özgürlüğünü ve seçimlerindeki çeşitliliği ifade eden dinamik bir kavrayıştır.

İnsan özgürlüğü ve sorumluluğu hakkındaki farklı görüşler özellikle kelamcılar arasında yoğun tartışmalara sebep olmuştur. Bu durum ihtiyarî eylemlerin ahlak değişimi üzerindeki etkisini de gündeme getirmiştir. Cebriye mezhebi insanın fiillerinde hiçbir serbestliğe sahip olmadığını iddia ederek kişinin ahlakî seçimlerinde rolünün olmadığını ileri sürer. Onlara göre insanın eylemleri tamamen harici güçlerin kontrolündedir ve bu yüzden insanın ahlakî kararlarda serbest iradesi bulunmaz. Bu anlamda insanın iradî seçimleri göz ardı edilmiştir. Öte yandan Mutezile mezhebi insan fiillerinin iradî olduğunu ve bu sebeple seçimlerinde mesul olduğunu iddia eder. Bu açıdan Mutezile ekolü insanın ahlakî kararlarının belirleyici ve değişken olduğunu savunur. İmam Gazzâlî'nin de mensubu olduğu Eş'arî ekolü ise Cebriye ve Mutezile ekollerine karşı eklektik bir bakış açısı benimser. Eş'arîlere göre, insan eylemlerinde belirli bir rol oynar ve insanın ihtiyarî eylemleri vardır. Ancak bu durum insanı eylemlerinin tek sorumlusu yapmaz. Onlar, her eylemin yaratıcısının Allah olduğunu ve insanın yaptıklarından dolayı Allah karşısında sorumlu olduğunu ifade eder. Eş'arîlere göre, insanı sorumlu kılan şey ise eylemlerinin kesbi, yani kendi tercihleri doğrultusunda gerçekleştirmesidir.³⁴⁷ Bu perspektiften değerlendirildiğinde insanın ahlakî tercihleri Allah'ın yaratıcı gücüne bağlı olsa da bu

³⁴⁶ el-İsfahanî, "H-y-r", 364-366.

³⁴⁷ Gündüz, Niyet Kavramının Din Eğitimi Açısından İncelenmesi (Gazzâlî Örneği), 72-78.

tercihlerin kendisinin seçimi olduğu ve dolayısıyla ahlakî sorumluluğunun da insanın omuzlarına yüklenildiği söylenilebilir. Bu bakış açısı insanın ahlakî davranışlarını belirlemede özgür iradesinin ve seçimlerinin önemini ortaya koyar. Dolayısıyla Eş'arî düşüncesine göre, insanın ahlakî dönüşümündeki rolü, kişisel seçimleriyle iradî kararların bir sonucu olarak anlaşılabilir ve bu süreç, insanın özgür iradesiyle şekillenen ahlakî tercihlerini yansıtır.

Gazzâlî'nin ihtiyarî tercihler hakkındaki sözleri ihtiyarî seçimlerin iradeyle sıkı bir bağlantı içerisinde olduğunu ortaya koymaktadır. Onun ihtiyarî hareketlere ilişkin görüşü ahlakî davranışın temelinde yer alan iradenin bilinçli kararlarla ilişkili olduğunu belirtmektedir. İnsanın ahlakî yargıları akıl ve iradenin rolüyle oluşurken bu seçimlerin yükümlülüğü de peşinden gelir. Müellif, ahlakî seçimlerin düşünerek bilinçli olarak gerçekleştirildiğini ifade eder, bu da ihtiyarın mahiyetini açıklar. Böylece ahlakî hareketlerin altında irade ve bilinçli kararlar bulunur. İnsan aklının yol göstermesiyle doğru ve uygun olanı tercih ederken bu seçimlerin yükümlülüğünü de kabul eder.³⁴⁸ Bu bakış açısından bakıldığında ihtiyar, ahlakî değişimin nasıl oluşturulacağını kavramamıza katkı sağlar.

Mütefekkir, ihtiyarî kararları insanın akıl rehberliğinde tereddüt ettiği hallerde zuhur eden hususi bir irade olarak nitelerken insanın fiillerini akıl vasıtasıyla idare etmesi gerektiği düşüncesini de önemle belirtir. Bu anlayış insanın iradesinin akılla idare edilmesi gerektiğini ifade ederken ahlakî seçimlerin de bu istikamette oluşması gerektiğini gösterir. Kişinin aklını kullanarak doğruyla yanlış tefrik edebilmesi ahlakî seçimlerinin esasını teşkil eder. Bu yaklaşım insanın yalnızca içsel hislerle değil; mantıklı bir düşünce akışı ve şuurlu iradeyle davranması gerektiğini vurgular. O, insanın ahlakî mesuliyetini ve tutumlarının neticelerini hesaba katarak ahlakî bir şekilde var olmasını destekler.³⁴⁹ Dolayısıyla insanın ahlakî seçimleri akıl ile iradenin etkisiyle oluşurken bu seçimlerin değişebilirliği de akıl ve iradenin tesiri altında vuku bulur. İnsan akıl ve iradeyle mücehhez olarak ahlakî seçimlerini tayin ederken bu seçimlerin ahlakî değişimlerle beraber oluşması ahlakî seçimlerin nisbî ve canlı yapısını gösterir.

Gazzâlî'nin insanın iradesine ilişkin görüşleri, insanın fiillerinin Allah'ın yaratıcı tasarısı ve ilahi nizamıyla uyumlu olduğunu ifade eder. Onun görüşüne göre insanın iradeli

³⁴⁸ el-Gazzâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, 4/467; Pattabanoğlu, "Âmirî ve Gazzâlî'de İrade Hürriyeti", 150; Öztürk, *Gazzâlî'de İrade Özgürlüğü*, 17.

³⁴⁹ el-Gazzâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, 4/468.

fiilleri Allah'ın tayin ettiği sebeplere bağlı olarak oluşur ve bu sebeplerin bir neticesi olarak zuhur eder. Bu yaklaşım insanın fiillerinin değişkenliğiyle irade arasında bir ilişki kurmamızı sağlar. Zira insanın ahlakî seçimleri ve tutumları iradesini kullanırken tesirinde kaldığı sebeplerin bir neticesi olarak oluşur. Fakat bu, insanın ahlakî fiillerinin gelişigüzel veya plansız olduğu manasına gelmez. Aksine mütefekkirin görüşü insanın ahlakî seçimlerinin Allah'ın ilahi nizamı dâhilinde vuku bulduğunu ve bununla bağlantılı olarak değişken olduğunu iddia eder. İnsan iradesiyle ihtiyarî fiilleri yaparken ahlakî değerlere riayet edebilir ve bu değerler eğitim, tecrübe veya içsel güdüler gibi unsurların tesirinde değişebilir.³⁵⁰ Bu nedenle düşünürün bakış açısından ahlakın değişkenliği, insanın iradesinin Allah'ın yarattığı sebeplere bağlı olduğuyla uygun bir şekilde kavranabilir. Bu görüş insanın ahlakî fiillerinin devamlı olarak Allah'ın ilahi nizamı içinde tekrar tekrar değerlendirilmesine ve değişmesine imkan verir.

İnsan eylemlerinin Allah'ın gücüyle var edilmiş olmasına rağmen ferdin seçim kabiliyeti ile özgür iradesini ihtiyarî eylemlerinin belirlendiğini düşünen Gazzâlî, ahlakî yargılamanın kişilerin iradesine bağlı olduğu ve ihtiyarî seçimlerine göre değişebileceği fikrini savunur. İnsanın içsel iradesi ile ihtiyarî eylemleri yaşadıklarından, öğrendiklerinden, bulunduğu ortamdan ve daha birçok faktörden etkilenir. Bu da ahlakî değerlerin sürekli olarak değişebilir nitelikte olduğunu ortaya koyar. Bu yüzden mütefekkirin düşünceleri ahlakî yargılamanın insanın özgür iradesine ve bilinçli seçimlerine istinaden yapıldığı bu yüzden değişkenlik arz edebileceği bir evrenin esasını teşkil eder.³⁵¹ Bu bakış açısı, insanın ahlakî eylemlerinin sürekli olarak yeniden değerlendirilmesine ve değiştirilmesine imkan verir, çünkü insanın iradesiyle ilgili ihtiyarî seçimleri ve eylemleri sürekli olarak değişebilir, ilerleyebilir ya da gelişebilir. Dolayısıyla ahlakî değerlerin ve normların kişilerin gereksinimlerine ya da durumlarına uygun olarak biçimlenebileceği manasına gelir. Böylece ahlakî değişimin esnekliği ve uyumu mümkün olabilmektedir.

Netice olarak İslâm âlimi Gazzâlî'nin ihtiyar ve ahlak hakkındaki görüşleri insanın özgür iradesi ile ahlakî yükümlülüğü arasındaki bağı ortaya koyarken aynı zamanda ihtiyarın ahlak değişimine olan katkısını da belirtir. Onun görüşüne göre ahlakî otonomide bilinçli eylemin rolü büyük bir önem taşır. İnsan, ahlakî seçimlerini kişisel tercihlerinin bir sonucu olarak gerçekleştirir ve bu seçimler, ahlakî değerlerin değişimiyle insanın iç güçleri

³⁵⁰ el-Gazzâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, 4/14.

³⁵¹ el-Gazzâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, 4/14.

arasındaki zorlu etkileşimlerin bir göstergesidir. Bu süreçte bilinçli eylemler, kişinin ahlakî otonomisini şekillendiren temel unsurlardır. Bu bakış açısından bakıldığında insanın özgür iradesi ve ihtiyarî seçimleri ahlakî değişim aşamasında önemli bir işlev görür. İnsanlar çeşitli değer sistemleri, yaşam şartları ve farklı eğitim faktörlerine tabi olduklarında ahlakî seçimlerinde farklılıklar ortaya çıkabilir. Fakat ihtiyarın esasını oluşturan özgür irade ve bilinçli seçim bu farklılık içinde hep insanın ahlakî yönünü belirler. Bu nedenle düşünürün bakış açısından değerlendirildiğinde ihtiyarın ahlak değişimine olan etkisi insanın özgür iradesinin ve bilinçli seçimlerinin canlı yapısını yansıtarak ahlakî değerlerin uyumluluğunu veya esnekliğini temin eder. Bu, insanın ahlakî seçimlerinin devamlı gözden geçirilmesine, geliştirilmesine ve değiştirilmesine imkan verir.

2.2.4. Ahlakî tercihlere hazırlayıcı bir öncül ve saik olarak niyet

Ahlak değişimi ve ahlakî dönüşüm İslâm düşünce geleneğinde insan niyetinin önemini vurgulayan merkezi bir konudur. İslâm'da niyet, “*ameller niyetlere göredir*” hadisiyle belirgin bir şekilde ortaya konmuş ve dinî bir nitelik kazanmıştır. Bu çerçevede niyet kavramı kelim, tasavvuf ve fıkıh gibi farklı disiplinlerde çeşitli yönlerden ele alınmıştır. Kelamcılar, niyeti insanın eylemlerindeki güdüyü belirten ve insan iradesiyle ilişkili bir faktör olarak görmüşlerdir. Tasavvuf erbabı, niyeti kalbin belli bir tarafa yönelmesi ve içten gelen bağlılık olarak kabul etmişlerdir. Fakihler ise niyeti, bir eylemin hukuki yönünü tayin eden unsur olarak değerlendirmişlerdir, yani eylemin hukuki değerini niyetin belirlediğini ileri sürmüşlerdir. Bu farklı yaklaşımlar İslâm düşünce geleneğinde niyet kavramının değerini ve çeşitli yönlerini açıkça ortaya koymaktadır. Niyet, dinî ritüellerden günlük aktivitelere kadar her alanda kritik bir faktördür; bu yüzden, niyetin doğru bir biçimde değerlendirilmesi ve yorumlanması önemlidir.³⁵² Dolayısıyla İslâm düşünce tarihinde niyetin ahlakî eylemler üzerindeki etkisi büyük önem taşır ve bu çerçevede, Gazzâlî insanın ahlakî davranışlarını açıklarken niyeti merkezi bir öge olarak ele almıştır.

Niyet, insanın eylemlerinin ardındaki derin motivasyonu belirler ve ahlakî kararların temelini oluşturur. Ancak ahlakî dönüşüm ve değişim sürecinde niyetin sadece dışsal bir belirleyici olmadığı aynı zamanda içsel dönüşümün de parçası olduğu kabul edilebilir. Bu çerçevede İslâm düşünce tarihinde önemli bir yere sahip olan Gazzâlî'nin görüşleri ahlak ve

³⁵² Türker, "İslam Düşüncesinde Niyet Kavramı: İrade, Gaye, İhlâs ve Burhân", 1.

niyet arasındaki bağlantıyı kavramamıza büyük katkı sunar. Onun perspektifi ahlakî dönüşümün sadece niyetin düzeltilmesiyle değil; aynı zamanda içsel bir bilinç ve manevi gelişim süreciyle de ilgili olduğunu göstermektedir.³⁵³ Bu bağlamda insanın niyeti, davranışın ahlakî niteliğini tayin eden ana unsurlardan biridir ve Gazzâlî'nin bu konudaki vurgusu onun düşüncesinde niyetin değerini ortaya koyar.

Gazzâlî'nin “*niyetin yeri kalp olduğu*” ifadesi ahlakî değişim ve dönüşüm üzerine yapılacak tartışmalarda önemli bir perspektif sunar. Onun eserlerinde kalp kavramının niyetle bağlantılı ele alınması, niyetle ahlakî eylemlerin kökenini ve doğasını anlamamızı sağlar. Düşünür, kalp kavramını kullanırken bu terimle hem biyolojik bir organı hem de manevi bir varoluşu kastetmektedir. Fiziksel kalp, insanın vücudunda bulunan bir organ olarak tanımlanırken ruhani kalp ise insanın gerçek doğasıyla ilişkilendirilir. Ona göre ruhani kalp, insanın hem içsel varlığını hem de idrak yeteneğini temsil eder ve kişinin niyetiyle ahlakî eylemleri bu ruhani kalbin derinliklerinde şekillenir.³⁵⁴

Mütefekkirin bu perspektifi ahlakî değişim ve dönüşüm sürecinde içsel bir dönüşümün gerekliliğini vurgular. Ona göre ahlakî eylemler sadece dışsal davranışlarla sınırlı değildir; aynı zamanda insanın içsel varlığının bir yansımasıdır. Dolayısıyla ahlakî değişim üzerine çalışırken insanın niyetinin ve kalbinin durumunu anlamak veya değerlendirmek kritik bir öneme sahiptir. Gazzâlî'nin bu derin analizi ahlakî düşüncüyü ve uygulamayı daha kapsamlı bir şekilde ele almamıza yardımcı olur. Dolayısıyla ahlakî dönüşüm üzerine yapılan çalışmalarda mütefekkirin niyet ve kalbe biçtiği role odaklanmak bu süreci daha detaylı anlamamıza ve daha verimli bir şekilde değerlendirmemize yardımcı olabilir.

Bu kapsamda Gazzâlî'nin ahlak-niyet ilişkisine dair düşüncelerinin incelenmesi insanın ahlakî davranışlarını değerlendirirken niyetin önemini anlamamıza imkan verir. Onun görüşleri ahlakî davranışların ortaya çıkmasında irade ve ihtiyarî tercihlerle birlikte niyetin de kritik bir rol oynadığını gösterir. Bu nedenle onun perspektifi ahlakî tercihlere hazırlayıcı bir öncül ve saik olarak niyetin değerini göz önüne alarak insan davranışlarında ahlakî bir dönüşüm sağlamaya yönelik özgün bir bakış açısı sunar.

³⁵³ el-Gazzâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, 4/9.

³⁵⁴ el-Gazzâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, 4/9.

Bir eylemi gerçekleştirmeden önce o eylemin ne olduğunu bilmek ve ona niyet edilmesi gerektiğini vurgulayan Gazzâlî, niyetin ilim ve amel arasında bir köprü olduğunu belirtir. Ona göre niyet hem bilgiyi hem de iradeyi içerir. İlim; amelin temelidir ve önceliğe sahiptir. İrade ise, ilmin alt dalı olarak ihtiyarî hareketi şekillendirir. İnsan; bilmediği bir şeyi irade edemez, dolayısıyla ilim önceliklidir ve irade şarttır. Bu kapsamda Gazzâlî'nin görüşleri, niyetin meydana gelmesi için evvela ilim sahibi olma ve irade ortaya koyma gerekliliğini gösterir.³⁵⁵

Gazzâlî'nin görüşüne göre, niyet; insan davranışlarını şekillendiren ve ahlakî evrim sürecinde merkezi bir role sahip olan temel faktördür; zira niyet, iradenin bir tezahürüdür. O, niyetin bir eylemin ahlakî karakterini tanımlayan kritik öge olduğunu ve ahlakî dönüşüm sürecinde niyetin önemine dikkat çeker.³⁵⁶ Bu perspektiften bakıldığında ahlakî değişim ve dönüşümün öncelikle niyetin doğru bir şekilde belirlenmesiyle başladığı anlaşılar. Düşününün vurguladığı gibi niyet ilmin bir yansımasıdır ve ahlakî eylemlerin temelini oluşturur. Dolayısıyla ahlakî değişim sürecinde niyetin doğru şekilde tespit edilmesi ve içselleştirilmesi kişinin ahlakî gelişiminde önemli bir rol oynar.

İnsanın davranışlarını yönlendiren ve eğilim gösteren isteğin güçlü olması gerektiğini belirten Gazzâlî'ye göre, insan zihninden geçen rastgele düşünceler veya bir düşünceden diğerine geçmek bir niyet ifade etmez. Bu bağlamda düşünür Resûl-i Ekrem'in hadisine atıfta bulunarak “*amellerin niyetlere göre değerlendirildiğini*” vurgular. Dolayısıyla niyetin samimi ve gerçekçi olması yapılan eylemin ahlakî değerini artırır. Bu perspektiften bakıldığında gönlün arzusu olmadan sadece iradeyle yapılan eylemler yetersizdir. Örneğin tok olan birinin yemek yemeye niyet etmesi veya hiç sevmediği birine sevgi niyet etmesi, gerçekçi olmayan niyetlerdir ve bu tür niyetlerle yapılan eylemler ahlakî değer taşımaz. İçten gelen bir niyetle gerçekleştirilen her eylem Allah'ın rızasına daha yakın olmayı sağlar ve insanın manevi yolculuğunda önemli bir adım olarak değerlendirilmektedir.³⁵⁷ Bu perspektiften ele alındığında niyet, ahlakî eylemlerin dönüşümü ve gelişimi sürecinde bir motivasyon kaynağı olarak görülmektedir.

Daha önce ifade edildiği üzere Gazzâlî'ye göre ahlakî değişim ve dönüşümü etkileyen dört aşama bulunmaktadır.³⁵⁸ Bu evrelerden birincisi *hatır* veya *hadis-i nefis* olarak

³⁵⁵ el-Gazzâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, 4/658.

³⁵⁶ el-Gazzâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, 4/658.

³⁵⁷ el-Gazzâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, 4/671.

³⁵⁸ el-Gazzâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, 3/95.

adlandırılan psikolojik dürtü aşamasıdır. Gazzâlî bu evreyi insanın zihninde bir şeyin doğması ve bir şeylerin hatırlanması süreci olarak tanımlar. Örneğin ani olarak zihinde canlanan bir kadın görüntüsü veya düşüncesi hatır veya hadis-î nefis olarak nitelendirilir. Onun ifadesine göre hatır ve kalb muhafaza edilemez çünkü bu, insanın iradesine ve ihtiyarına bağlı değildir. Bu durum insanın irade ve isteği dışında ortaya çıkan düşünceleri içerir. Hz. Peygamber Efendimiz bir hadisinde ifade ettiği üzere “Allah Teâlâ, ümmetimden nefislerinde yapmayı arzuladıkları şeyleri yapmadıkları ve konuşmadıkları müddetçe affetti.” bu ifade, konuyu destekleyici bir nitelik taşımaktadır. Dolayısıyla insan hatır denilen düşüncelerden sorumlu tutulmaz.³⁵⁹ Bu perspektiften bakıldığında hatır veya hadis-î nefis, insanın ahlakî değişimini etkileyen bir faktör olmasına rağmen kişinin iradesi dışında ortaya çıktığı için ona sorumluluk yüklememek gerekir. İnsanın ahlakî duruşuyla davranışları, kişinin iradesine dayanan niyetler ve bilinçli tercihlerle şekillenirken psikolojik dürtülerin etkisi dikkate alınabilir; ancak insanın sorumluluğu belirlenirken bu durumun daha dikkatli değerlendirilmesi gerektiği söylenilebilir. Ancak söz konusu dürtüler bir yönüyle insanın alışkanlıklarına göre şekillendiği için insan tasarrufuna açık hale gelmektedir. Gazzâlî’nin düşünce sisteminde, insanın niyetlerinin irade ile şekillenebileceği ve bu sayede Allah tarafından hesap verilebilir bir kişi olarak kabul edildiği esastır. İnsanın, eylemleriyle genel bir sorumluluk taşımasının yanı sıra, niyetleriyle de özel bir sorumluluğa sahip olduğu belirtilir. Bu durum, niyetlerin kişisel müdahaleye açık olduğunu ve bu bağlamda ahlakî değerlerin dönüştürülebileceğini göstermektedir.³⁶⁰

Niyete bağlı olarak ahlakî dönüşüm konusunda dikkate alınması gereken bir diğer aşama *meyl-î tabîî* denilen doğal eğilimlerdir. Gazzâlî, bu kavramla insanın içsel dünyasında yer alan doğuştan gelen dürtülerin, özellikle cinsel arzuların, kişinin davranışları üzerinde etkili olabileceğini belirtir. Örneğin bir kişinin arkasına dönüp zihninde canlanan kadına bakması duygusal ve tabîî bir tepki olarak nitelendirilebilir.³⁶¹ Gazzâlî, bu konuya ilişkin görüşlerini “heyecan, rağbet ve meyl-î tabîî, yani o kadına dönüp bakmaya meyletmek, tabiatında olan şehvetin harekete geçmesini ifade eder. Bu, birinci derecede olan hâtırdan kaynaklanmaktadır.” şeklinde açıklar. Bu ifade insanın içsel dürtülerinin ve meyillerinin doğal şehvetlerin etkisi altında hareket etmesini işaret eder. Düşünür insanın bu tür içsel eğilimlerle ilgili olarak sorumlu tutulamayacağını belirtir. Çünkü heyecan ve şehvet gibi

³⁵⁹ el-Gazzâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, 3/95.

³⁶⁰ Gündüz, *Niyet Kavramının Din Eğitimi Açısından İncelenmesi (Gazzâlî Örneği)*, 258.

³⁶¹ Çağrı, *Gazzâlî'ye Göre İslâm Ahlakı (Teori ve Pratik)*, 149.

duyguların ihtiyarî olmadığına ve insanın iradesi dışında ortaya çıktığına işaret eder.³⁶² Böylesi içsel eğilimler hatır gibi insanın iradesi dışında ortaya çıkar ve kontrol edilemez. Dolayısıyla bu aşama insanın ahlakî duruşunu belirleyen faktörler arasında yer alsa da insanın bundan sorumlu tutulmaması gerektiği vurgulanabilir.

Bir eylemin gerçekleşmesinde karar verme aşaması olan *hüküm* ya da *itikâd* evresi ise, insanın içsel dünyasının derinliklerindeki karar mekanizmalarını ve iradesini ifade eder. Gazzâlî'ye göre insanın bir eylemi gerçekleştirmeye karar vermesi kalbin bir işe hükmetmesiyle ilgilidir. Bu, zihinde var olan bir eyleme yönelik duyulan ilgi ve arzunun sonucunda gerçekleşir. Örneğin zihinde canlanan bir kadına bakma isteği kişinin utanma, korku veya çekingenlik gibi duygular geliştirmesine neden olabilir.³⁶³ Bu durumda insanın içinde bulunduğu duygusal ve zihinsel vaziyete bağlı olarak eylemler gerçekleşmeyebilir veya gerçekleşebilir. Mütefekkirin perspektifine göre bu, insanın içsel dünyasındaki ikilemleri ve çatışmaları yansıtır. Düşünür bunu itikâd olarak tanımlar ve bir eylemin gerçekleşmesine veya gerçekleşmemesine bağlı olarak insanın iradesi ile zorunluluk arasında bir çatışma olduğunu vurgular.³⁶⁴ Dolayısıyla insanın içinde bulunduğu durumlara bağlı olarak iradenin ve zorunluluğun etkileri değişebilir. İnsan, iradî olan kısmından sorumludur ancak zorunluluktan dolayı sorumlu tutulamaz. Bu düşünce, insanın içsel ikilemlerini ve ahlakî karar alma sürecindeki karmaşıklığı vurgular. Dolayısıyla onun bakış açısı, ahlakî evrimin ve dönüşümün karmaşıklığını kavramamızı sağlayarak içsel çatışmaların etkisini anlamamıza imkan tanır.

Ahlakî değişim ve dönüşüm sürecinde Gazzâlî'nin ortaya koyduğu *hemm* aşaması yani karar verme evresi ise insanın içsel dünyasındaki karar alma sürecini vurgular. Bu, kişinin bir eylemi gerçekleştirmek için karar verdiği noktadır ve aynı zamanda niyetin belirlendiği aşamadır. Mütefekkirin örneğine bakıldığında kişinin zihnindeki kadın suretine bakma isteğiyle karar verdiği durum incelenebilir. Eğer kişi isteğini gerçekleştirmeye karar verir ve engel yoksa eylemi gerçekleştirir. Bu durumda kişinin isteği nefesine yenik düşerek gerçekleştirirse günah işlemiş olur. Ancak Allah korkusuyla eylemi gerçekleştirmekten vazgeçerse bu ona sevap olarak yazılır. Burada kişinin sevap kazanması eyleminden vazgeçmeye niyet etmesi etkilidir. Mütefekkir burada Peygamber Efendimizin “*ameller*

³⁶² el-Gazzâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, 3/95.

³⁶³ el-Gazzâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, 3/96.

³⁶⁴ Çağrııcı, *Gazzâlî'ye Göre İslâm Ahlâkı (Teori ve Pratik)*, 150.

niyete göredir ve insanlar niyetlere göre haşrolunur.”³⁶⁵ hadisini delil olarak gösterir ve eylemlerin sorumluluğunu niyete bağlar.³⁶⁶ Dolayısıyla onun perspektifi ahlakî dönüşüm sürecinde insanın içsel dünyasının karmaşıklığını ve ahlakî sorumluluğun niyete dayandığını vurgular. Bu anlayış insanın ahlakî eylemlerinin kökenlerini ve motivasyonlarını anlamamıza yardımcı olur. Dolayısıyla ahlakî gelişim sürecinin anlaşılması ve insanın ahlakî dönüşümü üzerine tefekkür edilirken niyeti ve içsel karar alma sürecini göz önünde bulundurmak gerekir.

Gazzâlî’nin vurguladığı gibi ahlakî eylemlerin temelinde niyet ve kasıt yatar.³⁶⁷ Bu perspektif ahlakî değişim ve dönüşüm sürecinde insanın içsel dünyasının önemini ve ahlakî sorumluluğun niyete dayandığını vurgular. Dolayısıyla Kur’an’da belirtilen “*elbette onların etleri ve kanları Allah’a ulaşmayacaktır. Ancak O’na sizin takvanız erecektir.*”³⁶⁸ ayeti, insanların dışsal eylemlerinden ziyade içsel niyetlerinin ve takvalarının değerli olduğunu vurgular. İnsanın ahlakî değeri sadece yaptığı eylemlerle değil; aynı zamanda eylemleri gerçekleştirme niyetiyle belirlenir. Bu bakımdan ahlakî değerlerin sadece dışsal gözlemlenebilir eylemlerle sınırlı olmadığı aynı zamanda içsel niyetlerin de önemli olduğu ortaya çıkar. Dolayısıyla insanların ahlakî gelişiminde sadece dışsal davranışların değil aynı zamanda içsel niyetlerin ve vicdanın da göz önünde bulundurulması gerekliliği vurgulanabilir. Mütefekkirin düşüncesi insanların içsel dünyalarını güçlendirmeye ve daha derin bir ahlakî anlayış geliştirmeye yönlendirir. Sonuç olarak ahlakî dönüşümün temelinde niyetin olduğu düşüncesi İslâm düşünce geleneği ve Gazzâlî düşüncesinde ahlakının temel taşlarından birini oluşturur ve insanları içtenlikle ahlakî davranışlar sergilemeye teşvik eder.

2.2.5. Batınî mücâhadenin ontolojik statüsü: bilme ve eyleme arasında bir köprü

İslâm düşünce geleneği, ahlakî davranışların şekillenmesinde merkezi bir rol oynamaktadır ve bu geleneğin temel taşlarından biri olan amel kavramı, ahlakî eylemlerin oluşmasında önemli bir yere sahiptir. Amel, kişinin iradesiyle yürütülen çeşitli eylemleri kapsar. Amel kavramıyla yakından ilişkili olan fiil sözcüğü daha geniş bir alanı ifade

³⁶⁵ Babanzâde, 1.

³⁶⁶ el-Gazzâlî, *İhyâu ‘Ulûmi’-d-Dîn*, 3/96.

³⁶⁷ el-Gazzâlî, *İhyâu ‘Ulûmi’-d-Dîn*, 3/96.

³⁶⁸ el-Hac 22/37

ederken, amel ise özel bir niyetin belirgin bir şekilde gerçekleştirilmesini içerir.³⁶⁹ Amel kavramı genellikle dinî literatürde emir ve yasaklarla ilişkilendirilir, bu bağlamda sevap veya günah niteliği taşıyan davranışları değerlendirmeye odaklanır. Dolayısıyla amel terimi, ahlakî bir değerlendirme çerçevesinde ele alınan eylemleri belirtirken; fiil terimi ise, insanın bilinçsiz veya özel bir amaç gütmeksizin gerçekleştirdiği işler de dâhil olmak üzere, daha geniş bir faaliyet yelpazesini ifade eder.³⁷⁰ Bu manada İslâm düşünce geleneği ahlakî konularda derinlemesine bir perspektif sunar ve kişilerin davranışlarını yönlendirirken ahlakî dönüşümü teşvik eder. Bu çerçevede amel kavramı ahlakî değerlerin evrimi ve kişilerin ahlakî duruşlarının gelişimi için önemli bir yer tutar.

Amel kavramı, Kur'an-ı Kerîm'in Bakara Sûresi 2/277, Nisâ Sûresi 4/123 ve Fâtr Sûresi 35/10 ayetlerinde hem olumlu hem de olumsuz davranışları ifade etmek için kullanılmıştır. Bu ayetlerle iyi amelde bulunanların Allah'ın hoşnutluğunu kazanacakları vurgulanırken kötü amelde bulunanların ise cezalandırılacaklarına dikkat çekilmiştir. Dolayısıyla amel kavramı Kur'an-ı Kerîm'de insanların eylemlerinin ahlakî sonuçlarını ve Allah'ın ödüllendirme veya cezalandırma yaklaşımını ifade etmek için kullanılan bir terimdir. Bu açıdan amel, insanların ahlakî tercihlerinin önemini vurgular ve ahlakî dönüşümün teşvik edilmesinde önemli bir rol oynar. Kur'an-ı Kerîm'in bu öğretileri İslâm düşünce geleneği için ahlakî bir rehberlik kaynağı olarak hizmet eder ve insanların ahlakî gelişimine katkıda bulunur. Bu bağlamda Kur'an-ı Kerîm'in amel kavramına vurgu yapması insanların ahlakî tercihlerini daha bilinçli bir şekilde yapmalarına ve insanın ahlakî değerlerini korumalarına yardımcı olur.

Ahlakî dönüşüm sürecinde kişisel anlamda insanın manevi yapısının gelişmesi ve ahlakî duruşun zamanla değişmesinde amelî ahlakın³⁷¹ rolü büyüktür. Nazarî ahlakla³⁷² insanın teorik bilgiyle donanmış olması önemli olsa da bu bilginin günlük hayatta uygulanması kişinin ahlakî değerlerini güçlendirmesine ve karakterini şekillendirmesine yardımcı olur. Amelî ahlak insanların ahlakî değerleri pratiğe dökmelerini sağlayarak kişilerin ahlakî açıdan daha sağlıklı bir yapıya kavuşmalarına katkıda bulunur. Dolayısıyla ahlakî dönüşüm sürecinde teorik bilginin yanı sıra pratik deneyim ve uygulama da önemlidir.

³⁶⁹ el-İsfahanî, "A-m-l", 728.

³⁷⁰ el-İsfahanî, "A-m-l", 728-729; Rağıb el-İsfahanî, "F-a-l", *Müfredât (Kur'ân Kavramları Sözlüğü)*, (İstanbul: Çıra Yayınları, 2010d), 801-802; Uludağ, "Amel".

³⁷¹ Çağrı, *Ana Hatlarıyla İslâm Ahlakı*, 23 Bk. Amel başlığına.

³⁷² Çağrı, *Ana Hatlarıyla İslâm Ahlakı*, 23 Bk. Amel başlığına.

Bu süreç insanların içsel değerlerini güçlendirerek daha ahlakî bir yaşam tarzını benimsemelerine ve ahlakî değişimlerine katkıda bulunabilir.

Ahlakî dönüşüm sürecinde pratik eylem ve uygulamanın yanı sıra Kur'an-ı Kerim'de sıkça vurgulanan “*amel-i sâlih*” kavramı da insanları güzel davranışlar sergilemesini teşvik etmektedir. Amel-i sâlih, “iyi amel” veya “erdemli eylem” anlamına gelir ve Gazzâlî tarafından güzel ahlakın bir sonucu olarak tanımlanır. Düşünüre göre sâlih ameller niyetli ve istekli bir şekilde gerçekleştirilen eylemlerdir ve akıl tarafından yönlendirilirler. Bu perspektiften bakıldığında Kuran'daki teşviklerle Gazzâlî'nin düşünceleri arasında bir uyum olduğu ifade edilebilir. Ayetlerde belirtilen amel-i sâlih anlayışına uygun olarak, Gazzâlî, sâlih amelleri, bilinçli bir irade ve yüksek ahlakî değerlerin bir sonucu olarak görür.³⁷³ Sâlih amel kavramı insanın içsel değerlerine uygun olarak gerçekleştirilen ve bilinçli tercihleri içeren bir çerçeveyi ifade eder.

Bu bağlamda ahlakî değişim ve dönüşüm sürecinde sâlih amellerin önemi göz önünde bulundurulması gerekmektedir. İnsanların içsel değerlerini ve ahlakî duruşlarını güçlendirmek için sâlih amelleri teşvik etmek insanı etik açıdan daha sağlıklı bir hale getirebilir. Ayrıca sâlih amellerin isteyerek veya bilinçli bir şekilde gerçekleştirilmesi kişilerin ahlakî bilincini artırabilir ve manevi mutluluğunu destekleyebilir. Ancak ahlakî dönüşüm sürecinde sâlih amellerin gerçekleştirilmesi zorlu bir süreç olabilir. Bu durumda içsel değerlerini güçlendirmek ve bilinçli tercihler yapmak için insanların çaba göstermeleri gerekebilir.

Gazzâlî tasavvufî düşünceleriyle insanın içsel çabaları ve iradesiyle ahlakî gelişim arasındaki ilişkiyi öne çıkarır. Ona göre ahlakî davranışları yaşam tarzına entegre etmenin yolu içsel arzuları kontrol altında tutmak ve onlardan kaçınmaktır. Bu süreç mücâhede yoluyla gerçekleşir. Mütefekkir mücâhede teriminin aslında amel ile aynı anlama geldiğini belirtir.³⁷⁴ Dolayısıyla insan içsel arzulardan kurtulmadıkça kötü alışkanlıklardan ve davranışlardan kendini kurtaramaz. İçsel mücâhedeyi başarıyla aşmak kişinin karakterinin güçlenmesine ve ahlakî açıdan olgunlaşmasına önemli ölçüde katkı sağlar. Bu süreç bilginin yanında insanın içsel iradesi ve çabasıyla gerçekleşebilir. Nitekim ona göre amel insanın içsel arzularını kontrol altına alma ve öfkesini denetleme çabasını ifade eder.³⁷⁵ Bu bağlamda

³⁷³ el-Gazzâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, 3/145 Ayrıca bk. er-Ra'd 13/29.

³⁷⁴ el-Gazzâlî, *Mizânü'l-Amel (Amellerin Ölçüsü)*, 37-38.

³⁷⁵ el-Gazzâlî, *Mizânü'l-Amel (Amellerin Ölçüsü)*, 74.

amel, güzel işler ve iyi davranışlarla ilişkilendirilir. Ona göre akıllı bir insan içsel arzularını kontrol altına alarak güzel davranışlar sergileyebilir; bu şekilde insan, iyi amellerle nefsi arzularını terbiye edebilir ve Allah'ın rızasını kazanabilir. Bu da ahlakî dönüşüm sürecinde Gazzâlî'nin vurguladığı içsel çabanın önemini destekler.

Bunun yanında ahlakî amelî etik olarak gören Gazzâlî, kendi nefsi üzerinde kontrol sağlayamayan bir insanın diğer insanların işlerini idare etmede zorluklarla karşılaşacağını öne sürer. Ona göre nefsin güçlerine ve özelliklerine hâkim olmak ahlakî konuları araştıran bir insanın ilk adımı olmalıdır.³⁷⁶ Bu bağlamda Kur'an'da geçen "*nefsini arındıran kurtuluşa ermiştir, nefsin karanlığa gömen ise kayıptadır.*"³⁷⁷ ifadeleriyle nefsin duygusal bağlardan arınmasının ahlakî dönüşümün temel pusulası olduğu anlaşılmaktadır. Bu dönüşüm süreci kişinin kendi iç dünyasını anlaması ve kontrol altına almasıyla başlar. İçsel terbiye kişinin nefsiyle mücadele ederek daha ahlakî bir yaşam tarzını benimsemesine yardımcı olur.

Son olarak Gazzâlî düşüncesinde insanın bilinçli eylemlerin kendisinden sorumlu tutulması da eğitime açık olduğunu göstermektedir. Ona göre, bir kişinin amelleri sahip olduğu bilgi ve yeteneklerle sınırlıdır. Bu, insanın eğitimle daha donanımlı hale gelerek daha bilinçli ve sorumlu eylemler gerçekleştirebileceği anlamına gelir. Kişi, amacına uygun olarak mevcut seçeneklerden birini tercih ettiğinde, bu tercih onun özgürlüğünü ve sorumluluğunu artırır. Örneğin namaz kılmak isteyen bir kişinin bu ibadeti doğru bir şekilde yerine getirebilmesi için belirli bilgilere sahip olması gerekir. Bu bilgileri öğrenmek kişinin namazı nasıl kılacağını anlamasını ve bilinçli bir şekilde uygulamasını sağlar.³⁷⁸

Bu bağlamda eğitim, insanın eylemlerini daha bilinçli ve sorumlu bir şekilde yapmasına katkıda bulunur. Gazzâlî'ye göre ihlâs, bir eylemi geçerli kılmak için yeterli değildir. Eylemin geçerli olabilmesi için ihlâsın yanı sıra doğru bir şekilde yapılması da gereklidir. Bu nedenle kişinin ihlâsla birlikte doğru eylemi de hedeflemesi gerekir. Eylemler, Allah'ın emirlerine ve Peygamber'in öğretilerine uygun olmalıdır. Bu şekilde kişinin niyeti hem ihlâsı hem de doğru eylemi içermelidir.³⁷⁹ Dolayısıyla ahlakî değişim insanın hem amacını hem de seçtiği yolu dikkate almasıyla mümkündür. Kişi bilinçli ve doğru bir niyetle hareket ettiğinde hem amacının hem de eyleminin sorumluluğunu üstlenmiş olur. Bu, insanın

³⁷⁶ Fahri, *İslam Ahlâk Teorileri*, 309.

³⁷⁷ eş-Şems 9/9-10

³⁷⁸ Gündüz, *Niyet Kavramının Din Eğitimi Açısından İncelenmesi (Gazzâlî Örneği)*, 287.

³⁷⁹ Gündüz, *Niyet Kavramının Din Eğitimi Açısından İncelenmesi (Gazzâlî Örneği)*, 287.

ahlakî gelişimini ve bilinçli bir yaşam sürmesini sağlar. Eğitimle desteklenen bu süreç, insanın ahlakî değerlerini pekiştirir ve doğru eylemlerde bulunma kapasitesini artırır. Nihayetinde Gazzâlî'nin fikirsel yapısı eğitimin insanın eylemlerini ve ahlakî gelişimlerini nasıl etkilediğini ve eğitimin dönüşüm sürecinde nasıl bir rol oynadığını açıkça ortaya koyar.



SONUÇ

Ahlak kavramı, insanın varoluş biçimlerinin önemli bir veçhesini oluşturur. İbn Manzûr'dan İbn Sînâ'ya kadar pek çok düşünür, ahlakın insanın doğasında var olan ve eğitimle geliştirilebilen bir özellik olduğunu belirtmiştir. Kur'an-ı Kerîm'de insanın en güzel biçimde yaratılması ve Allah'ın ruhundan üflenmesi, kişinin manevi potansiyeline işaret eder. Bu potansiyel, iyilik ve kötülük yapabilme kabiliyetiyle dengelenir, bu da insanın ahlakî olarak çift yönlü bir varlık olmasını gündeme getirir. Mutluluk, ferdin en temel amacı ve en büyük arzusu olarak görülür ve ahlakın sadece bir araç değil, aynı zamanda bir amaç olduğu vurgulanır. Ahlakın, insanın kişisel gelişimi ve mutluluğa ulaşma yolunda önemli bir rol oynadığı ifade edilir. Ahlak, kişinin faziletleri kazanma kabiliyetine sahip olduğunu ve bu faziletlerin tekrarlarla kalıcı hale gelebileceğini gösteren asli meleke olarak tanımlanır. Netice olarak ahlak, insanın hem fiziksel hem de manevi yönlerini içeren karmaşık bir yapıdır. Kişinin doğası gereği hem iyi hem de kötü eğilimlere sahip olması, ahlakî gelişim için sürekli bir çaba ve eğitim gerekliliğini gösterir. İnsanın en yüksek potansiyeline ulaşması, ahlakî erdemlerin ve faziletlerin bilinçli olarak geliştirilmesi ve uygulanmasıyla mümkündür. Kişinin ahlakî gelişimi, sadece kişisel mutluluğa katkıda bulunmakla kalmaz, ferdin kendi iç huzuru ve bütünlüğüne de katkı sağlar. İnsanın ahlakî erdemler ve faziletlerle kendi potansiyeline ulaşması, aynı zamanda varlık anlayışımızla da yakından ilişkilidir.

Gazzâlî varlık anlayışında, varlığın bağımsız ve zorunlu bir niteliğe sahip olduğunu, yani varlığın başka hiçbir şeye ihtiyaç duymadan kendi başına var olabileceğini vurgulamaktadır. Düşünür bu bağlamda varlık kavramını, kendi içinde var olma zorunluluğu taşıyan ve bu nedenle de “vacib” olarak adlandırılan bir gerçeklik olarak ele alır. Gazzâlî'nin düşünce yapısında varlığın en yüce formu, hiçbir güç veya maddeye ihtiyaç duymayan, sebep olmadan var olan, ezeli ve ebedi olan Allah'tır. Bu anlayış, her şeyin Allah'ın iradesi ve tasarrufu altında olduğu ve insan eylemlerinin de bu ilahi irade çerçevesinde gerçekleştiği görüşüyle bütünleşir. Dolayısıyla, Gazzâlî'nin insan ve ahlak anlayışı, insanın özgür iradesini tanımakla birlikte bu iradenin Allah'ın kudreti ve tasarrufu altında olduğunu kabul eder. Bu perspektiften bakıldığında insanın ahlakî/ahlakî olmayan eylemlerinin de Allah'ın iradesi doğrultusunda şekillendiği ve bu iradenin insanın hayatındaki tüm eylemleri kapsadığı sonucuna varılabilir.

Gazzâlî'nin ahlak anlayışı, Kur'an ve Hz. Peygamber'in öğretileri ışığında şekillenmiş ve bu öğretiler, ahlakî davranışların belirlenmesinde temel bir unsur olarak kabul edilmiştir. Mütefekkirimiz “halk” ve “hulk” kavramlarını kullanarak, insanın dış görünüşü

ile iç dünyasının ahlakî yapılanması arasındaki ilişkiyi vurgulamaktadır. Ahlakî meleke, insanın içsel yeteneği olarak tanımlanır ve bu yetenek, güzel faziletlerin kazanılmasını mümkün kılar. Kendisi, insanın doğuştan iyi ve ahlakî güzellikleri gerçekleştirme potansiyeline sahip olduğunu, ahlakî davranışların kazanılmasının mücâhede ve çaba gerektirdiğini belirtir. İnsanın akıl ve iradesi, ahlakî davranışlar konusunda özgürlük ve seçim gücü sağlar; bu da ahlakî bir hayat sürdürme ve ahlakî tercihler yapma özgürlüğünü beraberinde getirir.

Gazzâlî'ye göre ahlakî davranışlar yalnızca teorik bilgiyle sınırlı değildir; sürekli oluş ve çaba gerektirir. İnsanın ahlakî davranışları sergileyebilmesi için nefesine hâkim olması, kötü eğilimlerini ve dürtülerini kontrol etmesi şarttır. Bu süreçte doğru bilgi ve niyetler ile sürekli gayret esastır. Kişi, Allah tarafından verilen akıl ile ahlakî erdemleri geliştirebilir ve ahlakî bir yaşam sürdürebilir. Netice olarak Gazzâlî anlayışında insanın ahlakî potansiyelini gerçekleştirme yeteneğine odaklanır ve ahlakın hem dinî hem de rasyonel boyutlarını birleştirir. İnsan, dinî öğretilere bağlı kalarak ve akılcı bir çaba ile ahlakî davranışları kazanabilir, nefesine hâkim olarak ahlakî dönüşüm sağlayabilir ve ahlakî erdemleri geliştirebilir. Dolayısıyla Gazzâlî'nin ahlak vizyonu, insanın ahlakî seçimlerdeki özgürlüğüne ve doğruyu bulma yolunda akıl ile iradeyi etkin kullanma kapasitesine dikkat çeker. Bu yaklaşım, kişinin ahlakî kararlar alırken serbest olduğunu ve doğru olanı seçme konusunda kendi düşünce ile iradesine güvenebileceğini ortaya koyan geniş bir ufuk sunar.

İmam Gazzâlî'nin düşünceleri ışığında, insanın ahlakî eylemlerinin irade, ihtiyar, niyet ve amel kavramlarıyla sıkı bir bağlantısı vardır. Bu dört temel unsur, insanın ahlakî özgürlüğünü kazanmasında ve erdemli bir hayat sürmesinde hususi bir rol oynar. İradeyi Allah ile birlikte olma arzusu olarak kabul gören İmam Gazzâlî, eylemlerde bulunma gücü ile kapasitesi ve eylemleri sorumluluk altında tutan niyet unsuru olmak üzere üç boyutta ele alır. O, iradeyi insanın niyetine uygun seçimler yapabilme yeteneği olarak tanımlar ve ona göre bu seçimlerin bilgiye dayalı olması gerekir. Düşününün perspektifine göre irade, aynı zamanda akıl ve içsel yeteneklerle birlikte çalışarak insanın gazap ve şehvet gibi duygularını kontrol altına almasını sağlar. Düşünür; nefsi arzuların iradeyi zayıflattığını, ancak ahlakî mücâhede ve riyazet yoluyla iradenin güçlendirilebileceğini belirtir. Bu bağlamda, insanın irade özgürlüğü, ahlakî eylemlerindeki sorumlulukla doğrudan ilişkilidir ve insan, ahlakî özgürlüğünü kazanmak ve erdemli bir hayat sürmek için iradesini güçlendirmeli ve nefsi arzulardan kaçınmalıdır. Nihayetinde Gazzâlî'nin irade anlayışı, insanın ahlakî eylemlerindeki özgür seçim yetisi ve bu seçimlerin bilinçli bir temele dayanması gerektiğini

vurgulamaktadır. İnsan, ahlakî özgürlüğünü kazanmak ve erdemli bir hayat sürmek için iradesini güçlendirmek adına ahlakî mücadelelerle iradesini kontrol etmeyi öğrenebilmektedir. Ona göre ihtiyar ise akıl yoluyla hayra yönelik bilinçli tercihlerdir. Bu tercihler, ahlakî eylemlerin temelini oluşturur ve insanın ahlakî yaşamındaki etkin rolünü belirler. İnsan, akli ve iradesini kullanarak, ahlakî değerlere uygun davranışlar sergilemelidir. Böylece, ihtiyar, ahlakî sorumluluk ve bilinçli kararların somut ifadesi haline gelir.

Gazzâlî'nin düşünceleri ışığında, insan eylemlerinin gerçekleşmesi için öncelikle bilgi ve niyetin varlığı zorunludur. Bu bağlamda, niyetin eylemler üzerindeki etkisi ve kalbin bu süreçteki rolü, ahlakî davranışların temelini oluşturur. Mütefekkir, kalbi, sıradan bir et parçasından daha fazlası olan ve insan eylemlerini yönlendiren *latife-i Rabbaniye* olarak tanımlar. Bu perspektiften bakıldığında Gazzâlî tarafından niyet ve kalp üzerine inşa edilen teorik yapı insanın içsel yapısını ve ahlakî davranışlarını kavramada hayati bir rol oynamaktadır. Düşünür, aynı zamanda insan davranışlarının değerlendirilmesinde görünürdeki eylemlerin ötesine geçerek niyet ve kalbin derinliklerine odaklanmak gerektiğini vurgulanmaktadır. Böylece Gazzâlî'nin düşüncesinde ahlakî sorumluluk ve gelişim, yalnızca dışsal göstergelerle değil, aynı zamanda kalpteki içsel bilgi ve idrakle de şekillenebilir. Mütefekkirin düşünce yapısına göre amel ise insanın içsel arzularını ve öfkesini kontrol altına alarak ahlakî davranışlar sergileme çabasıdır. İyi amellerle nefsi arzular terbiye edilir ve Allah'ın hoşnutluğu kazanılabilir. Bu süreç, mücâhede ile mümkündür. İnsan, içsel arzulardan arınmadan kötü alışkanlık ve davranışlardan kurtulamaz. Ahlakî davranışları yaşam tarzımıza entegre etmek için arzulardan kaçınmak gereklidir. Gazzâlî ve diğer İslâm düşünürleri, ahiret mutluluğunun ilim ve amel yoluyla elde edilebileceğini savunurlar. Gerçek mutluluğa ulaşmak ve arzulardan kurtulmak sâlih amelle mümkündür ve bu, insanın sorumluluğu ile iradesini ön plana çıkarır. Bu bakımdan insanın ahlakî özellikleri yanı sıra eğitim boyutu vardır ki bu da insanın eğitime olan kapısını aralamaktadır.

İnsanın dünyaya gelmesiyle başlayan eğitim serüveni, onun diğer canlılardan ayrılmasını sağlayan temel bir süreçtir. Bu süreç insanlık tarihiyle özdeşleşmiş ve zamanla kurumsal bir kimlik kazanarak yaşamın her safhasında hem düşünsel hem de uygulamalı yönleriyle kendini göstermiştir. Eğitim, yalnızca pedagoji veya öğretimle sınırlanamayacak kadar geniş bir kavram olup insanın tüm yaşamı boyunca süregelen ve kişisel gelişimin tüm boyutlarını kapsayan bir süreçtir. Batı'da eğitim kelimesinin etimolojik kökeni "educere" ya

da “educare” olup gelişim, yetiştirme ve kendini gerçekleştirme anlamlarına gelir. Türkçede eski dönemlerde “terbiye” terimi eğitim anlamında kullanılmış ve disiplin, ahlakî değerler ile yetenek geliştirme gibi unsurları içermiştir. Modern dünyada eğitim kavramı özellikle çocuk eğitime yönelik “pedagoji” terimiyle öne çıkmış ve bu durum eğitimin öğretime indirgenmesine yol açmıştır. Ancak tarihsel olarak öğretim kurumlarının olmadığı dönemlerde bile toplumlar eğitim hedeflerine ulaşabilmiştir. Dolayısıyla eğitimi sadece öğretime sınırlamak ve öğretimi mutlaklaştırmak doğru olmayacaktır. Eğitim, insanın tüm yaşamını kapsayan, sürekli bir gelişim, dönüşüm ve kendini gerçekleştirme süreci olarak ifade edilebilir. Bu nedenle eğitim geniş bir perspektifte ele alınmalı ve öğretimin ötesine geçilmelidir.

Eğitim, felsefî perspektiflere göre çeşitli tanımlara sahip olup, rasyonalistlerin akıl yürütme üzerine, doğalcıların ise doğuştan gelen iyilik ve mutluluk üzerine odaklandığı bir süreçtir. Ampiristler, bilginin deneyimlerle kazanıldığını ve eğitimin bu bilgiyi aktardığını savunurken, pragmatistler eğitimi deneyimle eş tutarlar. Batı’da eğitim, tarihsel olarak felsefî, sosyal ve ekonomik etkenlerle şekillenmiş, kişisel gelişimden toplumsal yapı ve ideolojiye kadar geniş bir yelpazede etkili olmuştur. Neoliberal eğitim anlayışı, küresel rekabet ve bireysel başarıyı merkeze alırken, teknolojik gelişmelerle eğitim süreçlerini dönüştürmüştür. Pedagojinin eğitim yerine kullanılmasıyla öğretim, eğitimin bir parçası olarak görülmeye başlanmış, ancak eğitim daha kapsamlı bir kavrayış olarak kalmıştır. İlk toplumlar, eğitim-öğretim kurumları olmaksızın da eğitim hedeflerine ulaşmış, öğretim kurumları ise bilgi ve değerlerin aktarımının zorlaştığı dönemlerde ortaya çıkmıştır. Bu nedenle, eğitimi sadece öğretime indirgemek, onun geniş kapsamını göz ardı etmek anlamına gelir.

İslâm’ın eğitim anlayışı ise insanın yalnızca davranışsal/zihinsel değil, ruhsal ve ahlakî boyutlarını da besleyen bütüncül bir hadisedir. Bu süreçte kişinin Allah’a olan bilgisini derinleştirmesi ve O’nun sıfatlarına uygun bir hayat inşa etme çabası esasî bir noktada durmaktadır. Yani eğitim, İslâm medeniyetinde sadece bilgi aktarımı değil, aynı zamanda oluş, karakter dönüşümü ve manevi olgunlaşma olarak görülür. Önemli iki kavramdan biri terbiye insanın fiziksel, zihinsel ve ahlakî yönlerini geliştirirken, tâ’lim ise bilgi ve hikmetin aktarılmasını sağlar. İslâm eğitim düşüncesi insanı yalnızca bu dünyaya değil, ahirete de hazırlayan bir yolculuk olarak tanımlar ve bu yolculukta, kişinin Allah’ın halifesi olarak sorumluluklarını bilmesi ve bu bilinçle hareket etmesi gerektiğini vurgular. Bu bağlamda, İslâm eğitim anlayışı, kişinin kendini gerçekleştirme yolculuğunda sadece

kişisel yeteneklerini değil, aynı zamanda Allah'ın sıfatlarını yansıtacak şekilde insanın ahlakî ve manevi gelişimini de önemser. Bu yaklaşım, modern eğitim düşüncesinin ötesine geçer ve insanın potansiyelini keşfetme imkanı sunar. İslâm eğitimi, kişiyi hem dünyevi başarılar için hem de uhrevi huzur için donatır ve böylece, her bir insanın Allah'ın yeryüzündeki temsilcisi olarak en yüksek potansiyeline ulaşmasını hedefler. İslâm medeniyetinin eğitim yaklaşımı, kişinin tüm yönleriyle dengeli ve bütüncül bir gelişimini destekleyen derin ve kapsamlı bir anlayış sunar ve bu anlayış, insanın sadece bu dünyadaki yaşamını değil, aynı zamanda ahiretteki varlığını da şekillendirir.

Gazzâlî'nin eğitim anlayışı işte bu bağlamda insanın hem dünyevi hem de uhrevi yaşamında sağlam bir temel oluşturmayı hedefler. Onun yaklaşımında eğitim; kişisel gelişim/oluş, ahlakî olgunluk ve ilahi bilgiye ulaşma sürecidir. Gazzâlî, eğitimi sadece bilgi aktarımı olarak değil, aynı zamanda kişinin içsel potansiyelini keşfetme ve geliştirme aracı olarak görür. Gazzâlî'ye göre, her insan fıtratında Allah'ın sıfatlarını yansıtma kapasitesine sahiptir ve eğitim, bu kapasitenin en üst düzeye çıkarılmasını ve dönüşümünü amaçlar. Nihai olarak Gazzâlî'nin eğitim mefhumu, kişinin sadece akademik başarısını değil, aynı zamanda manevi ve ahlakî gelişimini/dönüşümünü de önemser. Eğitim süreci kişisel farklılıkları ve bireysel yetenekleri göz önünde bulundurarak, her insanın potansiyelini en üst düzeye çıkarmayı hedefler. Bu yaklaşım, çağdaş eğitim düşüncesinin “kendini gerçekleştirme” idealiyle paralellik gösterse de Gazzâlî eğitimi daha geniş bir perspektifle ele alır ve kişinin sadece bu dünya için değil, ahiret için de hazırlanması gerekliliğini vurgular. Düşünürün eğitim anlayışı, insanın Allah'ın sıfatlarını yansıtacak şekilde kendini geliştirmesini ve böylece hem dünyada hem de ahirette başarılı olmasını hedefler. Bu bağlamda Gazzâlî'nin eğitim kavrayışı, kişinin tüm yönleriyle dengeli, bütüncül gelişimini destekleyen derin ve kapsamlı bir anlayış sunar.

Din eğitimi din ve eğitimin kesiştiği bir alanda yer alır ve bu alandaki tanımlar çeşitlilik gösterir. Din eğitimi, bazı yaklaşımlarda ritüeller ve dogmalar üzerinden bazılarında ise yaşam biçimi olarak ele alınır. Din eğitimi bu noktada kişinin oluş süreçlerinde esaslı bir role sahiptir ve din ile eğitimin kesiştiği noktada insanın potansiyellerini keşfetme ve geliştirme süreci olarak değerlendirilebilir. Daha derin bağlamlarda ele alındığında din eğitimi insanın Mutlak Varlık ile ilişkisini incelemeye yönelik bir araç olarak işlev görür ve bu ilişkiyi daha iyi anlamayı amaçlar. Diğer bir perspektif ise din eğitiminin insanın Allah'a olan bağlılığı ve bu bağlılığın tüm ilişkilerini kapsayan bütüncül bir perspektiften ele alır. Din eğitiminin kişisel gelişim ve dönüşüm

süreçlerine katkısı, bu eğitim sürecinin zengin anlam yelpazesi ve tarihsel evrimi üzerinde derinlemesine bir anlayış gerektirir; bu bağlamda imkan kavramının etimolojik kökenleri ve felsefî tartışmalardaki rolü din eğitiminin bu sürece nasıl entegre olduğunu anlamamıza yardımcı olmaktadır.

İmkan kavramının etimolojik kökenleri ve tarihsel evrimi üzerine yaptığımız analiz, kelimenin zengin anlam yelpazesini ve felsefî tartışmalardaki yerini aydınlatmaktadır. İmkan kelimesinin, doğal dünyadan alınan metaforlarla güçlendirilmiş olması ve hayvanların üreme süreçlerine atıfta bulunarak, bir şeyin var olma potansiyelini ve gerçekleşebilirliğini vurgulaması, kelimenin dilimizdeki kullanımını derinleştirmektedir. Ayrıca, Aristoteles'ten Marx ve Engels'e kadar uzanan felsefî geleneğin, imkan kavramını nasıl şekillendirdiği ve genişlettiği üzerine yaptığımız gözlemler, bu kavramın fikirsel ve ontolojik boyutlarını ortaya koymaktadır. İslâm düşünce yapısında imkan kavramının, varlık ve oluşumun temel bir unsuru olarak ele alınması ve kozmik düzlemdeki uygulamaları, kelimenin sadece teorik bir kavram olmaktan öte, evrensel bir varlık düzeninin anlaşılmasında önemli bir rol oynadığını göstermektedir. İmkan kavramının, varlık ve doğa arasındaki ilişkiyi, güç ve potansiyeli nasıl ifade ettiğini, ayrıca Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için nasıl kullanıldığını incelediğimizde, bu kelimenin sadece dilbilimsel değil, aynı zamanda felsefî ve teolojik bir tartışma konusu olduğunu görürüz. Bu bakımdan imkan kavramının etimolojik, tarihsel ve düşünsel analizi kelimenin çok katmanlı anlamını ve insan düşüncesindeki yerini gözler önüne sermektedir. Bu kavramın, varlık ve olasılık üzerine yapılan tartışmalarda merkezi bir rol oynadığı ve farklı düşünce sistemlerindeki evriminin, imkanın sadece bir dilbilimsel terim olmaktan çok daha fazlası olduğunu gösterdiği açıktır. İmkan, aynı zamanda, varlık ve düşünce dünyamızı şekillendiren temel bir kuvvet ve potansiyel olarak kalmaya devam etmektedir.

İslâm felsefesi bağlamında imkan kavramının ezililik durumu üzerine yapılan tartışmalar varlık, yokluk, olasılık, zorunluluk ve ilahi irade gibi temel düşünsel konuları ele almaktadır. Gazzâlî'nin ezeli imkanın varlığını kabul etmesi, âlemin varlık sahasına girişinin bir yolunu açarken, Tûsî'nin imkanın ezililiği ile ezeli olanın (Allah'ın) imkanı arasında ayırım yapması, bu kavramın daha derinlemesine incelenmesine olanak tanımıştır. Gazzâlî'nin "*Tehafütü'l-felasife*" eserinde imkan ve mümkün terimlerini birbirinin yerine kullanması, bu kavramların varlık ihtimali ve imkansızlık durumları arasındaki ilişkiyi vurgulamaktadır. Gazzâlî'nin kozmik düzenin Allah'ın iradesiyle yaratıldığı ve her varlığın ve olayın Allah'ın tasarrufu altında olduğu görüşü, imkan teriminin, bir kavrayışın

gerçekleşme potansiyelini ve bir eylemin icra edilebilirliğini ifade ettiği anlayışını desteklemektedir. Bu bağlamda eğitimin insan faaliyetleri arasında konumlandırılması ve eğitimin imkanı kavramının gündeme getirilmesi, insan eylemlerinin Allah'ın tasarrufu içinde gerçekleştiği ve bu eylemlerin potansiyelini artırma gücüne sahip olduğu fikrini pekiştirmektedir.

Eğitim süreci ve imkan kavramı arasındaki ilişki insanın potansiyelini ve gelişimini anlamak için temel bir çerçeve sunar. Eğitimin kişilerin gelişimine olumlu katkı sağlayabileceği ilk perspektif eğitimin insanın bilgi ve değerlerini zenginleştirme ve kişisel dönüşümü teşvik etme gücüne işaret eder. Bu görüş eğitimin insanın fitratını dönüştürme yeteneğine sahip olduğunu ve böylece kişinin daha olumlu bir yönde evrilebileceğini savunur. Öte yandan ikinci perspektif, eğitimin karakter üzerinde sınırlı bir etkiye sahip olduğunu ve insanın doğuştan gelen niteliklerinin eğitimle değiştirilemeyeceğini öne sürer. Bu görüş, eğitimin insanın çevresiyle olan ilişkisini dönüştürebileceğini, ancak temel karakter özelliklerini etkileyemeyeceğini savunur.

Gazzâlî'nin eğitimin imkanı üzerine iyimser yaklaşımı eğitimin insanın hem iyilik hem de kötülük yapma potansiyelini etkileyebileceği fikrini destekler. Gazzâlî'ye göre bozulan bir fitrat eğitim yoluyla iyileşebilir, ancak kötü alışkanlıklar zamanla kişinin karakterine işleyebilir ve bu durumun değiştirilmesi zorlaşabilir. Bu nedenle Gazzâlî, kalbin olumsuz etkilerden arındırılması, zararlı otlardan temizlenmiş bir tarla gibi sevgi ve bağışlama ağacının yeşermesi için uygun bir zemin hazırlanması gerektiğini vurgular. Bu metafor, eğitimin, insanın kişisel gelişiminde ve karakterinin dönüşümünde önemli bir rol oynayabileceğini gösterir. Mütefekkirin kendi inanç sistemini oluşturma sürecindeki deneyimleri, eğitimin ve aile atmosferinin, insanın kişisel gelişimi ile inanç sistemlerinin oluşumunda kritik bir rol oynadığını gösterir. Düşünürün ifadeleri eğitimin sadece bilgi aktarımı olmadığını, aynı zamanda kişinin merakını ve öğrenme arzusunu harekete geçiren bir süreç olduğunu vurgular. Bu, eğitimin insanın gerçekleri keşfetme ve bağımsız bir düşünce geliştirme yolculuğunda önemli bir araç olduğunu gösterir. Dolayısıyla eğitim süreci ve imkan kavramı arasındaki ilişki, kişinin gelişimi ve potansiyelinin anlaşılmasında merkezi bir öneme sahiptir. Eğitim insanın oluşuna/dönüşümüne katkıda bulunabilir ve onun daha olumlu bir yönde evrilmesini sağlayabilir. Aynı zamanda eğitim süreci insanın çabası ve iradesiyle birleştiğinde, karakterin temizlenmesi ve olumlu alışkanlıkların kazanılması için bir zemin oluşturabilir. Gazzâlî'nin bu görüşleri eğitimin insanın kişisel gelişiminde

kritik bir rol oynayabileceğini ve kişinin gerçeklerden uzaklaşmadan bağımsız bir düşünce geliştirmesine yardımcı olabileceğini destekler.

İmam Gazzâlî'nin kavrayışına göre eğitim, insanın en yüksek seviyede gelişim göstermesi için derin düşünme ve özümseme süreçlerini kapsar. Düşünürümüz eğitimin insanın tabiatına uygun bir şekilde hareket etmesini ve kişinin doğasındaki unsurları dengeleyerek yeni bir duruş oluşturmalarını mümkün kıldığını savunur. Ahlakî bir perspektiften fazilet veya rezilet kazanmak, kişinin tabiatını değiştirmek değil, var olan yetenekleri fark ederek kendisini geliştirmektir. Eğitim süreci bu iç özelliklerin kavranması ve değerlendirilmesiyle ilgilidir. Mütefekkirin eğitim anlayışı, kişinin benzersiz doğasına saygı göstererek onun potansiyelini en iyi şekilde geliştirmeye odaklanır ve eğitimin, kişinin içsel dünyasını olgunlaştırma amacını taşıdığını vurgular. Ona göre eğitimde başarı, uygun koşulların sağlanması ve insanın doğuştan getirdiği özelliklerin dikkate alınmasıyla mümkündür. Mütefekkir her insanın kendine özgü olduğunu farklı yeteneklere, ilgi alanlarına ve öğrenme stillerine sahip olduğunu savunur. Bu çeşitlilik, eğitimin sadece mümkün olduğunu değil, aynı zamanda insanın bir değişim sürecine girebileceğini gösterir. Böylece eğitim bir dönüşüm hadisesi olarak tanımlanabilir ve kişinin gelişimi için kritik bir rol oynar. Gazzâlî'nin eğitim üzerine görüşleri insanın merakı ile öğrenme arzusunu harekete geçiren, gerçekleri keşfetme ve bağımsız düşünme yetisini geliştirme sürecinde önemli bir araç olarak eğitimi değerlendirir; bu süreç, aynı zamanda kişinin oluş/dönüşüm süreçlerini de kapsadığı söylenilebilir.

Gazzâlî'nin kavrayışında eğitim oluş/dönüşüm süreçlerini kapsadığı vurgulanırken bu sürecin ahlakın değişebilirliği gibi esasî konulara da ışık tuttuğu anlaşılmaktadır. İslâm düşünce tarihinde ahlakın değişebilirliği meselesi, antik Yunan felsefesi ve İslâm'ın temel kaynakları olan Kur'an ve sünnetin ışığında ele alınmıştır. Bu bağlamda İslâm filozofları arasında genel kabul görmüş üç temel perspektif ortaya çıkmıştır: (i) doğuştan sabit ahlak, (ii) doğal ve kazanılmış ahlak ve (iii) değişebilir ahlak. Doğuştan sabit ahlak görüşü karakterin insanın doğumundan itibaren sabit bir özellik olduğunu savunurken, doğal ve kazanılmış ahlak görüşü, ahlakın hem değişmez doğal bir nitelik hem de alışkanlık veya gelenek yoluyla kazanılan ve değişebilen bir özellik olduğunu ileri sürer. Değişebilir ahlak görüşü ise ahlakın kötü yönlerinin ortadan kaldırılmasının mümkün olduğunu, çünkü ahlakın doğal bir nitelik olmadığını ve dış etkenlerle şekillendiğini vurgular. Bu tartışmalar, ahlakın insanın varoluşsal yapısının bir parçası mı yoksa sonradan edinilen bir özellik mi olduğu sorusunu da beraberinde getirmiştir.

Bu sorunun çeşitli düşünürler tarafından ele alınması ahlak anlayışımızın nasıl şekillendiğine dair farklı bakış açıları sunmaktadır. Bu bağlamda İslâm düşünce geleneğinde ahlakın değişebilirliği üzerine yapılan tartışmalar özellikle İmam Gazzâlî gibi düşünürlerin katkılarıyla zenginleşmiştir. Mütefekkirin ahlakın eğitim yoluyla değişebileceği yönündeki iyimser görüşü onun genel düşünsel yaklaşımının bir yansımasıdır. Ona göre ahlakın değişmez olduğu iddiası eğitim ve peygamberlerin insanlığa sunduğu rehberliğin anlamını yitirmesine yol açar. Bu nedenle o, ahlakın kişinin içsel mücadelesi ve uygun eğitim yöntemleriyle gelişebileceğini savunur. Düşünürün ahlakın değişebilirliği üzerine kurduğu kavrayış, insanın doğasında bulunan şehvet ve gazap gibi içsel kuvvelerin varlığını kabul etmekle birlikte bu kuvvelerin kontrol altına alınabileceğini ve böylece ahlakın gelişebileceğini öne sürer. Bu bağlamda, peygamberlerin ve velilerin sürekli ahlakî gelişim çabaları ve Hz. Peygamber'in ahlakınızı iyileştiriniz emri, ahlakın değişebilir olduğuna dair önemli deliller olarak görülür.

İmam Gazzâlî'nin ahlak anlayışı içsel kuvvelerin aklın kontrolü altına alınması ve bu sayede ahlakî eylemlerin geliştirilmesi üzerine kuruludur. Şehvet ve gazap gibi güçlü içsel kuvvelerin varlığını kabul eden Gazzâlî, itidal ve aklın üstünlüğü ile bu kuvvelerin dengeye kavuşturulabileceğini ve böylece ahlakın değişebileceğini savunur. Eğitim sürecinde kişinin kendine hâkim olma çabası ve içsel kuvvelerle mücadelesi ahlakî değişimin mümkün olduğunu gösterir. Düşünüre göre deneyimler ile gözlemler içsel kuvvelerin dengeleme ve gelişebileceğini destekleyen kanıtlardır. Bu bağlamda mütefekkirin düşünceleri İslâm düşüncesinde ahlakın değişebilirliğine dair önemli bir bakış açısı sunar. Eğitimle insanın ahlakını ve eylemlerini iyileştirmenin mümkün olduğunu vurgulayan Gazzâlî, ahlakın değişmez olduğunu savunan görüşlere karşı çıkar. O, insanın içsel kuvvelerinin şehvet ve gazap gibi akli etkileyebilecek kadar baskın olabileceğini ancak itidal ve ahlakî çaba ile bu kuvvelerin kontrol altına alınabileceğini savunur. Bu süreç, kişisel farklılıkları ve eğitimin bireysellik ilkesini de göz önünde bulundurur. Gazzâlî'nin kavrayışı eğitim ve çabanın, insanın kendi ahlakını, yaşantısını ve eylemlerini oluşturabileceği, geliştirebileceği, düzeltebileceği, dönüştürebileceği ve içsel kuvvelerle mücadele ve itidalle mümkün olduğu yönündedir. Bu görüşler, ahlakî değişimle ilgili iyimser bir perspektifi destekler ve insanın kendini geliştirmek için çaba sarf edebileceği düşüncesini güçlendirir. Eğitim, kişinin karakterini ve ahlakî değerlerini olumlu yönde etkileyerek daha iyi bir insan olma potansiyelini ortaya çıkarabilir. Bu nedenle ahlak değişimi eğitimle mümkün olan bir oluş/dönüşüm hadisesi olarak nitelendirilebilir ve eğitim, kişinin dönüşümünü sağlayan bir

süreç olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla Gazzâlî'nin kavrayışı ahlakın eğitimle dönüşebilir, değişebilir ve gelişebilir olduğunu ortaya koyar.

Bu bilgiler ışığında İslâm düşüncesine dayalı eğitim anlayışı mevcut eğitim sistemlerinden belirgin bir farklılık arz etmektedir ve bu farklılık, disiplinin yöntemsel meselelerini gündeme getirmektedir. Mevcut eğitim yaklaşımları eğitim sürecinin dinî boyutu ve diğer önemli meselelerle doğrudan ilişkilidir. Çalışmamız İslâmî eğitimin temel prensibi olan tevhi'd anlayışına uygun bir metodoloji geliştirme çabasının eğitimde ahlak anlayışlarını entegre etme potansiyelini incelemeyi amaçlamaktadır. Bu metodoloji, insanın tüm yönlerini ve anlamlarını eşzamanlı olarak göz önünde bulundurmaya gerektirir. Bu çaba, pedagojik alandaki mevcut sınırlamaları aşarak yeni yönler sunma potansiyeline sahiptir. Ancak tezimizin başlangıç aşamasında olması nedeniyle konuları kapsamlı bir şekilde ele alma fırsatımız olmamıştır. Çalışmamız tartışmaya açtığı problemleri düşünce ufkuna taşımayı amaçlamakta olup nihai bir çözüm sunmaktan ötedir. İslâm düşüncesindeki ahlakın eğitimle ilişkili yönlerinin mevcut tespitlerin ötesinde olduğu açıktır. Bu çalışma, eğitimde ihmal edilen ahlak eğitimine dair bir giriş. İmam Gazali örneğinde ahlakın disiplinler arası anlamlarının eğitimle ilişkisini topluca ele alan bu çaba, din eğitimi disiplinine katkıda bulunmayı ve gelecekteki çalışmalara referans sağlamayı amaçlamaktadır.

KAYNAKÇA

Dictionnaires de langue en ligne. "WordReference.com". Erişim 12 Ocak 2024. <https://www.wordreference.com/frtr/%C3%A9ducation>

Diyanet İşleri Başkanlığı. 24 Şubat 2023. <https://kuran.diyanet.gov.tr/>

Cambridge Dictionary. "Cambridge Dictionary". Erişim 12 Ocak 2024. <https://dictionary.cambridge.org/tr/s/%C3%B6zl%C3%BCk/ingilizce-t%C3%BCrk%C3%A7e/education>

Luggat, Luggat Osmanlıca Türkçe Sözlük. "Osmanlıca Türkçe Sözlük". Erişim 25 Şubat 2023. <https://www.luggat.com/index.php#ceviri>

Adî, Yahya İbn. *Tezhîbü'l-Ahlâk*. ed. İlhan Kutluer, çev. Harun Kuşlu. 1 İstanbul: T.C. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Basım, 2013.

Agah Çubukçu, İbrahim. "Mutezile ve Akıl Meselesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/(1964), 51-61.

Akın, Hanifi. "Gazzâlî'nin Hayatı". *TYB Akademi: Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi* 1/1 (2011), 9-14.

Aktulga Gürbüz, Sevdâ. "Nûr ve Zulmet/Karanlık Kavramları Üzerine Tasavvuf Merkezli Bir İnceleme". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2023), 56-68.

Albayrak, Mevlüt. "Gazzâlî'nin Ahlak Felsefesi ve Filozofların Etkisi". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 13/3-4 (2000), 354-363.

Altaş, Nurullah-Arıcı, İsmail. "Din Eğitimin Bilimselleşme Süreci". *Din Eğitimi*. ed. Mustafa Köylü-Nurullah Altaş. 48-79. İstanbul: Ensar Neşriyat, 5. Basım, 2015.

Apaydın, H. Yunus. "İhtiyar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/575-576. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2000. Erişim 23 Mart 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ihdiyay>

Arslan, Z. Şeyma. "Kur'an-ı Kerim'i Eğitim Açısından Yorumlamak: Hadid Suresi Örneği". *Din Eğitimi ve Araştırmaları Dergisi* 13 (2004), 317-383.

Ayverdi, İlhan. *Kubbealtı Lugatı*. Kubbealtı Akademisi Kültür ve Sanat Vakfı, Erişim 5 Temmuz 2023. <http://www.lugatim.com/s/amel>

Ayverdi, İlhan. *Kubbealtı Lugatı*. Kubbealtı Akademisi Kültür ve Sanat Vakfı, Erişim 27 Mart 2022. <http://lugatim.com/s/ahlak>

Ayverdi, İlhan. *Kubbealtı Lugatı*. Kubbealtı Akademisi Kültür ve Sanat Vakfı, Erişim 24 Şubat 2023. <http://lugatim.com/s/%C4%B0LL%C4%B0YET>

Ayverdi, İlhan. *Kubbealtı Lugatı*. Kubbealtı Akademisi Kültür ve Sanat Vakfı, Erişim 24 Şubat 2023. <http://lugatim.com/s/M%C3%9CCTE%C3%82L%C3%8E>

Ayverdi, İlhan. *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2006.

Ayverdi, İlhan. *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. 1 Cilt. İstanbul: Kubbealtı, 1. Basım, 2010a.

Ayverdi, İlhan. *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. 1 Cilt. İstanbul: Kubbealtı, 1. Basım, 2010b.

- Ayverdi, İlhan. *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. 1 Cilt. İstanbul: Kubbealtı, 1. Basım, 2010c.
- Ayverdi, İlhan. *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. 1 Cilt. İstanbul: Kubbealtı, 1. Basım, 2010d.
- Ayverdi, İlhan. *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. 1 Cilt. İstanbul: Kubbealtı, 1. Basım, 2010e.
- Ayverdi, İlhan. *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. 1 Cilt. İstanbul: Kubbealtı, 1. Basım, 2010f.
- Ayverdi, İlhan. *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. 1 Cilt. İstanbul: Kubbealtı, 1. Basım, 2010g.
- Ayverdi, İlhan. *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. 1 Cilt. İstanbul: Kubbealtı, 1. Basım, 2010h.
- Ayverdi, İlhan. *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. 1 Cilt. İstanbul: Kubbealtı, 1. Basım, 2010i.
- Ayverdi, İlhan. *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. 1 Cilt. İstanbul: Kubbealtı, 1. Basım, 2010j.
- Ayverdi, İlhan. *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. 1 Cilt. İstanbul: Kubbealtı, 1. Basım, 2010k.
- Babanzâde, Ahmed Nâim. *Sahîh-i Buhârî Muhtasârı Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1980.
- Bayrakdar, Mehmet. "İbni Miskeveyh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1999. Erişim 07 Mart 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-miskeveyh>
- Bayraklı, Bayraktar. "Fârâbî'nin Eğitim Felsefesinde Adâlet Kavramı". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5-6 (1993), 231-240.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali. *Şu'abü'l-îmân*. nşr. Abdülalî Abdülhamid Hamid. Riyad: 2003.
- Bilgin, Beyza. "Eğitimin İmkânı ve Sınırları Üzerine". *İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi* 4 (ts.), 211-217.
- Bolay, Süleyman Hayri. *Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*. 1 1. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1. Basım, 1993.
- Bulut, Nurgül. *Din Eğitiminin İmkân ve Sınırlılıkları Açısından Mizâç Kavramı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Bulut, Nurgül. *Allah İnancı-Ahlak İlişkisi: Din Eğitimi Bağlamında Bir İnceleme*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Bulut, Nurgül. *İnanç ve Ahlak Dini Tasavvurun Seküler Dönüşümü*. 1 1. İstanbul: Dün Bugün Yarın Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. 1 Cilt. İstanbul: Paradigma Yayınları, 3. Basım, 1999a.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. 1 Cilt. İstanbul: Paradigma Yayınları, 3. Basım, 1999b.
- Cevizci, Ahmet. *Eğitim Felsefesi*. 1 1. İstanbul: Say Yayınları, 8. Basım, 2021a.

- Cevizci, Ahmet. *Etik-Ahlak Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları, 4. Basım, 2021b.
- Cihan, Ahmet Kamil. *İbn Sînâ ve Gazzâlî'de Bilgi Problemi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1998.
- Çağlar, Adil. "İbni Sina Felsefesinde Ahlâk". *Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi* 6 (1994), 29-38.
- Çağrı, Mustafa. "Ahlâk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/1-9. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1989. Erişim 27 Mart 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ahlak#1>
- Çağrı, Mustafa. "İhyâü Ulûmi'd-Dîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Ansiklopedisi*. 22/10-13. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2000. Erişim 19 Şubat 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/el-munkiz-mined-dalal>
- Çağrı, Mustafa. *İslam Düşüncesinde Ahlak*. İstanbul: DEM Yayınları, 3. Basım, 2006.
- Çağrı, Mustafa. "Tehzîbu'l-Ahlâk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/328-330. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2011. Erişim 07 Mart 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/tehzibul-ahlak>
- Çağrı, Mustafa. *Ana Hatlarıyla İslâm Ahlâkı*. İstanbul: Ensar Neşriyat Yayınları, 7. Basım, 2012.
- Çağrı, Mustafa. *Gazzâlî'ye Göre İslâm Ahlâkı (Teori ve Pratik)*. İstanbul: Ensar Neşriyat Yayınları, 1. Basım, 2013.
- Çağrı, Mustafa-Hökelekli, Hayati. "İrade". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/380-384. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2000. Erişim 13 Mart 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/irade#1>
- Çapak, İbrahim. "Gazzali ve Dikkat Çektiği Bazı Meseleler". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2016), 7-31.
- Çelebi, İlyas. "Hüsün ve Kubuh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/59-63. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1999. Erişim 10 Mart 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/husun-ve-kubuh>
- Çelikkol, Suat. *Farabi'de Ahlak ve Ahlak Eğitimi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Dâvud, Ebû. *es-Sünen*. nşr. Süleyman b. Eşas es-Sicistânî. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Draz, Muhammed Abdullah. *Din ve Allah İnancı*. İstanbul: Bir Yayınları, ts.
- el-Aclûnî, İsmâil b. Muhammed. *Keşfü'l-hafâ' ve müzîlû'l-ilbâs 'amme'stehere mine'l-eḥâdîs 'alâ elsineti'n-nâs*. nşr. Ahmed el-Kalâş. I-II Beyrut: Mektebetü't-türâsi'l-İslâmî, 1351.
- el-Aclûnî, İsmâil b. Muhammed. *Keşfü'l-Hafâ*. nşr. Ahmed el-Kalâş. Beyrut: 1985.
- el-Fârâbî, Ebu Nasr Muhammed b. Tarhan b. Uzlug. *Kitâbü Mebâdî'i Ârâ'i Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*. 1 1. Dimaşk: 1986.
- el-Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. *el-Erbâin fî usûli'd-dîn (Erbâin)*. çev. Hilmi Güngör. Kahire: 1328.

el-Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. *El-Munkızu Min-ad Dalâl*. çev. Hilmi Güngör. 1 1. Ankara: Maarif Basımevi, 2. Basım, 1960.

el-Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. *Mizânü'l-Amel (Amellerin Ölçüsü)*. çev. Remzi Barışık. Ankara: Kılıçaslan Yayınları, 1970.

el-Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*. çev. Ahmet Serdaroğlu. 4 İstanbul: Bedir Yayınevi, 1973.

el-Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. *Tehâfüt el-Felasife (Filozofların Tutarsızlığı)*. çev. Bekir Karlığa. 1 1. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1. Basım, 1981.

el-Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. *Mışkâtü'l-Envâr*. çev. Süleyman Ateş. 1 1. İstanbul: Bedir Yayınları, 1. Basım, 1994.

el-Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. *Kimyâ-yı Saâdet*. çev. Mehmet A. Müftüoğlu. 1 1. İstanbul: Çelik Yayınevi, 2012.

el-Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. *Kimyâ-yı Saâdet*. çev. Faruk Meyan. 2 1. İstanbul: Bedir Yayınevi, ts.

el-İsfahanî, Rağıb. *Müfredât (Kur'ân Kavramları Sözlüğü)*. 1 Cilt. İstanbul: Çıra Yayınları, 1. Basım, 2010a.

el-İsfahanî, Rağıb. *Müfredât (Kur'ân Kavramları Sözlüğü)*. 1 Cilt. İstanbul: Çıra Yayınları, 1. Basım, 2010b.

el-İsfahanî, Rağıb. *Müfredât (Kur'ân Kavramları Sözlüğü)*. 1 Cilt. İstanbul: Çıra Yayınları, 1. Basım, 2010c.

el-İsfahanî, Rağıb. *Müfredât (Kur'ân Kavramları Sözlüğü)*. 1 Cilt. İstanbul: Çıra Yayınları, 1. Basım, 2010d.

Erginli, Zafer. *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. 1 Cilt. İstanbul: Kalem Yayınevi, 1. Basım, 2006.

Erten, Mevlüt. "Kur'an'da Bilgi-Amel(Eylem) İlişkisi". *Diyanet İlmi Dergi* 43/2 (2077), 137-158.

Ertürk, Selahattin. *Eğitimde Program Geliştirme*. Ankara: Yelkentepe Yayınları, 5. Basım, 1974.

Eryiğit, Adem. "Kadîm Kozmolojik Deliller Karşısında Kâdim ve Modern Bir Delil Olarak Gaye ve Nizam Delili". *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 27 (2021), 371-390.

Fahri, Macid. *İslam Ahlâk Teorileri*. çev. Muammer İskenderoğlu-Atilla Arkan. 1 1. İstanbul: Litera Yayıncılık, 6. Basım, 2021.

Gafarov, Anar. "Râğıb el-İsfahânî'de İnsan Tasavvuru". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/31 (2006), 187-214.

Gafarov, Anar. "Râğıb el-İsfahânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/401-403. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2007. Erişim 27 Mart 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ragib-el-isfahani#2-felsefesi>

Gözütok, Şakir. *İslam Medeniyetinde Eğitim Felsefesi*. 1 1. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1. Basım, 2019.

Gündüz, Muhammed Muhdi. "Gazzâlî'nin Niyet Anlayışı". *Dinî ve Felsefî Düşüncede Niyet Kavramı*. ed. Ömer Türker-Hacı Bayram Başer. 149-164. Ankara: Nobel Akademeik Yayıncılık ve İlem Kitaplığı, 1. Basım, 2017.

Gündüz, Muhammed Muhdi. *Niyet Kavramının Din Eğitimi Açısından İncelenmesi (Gazzâlî Örneği)*. 11. Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 1. Basım, 2019.

Gündüz, Muhammed Muhdi. "Üç Gerilim Ekseninde Din Eğitiminin Ne'liği Problemi". *Ağrı İslâmî İlimler Dergisi (AGİİD)* 7 (2020), 155-181.

Gündüz, Muhammed Muhdi. *İslam Düşüncesinde Çocukluk Dönemi Ahlak Eğitimi*. Ankara: Eskiyei Yayınları, 1. Basım, 2022.

Güzel, Abdurrahim. "Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzali (1058-1111)". *Erciyes Üniversitesi Cevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Dergisi* 7 (1988), 9-20.

Hañçerlioğlu, Orhan. *Felsefe Ansiklopedisi*. 7 Cilt. İstanbul: Remzi Kitapevi, 1. Basım, 1978.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt Beyrut: Dâru Sâdır, ts.

İbn Sina, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. *Uyûnu'l-Hikme*. Beyrut: 1980.

İnal, Kemal. *Kavram Sözlüğü*. ed. Fikret Başkaya. 1 Cilt. Ankara: Maki Basın Yayın, 1. Basım, 2005.

Kanburoğlu Ergün, Ümmügül Betül. *Kemâl Kavramı Bağlamında Gazzâlî Düşüncesinde Eğitim*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.

Karabulut, Ali Rıza. "Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzali (1058-1111)". *Erciyes Üniversitesi Cevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Dergisi* 7 (1988), 227-248.

Karagöz, İsmail. "Kur'ân'da Salih Amel Kavramı, Salih ve Muslih İnsanların Özellikleri". *Diyanet İlmi Dergi* 33/2 (1997), 59-72.

Karaman, Fikret, Karagöz, İsmail, Paçacı, İbrahim, Canbulat, Mehmet, Gelişgen, Ahmet-Ural, İbrahim. *Dinî Kavramlar Sözlüğü*. 1 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006a.

Karaman, Fikret, Karagöz, İsmail, Paçacı, İbrahim, Canbulat, Mehmet, Gelişgen, Ahmet-Ural, İbrahim. *Dinî Kavramlar Sözlüğü*. 1 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006b.

Karaman, Fikret, Karagöz, İsmail, Paçacı, İbrahim, Canbulat, Mehmet, Gelişgen, Ahmet-Ural, İbrahim. *Dinî Kavramlar Sözlüğü*. 1 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006c.

Karaman, Fikret, Karagöz, İsmail, Paçacı, İbrahim, Canbulat, Mehmet, Gelişgen, Ahmet-Ural, İbrahim. *Dinî Kavramlar Sözlüğü*. 1 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006d.

Karaman, Fikret, Karagöz, İsmail, Paçacı, İbrahim, Canbulat, Mehmet, Gelişgen, Ahmet-Ural, İbrahim. *Dinî Kavramlar Sözlüğü*. 1 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006e.

Karlığa, H.Bekir. "Gazzâlî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/518-530. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1996. Erişim 20 Şubat 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/gazzali#5-eserleri>

Kaya, M. Cüneyt. *Varlık ve İmkân (Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi)*. İstanbul: Klasik Yayınları, 1. Basım, 2011.

Kaya, Mahmut. "Fârâbî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/145-162. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1995. Erişim 20 Şubat 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/farabi#1>

Kaya, Mahmut. "İmkân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/224-225. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2000. Erişim 11 Şubat 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/imkan>

Kazıcı, Ziya-Ayhan, Halis. "Tâlim ve Terbiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/515-523. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2010. Erişim 17 Kasım 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/talim-ve-terbiye#1>

Kılıç, Cevdet. "Sühreverdî'nin Varlık Düşüncesinde Nurlar Hiyerarşisi ve Meşşâî Felsefe ile Karşılaştırılması". *İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2008), 55-72.

Kılıç, Recep. "Ahlâk Kavramının Analizi". *İslam Ahlâkı ve Sevgi*. 1/37-48. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1. Baskı, 2007.

Kızılabdullah, Yıldız. "Kavramsal Çerçeve: Eğitim, Öğretim ve Din". *Din Eğitimi*. ed. Recai Doğan-Remziye Ege. 41-59. Ankara: Grafiker Yayınları, 8. Basım, 2021.

Kutluer, İlhan. "Cevher". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/450-455. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1993. Erişim 25 Şubat 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/cevher>

Kutluer, İlhan. "İlliyyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/120-121. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2000. Erişim 25 Şubat 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/illiyyet>

Mahir Alper, Ömer. "İbn Sînâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/319-322. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1999. Erişim 06 Mart 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-sina#1>

Mâlik, İmam. *el-Muvatta*. nşr. Takıyyüddin en-Nedvi. Beyrut: 1991.

Miskeveyh, İbn. *Tehzîbu'l-Ahlâk (Ahlâk Eğitimi)*. 1 1. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 3. Basım, 2017.

Nurhidayat, Muh., Attamimi, Suraya-Dzakiah, Dzakiah. "The Concept of Education According to Al-Ghazali". ed. Muh. Nurhidayat. 661-665. Endonezya: Proceeding of International Conference on Islamic and Interdisciplinary Studies, 2023.

Oktay, Ayşe Sıdika. *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998.

Okumuşlar, Muhiddin. "Din Eğitimi'nin Bilimselleşmesi/Neliği". *Din Eğitimi*. ed. Recai Doğan-Remziye Ege. 59-84. Ankara: Grafiker Yayınları, 3. Basım, 2021.

Orman, Sabri. "Gazâlî'nin Hayatı ve Eserleri". *İslam Araştırmaları Dergisi* 13/3-4 (2000), 237-248.

Oruç, Cemil. "İmam Gazali'nin Yaşadığı Döneme Kadar İslam Eğitiminin Yapısı ve Gazali'de Eğitimin İmkânı". *Akev Akademi Dergisi* 14/45 (2010), 95-115.

Özalp, Ahmet. *Dâvûd el-Kayserî'de İnsan Kavrayışı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.

Özalp, Ahmet. *İslam Düşüncesi Bağlamında Eğitimde Bilgi Problemi*. Ankara: Eski Yeni Yayınları, 1. Basım, 2023.

Özervarlı, M. Sait. "İsbât-ı Vâcib". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/495-497. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2000. Erişim 25 Şubat 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/isbat-i-vacib>

Özturan, Hümeýra. *Ahlâk Felsefesinin Temel Problemleri-Seçme Metinler*. 1 1. Nobel Akademik Yayınları İlem Kitaplığı, 1. Basım, 2015.

Öztürk, Hüsnü. *Gazâlî'de İrade Özgürlüğü*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.

Öztürk, Mustafa. "İman-Amel İlişkisi". *Hayatın Anlamı İman*. ed. Murat Sülün. 141-163. İstanbul: Ensar Neşriyat Yayınları, 1. Basım, 2018.

Parlatır, İsmail, Gözaydın, Nevzat, Zülfikar, Hamza, Tezcan Aksu, Belgin, Türkmen, Seyfullah-Yılmaz, Yaşar. *Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük*. 2 Cilt. Ankara: Sözlük Bilim ve Uygulama Kolu Yayınları, 9. Basım, 1998.

Pattabanoğlu, Fatma Zehra. "Âmirî ve Gazzâlî'de İrade Hürriyeti". *Dört Öge* 1 (2012), 133-157.

Reis, Bedriye. *Gazâlî'de Marifet Ahlâk-İlişkisi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.

Sunar, Cavit. *İbn Miskeveyh ve Yunan'da ve İslâm'da Ahlâk Görüşleri*. 1 1. Ankara: İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1980.

Sülün, Murat. *Kuran-ı Kerim Açısından İman-Amel İlişkisi*. İstanbul: Ensar Neşriyat Yayınları, 3. Basım, 2015.

Şimşek, Azime. *Nasireddin Tûsî'nin Ahlâk ve Eğitim Anlayışı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.

Tan, Aysel. "Gazzâlî'nin Ahlâk Anlayışı". *II. Uluslararası Din ve İnsan Sempozyumu*. ed. İshak Tekin-Esma Türkmen. 528-542. Ankara: Sonçağ Akademi, 2021.

Taşkın, Pelin. *Ortaöğretim Okulları Öğrencilerine Yönelik Disiplin Düzenleme ve Uygulamalarının Çocukların Temel Hak ve Özgürlükleri Bağlamında Değerlendirilmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.

Topaloğlu, Bekir. "Müteâlî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/181-182. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2006. Erişim 25 Şubat 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/muteali>

Topaloğlu, Bekir. *Allah'ın Varlığı (İsbât-i Vâcib)*. 1 1. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 11. Basım, 2011.

Topaloğlu, Bekir. *İslâm'da İnanç Esasları*. 1 1. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 13. Basım, 2012.

Topaloğlu, Bekir-Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. 1 Cilt. İstanbul: İSAM Yayınları, 8. Basım, 2022.

Tosun, Cemal. *Din Eğitimi Bilimine Giriş*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2001.

Türer, Celal. "Ahlak ve Eğitim". *Ahlak Felsefesi Yazıları*. ed. Çilingiri Lokman. 143-155. Ankara: Elis Yayınları, 1. Basım, 2015.

Türker, Ömer. "İslam Düşüncesinde Niyet Kavramı: İrâde, Gaye, İhlâs ve Burhân". *Dinî ve Felsefî Düşüncede Niyet*. ed. Ömer Türker-Hacı Bayram Başer. 1-20. Ankara: Nobel Akademeik Yayıncılık ve İlem Kitaplığı, 1. Basım, 2017.

Uludağ, Süleyman. "Amel". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/13-16. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1991. Erişim 27 Mart 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/amel#1>

Yavuz, Kerim. *Günümüzde Din Eğitimi*. 1 1. Adana: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1. Basım, 1988.

Yavuz Şevki, Yusuf. "Fahrettin er-Râzî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/89-95. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1995. Erişim 18 Aralık 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/fahreddin-er-razi>

Yavuz, Yusuf Şevki. "Araz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/337-342. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1991. Erişim 25 Şubat 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/araz>

Kur'an-ı Kerim'in Yüce Meali. çev. Yazır, Elmalılı M. Hamdi. İstanbul: Ravza Yayınları, 1. Basım, 2010.

ÖZGEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı-Soyadı: Şefik BIRMAN
Uyruğu: T.C.

EĞİTİM

Derece	Kurum	Mezuniyet Tarihi
İlkokul	Silopi Vatan İlkokulu	
Lise	Nusaybin Anadolu İmam Hatip Lisesi	
Üniversite	Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi	

İŞ DENEYİMLERİ

Yıl	Kurum	Görev
2017	Silopi Vatan Ortaokulu	Öğretmen
2018	Silopi 23 Nisan İmam Hatip Ortaokulu	Öğretmen
2020	Silopi Kız İmam Hatip Lisesi	Müdür Yardımcısı
2020	Silopi Vatan Ortaokulu	Müdür Yardımcısı
2022	Silopi Öğretmenevi ve Akşam Sanat Okulu	Müdür Yardımcısı (Halen devam ediyor.)

YAYINLAR:

1. 15. Uluslararası Eğitim Yönetim Forumu Bildiri: Okul Yöneticilerinin Tükenmişlik Düzeylerinin Farklı Değişkenler Açısından İncelenmesi: Şırnak Örneği