

T.C.
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ DOKTORA PROGRAMI
DOKTORA TEZİ

İSLAM AHLÂK SİSTEMİNİN MİSTİK BOYUTU

YASİN ÇELER

Danışman
Prof. Dr. Hanifi ÖZCAN

İZMİR - 2021

TEZ ONAY SAYFASI



YEMİN METNİ

Doktora tezi olarak sunduğum “İslam Ahlâk Sisteminin Mistik Boyutu” adlı çalışmanın tarafımdan akademik kurallara ve etik değerlere uygun olarak yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

Tarih
22/02/2021
Yasin ÇELER

ÖZET
Doktora Tezi
İslam Ahlâk Sisteminin Mistik Boyutu
Yasin ÇELER

Dokuz Eylül Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı
Felsefe ve Din Bilimleri Doktora Programı

İslam düşüncesinde ahlâk, önemli bir yere sahip olup günlük hayatımızı ve davranışlarımızı yönlendiren değer ve kuralları içermektedir. Nazarî ve amelî boyutlara haiz olan ahlâkî konu ve kavramlara felsefe, kelâm, tasavvuf gibi alanlarda epeyce yer verilmiştir. Farabi'nin ilimler tasnifinde yer verilen ahlâkın sistematik bir disiplin haline gelmesinde özellikle İslam filozof ve sûfîlerin etkisi büyük olmuştur.

Tezimizde ahlâkî düşüncenin felsefî ve tasavvufî açılardan nasıl ele alındığı gösterilmeye çalışılmıştır. Bu doğrultuda giriş bölümünde genel anlamda “ahlâk” ve “etik” kavramları, Kur'an ve Sünnette yer alan ahlâk, şeriatla ahlâkın nasıl şekillendiği gibi konular ele alınarak genel bir çerçeve çizilmeye gayret gösterildi. İlk bölümde İslam ahlâk düşüncesinde sistemli bir yapının olup olmadığı tartışıldı. Mistisizm ve mistik tecrübe, ahlâkta mistik unsur, mistik boyuta geçiş ve ahlâk sisteminde mistik yöntemler gibi konular ele alındı. İkinci bölümde, insanın ahlâkî yapısı ve fail olarak insan konusu ile bir fiilin ahlâkî olarak nitelendirilip nitelendirilemeyeceği üzerinde durulmuştur.

Tezimizin üçüncü bölümünde İslam ahlâkının temel amaçlarından olan kemal'e ve kemal'e giden yolu ifade eden mistik unsurlara yer verildi. Kemal derecesi, aşk'ın ahlâkî rolü, Tanrı'ya ahlâkî anlamda benzeme, marifetin ahlâkî boyutu, iyi ve kötünün algılanışı ve mutlak iyinin gerçekleştirilmesi, faal akılla ittisal ve mutluluk gibi konular ile genel anlamda ahlâkta yer alan amaçların neler olduğu belirtildi. İslam ahlâk düşüncesinin epistemolojik boyutu olarak “müşâhede” ve “marifet” kavramlarını dördüncü bölümde ele almaya çalıştık.

İslam ahlâkının amaçlarından sapmanın ve amaçlarla araçların yer değiştirmesinin ele alındığı son bölümde “mistik” unsurların yerini “faydacı” bir anlayışın alabileceği vurgulandı.

Anahtar kelimeler. İslam Ahlâkı, Mistisizm, İslam Felsefesi, Mistik Unsur, Kemâl Kavramı, Dini Tecrübe, Marifet, Tasfiye, Aşk, Faal Akıl, İyi, İlâhi Ahlâk



ABSTRACT
Doctoral Thesis
Doctor of Philosophy (PhD)

Mystical Dimension of Islamic Morality
Yasin ÇELER

Dokuz Eylül University
Graduate School of Social Sciences
Department of Philosophy and Religious Sciences
Philosophy and Religious Sciences Doctorate Program

Morality occupies an important place in Islamic thought and contains values and rules that guide our behaviour and daily life. Ethical topics and concepts containing theoretical and practical dimensions are considerably developed in fields such as philosophy, kalam and Sufism. Islamic philosophers and Sufis have contributed greatly to making ethics a systematic discipline that is included in Farabi's classification of sciences.

In our thesis, we try to describe approaches to ethical thinking from the philosophical and Sufi points of view. With this understanding, the concepts of 'morality' and 'ethics', morality in the Qur'an and the Sunnah, the form of morality in the Sharia are reviewed in the introductory chapter and an attempt is made to establish a framework. In the first chapter it is discussed whether Islamic moral thought has a systematic structure or not. Topics such as mysticism, mystical experience, mystical elements in morality, the transition to the mystical dimension and mystical methods in the system of morality are reviewed. In the second chapter, the following topics are discussed: the moral structure of human beings, the human being as a perpetrator, whether an act can be qualified as ethical or not.

The third chapter of our thesis reviews perfection, which is one of the fundamental objectives of Islamic morality, and the mystical elements indicating the path to perfection. The degree of perfection, the ethical role of

divine love, becoming like God in the ethical sense, the ethical dimension of talent, the perception of good and evil, the realization of absolute good, union with the active mind and the realization of absolute good and the goals included in morality in the most general sense are explained. The epistemological dimension of Islamic thought of morality and the concepts of "müṣahade" and "marifet" are discussed in the fourth chapter. The last chapter deals with the deviation from ethical goals and the replacement of goals by means and emphasises that a utilitarian approach can replace mystical elements.

Keywords: Islamic Morality, Mysticism, Islamic Philosophy, Elemental Mysticism, The term of Kamâl (perfection), Religious Experiences, Marife, Purification, Love, Active Reason, Good, Divine Moral

İSLAM AHLÂKININ MİSTİK BOYUTU

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI	ii
YEMİN METNİ	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	vi
İÇİNDEKİLER	viii

GİRİŞ	1
-------	---

BİRİNCİ BÖLÜM AHLÂK VE MİSTİSİZM

I. MİSTİSİZM VE MİSTİK TECRÜBE	31
II. AHLÂKTA MİSTİK AŞAMAYA GEÇİŞ	35
III. AHLÂKTA MİSTİK UNSURLAR	45
IV. İSLAM AHLÂK SİSTEMİNDE MİSTİK YÖNTEMLER	57
A. Riyazet ve Mücahede	57
B. Nefse Hâkim Olmak	63
C. Nefs Tezkiyesi	66
D. Kalb'in Anlamı ve Kalp Tasfiyesi	74
E. Nefs ve Kalbin Ayna Olması ve Feyz	82

İKİNCİ BÖLÜM AHLÂKÎ FİİLLERDE MİSTİK UNSURLAR VE İNSANIN AHLÂKÎ YAPISI

I. AHLÂKÎ FİİLLERDE MİSTİK UNSURLAR	90
A. Kalbî (Zihinsel) Unsurlar	91
1. Hâtır (Kalbe doğan düşünce) Aşaması	91
2. Meyl/Rağbet Aşaması	92
3. İtikat/Azim ve Niyet Aşaması	Hata! Yer işareti tanımlanmamış.

B. Aklî Unsurlar	96
1. İdrak	96
2. İştîyak	98
3. Arzu	98
4. Temyiz	99
5. Tefekkür	100
6. İrade ve İhtiyar	102
II. İNSANIN AHLÂKÎ YAPISI	103
A. İnsanın Ahlâkî Açısından Çift Yönlü Oluşu	104
B. Fail Olarak İnsan	107

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KEMÂL'E GİDEN YOLDA MİSTİK UNSURLAR

I. KEMÂL DERECEŚİ	117
II. AŞK'IN METAFİZİK ANLAMI VE AHLÂKÎ ROLÜ	125
III. MARİFETİN AHLÂKÎ BOYUTU	141
A. Ârifin Mistik Tecrübe Aşamaları	141
1. İrade	147
2. Riyazet	147
3. Vakt	148
4. Hâzır-Gâib	148
5. Vusûl	149
IV. TANRI'YA AHLÂKÎ ANLAMDA BENZEME İDEALİ	150
A. İlahî Faziletlerin Nitelikleri	166
V. DIŞ DÜNYADA 'İYİ' VE 'KÖTÜ'	178
A. Maddenin Kötülüğün Sebebi Olması	180
B. İyi ve Kötü'nün Anlaşılmasındaki Temel Farklılık	181
C. İyi'ye Yüklenen Mistik Anlam	184
VI. FAAL AKILLA İTTİSAL VE İNSANIN MUTLULUĞU	188
A. Faal Aklın Ahlâkî Rolü	192
B. Faal Akılla İttisal	199

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
EPİSTEMOLOJİK VE FAYDACI AÇIDAN MİSTİK UNSURLAR

I. EPİSTEMOLOJİK AÇIDAN MİSTİK UNSURLAR	203
A. Müşâhede ve Mükâşefe	203
B. Marifet ve İrfan	210
II. FAYDACI AÇIDAN MİSTİK UNSURLAR	213
A. Faydacı Unsur	214
B. Duyulur Dünya ve Cismânî Unsurların Araçsallaştırılması	224
C. Mistik Amaçtan Sapma ve Faydacılığa Yönelme	244
SONUÇ	258
KAYNAKÇA	268

GİRİŞ

Ahlâk üzerine konuşmak aynı zamanda ‘insan’ üzerine konuşmayı gerekli kılar. İnsanın tanımı, gayesi ve anlamına dair sorular, insanı ahlâkî alana taşıyan sorulardır. Bu tür sorular, insanın tanınmasında, kendi doğası ve içsel donanımını açığa çıkarmada etkilidir. Zihinsel olarak başlayan bu süreç, irade, akıl, vicdan, nefis vb. unsurların oluşturduğu insanın doğasını karşımıza çıkarır. Bu sebeple ahlâk da bu doğa üzerine inşa edilen bir alandır. Bu inşa sürecinde öncelikli gaye, insanın kendini gerçekleştirmesi, yani doğasının gereğini ahlâkî anlamda yerine getirmesidir. İnsanın ahlâkî açıdan çift yönlü oluşu, aklî ve iradî özellikleri, nefis ve kalbin özellikleri gibi nitelikler, insanı ahlâkî bir varlık kılar. İslam ahlâk düşüncesine bakıldığında ahlâkın, insanın doğası, gayesi ve anlamı üzerine kurulduğu görülür.

İnsanın anlamı, gayesi, kendini gerçekleştirmesi gibi nitelikleri, insanın kendisine, çevresine, topluma, başkalarına yönelik ahlâkî fiillerinde açığa çıkar. Onun kendi ahlâkî yapısı, ahlâkî değerlerle beslendiği takdirde fazilet denilen ahlâkî nitelik oluşur. Temyiz, idrak etmek gibi zihinsel fiiller, fazilet-rezilet, iyi-kötü gibi ayrımları yapabilecek bir seviyede olduğu sürece insana ahlâkî bir varlık denebilmektedir. Ahlakta mistik aşamaya nasıl ulaşılacağı; mistik unsurların neler olduğu; insanı mistik ve ahlâkî gayelere ulaştıracak yöntemlerin neler olduğu; bir eylemin ahlâkî fiil olarak nitelenmesinin şartlarının ne olduğu; insanın ahlâkî anlamda çift yönlü yapısının nasıl olduğu; insanın fail-insan şeklinde nitelenmesinin koşullarının neler olduğu; kemâle giden süreçte ele alınan konular ve temel gayeler ile marifet, müşahade gibi epistemolojik süreçlerin rolünün ne olduğu tezimizde cevaplarını açıklamaya çalıştığımız temel sorulardır.

İfade ettiğimiz sorular bağlamında tezimizde temel gaye, ahlâkî yapıda yer alan mistik eğilimleri ortaya çıkarmaya çalışmaktır. Bu doğrultuda insanın ahlâkî bir varlık olarak nitelenmesini, bu nitelendirilmenin mistik, epistemolojik, psikolojik ve metafizik boyutlarını açıklamaya gayret ettik. Ayrıca bir davranışın ahlâkî bir fiil olarak nitelenmesinde hangi unsurların yer aldığını ahlâkî gayelerin neler olduğunu, ahlâkta mistik unsurlar aracılığıyla mistik boyutu açıklamak da diğer bir gayedir. Ahlakta yer alan mistik gayelerden sapmayı ve bu sapmanın fayda eksenli bir anlayışa yol açtığını kavramsal açıdan ve somut örneklerle vurgulamaya çalıştık.

Tahlil etmeye çalıştığımız konuların metafizik açıklamasını ve bu açıklamaların mistik unsur ve boyutla olan ilişkisini ele aldık. Bu konuları ele alırken felsefe ve sûfi düşünceye daha fazla yer vermeye çalıştığımızı belirtelim. Genel anlamda İslam ahlak düşüncesini ele almaya gayret ettiğimiz tezimiz, tasavvufî bir tez değildir, fakat tasavvufî düşünceye de tezde yer verdik. İslam ahlak düşüncesindeki mistik vurguyu ön plana almayı ve daha ziyade felsefî düşüncedeki ahlak anlayışında yer alan mistik boyutu ortaya çıkarmayı gaye edindik.

Tezimizin içeriğinde yer alan konuları ele alırken izlediğimiz yöntem, felsefî ve sufi düşüncede İslam ahlâkı ile ilgili yazılan eserleri dikkatlice okuyarak tahlilî metot aracılığıyla bir çerçeve çizmeye çalışmak olmuştur. Tahlilî metodun yanında tasvirî metoda da yer verdik. Tezimizin içeriğinde yer alan konular üzerinde yaptığımız yorumlar, matematiksel kesinlikten uzak yorumlardır. Öncelikle giriş mahiyetinde ele alabileceğimiz konulardan başlayarak tezimizin bölümlerini süreç içerisinde ortaya çıkardık. Hangi konunun nasıl ve nerede işlendiğini zaman içerisinde tespit ederek konumuzun temel dayanak noktalarını belirledik. Söz konusu temel dayanak noktaları; insanın ahlakî yapısı ve gayeleri, ahlakta mistik unsurlar ve mistik boyut, insanın ahlakî gayelerine ulaştıracak mistik ve epistemolojik yöntemler, amaç ve araçların yerli yerine oturtulması, ahlakta mistik anlayıştan sapmanın içeriği gibi konulardır. Tezimizi bu tür dayanak noktaları üzerine inşa etmeye gayret ettik.

a) Ahlâk ve Etik Kavramları

Ahlâk, Arapça '*hulk*' kelimesinin çoğulu olup Türkçede tekil olarak kullanılır. Etik/Ethics kavramı ise, *alışkanlık* anlamındaki 'etos' kelimesinden türetilmiştir. Ahlâk kavramı, İngilizcede '**ethics**' ve '**morality**' şeklinde de ifade edilir.¹ Tek kişinin veya bir insan topluluğunun belli bir tarihsel dönemde eğilim, düşünce, inanç, töre, alışkanlık, görenek ve bunlarda içerilmiş olan değer, buyruk, norm ve yasaklara göre düzenlenmiş ve bu sebeple gelenekleşmiş, yerleşmiş yaşama biçimine *ahlâk (moral)* denir.² Başka bir ifadeyle ahlâk, belirli bir toplumda geçerli

¹ Aristoteles, **Nikomakhosa Etik**, çev. Saffet Babür, Ankara, 1988, s.34; Mehmet S. Aydın, **Ahlak Felsefesi Ders Notları** (basılmamış), s.5.

² Doğan Özlem, **Etik-Ahlak Felsefesi**, İstanbul, 2004, s.16-17.

olan hakların ve ahlâkî hükümlerin toplamı veya normatif olarak telakkî edilip amacı iyi'den ibaret olan alandır.³

Sözlükte *seciye*, *din*, *tabiat* gibi anlamlara gelmekle beraber insanın **iç dünyasını** ifade eden *hulk*, nefste varolan bir melekedir.⁴ 'Hulk' kavramına yakın anlamda olan '*halk*', bedenın nitelenmesinde; *hulk* ise ruhın nitelenmesinde kullanılır. Gazali'nin ifadesiyle *halk*, insanın yaratılışının dış yönü (fizyolojik), haricî ilişkileri ve görünür sûretidir. *Hulk* ise yaratılışın derûnî (psikolojik) yönüdür.⁵ Bu noktada ferdin, derûnî kişilik özellikleri ve kendi doğası olan huylarını, hâricî kişilik özellikleri (*halk*) ile uyumlu hale getirmesi gerekir.⁶ Bu bağlamda *halka* ve yaratılışın dış yönüne ait **değerler** bilinç süzgecinden geçerek *hulk* haline gelirse bu değerler kişiliği oluşturur. İslamî kaynaklarda iyi huylar ve faziletli fiiller *hüsnü'l-huluk*, *mehâsinü'l-ahlâk*, *mekârimü'l-ahlâk*, *el-ahlâku'l-hasene*, *el-ahlâku'l-hamîde*, kötü huylar ve kötü fiiller ise *sûü'l-hulûk*, *el-ahlâku'z-zemîme*, *el-ahlâku's-seyyie* gibi terimlerle karşılanmıştır. Yaratılışın hâricî güzelliği olan *halkı hüsn-ü hulk*, huy ya da derûnî güzellikle kâmil kılmak insanın temel hedefidir. Bu hedef, geçici heveslere, isteklere ve gösterişe dayalı olmayan, hayatın anlamına kılavuzluk eden, insanın temyiz gücüne ve hikmete uyan kimselerin ahlâkî kişiliklerinin ifadesidir.⁷

Ahlâk, '*fiillerin ve nefse ârız olan şeylerin iyi ya da kötü olmasına araç olan şey*'⁸ şeklindeki tanımı doğrultusunda **hayır** ve **şerrin delil-i nazariyesi** olduğu şeklinde tanımlanmıştır.⁹ Bu doğrultuda *hayrın* ve *vazifenin* ilmi olarak nitelenen ahlâk, insanın iradesini insana layık bir şekilde nasıl kullanacağını ifade eder. Anlaşılağı üzere ahlâk ilmi, *olan* duruma değil, *olması gerekene* dair bilgi verir. Kısacası ahlâkın gayesi, insanın huylarının nasıl olması gerektiğini tayin etmektir.¹⁰ Tasavvufî anlayışta ahlâk, Allah hakkında marifet sahibi olmak, O'ndan başka hiçbir şeyin düşüncesine sahip olmayıp sebebe değil, müsebbibe bakmak¹¹ şeklinde

³ M. Namık Çankı, **Ahlak**, B. II, İstanbul, 1928, s.302.

⁴ M. Namık Çankı, **Büyük Felsefe Lûgatı**, Cilt:1, İstanbul, 1954, s.317.

⁵ Gazali, **İhyâ'ul-Ulûmî'd-Din**, Cilt: 2, trc; Ahmet Serdaroğlu, Bedir Yayınevi, İstanbul, 1974, s.125.

⁶ Osman Bilen, '**Mevlana ve Ahlakî Kişilik**', **Mevlana ve İnsan-Sempozyum Bildirileri**, yayına hazırlayanlar; M. Şeker, A. Işık, TDV Yayınları, Ankara, 2010, s.47.

⁷ Osman Bilen, '**Mevlana ve Ahlakî Kişilik**', s.51.

⁸ Farabi, **Tenbih alâ Sebîli's-Saâde (Mutluluk Yoluna Yönelme)**, çev. Hanifi Özcan, İzmir, 1993, s.33; Farabi, **Fusûl'ul-Medenî**, çev. Hanifi Özcan, DEÜİF. Yay. İzmir, 1987, s.27.

⁹ İsmail Fennî, **Lugatçe-i Felsefe**, İstanbul, 1341, s.438.

¹⁰ Mehmed Ali Aynî, **Ahlak Dersleri**, haz.; İsmail Dervişoğlu, Emir Hüseyin Yiğit, Büyüyen Ay Yayınları, İstanbul, 2013, s.23, 25.

¹¹ Abdülkerim Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi**, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, 1999, s.405.

tanımlanır. Tasavvuf kavramı, ahlâkın tanımına paralel olarak nefsânî arzulardan kaçınmak ve ruhânî sıfatlara yönelmek¹² olarak ifade edilir. Bu sebeple ahlâk, gayesi tasavvuf veya birliğe ulaşmak olan bir hazırlık olarak açıklanmıştır.¹³

Akıl ve muhakeme aracılığıyla insanın yaptığı fiiller ahlâkî olarak nitelenir ve ahlâkî fiili gerçekleştiren kişi, fiilin gayesini bilerek o fiili gerçekleştirir. Mesela ayağına takılarak düşmesine sebep olan bir taşı tekmeleyerek geçen bir kimsenin yaptığı harekette bir gaye bulunmaz. Fakat o kimse, o taşı başkalarının da düşmelerine engel olmak için kaldırıp bir kenara koyduğunda insanî ve ahlâkî bir davranışta bulunmuş olur. Bu tür sebeplerden ötürü Farabi, ahlâkı, insanda fazilet adı verilen hayırların, güzel fiiller yapma imkânını kazandıran ruhî melekelerin (**hey'et**) gelişmesini sağlayan bir disiplin¹⁴ olarak tanımlar. Bu sebeple insanın fitratında var olan **meleke**, insanı iyi/güzel veya kötü ahlâka sevk eder. Bu bağlamda ahlâk, insanın kendi doğası ve fitrî özelliği doğrultusunda **kazanılan** bir şeydir. Bu kazanımın ahlâkî olması için bu fiillerin alışkanlık haline gelmesi gerekir.¹⁵ Bu sebeple ahlâk, insanın işlediği fiillerin **kaynağı** olan ve onları oluşturan manevi kabiliyetleri ifade eder.¹⁶ Ahlâkın geçici olmayıp insanda kalıcı halde yerleşmesi ve meleke haline getirilmesi için ahlâkî fiilin kaynağına vurgu önemlidir. Bu önem doğrultusunda İhvan-ı Safa, ahlâkı, bedenin her organına ait olan ve kendisiyle bedenin düşünmeden belli fiilleri kolayca yapabildiği ya da ilimleri ve ahlâkî özellikleri kazanabildiği bir yatkınlık ve yetenek şeklinde tanımlamıştır.¹⁷

Ahlâkın kolaylıkla nefsten çıkabilir olması ve yatkınlık ya da ruhî meleke şeklinde tanımlanması, aynı zamanda ahlâkın insanın tabiatına uyumlu olduğunu gösterir. Ahlâkın fiillerin nefsten kolaylıkla sudur etmesini sağlayan yatkınlık olarak tanımlanması sebebiyle ahlâklı bir kimse, ara sıra erdemli fiiller işleyen biri olamaz. Ahlâklı insan, önce toplum hayatında yaygın olan ahlâk ilkelerini **taklit** eder. Bilgi ve tecrübesi arttıkça söz konusu ilkeler üzerinde düşünmeye başlar ve onları şuurlu

¹² Gazâlî, **Tasavvufun Prensipleri (Ravdatu't-Talibîn ve Umdetu's-Sâkilîn)**, trc; Dilaver Selvi, Semerkand Yayınları, İstanbul, 2004, s.40.

¹³ Hilmi Ziya Ülken, **İslam Felsefesi**, İstanbul, 1967, s.123.

¹⁴ Farabi, **Fusûl'ul-Medenî**, s.103.

¹⁵ İbn Sina, **Şifa, Metafizik II**, çev. Ömer Tükrer, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2004, s.176; Gazali, **İhya**, III, s.49; Aynî, M. Ali, **Türk Ahlakçıları**, İstanbul, 1993, Cilt:I, s.122.

¹⁶ Mustafa Çağrı, **İslam Ahlakı**, İstanbul, 1985, s.16.

¹⁷ İhvan-ı Safa, **Risaleler**, I, çev. Abdullah Kahraman, İsmail Çalışkan, Burhan Sönmez, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012, s. 305.

bir şekilde uygulayıp içselleştirir. Ahlâkî fiillerin **suhûlet** (kolaylık) ile yapılması böyle bir sürecin sonucudur.¹⁸

İnsan denilen varlığın evrendeki yeri, konumu, gayesi ve nasıl bir varlık olduğu açıklandıktan sonra ahlâktan söz etmek daha uygun olacağından ‘*insan nedir?*’ sorusu önem arz eder. Bu tür sorulara insanın ya ahlakî veya manevî bir varlık olduğu ya da beden-ruh ikiliği bağlamında ontolojik açıdan cevap verilmiştir.¹⁹ Bu sebeple İslam ahlâkı üzerine yazılan eserlere insan nefsinin ele alarak başlanması ve ahlâkın bunun üzerine inşâ edilmesi aynı gerekçeye dayanır. Bu sebeple ahlâk hakkında konuşmak aynı zamanda insan ve insanîlik hakkında konuşmayı gerektirir. Ahlâk, bir anlamda insanın kendisini gerçekleştirmesi olup insanın kendisine ve başkalarına nasıl davranması gerektiğiyle ilgili bir alandır.²⁰ Kendisine ve başkalarına yönelik davranışın varlığı, ahlâkın fazilet ve reziletler ilmi olması ve nefsi faziletlerle bezeme ile reziletlerden kurtarma yolu olması şeklinde tanımlanmasını sağlar.²¹ Bu bağlamda ahlâkî bilgi, insana amaçlarına uygun fiillerin iyi ve doğru şartlarını tanımak için gerekli donanım ve temyiz gücünü verir.²² Söz konusu güçler sayesinde ahlâk, insana gayesini tayin eden, bu gayeye ulaşmak için nasıl bir yol izlemesi gerektiğini gösteren, ahlâkî tercihlerde kendisine rehberlik edecek değerlerin nasıl kazanılacağını gösteren bir **sistem** olarak sunulur. Bu sistem bağlamında insanın kötü ve çirkin fiilleri yapması bizatihi ahlâkı ilgilendirir. Bu bağlamda gündelik hayatımızın tamamı ahlâklılık alanı içinde düşünülebilir.²³

Günlük hayatın çeşitli alanlarıyla ilgili davranış ve görgü kurallarına, terbiyeli ve kibar davranış biçimlerine, öğüt verici kısa ve hikmetli sözlere ve bu sözlerin derlendiği eserlere **edep** veya **âdâb** denilmiştir. İslamî literatürde edep terimi ilk dönemlerden itibaren özel davranış alanları hakkında kullanılırken ahlâk ise, fiillerin kaynağı olan ruhî ve manevî melekeleri, insanın ruhî kemâlini sağlamaya yönelik bilgi ve düşünce alanını ifade etmiştir. Fakat ahlâkı görgü, âdâp ve muaşeret kurallarına, toplum içinde makbul sayılan davranış tarzlarına uygun tutumlara

¹⁸ İbn Sina, **Şifa**, s.429; İbn Sina, **Necat**, çev. Kübra Şenel, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, 2013, s.295.

¹⁹ John Rist, **On Inoculating Moral Philosophy Against God**, Marquette University Press, Milwaukee, Wisconsin, 1999, s.29.

²⁰ İbn Sina, **Dânişnâme-i Alâî**, çev. Murat Demirkol, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2013, s.134.

²¹ Kâtip Çelebi, **Keşfu’z-Zünûn**, Neşredenler; Ş. Yaltkaya, R. Bilge, MEB, İstanbul, 1971, Cilt:I, s. 35-37.

²² Osman Bilen, **Mevlana ve Ahlakî Kişilik**, s.47.

²³ Mehmet Türkeri, **Etik Bilinç**, Lotus Yayınları, Ankara, 2011, s.23.

indirmek, ahlâkî kişiliği inşâ edecek güçte değildir. Ahlâkın ifade ettiğimiz indirgenme tehlikesinin farkına varanlar, tasavvufu örnek vererek tasavvufun birtakım merasimlerden ibaret olmadığını ve bu doğrultuda ahlâkî davranışın da merasime dönüşme riski bulunduğunun önemine değinmişlerdir.²⁴ Hatta ahlâkı sadece görüntüye, merasime, davranış kalıplarına, örf ve âdetlere indirmek etikette ahlâklılığı doğurur.

Ahlâkî kişilik, özgür irade sahibi, eylem gücü ve sorumluluk alabilecek temyiz gücü bulunan, arzularına hâkim, müdrik bir akıl ve bilinçle hareket eden ve insana özgü bir benlik ifadesidir. Oysa günümüz psikoloji kuramları kişiliği, bilinç dışı benlik özellikleri ile hâricî dünya arasındaki etki-tepki ilişkilerine, ahlâkı ise neredeyse etik ile aynı kökten gelen **etikete** indirmiştir.²⁵ Ahlâk, insanın sadece bedensel tasarruflarına indirgenerek *etik-et-leşmiştir*. Özellikle psikolojizm, ahlâkı psikolojiye indirgeyerek bu duruma zemin hazırlar. Bu sebeple ahlâk, insanın özgürlüğünün ifadesi olması gerekirken kendi psikolojisinin kölesi haline dönüşür. İnsanın kendini gerçekleştirmesi ve özgürleşmesi, kendisini saran psikolojik ve toplumsal davranış kalıplarını aşması ile mümkündür. Böylece ahlâk, toplumun insana dayattığı davranış kalıpları yani **etiket** olmaktan çıkar. Eğer ahlâkı sadece sosyal alışkanlıklar, örf, adet, gelenekler, moda gibi davranış kalıpları şeklinde tanımlar ve bunlarla kişinin bütünleşmesini kişiyi ortadan kaldırarak tasavvur edersek orada ahlâktan söz edemeyiz.²⁶ Nitekim otomatik olarak var olan fakat içinde kişiyi barındırmadığı için ahlâk ile ilgisi olmayan bir durum ortaya çıkar.²⁷ Bu doğrultuda Hume, dinin özünün fazilet ve iyi ahlâklılık olmasına rağmen insanların boş inanç, önyargı gibi sebeplerden ötürü dinin özünü vaaz dinlemeye indirgediklerinden şikayet eder.²⁸

İnsan toplumsal bir varlık olarak bir taraftan ahlâkı sosyal yaşam içerisinde bizzat yaşarken, diğer taraftan da ahlâk üzerine değerlendirmeler yapar ve düşünür. İşte bu ahlâk üzerine düşünme, felsefenin en temel disiplinlerinden biri olan ve

²⁴ Bkz., Hucviri, **Keşfu'l-Mahcûb**, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul, 1996, s.122; Çağrııcı, Mustafa, **İslam Düşüncesinde Ahlak**, s.65; Himmet Konur, **Tasavvuf Ahlakı ve İlahî Ahlak İnsana Yolculuk**, İstanbul, 2009, s.22.

²⁵ Bilen, 'Mevlana ve Ahlakî Kişilik', s.51.

²⁶ Daha geniş bilgi için bkz., Tiles, J. E, **Moral Measure**, published by Routledge, London and New York 2000, s.36-40.

²⁷ Kenan Gürsoy, **Etik ve Tasavvuf**, (yayına haz.; Semih Yücel), Sûfî Kitap, İstanbul, 2008, s. 27.

²⁸ Bkz., David Hume, **Din Üstüne**, çev. Mete Tunçay, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 1995, s.92.

ahlâkın teorik boyutu olarak ifade edebileceğimiz ahlâk felsefesinin (**etik**) konusudur ki, bu nokta ahlâk ile ahlâk felsefesinin temel ayrımıdır. Buna göre ahlâk felsefesi, hayatın eylem ve değer boyutunu felsefî olarak inceleyen felsefe disiplini²⁹. Ayrıca ahlâk felsefesi, insan fiillerinin değeri üzerine sistemli bir şekilde düşünme, soruşturma, ahlâkî hayata dair bir araştırma ve tartışmadır.³⁰ Ahlâk felsefesi, ahlâkî seçimlerimizin dayanağını oluşturan ilkeleri, iynin tabiatını, ahlâkî yargılarımızın anlamını ve değerlerin kaynağını incelemesi bakımından kişinin kendi tercihleriyle oluşturduğu ahlâkî varlık alanına yönelik bir **şuur** ve **farkındalık** oluşturmaya amaçlar. Etik, pratik bir etkinlik alanı olan ahlâkî, teorik bir inceleme konusu kılan bir alan olup ahlâk görüşlerini, öğretilerini inceleyip tasnif eden, aralarındaki benzerlik ve farklılıkları belirten, bunları karşılaştırıp eleştiren felsefe disiplininin adıdır. Bu nedenle ahlâkların çokluğuna rağmen etik tek olup bir Yahudi ahlâkî, Hristiyan ahlâkî, İslam ahlâkî, ödev ahlâkî, faydacı ahlâk, mistik ahlâk gibi ahlâklar çokluğundan söz edilebilir.

Etikte başlıca **problem** alanları olan iyi ve en yüksek iyi; doğru eylem, irade özgürlüğü, erdem, ödev, sorumluluk gibi temel kavramlar üzerinde analizlere ve iyi-kötü gibi ahlâkî değerler üzerinde incelemelere yer verilir. Ahlâk felsefesinin konusu **iynin**, iyi fiillerin doğasını, özünü ve kaynaklarını araştırmak, insan için iyi bir hayatın nasıl bir hayat olduğunu sorgulamaktır. Bu bağlamda ahlâk felsefesi, değere konu olan bütün bir **hayat** alanını her yönüyle felsefî bir tavırla inceleyen felsefe disiplini olmakla onun, hayatın içinde ve hayatla yakından ilgili olduğu gerçeğini ifade eder. Etik; su, madde gibi dış dünyada var olan somut bir alan değildir, bir sanat eseri sanatçının emek ve gayretiyle ortaya çıktığı gibi etik de insanın emek ve gayretiyle gerçekleşen beşerî bir faaliyet olup insanın başarısı ve ürünüdür.

Ahlâk felsefesinin ahlâk konularını üç şekilde ele aldığını görmekteyiz. Bunlardan ilki **analitik yaklaşım**, diğeri **normatif yaklaşım** ve son olarak **meta-etik yaklaşım**dır. Analitik yaklaşımda ahlâkî kurallar konulmaz, ahlâkla ilgili konular tasvir ve tasnif edilir, genel ilkelere ulaşılmaya çalışılır. Ahlâkın belli bir toplumun belli bir döneminde bireysel ve toplumsal davranış kurallarını saptayan ve inceleyen bilim şeklinde tanımlanması ahlâk felsefesinin analitik yönünü vurgulamaktadır. Bu

²⁹ Doğan, **Etik-Ahlak Felsefesi**, İstanbul, 2004, s.17.

³⁰ Heinz Heimsoeth, **Ahlak Denen Mucize**, çev. Nermi Uygur, İstanbul, 1978, s.5.

bakımdan analitik ahlâka ‘ahlâk bilimi’ de denir.³¹ **Betimleyici yaklaşım** da denilen bu yaklaşım, ahlâk alanının bilimsel olarak açıklanması gerektiğini savunan yaklaşımdır. Bilimsel ya da materyalist yaklaşım, olması gerekene yönelik normlar belirlemek yerine, insan eylemlerinin gözlemlenerek sebep-sonuç ilişkisi içerisinde tasvir edilmesi gerektiğini ifade eder.

Normatif yaklaşım, insanların ahlâki eylemleri için olması gerekene yönelik norm ve ilkeler koymanın gerekliliğini, eylemlerin tasvir edilmesinin etik açıdan kâfi olmadığını savunur. Buna göre, normatif etik, nasıl yaşamamız gerektiğini bildiren ahlâkî ilkeleri araştırarak hayatta en yüksek değer ne olduğunu tartışır ve bir insanı ahlâken iyi ve kötü kılan şeylerin neler olduğunu sorgular. Ahlâk felsefesinde diğer bir yaklaşım da **metaetik yaklaşım**’dır. Eleştirel etik olarak adlandırılan yaklaşım, felsefenin temel görevinin dilin mantıksal analizi ve kavram çözümlemesi gerektiğini savunan, ahlâkî kuram ve sistemleri bilimsel açıdan tasvir edip çözümlemeye çalışan ve analitik felsefenin etik alandaki tavrına karşılık gelen bir yaklaşımdır.³²

b) Kuran ve Sünnette Ahlâk

Kur’an’da ‘ahlâk’ kavramı yer almamakla birlikte biri âdet ve gelenek; diğeri, ahlâk anlamında olmak üzere iki yerde ‘hulk’ kavramı geçer. Ayrıca Kur’an’da *birr*, *takvâ*, *hayr*, *sıdk*, *amel-i salih*, *mâruf*, *hasene*, *ihsan*, *istikâme* gibi kavramlar iyi ve güzel ahlâklılık; *ism*, *dalâl*, *fahşâ*, *münker*, *bağy*, *seyyie*, *hevâ*, *fisk*, *fücûr*, *zulüm* gibi kavramlar ise kötü ahlâklılık veya kötülük ile aynı veya yakın anlamı ifade eder. Mesela ‘İçinizden hayra çağıran, iyiliği (*ma’ruf*) emredip kötülükten (*münker*) meneden bir topluluk olsun’ (3;104) ayetinde görüldüğü gibi *hayr*, *ma’ruf* ve *münker* kelimeler geçmektedir.³³ Belirttiğimiz ayetle beraber A’raf sûresi 157. ayette de ahlâken iyi olana maruf; ahlâken kötü olan her şeye de münker denmiştir.³⁴ Hadis kitaplarında ‘*Edeb*’ bölümünün ahlâkla ilgili rivayetlerin yaklaşık yarısını içerdiğini görürüz. Bu başlığın yanında hadis kitaplarında ahlâk, *tergib* ve *terhib* kitapları

³¹ Aydın, **Ahlak Felsefesi Ders Notları**, s.7.

³² Paul Edwards, **The Encyclopedia of Philosophy**, Cilt:III, New York and London, s.118-121; Annemarie, Pieper, **Etiğe Giriş**, çev. Veysel Atayman, Gönül Sezer, İstanbul, 1999, s.80-82.

³³ Toshihiko İzutsu, **Kur’an’da Dinî ve Ahlakî Kavramlar**, çev. Selahattin Ayaz, İstanbul, s.289.

³⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz., İzutsu, **İslam Düşüncesinde İman Kavramı**, çev. Selahattin Ayaz, Pınar Yayınları, İstanbul, 2017, s.111 vd.

başlığı altında *birr* ve *sıla*, *zühdi fezail*, *isti'zan*, *rikak*, *sabr*, *tevekkül*, *dili korumak*, *hayf* ve *reca* gibi konular yer almaktadır. Bu kavramlar ve dolayısıyla ahlâk ile ilgili hadislerin literatürde nerede ve ne kadar geçtiğine dair çalışmalar yapılmıştır.³⁵

Merkezde insan olmak üzere insanın çevresindeki her şeyle olan münasebeti ahlâk alanına girer. Diğer bir ifadeyle İslam'da ahlâk, insan hayatının alt-yapısını, temelini ve başlangıcını teşkil eder. Bütün insanî ve toplumsal kurumlar bu alt-yapı/temel üzerine kurularak düşünceler değiştirilebilir.³⁶ Mesela Arapların düşüncelerini kökünden değiştirip yükselten etken, kavramlara yüklenen anlam değişikliği ve bunun sebep olduğu ahlâkî ve dinî dönüşümdür. Özellikle ahlâkî içeriğe sahip olan kavramların gerçek anlamları değişmemiştir. Değişen, genel plan ve sistemdir, kurulan yeni sistemde her kavram, yeni mevkiini bulur. Mesela **takva** kavramı, cahiliye devrinde, hayvan, insan gibi herhangi bir canlı varlığın dışarıdan gelecek yıkıcı bir kuvvete karşı kendini savunma davranışı olup maddî anlamda kullanılmışken İslam ile birlikte bu kavram, inanç ve ahlâk sistemine asıl anlamını taşıyarak önemli bir dinî anlam kazanmıştır. Takva, hüküm günündeki 'ilâhî azap korkusu'ndan saf dindarlık (züht) anlamına erer.³⁷ Kur'an, bu tür kavram ve değerlerin anlamını ve sapmaları düzelterek onlara ilahi bir ölçü getirmiş ve kavramları yeniden anlamlandırmıştır. Böylelikle ahlâk, insanların heva, heves ve zanlarına bırakılmadan bir sistem dâhilinde belirlenmiştir.

Kur'an'daki söz konusu zihniyet değişimi, kavramların anlamlarını değiştirmek veya ahlâkî-imanî bir anlam vermekle gerçekleşir. Bu bağlamda Kur'an'da ortaya konan ahlâkî değerlerin temelinde bir **inanç metafiziği** veya bir **iman** yer alır. Kuran, insanların kendilerini bu değerlere göre değiştirmelerini ister. Doğru bir inanç, gerçek bir değerden ayrı düşünülemeyeceği gibi gerçek bir değer de doğru bir inançtan ayrı düşünülemez.³⁸ Doğru bir inancı inşa etme doğrultusunda Kur'an'da üç farklı **ahlâkî kavram kategorisi** bulunmaktadır; Allah'ın ahlâkî vasfı ve isimleri gibi kavramlar; insanın Allah'a karşı temel tutumunu tasvir eden kavramlar ve insanlar arasındaki ahlâkî ilişkileri tanzim eden ilkelere ilişkin kavramlar. Bunları insan-Allah ve insan-insan/toplum ilişkisi şeklinde ayırabiliriz.

³⁵ Bkz., Ahmet Ürkmez, **Ahlak Ekseninde Hadis**, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2010, s.31-65.

³⁶ Hüsamettin Erdem, **Son Devir Osmanlı Düşüncesinde Ahlak**, Konya, 1996, s.22.

³⁷ İzutsu, **Kur'an'da Allah ve İnsan**, çev. S. Ateş, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, (tarihsiz), s.25.

³⁸ M. Sait Reçber, 'Kuran ve Ahlak Metafiziği', **IX. Kuran Sempozyumu**, Ankara, 2007, s.53-54.

Bununla beraber ayrıca ahlâkî değerlerin doğası konusunda yer alan ontolojik problemler, ahlâkî değerlerin epistemolojik açıdan kaynağı (akıl-vahiy gibi), ilahi adalet ve insanın özgürlüğü gibi konular ele alınan başlıca konulardandır.³⁹

Kur'an'da ahlâkî tartışmaların özünü '*iyi ve kötünün tabiatı*', '*İlahî adalet ve kudret*', '*ahlâkî özgürlük ve sorumluluk*' gibi problemler oluşturmaktadır. Allah, peygamber göndermek suretiyle iyi ve kötü değerler alanında daima yol göstermiş (hidayet) ve böylece toplumda değerler sisteminin yerleşmesini sağlamıştır. Dolayısıyla Kur'an'ın, bütün peygamberlerce getirilmiş temel ahlâkî değerleri hatırlatmak suretiyle ahlâkî, ilahi bir rehberin **otoritesine** ve **yaptırım** gücüne dayandığını söylemek mümkündür. George F. Hourani, Kur'an'ın nazil olduğu dönemde merkezî bir yer işgal eden *husûn, kubuh, hayr, şerr, birr, sulh, zulüm, adalet, kıst* gibi birtakım ahlâkî kavramların geçtiği ayetleri tahlil ederek Kur'an'ın bu kavramların ahlâkî içeriklerinin insan zihninde bulunduğunu ifade etmiştir. Böylelikle Kuran, insanların psikolojik yaptırım gücü aracılığıyla bu kavramları uygulama alanına sokmaya teşvik eder.⁴⁰

Kur'an'ın, insanî ilişkileri doğru biçimde düzenlemek ve özellikle ahlâkî kavramları vurgulamak gibi bir fonksiyonu bulunmaktadır. Nitekim vahye dayalı dinlerin ana gayesi, ahlâkî bir birey ve toplum meydana getirmektir. Peygamberlerin gönderilişi de birey ve toplumların inanç ve ahlâklarının bozulduğu dönemlerde gerçekleşmiştir. Bu, peygamberlerin ahlâkî misyonlarının göstergesidir. Bu misyon doğrultusunda Mülk sûresinde hayatı ve ölümü hangi insanların daha iyi/güzel davranış ortaya koyacak diye yarattığı ifade edilmiş ve ayrıca *emrolunduğun gibi dosdoğru* olunması gerektiği emredilmiştir. Hz. Peygamber, kendisinin güzel ahlâkî tamamlamak için gönderildiğini belirtmiş, Kur'an'da diğer peygamberlerin ahlâkî özelliklerinin vurgusu yapıldığı gibi kendisinin yüce ahlâka sahip olduğu ifade edilip güvenilirliğiyle beraber ahlâkının Kuran ahlâkî olduğu vurgulanmıştır. İhvân-ı Safâ gibi birçok din ve düşünce adamları, peygamberleri "**gönül doktorları**" olarak nitelemiş, doktorlar nasıl ki bedensel rahatsızlıkların tedavisi ile ilgileniyorsa peygamberler de ahlâkî ve toplumsal problemleri çözmek için gönderilmişlerdir.

³⁹ İzutsu, **Kur'an'da Dinî ve Ahlakî Kavramlar**, s.37-38; Mariam el-Attar, **İslamic Ethics**, Routledge, New York and London 2010, s.11 vd.

⁴⁰ George F. Hourani, **Reason and Tradition in Islamic Ethics**, Cambridge University Press, Cambridge 1985, 27-37.

Kuran, insanın iç dünyasının eğitimi üzerinde durmuş, onların akıllarına ve gönül dünyalarına hitap etmiştir. Yirmi üç sene süren nüzul dönemi boyunca insanın iç dünyasının temizlenmesi, sağlam bir zemine oturtulması için birçok uyarılarda bulunmuştur. Kur'an'da insanın düşünüp ibret almasıyla bağlantılı olarak **kalp**, sadr, fuâd, akletme gibi kelimelere vurgu yapılmıştır. Kalp, insanın düşünme yeteneğine işaret ettiği gibi onun ruh ve duygu dünyasına da işaret eder. Yani düşünme eylemimiz kalple ilişkili olduğu gibi imanî ve ahlâkî fiillerin her biri de kalple doğrudan ilişkilidir. Böylece Kuran, insanın düşünce ve duygu dünyasına doğrudan hitap ederek kalbin olumlu ve olumsuz durumlarına işaret etmiştir. Olumlu anlamda akleden, sükûnet ve huşû bulan, hidayete eren, selim ve yumuşak bir kalbe işaret edilmişken olumsuz anlamda ise katılaştıran, üzerinde kilitler olan, perdeli, mühürlenmiş, şüphe içinde olan, kör ve gafildir.

Kuran ve sünnetin ortaya koyduğu **ahlâk**, *yükümlülük*, *niyet* ve *sorumluluk* çizgisi üzerinde oturmuştur. Bu niteliği ile İslam ahlâkı, insanın Allah ve insan karşısında alacağı tavırların hiçbir yönünü ihmal etmemiştir. Kur'an'da baskın olan **ahlâkî motif**, iyilik ve takva şartlarını yerine getirebilmek için insanın kendisiyle Allah ve emirleri arasında uyumlu bir irtibat kurmasıdır. Bu şart, dinî yükümlülük kavramı ve bu kavramın ön şartı olan itaat ile temellendirilmiştir.⁴¹ Kur'an'da bütün ahlâkî sorumluluklar, başlangıçta uhrevî müeyyideye bağlanarak ahlâkî gelişim amaçlanmıştır. Kuran, ahlâkî bilinci yükseltmek için insan davranışlarının temeline ve amacına 'Allah sevgisi' (Bakara 285), Allah'ın hoşnutluğu ve O'ndan hoşnut olmak (Maide 119), Allah rızası (Tevbe 72, Hadid 27) gibi bir ideali yerleştirmeye çalışmıştır. Böylece Kur'an'da, insanın gaye bakımından çıkar kaygılarını aşması, cennet ümidi ve cehennem korkusunun ötesinde, niyet ve davranışlarını bizatihi iyi, Allah sevgisi ve O'nun hoşnutluğu çerçevesinde yerine getirmesi istenmiştir. Bu bağlamda İslam ahlâkı, Allah'a itaat temeline dayalı ahlâkî birliği hedefler. Bu anlayışın temelinde Allah'a saygı, Allah'ın yarattıklarına merhametli olması, nefsini dizginleme, güvenilirlik, fedakârlık gibi ilkelerden hareketle inançlı bir yaşayışın en yüksek gayesinin Allah rızası olduğu vurgulanmıştır.⁴²

⁴¹ Macit Fahri, **İslam Ahlak Teorileri**, çev. M. İskenderoğlu, A. Arıkan, İstanbul, 2004, s.43.

⁴² Mehmet Vural, 'İslam Ahlakı ve Modern Ahlak Felsefelerine Eleştirel bir Yaklaşım', **İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi**, (ed. M. S. Saruhan), Ankara, 2018, s.382.

İslam ahlâkı, Kur'an'da dinamik bir nitelikte anlatılmıştır. Emr-i bi'l-maruf, nehy-i ani'l-münker, birr, hayr, toplumsal yardımlaşma, iyiliği yayacak bir topluluğun olmasına gayret etmek gibi konu ve kavramlar, insana sorumluluklar yükleyerek onun ahlâkî bir fail ve dinamik bir varlık olduğunu gösterir. Belirttiğimiz bütün bu kavramlar, insanların kolayca yapabilecekleri ve zamana göre yenilenmeye açık olan dinamik kavramlardır. Bundan dolayı Kuran ışığında vurgulanan ahlâk, *kitle* veya *seçkinler ahlâkı* olmadığı gibi aksine psikolojik, zihnî, maddî yönlerden her seviyedeki insanın kaygılarını, duygularını, insanîliğini dikkate alan ve içinde bulunduğu durumdan daha ideal olana doğru yükselme imkânı sağlayan bir ahlâk özelliğindedir. Kur'an'daki ahlâkî kavramların dinamik olarak algılanması **salâh** terimi örneğiyle karşımıza çıkar. İzutsu, bu kavramın İslam'daki ahlâkî iyilik tasavvurunu gösterdiği gibi Kur'an'daki ahlâkî yetkinliği karşıladığını söyler. Kur'an'a bakıldığında **salâh** terimiyle **iman** teriminin var olabilecek en kuvvetli semantik bağ ile birbirine bağlandıkları görülecektir ve nerede **iman** kavramı varsa orada **salih amel** kavramı bulunmaktadır. Diğer taraftan salah kavramı, ferdî ve sosyal hayatta güzel sözden tevhide kadar dinî/ahlâkî iyi fiilleri tasvir etmekte ve değerlendirmektedir.⁴³ İman ile salih amelin bir arada oluşuna dair vurgu, teolojinin ahlâkî vurgusu veya ahlâk ile teolojinin bütünlüğüdür. İnsanı ahlâklı bir varlık olarak yaratıp sorumluluklar yükleyen Tanrı'nın bizatihi kendisi de ahlâkî bir varlıktır.⁴⁴

Kur'an *salâh*, *takva* gibi ahlâkî içerikli kavramların dışında ahlâkî ilke olabilecek **li-vechillah**, **sıbgatullah** gibi başka kavramlardan bahsederek ahlâkî tutumunu ifade eder. Li-vechillah, sorumluluğun kaynağını ferdî ve sosyal çıkarları aşan bir ilkeye bağlamakta ve bu ilke uğruna davranmak da fiilin ahlâkî değerini belirlemektedir. Bu bağlamda Kur'an ahlâkı, **teleolojik** ve **deontolojik** bir karakter taşır. Bir gaye ve bu gayeye ulaştıracak araçları/erdemleri/amelleri belirlemesiyle teleolojik, bu gayenin hiçbir dünyevi fayda/çıkar gütmenden sırf ahlâkî emir olduğu için yapma zorunluluğu getirmesiyle deontolojiktir.⁴⁵

Sonuç olarak ahlâk ve ahlâkî değerler, Kur'an ve Sünnette yer alan temel konulardandır. Dinin en temel esasları olarak ifade edilen ahlâk, Kur'an ve Sünnet

⁴³ Bkz., İzutsu, **Kur'an'da Dinî ve Ahlakî Kavramlar**, s. 268-269; Bakara, 77,83; Âl-i İmran, 113.

⁴⁴ Mehmet Türkeri, **Etik Bilinç**, Lotus Yayınları, Ankara, 2011, s.140.

⁴⁵ H. Hüseyin Bircan, 'Teleolojik ve Deontolojik Açından 'Livechillah' Teriminin Kur'an'ın Ahlak Değerleriyle İlişkisi', **MÜİFD**, İstanbul, 2004, Sayı: 27, s. 83,86.

aracılığıyla insanı inşâ etmede etkin bir rolü bulunur. Söz konusu inşâ süreci, ahlâkîdir ve insanın ahlâklı bir birey olmasında etkili bir fonksiyona sahiptir. Bu süreçte Kur'an ve Sünnet, kavramlara ahlakî içerik yükleyerek insanı zihninden başlayarak dönüştürmeye çalışmıştır.

c) Şeriatta Ahlâk

Kur'an'ın indirilişinin tamamlanmasından sonra ahlâkî konular üzerindeki tartışmalar, ahlâkî kavramlara yüklenen farklı anlamlar, vahiy ile aklın ahlâka etkisi ve ahlâkın anlaşılmasındaki rolleri, mezhepler ve ilim dalları tarafından ele alınan ahlâkî konular ile imanın ahlâka etkisini bu bölümde özetlemeye gayret ettik. Elbette oldukça geniş bir içeriğe sahip olan 'Şeriatta Ahlâk' konusunu tezimizin sınırlarını aşmamak adına kısa tutmaya çalıştık.

İslam düşüncesinde Şâri'nin (kanun koyucu) maksatları **zaruriyyat, hâciyyat** ve **tahsiniyyat** şeklinde ifade edilir. Dinin, nefsin, aklın, neslin ve malın korunması (zarurî), ibadetlerdeki ruhsatlar gibi herhangi bir zorluğu ortadan kaldırmayı gerektiren faaliyetler (ihtiyacî) ve insanın güzel gördüğü unsurlar, üstün ve güzel ahlâk (tahsinî) olarak açıklanır ve böylece dinî emirlerin hikmet, maslahat ve adalete dayanması sağlanır.⁴⁶ Bu maksatlara uygun olarak yapılan ictihat, yorum vb. zihinsel etkinlikler *şeriatı* oluşturur. Mesela Hz. Ömer'in muamelat ayetleri üzerine yaptığı yorumları, fıkıh âlimlerinin yaptıkları içtihatlar buna örnektir. Bu da bize dinin zaman, kültür ve toplumsal şartlar gözönünde tutularak somutlaştığını gösterir. Aynı şekilde ahlâk da zaman, kültür ve toplumsal şartlar ve maslahatlar aracılığıyla somutlaşır. Bu sebeple Allah'ın insanlara hazır ve basmakalıp bir ahlâk gönderdiği savunulamaz. Vahyin etkisiyle toplumun kültürel ve örfî yapısı aracılığıyla ahlâkı insanlar tesis eder ve içinde yaşadıkları dönemin ihtiyaç ve şartlarına göre geliştirirler. Bu bağlamda ahlâkın değişmez bir şekilde sadece vahiyle belirlendiğini düşünmek ve dinde ahlâkın temelini sadece Tanrı'ya dayandırmak bir hata olarak görülür.⁴⁷ Bu hatanın ifade edilmesi, Peygamber döneminde ahlâk ve şeriatın gösterdiği gelişmenin donuk ve statik bir durumdan öte dinamik bir niteliğe sahip

⁴⁶ Şâtibî, **el-Muvafakat**, çev. Mehmet Erdoğan, İstanbul, İz Yayıncılık, Cilt:II, s. 61.

⁴⁷ Hanifi Özcan, **Türk Düşünce Hayatında Matüridilik**, Cedit Neşriyat, Ankara, 2012, s.55-56.

olmasına dayandırılır.⁴⁸ Bu bağlamda ahlâk, kültürel ve insanî unsurlar barındıran bir alandır. Fakat dinamik ve yenilenmeye açık olan ahlâk ve ahlâkî değerler, bir **inanç esası** gibi algılandığı takdirde üzerinde düşünülmesi ve tartışılması gerekli unsurlar olmaktan çıkarak kendisine nasılsa öylece olduğu şekilde iman edilmesi gereken ilkeler haline dönüşür. Bunun sonucunda konular, donuklaşır ve mutlaklaşarak zamanlar üstü hale gelir. Mesela dinin veya ahlâkın geçmişte nasıl yaşanılmışsa veya nasıl anlaşılmışsa o şekilde anlaşılıp yaşanması gerektiği vurgulanır. Hâlbuki Kuran ve Sünnet, ahlâkta genel hatlar çizerek genel ilkeler ortaya koyar. Geri kalan tafsilat ve ayrıntılar, kültürle ve şeriatla ilgilidir. Kültürel zenginliğin varlığı, değişen toplumsal ve ekonomik şartlar gibi sebepler, fikhî kurallar gibi ahlâkın da güncellenmesi gerektiğini gösterir. Bu sebeple ahlâkta zihnî çaba şarttır. Böylelikle şeriat, insanın toplumsal, psikolojik, kültürel yönlerinin hayat ve din ile bağlantısını kuran bir etkiye sahiptir.⁴⁹

Dinin, hakikati insana aktarırken kullandığı yerel, tarihsel ve kültürel motif ve semboller maslahata yöneliktir. Köleliğin kaldırılmasında, çok eşli evlilikte, kadınlara haklar tanınmasında maslahata yönelik eğilim ve unsurları görmekteyiz. Bu konularda o günkü şartlar göz önüne alınarak ortaya konulan çözümler ifade edilmiştir ki bu çözümler yerel ve kültürel bir içerik taşır. Şeriat, tarihî ve kültürel şartlar ile zamana göre değişiklik arz eder. Bilindiği gibi bu değişikliği akıl açığa çıkarır. Bu bağlamda Gazali, akıl olmadan şeriatın belirli hale gelemeyeceğini vurgular. Aklın temel, şeriatın bina olduğunun altını çizen Gazali, akıl ve şeriatın birbirlerine bağlılığını savunur. Hatta akıl ve şeriatın nuru (aydınlığı), “nûrun alâ nûr” şeklinde ifade edilmiştir.⁵⁰

Bütün peygamberler aynı dini, fakat farklı şeriatları getirmişlerdir. Bu yönüyle din, sabit; şeriat, dinamik olarak ifade edilir.⁵¹ ‘Sizden her biriniz için bir şeriat ve bir yol kıldık’ (Maide-48) ayeti bağlamında Kur’an’da geçmiş milletlere indirilen hukukî düzenlemelerin farklılık arz etmesi, toplumsal alt yapısı ya da zaman

⁴⁸ Câbiri, ‘Çağdaş Dünyada Şeriatın Tatbiki Sorunu’, çev. A. Şahin, **İslamiyat**, Cilt:1, Sayı: 4, 1998, s.51.

⁴⁹ Ebu Hanife, **Kitâbu’l-Âlim ve’l-Müteallim**, trc; M. Öz, İmam-ı Azam’ın Beş Eseri, İstanbul, 2009, s.16.

⁵⁰ Gazali, **Meâricu’l-Kuds**, (Hakikat Bilgisine Yöneliş), çev. Serkan Özburun, İnsan Yayınları, İstanbul, 2010, s.57-58.

⁵¹ Matüridi, **Tevilâtu’l-Kur’an**, çev. Bekir Topaloğlu, Y. Vehbi Yavuz, M. Erdoğan, S. K. Sandıkçı, Y. Şevki Yavuz, Fadıl Aygan, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2017, 2018, 2019, s. 174-175.

ve mekân bağlamında şeriatların değiştiğinin ayrı bir kanıtıdır.⁵² Allah'ın dini tek olduğu halde şeriatların çok olmasında insanın yaratılışı gereği taşıdığı beşerî özellikleri ile toplumların dil ve kültürlerinin farklı oluşu etkili olup bu durum, insanların farklı yollardan tevhit dinine ulaşmalarını sağlar.⁵³ Peygamberler tarafından pratik hayata aktarılan din, aynı zamanda o peygamberlerin şeriatı olarak isimlendirilir. Tarih boyu gelişen ve değişen, dinle ilgili çeşitli anlayış, yorum ve uygulamayı içinde taşıyan birikimsel bir boyuta sahip olmasından dolayı şeriat, *dinî gelenek* şeklinde ifade edilir.⁵⁴ Dinin şeriat olarak ortaya konulması, onun **zihin içinden zihin dışına** çıkarılırken bir kültüre göre ifade edilip örneklenmesi ve o kültür içinde ortak bir anlayış ve davranışı gösteren somut eylemlere dönüştürülmesi ve toplumsal bir yapıya kavuşturulması demektir.⁵⁵

Farklı ilim dallarının, kelamî ve fikhî mezheplerin yukarıda ifade ettiğimiz bağlamda din, ahlâk, şeriat gibi konulara bakışlarında farklılık söz konusudur. Mesela **sûfilerin** dine ve ahlâka bakışları, dini katı ve şekilci kurallar manzumesi şeklinde anlamaktan uzaktır. Elbette sufi düşünce, yeni bir şeriat getirmemiş, fakat yeni bir anlayış ve kalbe dayalı zengin bir anlam dünyası sunmuştur. Bu anlam dünyasında insan hayatının ve fiillerinin ilahî mahiyete bürünebileceği ifade edilmiş ve Kur'an'ın gönül dünyasına hitap eden duygu yönü ön plana alınmıştır. Kalbî ve duygusal yönün uzantısı olarak takva, merhamet, şefkat, doğruluk gibi mistik-ahlâkî faziletler, sufilerin temel faziletleri olmuştur. Bu anlayış, şekilci ve kuralları ayrıntılı uygulamadan ziyade derûnî bir dindarlığın göstergesidir. Buradan hareketle dinin zâhirî hükümlerine şeriat, derûnî vechesine de hakikat adı verilmiştir.⁵⁶

Öte yandan Sokrates'ten beri ahlâk konusunda pek çok farklı görüşler ortaya konulmuş, bazı düşünürler davranışların sonucunu, bazıları da davranışa neden olan ilkeyi ahlâkiliğin ölçütü olarak görmüşlerdir. Bu farklılıklara bir örnek olarak **'bir şey Tanrı istediği için mi iyidir, yoksa o şeyin bizzat kendisi iyi olduğu için mi Tanrı onu istemiştir?'** sorusunu verebiliriz. Bunu *Devlet* ve *Euthypro* diyalogunda

⁵² Mehmet Erdoğan, **İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi**, İstanbul, 2016, s. 15.

⁵³ Özcan, **Matürîdî'de Dinî Çoğulculuk**, MÜİF Yayınları, İstanbul, 2004, s. 58-64.

⁵⁴ Özcan, 'Matürîdî'ye Göre Dinde Birlik Dinî Gelenekte (Şeriat) Çokluk', **Matürîdî'nin Düşünce Dünyası**, ed. Şaban Ali Düzgün, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2011, s.374

⁵⁵ Bkz., Özcan, 'Matürîdî'ye Göre Din-Şeriat Ayrımının Felsefî Temelleri', **Büyük Türk Bilgini Matürîdî ve Matürîdilik, Milletler Arası Tartışmalı İlmî Toplantı**, İstanbul, Mayıs 2009, s. 140-142.

⁵⁶ Himmet Konur, 'Şeriat ve Tasavvuf', **İslamiyat**, Cilt:1, Sayı:4, Ankara, 1998, s. 119 vd.

Platon ifade etmiştir. İslam dünyasında **Eşarî** ve onun izinden giden kelimacılar, ilk alternatifini seçerek ‘*bir şey Tanrı istediği için iyidir*’ görüşünü savunmuşlardır. Bu görüş, iyi ve kötüyü Tanrının buyruk ve yasaklarına göre yorumlar ve objektif bir ahlâk teorisini kabul etmenin ilâhî gücü sınırlandırmak olacağını öne sürer. Eşarîler konuya daha ziyade ilahî irade, kudret ve otorite açısından yaklaşır. Değer sistemi, ilahî irade aracılığıyla kurulur. Eşarî düşünce, zaman gibi zihinsel kategorileri hesaba katmamış ve süjenin belirleyiciliğini, değerini veya fonksiyonunu süjeye atfetmemiştir. Diğer taraftan **Mutezile** ekolüne bağlı olanlar, iyi ve kötüyü ‘şey’lerin tabiatına atfederek insan aklının vahiyden bağımsız olarak ahlâk ilkelerinin bilgisine sahip olabileceğini kabul etmiş ve bu sebeple objektif bir ahlâk teorisi geliştirmeye çalışmışlardır. Eşarî düşüncenin aksine **Matüridî**, Allah’ın cömert, lütufkâr, âlim vb. olduğu için O’nun fiilleri hikmet, adalet, lütuf ve ihsan olduğunu belirtir.⁵⁷

Felasifeye göre insan, ‘iyi’ ve ‘kötü’yü dinin belirleyiciliğine gerek kalmadan belirler. Din bu konuda iyi ve kötünün nasıl seçileceğinin değil, bunlara bağlı davranışların sonuçlarıyla ilgili bilgi verir. Vahiy, insanın ahlâkî sezgi ve bilgisini tasdik eder, onları hatalara karşı uyarır ve bireylerin yükümlü oldukları ahlâkî ve dinî sorumluluk türünü detayları ile açıklar.⁵⁸ Bu bağlamda insan, ilahî hitaba mazhar olur. İnsanda bulunan iki karşıt kuvvet, akıl ve tabiat kuvveleri insanı mükellef kılar. Vahiy, ahlâk alanında ilahî bir rehberin otoritesine ve yaptırım gücüne sahip olup bu gücünü birtakım sembol ve motiflerle ifade ederek toplumsal hayatta ahlâkî değerleri uygulamaya teşvik edip özendirme ve motive etme yoluna gider. Zihnî olarak ulaşılamayan bilgiyi insanlara vahiy sunar. Hatta İbn Rüşd’e göre vahiy, faal akılla ittisale girmiş insanın bile elde edemeyeceği metafizik, ahlâkî, psikolojik, eskatolojik sorulara verdiği cevaplarla insana verilen bir lütuftur.⁵⁹

Ahlâkî tartışmalar, insan ile beraber ahlâkî konu ve idealler veya ahlâkî yasa ve ilkeler üzerinde yoğunlaşmıştır. Böylelikle ahlâkın ilki, birey-süje; diğeri de ahlâkî yasalar, fiil ve durumlar yani birey-obje ile ilgili iki boyutunun olduğunu görürüz⁶⁰ ki ikinci boyut şeriatla ilgili bir boyuttur. Dinle hayatın bağlantısını kurduğu gibi şeriat, ahlâkla da hayatın bağlantısını kurar. Söz konusu bağlantı

⁵⁷ Matüridî, **Kitabu’t-Tevhit**, trc; Bekir Topaloğlu, Ankara, 2003, s.277.

⁵⁸ Bilen, **İslam Felsefesinin Ana Sorunları**, s.19, 28.

⁵⁹ İbn Rüşd, **Tehâfüt Et-Tehafüt**, Cilt:I, çev. Kemâl Işık, Mehmet Dağ, Kırkambar Yayınları, İstanbul, 1998, s. 415.

⁶⁰ Özcan, **Türk Düşünce Hayatında Matüridilik**, s.58.

kurulurken **vahiy** de öncelikli bir etkiye sahiptir. Vahyin, insanlara gerçek bilgi ve doğru davranışı öğretmek gibi işlevi bulunur. Ayrıca vahiy, her seviyede insanın anlayabileceği üslup ve yöntemlerle bütün insanları muhatap alır ve insanı faziletlere teşvik eder veya onları men eder.⁶¹ Kabaca ifade etmek gerekirse vahiy, maddî veya manevî alandan hangisine yönelmesi gerektiğini açıklar. İnsanın yöneldiği alan, onun ahlâk anlayışını belirleyen bir etkiye sahiptir. Mesela maddî dünyaya yöneliş, ahlâkî fiilin sebebini teşkil eder. Bütün ahlâkî tercihler, bir yönelişle gerçekleşir. Yöneliş, insanın bedensel ve aklî talepleri doğrultusunda gerçekleşeceğinden dolayı insan her fiilinde hazzı, çıkarı veya iyi'yi gözetir. İnsanın sayısız yöneliş ve uzaklaşmalarına rehberlik eden ve bunları yönlendiren vahiydir. Ahlâkî tercihlerimizde akıl, vahiy ve mizaç aynı noktada buluşur. Bilindiği gibi insandaki ahlâkî duygu, vahiyle başlamaz, vahiy, ahlâkî duyguyu ve akli desteklediği gibi pekiştirir.⁶² Buradaki desteklemekten kasıt, aklın göreceliliğini vahyin destekleyerek mutlak hale getirmesi değil, aklın tercihi doğrultusunda bir desteklemedir. Ayrıca aklen göreceli olan bir şeyin vahiy açısından mutlak olması usûle aykırıdır. Mesela aklen imkânsız veya zorunlu olan bir şey, vahiy ile mümkün hale gelmez. Zaten zorunlu veya imkânsız olanı vahiy değil, akıl tespit eder. Zorunlu ve imkânsız olan şey açıktır, mümkün ise vahiy ışığında açıklığa kavuşturulur ve şeriat ile yorumlanır, hayata yansıtılır. Aklın herhangi bir sebeple muhtemel ve alternatif yönlerden birini tercih edemediği takdirde o zaman vahyin tercihi esas alınır. Vahiy ve sünnetle tercihin belirlenemediği durumlarda ise kıyas, istihsan gibi yöntemlere başvurularak şeriat, örf, âdet ve kültürün gerektirdiği ahlâkî gelişim sağlanmaya çalışılır.⁶³

İnsan aklının cüz'î olması sebebiyle zorunlu ve mümteni' şeyleri bilebileceğini, buna karşılık nicelik ve nitelik bakımından insan için iyi olan her şeyi bilme kapasitesinde olmadığını belirten Âmiri, buradan onun kendi üstünde bir kudretin yardımına muhtaç olduğu sonucuna varır. Özellikle akla göre mümkün olan konularda insan, onları vacip kılacak ya da reddedecek bir otoriteye ihtiyaç duyar ve kendisine emredilmesini bekler.⁶⁴ Bu doğrultuda ahlâkî yasaların, insanın akli

⁶¹ İbn Rüşd, **Faslu'l-Makal**, çev. Bekir Karlığa, İşaret Yayınları, İstanbul, 1992, s. 64, 101-102; İbn Rüşd, **Tehâfüt, II**, s. 649-650, 865-866.

⁶² Özcan, Hanifi, **Matürîdî'de Bilgi Problemi**, MÜİF Yayınları, İstanbul, 1993, s. 209-211; Özcan, **Matürîdî'de Dini Çoğulculuk**, MÜİF Yayınları, İstanbul, 2004, s.89.

⁶³ Özcan, **Türk Düşünce Hayatında Matürîdilik**, s.60-61.

⁶⁴ Kasım Turhan, **Kelam ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri**, MÜİF Yayınları, İstanbul, 2003, s.156.

ilkeleriyle ilişkisi bulunduğu ifade edilir. Aklî olan aynı zamanda ahlâkî olandır. Doğru düşünmesini sağlayan ilkeler ile dürüst davranmayı sağlayan ilkeler aynı ilkelerdir. Bu sebeple ahlâkî hayat ile aklî hayat birbirinden ayrılmaz. Aklın yasalarıyla doğanın işleyiş ilkeleri de aynı ilkelerdir. Aklın veya mantığın yasaları ile varlığın ya da ontolojinin yasaları arasında bir paralellik ve bir uygunluk bulunur. Başka bir ifadeyle düşünme ilkeleri ile varlık ilkeleri birbirine tamamen uygundur.⁶⁵

Sonuç olarak ahlâk, epistemoloji, tabiat ve ontoloji alanlarında var olan ilkeler birbirini tamamlayan veya ardı ardına gelen ilkelerdir. Bu da bize *iyi, güzel ve doğru*'nun birbirlerinin yerine kullanılabildiklerini ve hatta eş anlamlı olabileceklerine dair düşünceleri hatırlatır. Aklın ahlâk alanındaki rolü, öncelikle akıl yoluyla elde edilen ilk ahlâkî önerme ve faziletlerdir. Adalet, iffet, hikmet, cesaret gibi erdemler, akıl tarafından zorunlu olarak ifade edilen ilk ahlâkî hükümlerdir. Fakat ilahi ahlâkla ahlâklanma, kurbîyet gibi konularda ahlâkın aşıldığı alan/boyut, akıl-üstü olarak nitelenir. Bu bağlamda karşılık beklememek, merhamet, fedakârlık, îsar, takva, diğergamlık (özgecilik) gibi daha üst seviyede kabul edilen faziletlerin aklî zorunluluğu aştığını ifade edebiliriz. Bu tür faziletler, daha ziyade mistik, imanî, felsefî veya dinî bir kabule dayanır. Kur'an'da merhamet, sabır, îsar gibi imanî ve mistik içerikli faziletlerle ilgili ayetler yer alır. Söz konusu mistik ahlâk anlayışı, **aklî** veya **ahlâkî** zorunlulukla birlikte **imanî** zorunlulukla da açıklanabilir. Belki de bu tür sebeplerden dolayı aklın belirlediği ahlâk ile imanın belirlediği ahlâk arasında bir ayrım yapılır. Öte yandan dünyanın yaratılış gereği bir 'iman dünyası' olduğuna dair düşünce/kabul, insanın ümit ve beklentiler içinde yaşamasına dayandırılır. Şayet bu dünyanın, iman dünyası olmaması sonucunda ahlâk ölçütlerinin ve ümit ile beklentilerin yok olmasına sebebiyet vereceği ifade edilerek imanın, beşerî ahlâkın dayanaklarından biri olduğu belirtilir.⁶⁶ Bu doğrultuda denebilir ki imanda tanımı gereği duygu, bilinç, irade ve fiil bulunur. İnanan kimse, objeye inanma, bilme ve davranışta bulunma amacıyla yönelir.⁶⁷ Çünkü iman, inananın varlığına nüfuz eden ve hayatında onun düşünce ve fiiline şekil veren bir güçtür. Diğer taraftan imanî ve

⁶⁵ Özcan, Hanifi, **Epistemolojik Açıdan İman**, MÜİF Yayınları, İstanbul, 2002, s.72; Özcan, **Türk Düşünce Hayatında Matüridilik**, s.59.

⁶⁶ Özcan, **Matüridi'de Bilgi Problemi**, s.154.

⁶⁷ Özcan, **Epistemolojik Açıdan İman**, s.22.

itikadî hatta fikhî hükümlerin ahlâkî esaslardan mahrum bulunması, Taftazanî'nin ifadesiyle ruhsuz bir ceset veya içi boş bir heykel olacağı düşüncesi önem arz eder.⁶⁸

Burada imandan ahlâka geçiş imkanı doğar ve iman, ahlâkî alana farklı bir boyut kazandırır. Bu boyut, sevgi ve korku objesi olan, saygı duyulup itaat edilen mükemmel sıfatları kendinde toplayan ve varlığı zorunlu olan aşkın bir varlığa/Allah'a inanç boyutudur. Söz konusu inanç boyutu, sevgiyle kabul edilen ilahî otoriteyi ön plana çıkarır. Bu, ahlâkî tabloyu değiştirir.⁶⁹ Değişen ahlâkî tabloda insanın ahlâkta Allah'ı merkeze alması, onu mistik tecrübeye götürür. Böylece vahiy, ahlâk anlayışını ideal bir seviyeye Allah ve ahiret inancı gibi unsurlarla ulaştırır.⁷⁰ İnanç boyutu, karşılaşılan herhangi bir durumu bir de Tanrı'nın varlığı açısından yorumlatır ve 'kötü'ye 'günah'ı; 'iyi'ye 'sewab'ı ekletir. Yapılan bir kötülük, aynı zamanda Tanrı huzurunda da bir suç işlendiği anlamına gelmektedir.⁷¹

Sonuç olarak Kur'an ve Sünnetin ahlâkî açıdan yorumlanması, zihinsel bir faaliyet olup kültüre göre şekil alan bir bölümdür. Akıl, vahiy, iman gibi unsurların söz konusu zihinsel faaliyetteki rolü ve ayrıca iyi-kötü, fazilet-rezilet gibi konuların belirlenmesindeki etkileri oldukça önemli olduğu anlaşılmaktadır. Bu tür faaliyetler aracılığıyla İslam ahlâkı belli bir sistem dâhilinde ele alınmıştır.

d) İslam Ahlâk Sistemi ve Sistemin Dayandığı Unsurlar

İslam ahlâk düşüncesinde sistemli bir yapının olup olmadığından bahsedeceğimiz bu bölümde sistem kavramının tahliline ve sistemin dayandığı unsurlara yer vereceğiz. Sistem kavramının tanımı ve tahlili doğrultusunda İslam ahlâk düşüncesinin ne derecede sistem dâhilinde sunulduğunu ve ilmî anlamdaki 'sistem' kavramının ahlâkî alanda ne kadar geçerli olduğunu ortaya koymaya çalışacağız. Ayrıca İslam ahlâkı üzerine düşünen filozofların ele aldıkları ahlâkî konuların metafizik, epistemoloji, ontoloji gibi alanlarla ve başka filozoflarla olan etkileşiminde ve ahlâkî fiilin kendisinde sistemli bir yapının olup olmadığına dair konuları tartışacağız. 'İslam ahlak sistemi' kavramını genel anlamda İslam

⁶⁸ Bkz., Ebu'l-Vefâ Taftazanî, 'İslam Tasavvufuna Giriş', çev. Mehmet Demirci, **DEÜİFD**, İzmir, 1986, s.223-224.

⁶⁹ Recep Kılıç, **Ahlâkın Dinî Temeli**, TDV Yayınları, Ankara, 1996, s.163.

⁷⁰ Deniz, Gürbüz, 'İbn Sina'nın Ahlaka Ait Risalesi', **Diyanet İlmî Dergi**, Cilt:50, Sayı:1, s.230.

⁷¹ Bkz., Mehmet S. Aydın, **Din Felsefesi**, s.317-318.

filozoflarının ahlaka dair düşüncelerinden çıkarmaya gayret ettik. Tasavvuf, Kelam gibi ilim dallarının da ortaya koymaya çalıştığı bir ahlak sisteminden bahsetmek mümkündür. Fakat biz tezimizde daha ziyade İslam ahlakı üzerine kafa yormuş filozofların inşa ettikleri bir ahlak sistemini aktarmaya çalışacağız.

Herhangi bir düşünceyi belli bir **sistem** dâhilinde ele almak, görüşlerin belli bir amacı gerçekleştirmek üzere birbiriyle **uyumlu**, birbirine bağlı bir **örgü** ve buna dayanan bir **öğreti** oluşturduğunu ileri sürmek demektir. Sistemin temelinde ilke ve yasa gibi tümel unsurlar veya *bütün* yer alırken sistemin içeriğini bilgi ve teknik unsurlar oluşturur. Nitekim dinî düşünceden bahsedildiğinde **akıl, vahiy, sünnet, kitap** gibi temel unsurları ele alırız. Bu unsurlar sistemin temel öğeleri ve zorunlu bileşenleridir.⁷² Ahlâktan bahsedildiğinde bütün'ü oluşturan unsurlar; *akıl, faziletler, ahlâkî fiilde niyet, sebep, irade, süreç, kudret, fiil, özgürlük, sorumluluk, gaye, sonuç* vb.dir. Bu unsurlar birbiriyle bağlantılı ve uyumlu bir şekilde aktarılır. Ayrıca bu bütünlüğe ahlâkın bağlantılı olduğu psikolojik, ontolojik, metafizik bilgi ve boyutları da eklenir.⁷³ Bu unsur ve boyutların mevcut olduğu *bütünlük*, sistemi oluşturur.

Anlaşılabacağı üzere sistem, bir 'bütün'ü, 'yapı'yı, 'kurum'u ve o bütün ve yapıyı oluşturan parça veya cüz'leri gerekli kılar. Bütünü oluşturan parçalar arasındaki uyum, ilişki, birbiri ardına gelmesi, görevlerinin belirgin ve anlaşılır olması sistemin en önemli özelliklerindendir. Bu doğrultuda sistem, unsurlar arasında karşılıklı ilişki, etkileşim ve bağlantı bulunan tutarlı bir bütün içinde birlikli hale getirilmiş nesneler toplamına denir. Mesela sindirim sistemi ifadesinden, beden (bütün/yapı) ve bedeni oluşturan organlar (parça), organlar arasındaki ilişki, uyum ve her bir parçanın kendisine ait görevleri anlaşılmaktadır. Sistem, bir fikir veya teori oluşturacak şekilde birbirlerine bağlanmış ilkeler toplamı ve belli bir sonuca ulaşmak için kullanılan yöntem şeklinde tanımlandığında⁷⁴ ahlâk; psikolojik, ontolojik, metafizik, epistemolojik, fizyolojik, sosyolojik vb. unsurların oluşturduğu bir *bütün* şeklini alır.⁷⁵ Bu sebeple psikolojik tahliller, ahlâkî faziletler, sudûr, varlık hiyerarşisi, madde-ruh bağlamında cevher ve öz kavramları gibi konular birbirine bağlı işlenir. Bu bağlamda mesela psikoloji; metafizik ve kozmoloji için bir giriş

⁷² Özcan, 'Matürîdî'nin Düşünce Sisteminin Önemi', **Hikmet Yurdu**, Yıl; 2, Sayı; 4, 2009, s.13.

⁷³ Fahri, Macit, **İslam Felsefesi Tarihi**, çev. Kasım Turhan, İstanbul, 1987, s.141.

⁷⁴ **Türkçe Sözlük**, **Türk Dil Kurumu**, Cilt: 2, s.1315.

⁷⁵ Bkz., Mehmed Ali Aynî, **Ahlak Dersleri**, s.33-34.

mesabesindedir. Ayrıca ontolojik tahlillerin merkezinde ‘Tanrı’ kavramı yer alırken psikolojik araştırmalarda merkezî kavram nefis veya aklî güç, siyaset düşüncesinde merkezî kavram ise *ilk başkandır* ki *İlk Sebeb*, *İlk Başkan* ve nefis-i nâtika kavramları birbirleriyle ilişkilendirilerek aktarılmıştır. *İlk Başkan*’ın faziletli şehirdeki vasıfları, *İlk Sebeb*’in âlem üzerindeki fonksiyonu ve vasıflarına benzetilmiştir.⁷⁶

Sonuç olarak ahlâkî siyasetten; psikolojiyi ahlâk ve metafizikten ayrı düşünmek imkânsızdır. Bu sebeple ahlâkî fiillerin bir taraftan psikoloji ve fiziğin, diğer taraftan ahlâk ve metafiziğin konusu olduğu görülür.⁷⁷ Bununla birlikte ‘Zorunlu Varlık’ ile ‘mümkün varlık’ konuları işlenerek İslam ahlâkının psikoloji ile beraber ontolojiye de dayandığının altı çizilmiştir. Ahlâk anlayışının ontolojiye dayanmasında varlık sınıflaması, insanın bu tasnifteki yeri, insanın ayırt edici yönleri, nefis, ruh, akıl, kalp ve bunların bedenle ilişkisi gibi konular işlenmiş ve bu da insanın iyi bir hayatın nasıl olacağı konusuna götürmüştür. Ontolojinin dışında İslam ahlâkının diğer bir dayanak noktası psikolojidir. Psikolojiden kasıt, *metafizik psikoloji*, *meleke psikolojisi* ve *rasyonel psikolojidir*. Metafizik psikoloji, nefis-beden ilişkisi, ölüm sonrası gibi konuları işler. Meleke psikolojisi, nefsin çeşitleri ve kuvveleri ile bu kuvveler doğrultusunda ortaya çıkan fazilet ve reziletler işlenir. Rasyonel psikoloji, nefis-i nâtika ve melekelerine ağırlık vererek nazarî ve amelî akıl ayrımı ve ilişkisi ile bunun mutluluk ve yetkinlikle ilişkisi ifade edilir.⁷⁸

İslam ahlâk sisteminde epistemolojik bir parçalanma söz konusu olmayıp estetik, ahlâk, mantık, ilahiyat, metafizik gibi alanlar bütün şeklinde birbirleriyle bağlantılıdır. Her biri sistemin parçaları olarak değerlendirilmiş ve bilginin bütünlüğe ulaşması için gerekli görülmüştür. Bu doğrultuda *iyi*, *güzel* ve *doğru* birbiriyle ilişkili olarak ele alınmıştır. Düşüncede bir birleşmenin, bir sentezin, bir birlikteliğin oluşması için sistemin parçalanmaması şarttır. Aynı şekilde insanı da bir bütün içinde ele aldığımızda hem fizyolojik tarafı hem de aklî, hissî ve manevî tarafları birlikte düşünülür ve insan, ontolojik ve rasyonel yönü ile birlikte aklî boyutunu aşan ilahî/mistik/manevî bir ideal çizen metafizik bir varlık olarak anlamlandırılır. Nefis,

⁷⁶ Farabi, **Tahsilü’s-Saâde**, çev. Ahmet Arslan, Vadi Yayınları, Ankara, 1999, s.25; Farabi, **Medinetü’l-Fâdila**, çev. Ahmet Arslan, Vadi Yayınları, Ankara, 1997, s.104

⁷⁷ İlhan Kutluer, **İslam Ahlak Tarihinde Ahlak İlminin Teşekkülü**, Marmara Üniv. Sos. Bil. Ens. Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul, 1989, s.30

⁷⁸ Kutluer, **İslam Felsefesi Tarihinde Ahlak İlminin Teşekkülü**, s.10-11; Hayrani Altıntaş, **İslam Ahlakı**, Ankara, 1999, s. 134 vd.

ruh, akıl, irade, nefsin kuvveleri gibi konular ahlâk psikolojisini; insanın varlıklar dünyasındaki yeri ontolojiyi; ahlâkın toplumsal yönü siyaseti; insanın ahlâkî bilgiyi edinme yolları epistemolojiyi; Tanrı, yaratılış, sudûr, akıllar âlemi gibi konular metafiziği oluşturarak insanın anlam dünyasında boş bir alan bırakılmamasına özen gösterilir. Böylece sistem içerisinde ahlâk; psikoloji, metafizik, epistemoloji, siyaset, ontoloji ile ilişkilendirilerek aktarılır.

İfade ettiğimiz ilimler arası ilişki ile beraber sistem'den kastettiğimiz diğer bir anlam, ahlâkî bir fiilin oluşum safhaları, süreci oluşturan zihinsel unsurlar, bir fiile 'ahlâkî fiil' denmesinin sebepleri şeklinde 'fiil temelli' bir anlamdır. Bir fiilin ilk oluşum safhasından gaye ve sonucuna kadar geçen süre sistematik olarak İslam ahlâk düşüncesinde işlenmiştir. Ahlâkî fiili oluşturan her bir unsurun ne sebeple, nasıl ve niçin var olduğunu 'ahlâkî fiil' konusunda değerlendireceğiz. İfade ettiğimiz konuda belirteceğimiz üzere bir fiilin ahlâkî fiil olarak nitelenmesinde kalbî ve aklî unsurların varlığı sistemli bir açıklamayı gösterir. Ayrıca bir ahlakî sistemden bahsedebilmemizin başka bir gerekçesi, o sistemde yer alması gereken ahlakî emir ve kuralların varlığıdır. Böylece o sistemi kendisine referans kabul eden kimse, fiillerini ahlakî iyi ve ahlakî kötü'yü dikkate alarak gerçekleştirir. Bu durum, ahlâkın ifade edilmesi, sunumu ve diğer ilimlerle olan ilişkisinin yanında yönlendirme özelliğinin de bulunmasının bir sistem oluşturmada önemini vurgular.

Bir filozofun *sistem filozofu* olmasının anlamı, o filozofun felsefenin bütün alanlarını belli bir merkezden, belli bir bakış açısıyla yorumlamasıdır. Platon, Aristo, Farabi ve İbn Sina birer sistem filozoflarıdır. Mesela Farabi, bedeni tedavi eden doktor örneğinden yola çıkarak bu örneği nefis ve fiillerine uyarlayarak nefsin bütünlüğünden, parça ve cüz'lerinden, hastalıklarından ve tedavi yollarından, kuvvelerinden, fazilet ve reziletlerden, nefsin kemâle ulaşma arzusundan ve fiillerinin bu doğrultuda olma durumlarından bahsederek sistemsel bir bütünü belirtir.⁷⁹ Farabi'nin ahlâk ve siyasete ilişkin düşüncelerinde aynı zamanda teolojisini, metafiziğini, ontolojisini, psikolojisini, kozmolojisini bulmak mümkündür. Bu durum, bize sistemli bir düşünce yapısının olduğunu gösterir. Bu bağlamda Farabi, Tanrı'yı siyasetin nihâi kaynağı olarak görmekte, âlemin Tanrı'dan sudûr ettiğini düşünmekte, tabîî dünyadaki varlıklar ve insan hakkında doğru

⁷⁹ Bkz., Farabi, **Fusûlü'l-Medeni**, s.28.

görüşlerin iyi bir siyasal düzen ve mutlu bir hayat için zorunlu olduğunu savunmaktadır. Aynı şekilde *fâzıl*, *câhil*, *fâsık* şehir gibi ayrımlar da İlk Sebep'ten başlayıp ilk madde ve dört unsurda sona eren varlıkların mertebesine benzer. Nasıl ki maddeye doğru iniş bayağı bir durumu ifade ediyorsa faziletli şehirden cahil şehre doğru iniş de insanların amaçlarını maddileştirerek bedensel lezzetler gibi geçici değerleri ön plana aldırarak düşünceler belli bir sistemin varlığına işaret eder.⁸⁰

Sistem kavramının içeriğinde filozofların birbirlerini etkileyerek kendi sistemlerini oluşturması, altı çizilmesi gereken başka bir husustur. Farabi'nin ahlâk düşüncesinde, Yunan düşüncesi ve Yeni Eflatunculukla birlikte İslam tasavvufunun etkisi görülmektedir. Çünkü Farabi, en yüksek iyilik, hayr ve mutluluğa ulaşmanın şartları bağlamında aklî ve felsefî yetkinlik ile tutkuların bağımlılığından kurtulmayı ileri sürmüştür. Farabi, mutluluğun aklî teemmül yoluyla kazanılabileceği düşüncesinde Aristo'dan; züht hayatı, faal akılla ittisal ve Allah'a benzeme konularındaki düşüncelerinde Platon ve Plotinus'tan etkilenmiştir.⁸¹ Ayrıca felasife, nefsin bedende mahpus olduğu ve bedenden kurtulduktan sonra gerçek mutluluğa ulaşacağına dair Pisagor, Platon, Stoa düşüncesinde yer alan görüşlerden izler taşır. Sonuç olarak felasife, özü itibarıyla Yeni Platoncu tarzda işlenen ve mistik tarafı ağır basan bir metafizik, mistisizmle rasyonalizm arasında var olan bilgi nazariyesi ve gaye olarak mutluluğu ortaya koyar. Aristo'nun hem ahlâk hem de metafizikteki rolü ile birlikte İslam ahlâk düşüncesindeki mistik unsurların kaynağı, başlangıcı ve varlığını, ahlâk ve metafizik sistemlerinin bir kısmının temel taşı Yeni Platoncu çizgide aramak yanlış olmasa gerektir. Mesela İbn Sina'nın fizik, metafizik, ahlâk gibi alanlardaki açıklamaları *sudur teorisine* dayanır. Bu teori İslam felsefesinin önemli bir parçasını oluşturarak fizik ve metafizik âlemleri açıklar. Fizik âlemindeki hareket ve değişme, bu teorinin bir parçası olarak sunulur.⁸²

Filozofların *varlık* kavramının hakikatini doğru tespit etmesi, epistemolojiden ontolojiye, kozmolojiden teolojiye uzanan oldukça belirleyici sonuçların varlığı sistemliliğin habercisidir. Kurulan sistemin **metodolojik** olması da gerekir. Sistem sahibi bir filozof, hangi ilme hangi bağlamda, neden dolayı, nerede, ne kadar yer

⁸⁰ Bkz., Farabi, **Siyaset'ül-Medeniyye veya Mebâdiü'l-Mevcûdât**, çev. Mehmet S. Aydın, Abdülkadir Şener, M. Rami Ayas, Büyüyen Ay Yayınları, İstanbul, 2012, s.90, 95 vd.

⁸¹ Farabi, **Fusûlü'l-Medenî** (Hanifi Özcan'ın yazdığı giriş bölümü), s.9.

⁸² Main Muhammed Şerif, **İslam Düşünce Tarihi**, Cilt:II, s.75.

vereceğini bilir. Bu bağlamda ilimler arasında ortak bağlar kurmak ve onlar hakkında bütünsel bir bakış sağlamak önem arzeder. Bu sebeple **ilimler tasnifi**, kurulacak sistemde bir değer ifade eder. İlimlerin tasnifi gibi ahlâk, nazarî ve amelî olarak ikiye ayrılmış; nazarî ve amelî kısımlar birbirleriyle bağlantılı düşünülmüştür.⁸³ Ahlâkın nazarî ve amelî boyutlarının olması, ahlâkın sistematik olarak incelenmesini sağlayan bir özelliktir. İslam ahlâk düşüncesinde insanın varlık sınıflamasındaki yeri, kuvveleri ve ayrılan yönleri vurgulanarak insanın bakış açısı, varoluşunun anlamı, nefis, kalp gibi unsurları öne çıkartılarak insan için mutluluk, kemâl, kurb, güzel ahlâk gibi gayeler belirlenmiştir. Bu gayelere giden süreç ve yöntemler belirlenerek bir *sistem* oluşturulmaya çalışılmıştır.

İslam ahlâk düşüncesinin sistemli bir şekilde ifade edilmesi doğrultusunda ahlak ve mutluluk anlayışında öncelikle bir **değer teorisi** geliştirilmiştir. Değer teorisi doğrultusunda neyin kendi başına ‘iyi’ veya ‘kötü’ olduğu belirlenir ve daha sonra ‘*doğru fiil nedir?*’ sorusunun cevabına geçilir. Dolayısıyla değere ilişkin düşünme, ahlâki yükümlülüğe ilişkin düşünmeden önce gelmekte; ‘değer’ önce bir ‘gaye’ olarak belirlenmekte, sonra da o gayeye ulaştıracak araç değerler ortaya konmaktadır. İnsan da önce düşünen ve bilen gücüyle ‘iyi’nin ne olduğuna karar verir, sonra da yapan gücüyle iyi’yi gerçekleştirmeye yönelir.⁸⁴ Kısacası ahlâkî değerlerin nesnelliğine vurgu yapılarak **nihâî iyi** belirlendikten sonra ‘*nasıl yaşamalı*’ sorusuna cevap aranarak amelî ahlâk ön plana alınmıştır. Nefis, ruh, nefis-beden ilişkisi, akıl, fazilet ve reziletler, ahlâkın değişip değişmeyeceği, faziletlerin kazanımı ve reziletlerden kurtulma gibi konular İslam ahlâkının üzerinde durduğu konulardandır. Ayrıca iyi hayatın içeriğinde temel değerler, akıl-hevâ karşıtlığı, iradî tercihleri, nefis ve kalbin temizliği ve hastalığı, huylar ve karakter yapısı yer alır.⁸⁵

İslam ahlâk sistemi gaye-güdücü bir sistem olup telos fikrinin ön planda olduğu ve teleolojik özelliği vurgulanır. İnsanı sıradan bir beşerden insana, insandan insan-ı ilahî/insan-ı kâmile yükselten etken, dinî ve felsefî gelenekte var olan gayelerdir. Akıl ve iradesiyle ahlâkî bir varlık olan insan, fiillerini o gayeye göre şekillendirir. Bu gaye, insanın niçin var olduğuna ve ne olacağına dair varoluşsal

⁸³ Bkz., Farabi, **İhsâu'l-Ulûm**, çev. Ahmet Arslan, Vadi Yayınları, Ankara 1999; Gazali, **Makâsîd el-Felâsife**, çev. Cemaleddin Erdemci, Vadi Yayınları, Ankara 2002, s. 108-109.

⁸⁴ Farabi, **Fusûl'ül-Medenî**, s.38-39; Mehmet S. Aydın, ‘İbn Sina’nın Mutluluk Anlayışı’, **İbn Sina Doğumunun Bininci Yılı Armağanı**, Ankara, 1984, s.435

⁸⁵ M. Abdullah Draz, **Kur'an Ahlakı**, çev. Emrullah Yüksel, Ünver Günay, İstanbul, 2002, s.509 vd.

sorunların temelinde yatar. Mutluluk gibi bir gaye de buradan çıkar. Ahlâkın gaye-güdücü bir sistem olması ahlâk metafiziğine olan ihtiyacın varlığını ifade eder. Ahlâk metafiziği oluşturulurken insan, ahlâkî bir varlık olarak nitelenir, âlem içinde anlamlı bir mevkiye yerleştirilir ve bu anlamın (halife, insan-ı kâmil, küçük âlem vb.) gerektirdiği ödevler insana yüklenir. Ahlâk, insanî varoluşun anlamı üzerinde durarak insana kozmolojik, metafizik ve ontolojik bir yer tayin eder. Bu doğrultuda vahiy, dinî ve felsefî gelenekler, varoluşun anlamı hakkında temel kabulleri oluşturmada önemli bir etkiye sahiptir. Niçin var olduğu ve ne olacağına dair metafizik sorular, insanın anlam arayışının tezahürüdür. Bu bağlamda ahlâkın temel konusu, insanın âlemdeki varlık/varoluş mertebeleri bakımından **ontolojik** konumu, bu konumun taşıdığı anlam ve varoluşuna yüklediği **değer**, bu değer gerektirdiği ödev bilinci ve bunun ahlâkî boyutlarıyla düşünüldüğünde İslam ahlâk sistemi bütüncül bir bakış ve alana sahiptir. Bu bağlamda İslam ahlâkının, insanın varoluşunun anlamı, gayesel yapısı, değer ve faziletler, sorumluluk gibi temel sorulara hem doğrudan hem de dolaylı olarak cevaplar vermesi, İslam ahlâkının bir ahlâk sistemi olduğunu gösterir.⁸⁶

Ahlâkın anlatımı, sunumu, ifadesinde veya ahlâkın diğer ilimlerle ilişkisinde ya da ahlâkî fiilin oluşum aşamalarının açıklanmasında bir sistemden bahsedebildiğimiz halde insanın ahlâkî davranmasında teknik anlamda bir sistemden bahsedemeyiz. Ahlâk alanında insanın akli, şuuru, iradesi, ilimler tasnifi, ahlâkın bölümlenmesi gibi unsurlar bir sistem habercisi gibi gözükse de insan unsuru, nefsin çift yönlülüğü, psikolojisi, tercihli yapı, kültür gibi etkenler insanın ahlâkında sistemliliği yadsıyan unsurlardır. İnsanın ahlâk anlayışında veya ahlâkî fiillerinde bir sistem veya bir standart olsaydı, insanın hata yapmaması ve ara sıra erdemli fiiller işleyen biri olmaması gerekirdi. Fakat ahlâkın alternatifli ve tercihli yapısı, alternatifli ve tercihli yapıyı kabul etmeyen sistem kavramıyla açıklanamaz. Bu sebeple sistem kavramında bir **zorunluluk** bulunur. Bu zorunluluk, sistemin devamını sağlayan bir niteliktedir. Ahlâk alanındaki zorunluluk ise ontolojik değil, epistemolojik ve egzistansiyeldir. Ahlâklı insan, önce içinde doğup büyüdüğü toplum hayatında yaygın olan ahlâk ilkelerini **taklit** eder. Bilgi ve tecrübesi arttıkça söz konusu ilkeler üzerinde düşünmeye başlar ve onları şuurlu bir şekilde uygulayıp

⁸⁶ Mehmet Türkeri, 'Din Felsefesi Tarihinde Etik Sorunu', **DEÜİF Dergisi**, XXX/2009, S.47.

içselleştirir. Bu doğrultuda mistik tecrübe, birtakım kurallar veya ilimden meydana gelen bir sistem olmayıp daha ziyade ahlâkî bir temayül olarak değerlendirilmiştir. Eğer mistik tecrübe, birtakım kaidelerden ibaret olsaydı veya bir ilmi bulunsaydı öğretim yoluyla kazanılabilirdi. Aksine mistik tecrübe, *Tanrı'nın ahlâkıyla ahlâklarının* sözüne uygun bir temayüldür.⁸⁷

İslam ahlakını sistemleştirme faaliyetleri hususunda özellikle tercüme faaliyetleri, ahlak düşüncesinin ana gruplara ayrılması, ahlakî içerikli külliyyatın oluşması oldukça etkili olmuştur. Her ilmin, ahlakî konuları kendi alanları ve kavramlarıyla ilgili olarak ele alması ve ahlakî kavramları kullanması da önem arz etmiştir.

Kuran ve Sünnetin ortaya koyduğu ahlâkî içerikli kavramlarla beraber vahye dayanan ve tutarlılık arz eden bir ahlâk anlayışı **İslam ahlâkını** oluşturur. İslam ahlâkı, Peygamber döneminde müstakil bir disiplin olarak sistemleştirilmemiş, yaşanan ve amelî yönü ağır basan bir ahlâk olarak kalmıştır. **İslam'da ahlâk** ilmi ifadesi, İslam düşüncesinde ahlâkın ele alınışına, nasıl algılandığına ve konumuna işaret eder ve ayrıca İslam dışında da ahlâk anlayışlarının olduğunu ifade etmektedir. İslam ahlâkı kavramı, Kuran ve sünnet merkezli bir dinî ahlâk anlayışını vurgular. Fakat bu kaynakların yanında akıl, tecrübe ve dini geleneğin de İslam ahlâkının kaynakları olduğu belirtilmiştir.⁸⁸

İslam ahlâk düşüncesi başta Kuran ve sünnetten kaynaklanan ihsan, takva, ihlâs, adalet, merhamet gibi fazilet ve değerleri, sufilerin tecrübe ve ifade ettikleri anlayışları ve son olarak felasifenin Yunan felsefesinden tevarüs ettiği kavramları da kullanarak ifade ettikleri görüşleri bünyesinde barındırmaktadır. İslam ahlak düşüncesinde yer alan dört ana erdem Yunan felsefesinden tevarüs edilmiştir; **hikmet, cesaret, iffet ve adalet**. İlk üç erdemin varlığı, adalet erdeminin varlığını sağlar. Erdemlerin ortaya çıkışında nefsin kuvveleri temel kriterdir. Hikmet erdeminde nefsin aklî yönü; cesaret erdeminde nefsin gadabî yönü ve iffet erdeminde ise nefsin şehvî yönü etkilidir. Diğer erdemler bu dört erdem altında tasnif edilmiştir.

⁸⁷ Reynold A. Nicholson, **İslam Sûfileri (The Mystics of İslam)**, çev. K. Işık, E. R. Fırlı, M. Dağ, A. Şener, M. R. Ayas, İ. Kayaoğlu, Büyüyenay Yayınları, İstanbul, 2014, s.61.

⁸⁸ Abdullahi Hassan Zaroug, 'Ethics from an Islamic Perspective; Basic Issues', **The American Journal of Islamic Social Sciences**, 16;3, 1998, s. 56, 60.

İslam ahlakının temel karakteristik özelliklerinden biri filozofların âlem tasavvurundan kaynaklanan düşünceler üzerine kurulmasıdır. Özellikle Tanrı ve âlem anlayışı ahlakın metafizik ve ontolojik arka planını açıklar. Genel anlamda bakıldığında İslam ahlakı, Allah anlayışına, vahye ve ahret fikrine dayanır. Özellikle ahret hayatındaki mutluluğu temel amaç olarak görmüştür. Bu doğrultuda İslam ahlakı, **teleolojik** ve **deontolojik** bir karakter taşır. Bir gaye ve bu gayeye ulaştıracak araçları/erdemleri belirlemesiyle teleolojik, bu gayenin hiçbir dünyevi fayda/çıkar gütmeyen sırf ahlâkî emir olduğu için yapma zorunluluğu getirmesiyle deontolojiktir.

İslam ahlâk felsefesi ise dinî ahlâkın üzerine İslam düşüncesinin ürünleri olan Kelam, Tasavvuf, Fıkıh ve İslam felsefesinin bütün birikimlerini kapsayan bir bütünlüğü ve anlayışı ifade eder. İslam ahlâk felsefesi, ahlâk felsefesinin problemlerine İslam düşüncesinin aklî ve naklî verileriyle bakan, sorunlara bu ilkeler ışığında çözümler üreten bir değerler sistemi ve hayat felsefesidir. Ayrıca **İslam ahlâk felsefesi**, nazari ve metotlu bir çalışma olup ahlâkî fiil, fiilin mahiyeti ve sebepleri, ahlâkın değişip değişmeyeceği, faziletler ve reziletler, irade, hürriyet, hayır ve şer problemi gibi konuları ele alan bir sistem kurmaya çalışır.⁸⁹

Kuran ve Sünnet, İslam ahlâk ilkelerinin temel esaslarını içerse de **sistemli bir ahlâk teorisi** ortaya koymaz, yani ahlâkî ilkeleri ve genel prensipleri ifade etmesine rağmen belli bir sistem dâhilinde ayrıntılı bir ahlâk teorisi sunmaz. Bu çerçevede sistematik ahlâk tartışmaları IX. ve X. asırda başlamakla beraber bundan önce müfessirler ve fakihler, ahlâk ilminin konusunu teşkil eden bazı meseleleri **sistematik** biçimde olmasa da tartışmışlardır. İslam ahlâkını **sistemleştirme** düşüncesine İslam'ın dışındaki kültürlerden intikal eden eserlerin tercüme faaliyetleri çok etkili olmuştur.⁹⁰ Ahlâkla ilgili ilk tercümeyi Abdullah b. Mukaffa, **Beydabâ**'nın **'Kelile ve Dimne'**sini Arapçaya çevirmekle gerçekleştirmiştir. Bunu Aristo'nun *Nikomakhos Ethicası*nı İshak b. Huneyn'in tercümesi takip etmiştir. İslam dünyasında çeşitli tercüme ve şerhler devam etmiş, ahlâkın bir ilim olarak tedvinini hicrî III. asırda başlamıştır. Bu asırdan itibaren ahlâkla ilgili eserlere genellikle **'Kitabu'l-Ahlâk', 'Tehzibu'l-Ahlâk'** veya **'Mekârimu'l-Ahlâk'** adları verilmiştir.⁹¹

⁸⁹ M. Selim Saruhan, **İslam Ahlak Felsefesinde Bilgi ve Hürriyet**, Ankara, 2005, s. 64.

⁹⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz., Henry Corbin, **İslam Felsefesi Tarihi**, çev. Hüseyin Hatemi, Cilt:I, İletişim Yayınları, İstanbul, 1986, s.49-62.

⁹¹ **İslam Ansiklopedisi**, 'Ahlak' Cilt:I, s.159; Yaşar Kandemir, **Örneklerle İslam Ahlakı**, İstanbul, 1979, s.53.

Kütüb-i Sitte olmak üzere bütün hadis külliyyatında *Kitabu'l-Edeb*, *Kitabu'l-Birr*, *Kitabu'l-Husni'l-Hulk* tarzında konu başlıkları bulunmaktadır. Buharî'nin *el-Edebu'l-Müfred*'i, Abdullah b. Mübarek'in *Kitabu'z-Zühd ve'r-Rekâik*'i gibi eserler yanında *Kırk Hadis* gibi külliyyatın da içeriği ahlâkîdir. İslâm ahlâkında günümüze kadar pek çok klasikleşmiş eser ortaya çıkmıştır. Bunlar arasında Maverdî'nin "*Edebü'd Dünya ve'd-Din*", İbn-i Hazm'ın "*El-Ahlâk ve's-Siyer*", Ebu Nasr et-Tabersî'nin "*Mekârimü'l-Ahlâk*", İbn Kuteybe'nin "*Uyûnü'l-Ahbâr*", İbn Miskeveyh'in "*Cavidân-Hired*"i ve Mübeşşir b. Fâtik'in "*Muhtâru'l Hikem*" adlı eserleri en eski örneklerdir. Sonraki dönemlerde "*Nasihatnâme*", "*Siyasetnâme*", "*Kâbusnâme*" gibi eserler yazılmıştır.

Ahlâk düşüncelerini üç ana grupta toplamak mümkündür; **Gelenekçi** veya Kuran ahlâkı, **tasavvufî ahlâk** ve **felsefî ahlâk**. Birinci grubu benimseyenler, İslâm'ın ilk devrindeki ahlâkî safiyeti koruyarak Kuran ve sünneti ahlâkın mutlak kaynağı kabul eden, bu kaynakların ortaya koyduğu ahlâkı her türlü beşerî ahlâk görüşlerinin üstünde tutan çalışmalardır. Ortaya konan ahlâkî fikirler, dinî nasların yorumu mahiyetindedir. Yeni bir ahlâk nazariyesi veya sistemi ortaya koymaktan ziyade İslam ahlâkının amelî hükümlerini ve bu hükümlerin dayandığı dinî prensipleri ihtiva eder.⁹² Bu esaslara göre ortaya konulan teliflere '**Kitabü'z-Zühd**' veya '**Kitabü'r-Rekâik**' adları verilmiştir. Bunlardan bazıları Abdullah b. Mübarek'in '**Kitabü'z-Zühd ve'r- Rekâik**', Mâverdî'nin '**Edebü'd-Dünya ve'd-Din**'i ve İbn Hazm'ın '**Müdavatü'n-Nüfûs**' adlı eserleridir.

İkinci gruptakiler ise, yine Kuran ve hadise dayanıp da daha çok ahlâkta tasavvufî yoruma ve yaşayışa ağırlık verenlerdir. Böyle bir ahlâkî anlayış da Hicrî II. Asırdan sonra ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu sahada Muhâsibî'nin '**er-Riâye**'si ve Ebû Talip el-Mekkî'nin '**Kûtü'l-Kulûb**' adlı eserleri önemli tasavvufî ahlâk kitapları arasındadır. Tasavvufî ahlâk; insanın beşerî ve süflî hayattan saf ruhî hayata yükselmesi ve kemâle ulaşması için nefsinı tezkiye ederek ahlâkını düzeltmesini amaç edinen bir disiplindir. İhtiyaçları aza indirmek, dünyevî nimetlere mesafeli kalmak, nefsin kötü arzularını dizginlemek, dünyanın ruhu alçaltan yönlerine değer vermemek, bencil kaygılardan uzaklaşmak, maddi bir çıkar gözetmeksizin sadece Allah rızasını gözetmek, insanın kendini kontrol etmesi, hakikat bilgisine kalp ve ruh

⁹² Çağrı, **İslam Ahlakı**, s.65 vd.

tasfiyesi ile ulaşılabacağına inanmak tasavvuf ahlâkının ana ilkelerinden kabul edilir. Bununla beraber Allah’a duyulan güven ve inanç, ibadet, zikir, sevgi, hoşnutluk, riyazet, mücahede, dünyevî zevklerden vazgeçme sufi ahlâk anlayışının diğer özellikleridir.⁹³ Ayrıca her ahlâkî vazifenin aynı zamanda bir Allah emri, bir kulluk gereği olduğuna dair düşünce mistik bir ahlâk anlayışını yansıtır. “Emrolunduğun gibi dosdoğru ol” ayeti, İslam’da ahlâkın temel ilkesi sayılabilir.

Üçüncü grubu temsil eden felsefî ahlâk ise aklın verilerine dayanmaktadır. Bu ahlâk çalışmalarında özellikle Platon ve Aristo’nun ahlâk görüş ve metotlarına önem verilmiş, onların metotları kullanılarak Kuran ve hadisteki ahlâkî esaslar yeni bir sistemle ele alınmıştır. Ayrıca Kindi, Farabi, İbn Sina ve İbn Rüşd gibi büyük İslam filozofları Yeni-Plâtonculukla tevarüs ettikleri eski Yunan filozoflarının görüşlerini dinle uzlaştırmaya çalışmışlardır. İslam dünyasında ilk felsefî ahlâk telif çalışmaları Kindî, Farabi, Miskeveyh ve İbn Sina ile başlar.⁹⁴

İslam ahlâk düşüncesinde ahlâk teorileri öncelikle Kuran ve hadislerdeki ahlâkî ifadelerde ortaya çıkan **nassî ahlâk/dinî teoriler**dir. Bunun dışında Kuran ve hadislere dayanmakla beraber daha ziyade aklî metot ve kategorilere dayanan **kelâmî teoriler** ile Platon ve Aristo’nun ahlâk eserlerinden kaynaklanan **felsefî teoriler** bulunur. Nassî ahlâkın temel unsurları Kuranî dünya görüşü, kelâmî kavramlar, felsefî kategoriler ve tasavvuftur. Hasan-ı Basrî, Gazalî, Râgıb el- İsfahânî’yi bu teori için örnek verebiliriz.⁹⁵ Nassî ahlâk anlayışlarında ahlâkî otoritenin kaynağı Tanrı’ya bağlanır. Böylece dinî otorite ile ahlâkî otorite birleşmiş olur. Bu bağlamda ahlâkî değerlerin yaratıcısı ve kaynağı Allah olduğu gibi, bu değerlere göre ahlâkın pratik hayata uygulanmasını ve yaşanmasını emreden otorite de artık Allah’tan başkası değildir. Ahlâkî yargılar vahiyden üretilen ilkeler üzerine temellendirilir.⁹⁶

George F. Hourani’ye göre klasik İslam ahlâk literatürü şu şekilde sınıflanmaktadır; ilki, *kural koyucu dinî etik (normative religious ethics)*; Kuran ve hadislerden hareket eden, felsefî ve teolojik analize girmeden ahlâk kaidelerini ifade eden yaklaşımdır. Genel olarak Peygamberin söz, davranış ve takrirleriyle ortaya

⁹³ Zaroug, ‘Ethics from an Islamic Perspective; Basic Issues’, **The American Journal of Islamic Social Sciences**, 16;3, s.60-61.

⁹⁴ Cavit Sunar, ‘İbn Miskeveyh ve Yunan’da ve İslam’da Ahlak Görüşleri’, AÜİF Yay. Ankara, 1981, s.33.

⁹⁵ Bkz., Macit, **İslam Ahlak Teorileri**, s.29 vd.

⁹⁶ Daniel Brown, ‘Islamic Ethics in Comparative Perspective’, **The Muslim World**, Vol. LXXXIX, No.2, Massachusetts, 1999, s. 188.

koyduğu tasnif edici bir yöne sahip olan *mekârim-i ahlâk* türüdür. İkincisi; *kural koyucu seküler etik (normative secular ethics)*; özellikle yöneticiler için kaleme alınmış siyaset ve yönetimle ilgili eserler bu gruba girmektedir. Öğüt verici yönü ağır basan, Antik Yunan düşüncesi ve Fars felsefesinden etkiler taşıyan bir literatürdür. Erdem kavramı bu tür eserlerde merkezî bir öneme sahiptir. Üçüncüsü; *dinî gelenek içerisinde yer alan etik analizler*; öncelikle fıkıhtaki meselelerin analizlerini ihtiva ederken daha sonraları özellikle Mutezile kelamcılarının ortaya koydukları ahlâkî değerlerin objektifliği ve akılla tespit edilebileceği, *husn-kubh* gibi meselelerle ilgili tartışmaları konu edinmektedir. Son olarak filozoflar tarafından ortaya konulan ahlâk felsefesinde erdem-erdemsizlik gibi temel kavramlar ele alınmakta ve Yunan felsefesinin ahlâk literatürü ile benzerlikler görülmektedir.⁹⁷

Sonuç olarak İslam ahlakının metafizik, epistemoloji, ontoloji gibi alanlarla olan ilişkisi ve konuların ilgili alanlarla beraber ele alınması, ahlakın tasnif edilmesi, ahlâkî fiillerin oluşum aşamalarında kalbî ve aklî unsurların ifade edilmesi, ahlakın ilimler tasnifinde yer alması gibi faktörler, İslam ahlakına dair konuların bir sistem şeklinde ele alındığını göstermektedir. Fakat insanın tercihlî ve alternatifli yapısı, psikolojisi, çift yönlü oluşu gibi etmenleri dikkate aldığımızda İslam ahlakında bir sistemden bahsedemeyiz. İnsanın fiillerini de etkileyecek kadar bir sistem olsaydı, insanın hata işlememesi, bütün insanların aynı ahlaka sahip olmaları ve özgür olmamaları gerekirdi. İslam ahlakına dair konuların ele alınışında, sunumunda, ifade edilışinde bir sistemden bahsederken, insanın fiilleri gündeme geldiğinde insan unsurundan ötürü sistemli bir durumdan bahsetmek oldukça zor görünmektedir.

⁹⁷ George F. Hourani, **Reason and Tradition in Islamic Ethics**, Cambridge University Press 1985, p.15; Nejdî Durak, **Aristo ve Fârâbî'de Etik**, Isparta, 2009, s.202-203.

BİRİNCİ BÖLÜM

AHLÂK VE MİSTİSİZM

Tezimizin bu bölümünde öncelikle mistisizm ve mistik tecrübenin tanımı, ne olduğu, içeriği gibi hususları belirttikten sonra ahlâk alanında mistik aşamaya geçişi ifade etmeye çalışacağız. Bununla beraber mistik unsur kavramından ne anladığımızı takva kavramı örneğiyle belirteceğiz. Son olarak ahlâkî kemâl doğrultusunda oldukça önemli bir yeri olan riyazet, tezkiye, tasfiye gibi mistik yöntemleri ifade edeceğiz.

I. MİSTİSİZM VE MİSTİK TECRÜBE

Sözlükte *sırlar* ve *gizlilikler* anlamına gelen mistisizm kavramı, *gözleri ve kulakları kapamak* anlamında *muo*, *myein* fiilinden türeyen *mysterian* kelimesinden türetilmiştir.⁹⁸ Mistisizm, gayesi bütünüyle **aşkın** olup bu dünyanın görünüşleriyle ilgilenmeyen *spiritüel* bir faaliyettir.⁹⁹ Ayrıca meditasyon, nefes egzersizleri, sezgisel uyarıcılar, kendini yok saymak, algı geçişleri gibi içsel etkinlikler şeklinde de tanımlanan mistisizm,¹⁰⁰ **ilahî varlıkla** sevgiye dayalı **aşkın bir birliğin** kurulmasına, mutlak hakikatin bilincine varılmasına vebunun tecrübe edilmesine **inanmak** anlamındadır. Aşkın birliğin kurulması zihinsel ve kalbî; birliğin tecrübe edilmesi ahlâkîdir. Mistisizm, insanın dış dünyaya, dine ve inanca yüklediği *kalbî*, *sezgisel* ve *içsel* bir **anlam**dır. Bu anlam, herhangi bir ilmî ölçü ile ortaya çıkarılamayan bir subjektifliğe sahiptir. Mesela, dış dünyada bir nesnenin insanı Tanrı sevgisine ulaştırması, zihnin yüklediği mistik bir anlam ve subjektif bir ifadedir. Bu mistik anlam ve değerlendirmeyi dış dünyaya mistiğin kendisi yükler. Dış dünyaya yüklenen bu anlam, dış dünyanın **hikmet**, **nimet** veya **âyet** ve hatta varlığı anlamında bir **hiç** olarak algılanması şeklinde belirir. Dış dünyayı **anamlı bir bütün** içine sokan bir bakışa sahip olan mistisizm, mistiğe **tikel hakikatlerin ve zıtlıkların** yok olacağı bir senteze, hakikate ulaşma ve bunu gaye edinme hususunda *özel bir bakış* sunar. Başka bir ifadeyle tikelden sıyrılmayı ve tikel içinde tümeli

⁹⁸ John Ayto, *Dictionary of Word Origins*, Arcade, 1990, s.23; Şahin Filiz, 'Mistisizm ile Tasavvuf Arasındaki Temel Farklar', *Diyanet İlmî Dergi*, 1994, Cilt: XXX, Sayı: 1, s.103; Annemarie Schimmel, *İslam'ın Mistik Boyutları*, çev. Ergun Kocabıyık, İstanbul, 2018, s.34.

⁹⁹ Cavit Sunar, *Mistisizm Nedir?*, Garanti Matbaacılık ve Neşriyat, İstanbul, 1979, s.10-12.

¹⁰⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz., Collins T. Logan, *Essential Mysticism*, San Diego, 2005, s.17-24; 43-72.

görmeyi sağlar. Bu bağlamda dış dünyadaki her şeyi **tevhit** esaslarına göre düşünmek ve anlamak esas haline dönüşerek tek tek nesnelerden *bütün*'e ve tevhide yöneliş gerçekleşir.¹⁰¹

Mistisizmde Tanrı'yı **sezgi** yoluyla doğrudan doğruya kavramanın mümkün olduğu belirtilerek¹⁰² akıl ve analizin dışında sezgi gibi bir **bilgi tarzının** mümkün olduğuna inanılır.¹⁰³ Birdenbire ve aracısız kavrayış ile bir şeyi doğrudan idrak etmek olarak ifade edilen sezgide deneysel ve duyuşsal vasıtalar bulunmaz. Herhangi bir çıkarıma, öncüllere, akıl yürütmeye dayalı olmayan sezgi, vasıtasız bir zihin işlemidir.¹⁰⁴ Bu sebeple sezgi, deney ve akılla elde edinilen bilgiden fazlasını verir. Akıl, dinî/mistik tecrübedeki bütünlüğü parçalayarak anlar, sezgi ise, bütünlüğü bozmadan anlar. Mistik sezgi, vahiy ve ilhamda hâkim rol oynar.¹⁰⁵ Bu doğrultuda rasyonel bilginin ulaşamadığı noktalara sezgisel bilgi ile ulaşılabildiği ifade edilmektedir. Mistik bilgi, tahlilî değil terki'bîdir, derin ve kanaat vericidir.¹⁰⁶

Gazali başta olmak üzere sûfî düşünce, ilahi hakikatlerin keşfinde aklı yetersiz görerek aklın metafizik alanı kavramaktan âciz olduğunu ifade eder. Çünkü bu düşünce, Tanrı, nübüvvet, ahiret gibi konuların akılla kavranamayacağına ve aklın yetersizliğine dair kesin bilgiye ulaşmada başka yolların bulunmasını sağlamıştır. Bu da sezgi ve mistik arınmanın imkânına zemin hazırlayarak sezgiyi, amelî kısmı ve ahlâkî boyutu ön plana almıştır.¹⁰⁷ Bu sebeple tasavvuf, insanın kalbindeki kötü vasıflar ve bunlardan kurtulma çarelerinden, **kalpteki** iyi vasıflar ve onları kazanma yollarından, manevî mertebeleri kat ederek en yüksek mertebe olan '**insan-ı kâmil**' mertebesine ulaşmanın kurallarından ve nihayet **tevhidin sırlarından** bahseden bir ilim¹⁰⁸ olarak tanımlanır. Böylece mistik düşünce, dinin ihtiva ettiği bilgi sisteminin kuvveden fiile, kâl'den hâl'e, nazariyeden ameliyeye dönüşü¹⁰⁹ ifade eder. Bu dönüşüm bizi mistik tecrübeye götürür.

¹⁰¹ Cavit Sunar, **Mistisizmin Ana Hatları**, Ankara, Üniv. İlah. Fak. Yay., Ankara, 1966, s.24.

¹⁰² Peyami Safa, **Nasyonalizm, Sosyalizm, Mistisizm**, İstanbul, 1975, s.185.

¹⁰³ İlhan Kutluer, 'Mistisizm', **TDV İslam Ansiklopedisi**, Cilt: 30, TDV Yayınları, İstanbul, 2005, s.198.

¹⁰⁴ Paul Edwards, **The Encyclopedio of Philosophy**, Cilt: IV, 'Intuition', New York, 1967, s.204-211

¹⁰⁵ İhvan-ı Safa, **Risaleler**, III, 343, 394, 407.

¹⁰⁶ Bertrand Russell, **Mistisim ve Mantık**, çev. Ayseli Usta, Varlık Yayınları, İstanbul, 1972, s.11-12.

¹⁰⁷ Gazali, **el-Munkız min ad-Dalal**, çev. Hilmi Güngör, MEB Yayınları, İstanbul, 1990, s.53.

¹⁰⁸ Osman Türer, **Anahatlarıyla Tasavvuf Tarihi**, Seha Neşriyat, İstanbul, 1998, s.26.

¹⁰⁹ Selçuk Eraydın, **Tasavvuf ve Tarikatlar**, İstanbul, 1990, s.29.

Mistik tecrübenin tavsif edilemez oluşu, birtakım **semboller**, teşbihler ve tasvirlerin varlığını mümkün kılar. **Sembolik tefekkür tarzı** mistik tefekkürün bir özelliğidir. Semboller, yaşananın veya amelin ardındaki iç'e ait hayatı anlatmaya yönelik olmasından dolayı akla değil, kalbe ve sezgisel hisse hitap eder. Bu bağlamda mistisizm, bir duyguyu dile getirir ve bilim yoluyla tanıtılamaz ve çürütülemez.¹¹⁰ Söz konusu sembollerde duyulur dünyadan uzaklaşma, manevî dünyaya yolculuk, aşk, iç'e ait bir değişim gibi konular anlatılır. Bütün bu anlatılar, sembolün bizzat kendisinin ötesinde temsil ettiği bir gerçekliğe işaret ettiğini gösterir. Çünkü idrak edilemeyen durumların gerçekliklerinin ifade edilmesi sembolle gerçekleşir. Dinî ve mistik semboller, insan ruhundaki kutsal, ilahî veya manevî gerçeklikleri yansıtır. Fakat semboller, temsil ettikleri kutsalla yer değiştirdiğinde putlaşır. Nitekim putperestliğin temel sebebi, kutsalın sembollerinin mutlaklaştırılmasıdır. **Mistik tecrübe**, izah edilemez, başkasına aktarılamaz, **subjektif** ve akıl üstü bir özelliğe sahiptir. Tanrı, hakikat, marifet gibi kavramlar **dile dökülemeyen** ve dilin sınırını aşan kavramlardır ve bu tür kavramlar kendini eylemde gösterir. Kısacası mistik tecrübe teorik olarak değil, ancak yaşanarak öğrenilebilen bir tecrübedir. Manevî bir aktivite olan bu tecrübenin amacı aşkındır.¹¹¹

Dinî tecrübe, derinden hissedilen, aşkınlık karşısında hiçlik duygusu yaratan, hayretler içinde bırakan bir tecrübe olarak ifade edilebilir. **Yüce**, insanda hayranlık, sonsuzluk hissi, huşu ve tazim uyandırır. Geride kalan fayda, çıkar, beklenti ve bedensel zevklerin hiçbir anlamı kalmaz. Dinî tecrübenin objesi; inananı **büyülemesi**, kendine **iştiaqla** çekmesi, onda sevgi, şefkat gibi duygular uyandırması, ideale ulaşma, Allah'a yakın olma ve O'nda yok olma şuuru yaşanmasını sağlamada etkilidir. Bu durum, dinlere göre Allah, Brahma, Nirvana gibi farklı isimler alabilir. Ancak amaç aynıdır ki amaç 'Aşkın Varlığa' ulaşmak, O'nda yok olmaktır ya da Budizm'de olduğu gibi mutlak olgunluğu yakalamaktır. Aşkınlığın gaye olarak kabulü, nesnel dünya ve unsurların şuurda araçsallaşmasını sağlamıştır. Bu gayeye ulaşmak için nefsi terbiye etmek, kalbi temizlemek, ruhu yüceltmek, mücâhede ve çilelere katlanmak vb. metotlar, dinlerdeki mistik anlayışın ortak yönleridir. Ayrıca zâhidâne tutum, arzulara yönelik uzun süreli ve sürekli bir

¹¹⁰ Bertrand Russell, **Din ile Bilim**, çev. Akşit Göktürk, Say Yayıncılık, İstanbul, 1990, s.133.

¹¹¹ Cavit Sunar, **Tasavvuf Tarihi**, Ankara, 1975, s.6-7; Sunar, **Mistisizmin Ana Hatları**, Ankara, 1966, s.4-10; Ramazan Ertürk, **Sûfî Tecrübenin Epistemolojisi**, Ankara, 2004, s.75-76.

dizginleme, kendini kontrol, bedensel açıdan acı çekmekten ve zihinsel karışıklıklardan uzak durmak da ortak özelliklerden sayılabilir.¹¹² Aşkınlığın gaye olarak ele alınmasının ahlâkî sonuçlarını, mülkiyet ve varlık iddiasından uzaklaşmada, kalbin tasfiyesinde, bütün varlıklara karşı güzel davranmada, Allah'a bağlanarak **beşerî niteliklerin esaretinden** kurtulmada, insanın kendisini Allah'ın ahlâkına benzetmeye çalışmasında vb. niteliklerde görebilmekteyiz. Dinî tecrübe, insanın ontolojik bütünlüğünü ve bilgiye dayalı yapısını dikkate alır. Bilgiye ulaşma bağlamında duyulardan edinilen bilginin yanında *kalp, fuad, hads, nazar* gibi kabul edilen bilgi kaynakları da yer alır. Dinî tecrübeye insanın ontolojik bütünlüğünü ve epistemik yapısını dikkate aldığı için dinî tecrübe, antropolojik bir temele dayanır. Mahiyet itibarıyla **dinî/mistik tecrübe**, zihinden nesnel unsurların atıldığı, süje-obje ikiliğinin ortadan kalktığı, hakikatin **doğrudan algılanışı** olması yönüyle saf tecrübe ve saf bilinçtir.¹¹³ Bu açıklama ve tanım doğrultusunda mistik tecrübenin algısal tecrübelerle dayandığı fakat algısal tecrübelerle sınırlandırılmayacağı ifade edilir.¹¹⁴ Çünkü mistik tecrübe esnasında dış dünyada var olmayan bazı şeyler derûnî kavrayış yoluyla objeye aktarılır. Bu süreç, duyulur objelerden ilk objelere kadar yükselmeyi sağlayan bir süreçtir. Böylelikle Tanrı'yı temaşa, duyulur objelerin güzelliğinden ve onların güzelliğini de aşarak kendi içimizden gerçekleşir.¹¹⁵ Bu durum, duyulur dünyanın estetik temaşasından aşkın dünyanın estetik temaşasına yükselmeyi içeren estetik tecrübeyi ve estetik boyut atlamayı ifade eder.

Genel anlamda mistik tecrübe, insanın yaşamında yeni bir anlam, yeni bir farkında oluş, yeni bir algılama, yeni bir ilişki meydana getiren bir niteliğe sahiptir. Bu nitelik, insanın yaşamı içerisinde tecrübenin karşılıklı etkileşim sürecini başlattığını gösterir. Bu bağlamda tecrübe, insan (süje) ve gerçeklik veya dış dünya (obje) arasında yaşanan ilişkiden hâsıl olan bir sonuçtur.¹¹⁶ Böylece kişi, yaşamdaki derin boyutun, güzelliğin, anlamın, hakikatin ve değerlerin farkına varır. Bu farkına varış, sıradan insan tecrübelerini aşan derin düşünceler aracılığıyla gerçekleşen zihinsel süreci ifade eder. Söz konusu zihinsel süreç, insanın Mutlak Varlık sahibine yönelerek dünya hayatından zihinsel anlamda ayrılmak ve sonra içsel aydınlanma ile

¹¹² Tiles, **Moral Measures**, s.265.

¹¹³ Abdullatif Tüzer, **Dinî Tecrübe ve Mistisizm**, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2006, s.51.

¹¹⁴ Nicholas Heer, **Papers on Islamic Philosophy Theology and Mysticism**, Washington, 2009, s.82

¹¹⁵ Plotinus, **Enneadlar**, çev. Zeki Özcan, Asa Yayınları, Bursa, 1996, s.83.

¹¹⁶ Aydın Işık, **Din ve Estetik**, İstanbul, 2013, Ötüken Neşriyat, II. Basım, s. 74.

yenilenerek tekrar dünyaya dönmekle tamamlanır. Bu sürece *etik mistisizm* denmektedir. İnsanın Mutlak Varlık ile gerçekleştirdiği bağlantı ve bu doğrultuda ortaya çıkan hayata gösterilen derin saygı etik mistisizm ile ilgilidir.¹¹⁷

İfade etmeye çalıştığımız zihinsel süreç ve farkına varış, **Hanifi Özcan**'ın ifade ettiği şekilde kalbi merkeze alan **kalp mistisizminde** insanın araç olarak değil de bir amaç olarak görülmesi ile mistik tecrübedeki bakış açısında kendisini gösterir. Çünkü insanın dünyadan el etek çekmeden ve birey olma özelliğini kaybetmeden bir **insan-ı kâmil** haline gelmesiyle insan bir kuldan ziyade bir birey haline gelir. O artık dış dünyayı kalbine göre görür, duyar, düşünür ve davranır.¹¹⁸ Böylelikle dış dünya ve varlıklar, heva ve hevese göre, menfaate göre, kemâle ermemiş nefse göre değil, tasfiye edilmiş kalbe göre değerlendirilir. Bu değerlendirmenin gerçekleşmesi için mistik tecrübenin temelini oluşturan mistik aşama ve boyuta nasıl geçiş yapıldığı önem arz eder.

II. AHLÂKTA MİSTİK AŞAMAYA GEÇİŞ

Bilgiden ve rasyonel boyuttan mistik aşamaya nasıl geçildiği, mistik aşamaya geçen bir kimsenin taleplerinin bitip bitmediği tarzı sorular önem arz eder. Anlam arayışına dair bu tür soruları; metafizik soruların sorulması, zihnimizde nesnel unsurların araçsallaştırılması, amaçlarla araçların belirlenmesi, bilgi aktlarının aşılması, mistik kavramların dayanağının a priorik olması, eski ve yeni ontoloji bakış açısı ile *ihtiyaç* kavramının analizi aracılığıyla cevaplamaya çalışacağız.

Bilindiği gibi akıl, duyu verileri aracılığıyla dış dünyayı algılar ve düzenler. Obje olmadan süje zihinsel bir işlem yapamaz. Obje, süjeyi belirlediği gibi başka bir ifadeyle zihnin içini dışı belirler. Bu sebeple zihinsel bir işlemin gerçekleşmesi için duyu, duyu verileri ve bir konu (obje) ön şart olarak kabul edilir. Bu süreç sonucunda duyulur dünyanın her bir objesinin bir gerçekliğe sahip olduğu düşüncesine varılır. Fakat bu gerçekliğe dair sorulan metafizik sorular, insanın metafizik ve sonra da mistik aşamaya geçilebileceğini sağlayan bir etkiye sahiptir.¹¹⁹ Mesela insanın anlam

¹¹⁷ Howard H. Brinton, *Ethical Mysticism in the Society of Friends*, Pennsylvania, 2004, s.5-6.

¹¹⁸ Özcan, *Dini Çoğulculuk*, s.82-83; Özcan, *Türk Düşünce Hayatında Matüridilik*, s.67-68

¹¹⁹ Toshihiko İzutsu, *İslam Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ramazan Ertürk, İstanbul, 2001, s.19; Toshihiko İzutsu *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, çev. A. Y. Özemre, İstanbul, 1997, s.10.

arayışı, kendi konumunu ve evreni anlama çabası gibi zihinsel çabalar, insanın duyusal dünyayı aşmasını sağlayan **metafizik** soru ve arayışlardır. Zira bilimin üzerinde durduğu her bir alanın metafizik boyutu bulunmaktadır. *Şu bitki tabiatında niçin var; Tanrı bunu niçin yarattı; insanın üstünlüğü nereden kaynaklanıyor; hakikat nedir?* gibi sorular metafizik sorulardır. Nihâî sorular metafizik sorular olup bu soruları bilim cevaplayamaz. Metafizik sorulara verilecek dinî, felsefî veya mistik cevaplar insanda zihinsel ve kalbî sıçrayışı sağlayabilir. Bu açılımlar, zihinsel ve kalbî sıçramayı beraberinde getirerek insanın mistik aşamaya geçişini mümkün kılar. Bu geçişte mesela metafizik sorular aracılığıyla zihnî ulaştığı idrak, ‘varlık’, Tanrı, ezelilik, ebedilik gibi kavramların idrakidir. Bu durumun tersi, duyusal algının ötesine geçemeyen veya bunu aşamayan kimsenin inanç dünyasının duyulur dünya ile sınırlı olmasıdır ki bu da düşüncelerin duyusal dünya ile sınırlı olmasına, **antropomorfizme** veya putperestliğe sebep olabilmektedir. Böylece dış dünyada bulunan herhangi bir nesneye kutsallık atfedilir.

Mistik aşamanın varlığı aynı zamanda kavramlar aracılığıyla nitelenir. İrfan, marifet, kurb, ihlâs, takva gibi mistik kavramların dayanağı empirik değil, **a priori**dir. A priori hükümler genel ve zorunludur. Din ve inanç, a prioriye dayanır. Bilim ise kesin bilgiye dayanır ve a posterioridir. A priori eğilimler, mistik düşüncede olduğu gibi ruhu veya donanımımızı keşfetmeyi amaçlar. Çünkü bu tür eğilimler, insana kendi iç dünyasına ve üst ilkeye yönelişi sağlar. Mesela *ne arıyorsan nefsin derinliklerinde ara* veya *kendini bilen Rabbini bilir* gibi sözler, insanı kendi iç dünyasına ve metafizik boyuta yönlendirir. Söz konusu arayış ve keşif, insanın mistik aşamaya geçişini sağlar. Bu hususta Plotinus, insanın kendi iç’ine ve üst ilkelere yönelerek gündelik konulardan ve kaygılardan uzaklaşabileceğini savunur. Bu sayede insan, Tanrısal düşünce ve içsel birliği tecrübe ederek bütünlük haline kavuşur. Bütünlük hali, insanın ilahî bir birliktelik hissini yaşaması hali olarak ifade edilir.¹²⁰

İnsanın duyusal ve rasyonel güçleri aracılığıyla metafizik sorular sorması ve mistik/kalbî alanın idraki, **hakikat** arayışını mümkün hale getirdiği gibi hakikati bir gaye olarak belirler. Hakikat, dil ve mantık kalıpları ile kavranabilecek bir obje olarak tasavvur edilmez. Hakikat, tasavvurun objesine uygunluğu ya da ifade ile obje

¹²⁰ Plotinus, **Enneadlar**, V, s.8, 11.

arasındaki uygunluktur ve rasyonel alanı aşar. Buna Kierkegaard'ın ifadesiyle dinî bir varoluş tarzı veya *insanın sıçraması* denir. Hayattaki çatışmalar, yabancılaşma, umutsuzluk, hüznün, sıkıntı bu durumun psikolojik ve metafizik sebeplerindendir. Ahlâk düşüncesindeki tasavvufî unsurlar ve sufi anlayış, insanın gündelik hayatının, bitmek tükenmek bilmeyen arzu ve isteklerinin ve her gün yapılan tekrarların oluşturduğu nesnel ve kalıpsal tasavvur aracılığıyla tecrübenin aşılmasını sağlar. Aşılan alan, teslimiyet ve bağlılığın olduğu alan olup aynı zamanda insanın kendisini Tanrı'ya adadığı alandır. Bu nokta, insanın ahlâkî bir yaşam tarzı adına toplumun normlarını, duyulur dünya ve cismânî unsurları aşmaya başladığı noktadır. Buna örnek olarak Kierkegaard'ın *kurban* ibadetini yorumlayışını verebiliriz. Ona göre ahlâk bile ulaşılabilecek son gaye değildir. Zira o, oğlunu kurban etmek isteyen İbrahim peygamberin Tanrı'nın emrine dayanarak ahlâk kurallarını çiğnemesini över. Çünkü İbrahim peygamber, sonsuz bir tutku ve sarsılmaz bir kesinlikle Tanrı'ya inanan, ahlâk dışı görünmesine rağmen sırf Tanrı emrettiği için kurban etmeye yönelen bir iman şövalyesidir.¹²¹ Burada ahlâkî fiilde insan, Tanrı ile yüz yüze gelmiş olur ve bu sebeple insan, sınırlı ve verili durumun ötesine geçebilir. Tanrı'nın emri, hatta ahlâkın aşılmasını sağlayan bir etkidir.

İnsanın metafiziksel idraki, geçici niteliklere sahip olan benliğinden ve benlik bağından zihinsel anlamda kurtuluşu sağlar. Bu sebeple süje-obje ikiliği ortadan kalkarak marifet, ben'in içsel faaliyeti sonucu ortaya çıkar ve süje-obje bütünleşir.¹²² Bununla beraber nefsin, ruhun veya kalbin tasfiyesi, insanın aşkın dünya ile irtibatını sağlayan bir role sahiptir. Faal akılla ittisal, tezkiye, kurbiyet gibi mistik unsurlarla insanın mistik aşamaya geçişi ve *feyz*, *hidayet*, *tevfik* gibi faziletlerle ilahî lütufla tanışması mümkün hale gelir. Bu bağlamda ahlâka ruhu arındıran ve ilahî bilgiye açılan bir kapı olarak bakılması mistik bakışla ilgilidir. Ayrıca aklın bilkuvve akıldan müstefad akla ulaşması ve faal akılla ittisali de insanı mistik aşamaya yönelten bir etkiye sahiptir. Bununla beraber insanın kemâl yolculuğu da mistik aşamayla ilgili bir konudur. Bu konuları tezimizde ilerleyen bölümlerde ayrıntılı olarak ele aldık.

¹²¹ Kierkegaard, **Korku ve Titreme**, çev. N. Ekrem Düzen, Ara Yay., İstanbul, 1990, s.15-47; Daniel W. Conway, 'Abraham's Final Word', **Ethics, Love and Faith in Kierkegaard**, edited by Edward F. Mooney, Indiana University Press, 2008, s.176; Aydın Işık, **Din ve Estetik**, İstanbul, 2013, Ötüken Neşriyat, II. Basım, s. 226.

¹²² Hilmi Ziya Ülken, **Bilgi ve Değer**, Doğubatı Yayınları, İstanbul, 2016, s. 67.

Gazali, duyuşal, aklî, metafizik ve mistik süreçleri, **duyuşal ruh, hayalî ruh, aklî ruh, fikrî ruh** ve **kutsî-nebevîakıl/ruholmak** üzere **beş algı aşaması** şeklinde ifade eder. Duyusal ruh, beş duyunun getirdikleriyle sadece duyular âlemine ait hususları kavrama özelliğine sahiptir. Hayalî ruh, duyu organlarının getirdiklerini kaydedip depolar. *Hafıza* ve *hatırlama* yetileri de buna bağılı olarak çalışmaktadır.¹²³ His ve hayalin ötesinde tümel zorunlu bilgilerin idrak edildiğı aklî ruh, hayvanlarda ve çocuklarda bulunmaz. Gazâlî, ‘insanın özü’ olarak nitelediğı bu yetiye *kalp* adını verir. Fikrî ruh ise, salt aklî bilgiler arasında telif ve terkipler yaparak üstün sonuçlara ulaşır.¹²⁴ Aklî ve fikrî ruhların kavramaktan âciz olduğı gaybî-ledünnî bilgiler ise peygamberlere mahsus olan kudsî-nebevî ruh sayesinde anlaşılır. Kirlerinden arınmış, kendisinde ilim nurları parlayan ve Allah tarafından desteklenmiş kalp, **kutsî-nebevî akıl** olarak nitelenir, kuvvetli bir sezgiye sahip olup fikir ve nazara gerek duymaz. Böylece kalp, kutsî âlemlerle **ittisal** ederek¹²⁵ başka bir algı aşamasına geçer. Gazâlî, bu noktada aklın tamamen devre dışı kaldığı kanaatindedir. Artık burada terkip ve tahlil eden, toplayıp çıkaran nazarî bir akıl değıl, hakikati doğrudan doğruya kavrayan bir idrak gücü söz konusudur ki Kuran onu **fuûd** terimiyle adlandırır.¹²⁶ Aklın, duyulara ve dış dünyaya bağımlı olması, onun aldatılabileceğini, yanlışlara düşebileceğini, dil oyunlarına kapılabileceğini gösterir. Bu sebeple akıl melekesi, çoğı zaman araç olmaya mahkûmdur.¹²⁷ Kutsî-nebevî akıl/algı aşaması, metafizik dünyaya açılan ve mistik açıklamaların yapılabileceğı bir alandır. Bu bağlamda Gazali, kalbin fonksiyonunun gerçekleşebileceğı iki kapıdan/iki alandan bahseder. **Kalbin etkinlik alanları** olarak ifade edilen alanlar; *levh-i mahfuz* ve *melekût âlem*, diğeri *mülk ve şehâdet âlemi* denen *duyular âlemidir*. Her iki âleme *hazret-i rubûbiyet* denir. Eğer mülk ve melekût âlemleri arasında bağlantı olmasaydı, melekût âleme veya metafizik/mistik alana geçiş kapalı olurdu.¹²⁸

Kalbin etkinlik alanlarına paralel olarak kalbin iki kapısını Gazâlî, biri dış dünyaya çevrilmiş **dış gözü**, öteki manevi işlere çevrilmiş **iç gözü** olarak iki göz, iki

¹²³ Gazali, **Mışkâtü'l-Envâr**, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul, 2016, s.76-77; Gazali, **İhya**, III, s.7.

¹²⁴ Gazali, **İhyâ**, III, s.9-10; Gazali, **Munkız**, s.56; Gazali, **Mışkâtü'l-Envâr**, s.77.

¹²⁵ İbn Rüş, **Tehâfütü'l-Felâsife**, s.237.

¹²⁶ Mehmet S. Aydın, **Din Felsefesi**, İzmir, İlahiyat Fak. Yayınları, İzmir, 1999, s.88.

¹²⁷ Bilen, **İslam Felsefesinin Ana Sorunları**, s. 60-61.

¹²⁸ Gazali, **İhyâ**, III, s.18, 26, 45, 49-50; IV, s.309.

tür akıl şeklinde belirtir.¹²⁹ Bu ayrımıyla Gazâlî, imanın temeli olarak ilimleri ve felsefeyi kuran akıldan tamamen farklı olarak ikinci bir akıl kabul eder. Pascal da Gazali’de olduğu gibi insanda biri matematiği ve tabiat ilimlerini kuran diğeri manevî âleme açılan iki gözün varlığından bahsetmiştir. Ülken’in tabiriyle ‘Pascal’ın ‘**kalp mantığı**’, Gazali’nin ‘kalp gözü’nün yeni felsefe içinde devamı olmuştur.¹³⁰ Bu bağlamda Augustinus’un ‘*Allah’a çevrilmiş bakışı*’ ya da ‘*temaşa*’¹³¹ ifadesi de Gazali’nin ifade ettiği kalp gözü kavramıyla ilgilidir. Başka bir açıdan bakıldığında kalbin bir yüzünün maneviyat âlemine, diğer yüzünün ise alt benliğe ve negatif özelliklerimize dönük olduğunu belirtebiliriz.¹³²

İslam ahlâk düşüncesinde yer alan mistik anlayışta ulaşılması hedeflenen aşama, kalbe dayalı mistik anlayış ve kavrayış aşamasına ulaşmaktır. Bu bağlamda kişi, aklını basit bir kavrama melekesi olmaktan kurtarıp bir kalp haline getirince akıl ile ulaşamadığı birçok bilgiye ulaşır. Bu kavrayış düzeyine ulaşan kişinin Tanrı-insan ilişkisiyle ilgili bilgisi, artık kavramsal bilgi olmayıp **şehadet/tanıklık bilgisi** haline gelir. Dolayısıyla o, düşünerek ve kavramları kullanarak değil, adeta şahit ve tanık olarak bilir ve ruhunda O’nu yaşar. Dinin ulaştırmak istediği bu son noktaya aklını rafine ederek kalp haline getiren kişiler ulaşabilir. Çünkü bu aşama, zihnî süreçler sonucunda ulaşılacak üst-aşamadır.¹³³

Metafizik soruların, algı aşamalarının, kalb’in mistik aşamaya geçişteki yeri ve önemini belirttikten sonra nesnel/duyusal unsurların zihnimizde araçsallaştırmanın mistik aşamaya geçişteki önemine vurgu yapalım. Zihnimizde maddî/duyusal ya da aşkın/manevî konulardan biri *amaç* iken diğeri *araç* konumunda değerlendirilir. Aşkın durumun şuurda belirginleşmesi için zihinde nesnel unsurların **araç** durumunda konumlandırılması gerekir ki böylece şuurda aşkın değerler yer etsin. Mistik aşamaya geçiş ve aşkın duruma yer açılması için söz konusu durum gerekli görülür.¹³⁴ Amacın aşkın değerler, ahlâkî faziletler, manevî haz gibi daha mistik

¹²⁹ Hilmi Ziya Ülken, **İslam Felsefesi Tarihi**, İÜEF Yay., Osman Yalçın Mat., İstanbul, 1951, s.124.

¹³⁰ Ülken, **İslam Felsefesi Tarihi**, s.124; Ülken, **Eğitim Felsefesi**, İstanbul, 2001, s.46; Ülken, **Felsefeye Giriş 1**, s.95; Abdüllatif Tüzer, **Bir Varoluşunun İman Savunusu Pascal’da Fideizm ve Gazâlî Açısından Bir Değerlendirme**, İstanbul, 2006, s.113-137; Mehmet Bayraktar, ‘İslam Düşüncesi; Etkilenmesi ve Etkisi’, **İslamiyat**, Cilt:7, Sayı:2, 2004, s.38.

¹³¹ Bkz., Augustinus, **İtirafı**, çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2010, s.411.

¹³² Robert Frager, **Kalp, Nefs ve Ruh**, çev. İbrahim Kapaklıkaya, İstanbul, 2003, s.47.

¹³³ Özcan, **Türk Düşünce Hayatında Matüridilik**, s.34-35; Özcan, **Matüridi’de Dinî Çoğulculuk**, s.82-84.

¹³⁴ Cavit Sunar, **Mistisizm Nedir?**, İstanbul, 1979, s. 15.

unsurlar olması, duyusal unsurları araçsallaştırır. Ayrıca İslam düşüncesinde hiyerarşik olarak *madde* en altta yer alır. Duyusal dünya maddî nitelikte olduğu için alt seviyede görülmüş ve araçsallaştırılmıştır. İnsan bedeni, tabiata yönelikken; ruh-nefs-akıl gibi manevî tarafı tabiatı aşan metafizik âleme yöneliktir. Zihinde duyusal ve nesnel unsurları araçsallaştırmak gibi bir başarı, insanı duyusal dünyaya, maddî unsurlara ve bu bağlamda menfaatine, çıkarına veya hevâsına göre değil, fazilet, tasfiye edilmiş kalp ve tezkiye edilmiş nefse göre davranması ile birebir ilgilidir. Ahlâkî fiilin ardındaki sebep de dönüşerek tasfiye edilmiş kalp, nefis, fazilet, aşkınlık, hakikat fiilin sebebi olur. Bu da insanı bir **araç** olarak değil de bir **amaç** olarak görmeyi, bu amacın oluşmasını sağlar. Eğer insan kalp, nefis, fazilet gibi manevî unsurları araç olarak kullanırsa menfaatler, dış dünyanın unsurları amaç haline dönüşür. Bilindiği gibi zihnin duyulur dünyaya yönelmesi ve bu dünyayı amaç haline yükseltmesi, faydayı, çıkarı, hırsı, maddî beklentileri beraberinde amaç haline dönüştürür. Bu da insanın araçsallaşmasına ve bu sebeple başka otoriteye boyun eğmesine sebebiyet verir. Araçsallaşmak, amacın emrine girmeyi ve amaca göre şekil almayı beraberinde getirir. Boyun eğmenin olduğu yerde özgürlük ve sorumluluk bulunmaz.¹³⁵ Bu bağlamda amaç, aşkın-ahlâkî faziletlerle donanmış insanın inşâsıdır. Bütün bu amaç ve araçlar, insanın yapısında yer alan kalp, nefis, ruh gibi özelliklerinin riyazet-mücahede, tezkiye-tasfiye şeklindeki süreçler aracılığıyla rafine edilmesini sağlar. Aksi takdirde amaçlarla araçların yer değiştirmesi gündeme gelir. Araçlarla amaçların yer değiştirmesi, ahlâkî gaye ve faziletlerin doğuşunu engellediği gibi ahlâkî gayeler, yerini maddî gayelere bırakabilir. Sonuç olarak insanın ahlâkî amaçlarının içeriği ve niteliği, insanın duyusal dünya ile sınırlı veya duyusal dünyayı aşan bir ahlâk anlayışının oluşmasını belirler. Duyusal dünyanın aşılması, Hegel'in de belirttiği gibi insan zihninin maddeden ve maddî ihtiyaçlardan kurtulup tabiata yönelmesi doğrultusunda daha büyük, esrarlı ve gizli bir kuvvet sezmesi ve derûnî duygunun oluşmasıyla gerçekleşir. Bu sebeple hiçbir şeyden hayret etmeyen kimsenin insanlık derecesi de düşer.¹³⁶

Duyusal dünyaya, ayrıca bilimsel faaliyetlerin yapıldığı ve algı dünyasının objesi olan **doğal varlık alanı** denmektedir. Doğal varlık alanında insan, biyolojik bir varlık olarak ele alınır. Fakat biyolojik varlık olmanın ötesinde insan, değerler

¹³⁵ Özcan, **Türk Düşünce Hayatında Matüridilik**, s.70.

¹³⁶ Hegel, **Estetik**, çev. Suud Kemâl Yetkin, Vakıf Gazete-Matbaa Kütüphanesi, İstanbul, 1936, s.10.

dünyası olan metafizik dünyada da yaşar. İnsanın metafizik dünyada gerçekleştirdiği başarılarının yer aldığı kültürel ve sosyal olayların bulunduğu alana **tarihî varlık alanı** denir. İnsanın sorumlu olduğu alan **tarihî varlık alanı**dır ve kültür, insan unsuru gibi unsurlar sebebiyle değişkendir. Bu alanda özne-**fail** insandır ve insan sorumludur. Bunun sebebi tarihî varlık alanında değerlerin varlığıdır. Tabiatla ilgili bir olgu, doğanın her tarafında aynı işlerken; sosyal veya kültürel bir olay ise tarihî varlık alanında aynı işlemez, farklılık arz eder.¹³⁷ Din ve ahlâk, doğal varlık alanında değil, tarihsel varlık alanına aittir ve bu alana ait olmak din ve ahlâkın spekülâtif bir özellikte olduğunu gösterir.

Bilgi aktarımı aşan ve genişleten; ilmî kriteri ve dış dünyada realitesi olmayan; tercihli ve alternatifli olan; nazarî, hayal gücü ve tasavvura dayalı olan alan, **spekülâtif alan** olarak ifade edilir. Bu alandaki konular, farklı yorumlara açık ve zihnin ürünü olan konulardır. Mesela din, inanç, ahlâk gibi konulara dair yorumlar, dinin spekülâtif bir niteliğe sahip olması ile ilgilidir. Çünkü dinî, itikadî veya ahlâkî bir fiilin sebep ve varacağı gaye ile beraber dine/inanca ve özüne dair yorumlar zihnin ürünü olarak nitelenir. Aynı şekilde **mistik** düşünceler de zihnin dış dünyaya yüklediği anlamlardır. Dış dünyada realitesi olmamak, aynı zamanda algı ötesinde olmak demektir. Algının ötesinde olmak, nesnelliğin ötesinde yorumsal olmaktır. Örnek vermek gerekirse din anlayışları, kişiden kişiye değişiklik arz eder, yorumsaldır ve algının ötesindedir. Bununla beraber ‘Allah sevgisi’ gibi duygu durumları da algının ötesindedir. Duyguların insanlarca aynı düzeyde ve aynı şekilde yaşanmaması, duyguların algı dünyasının ötesinde olduğuyla alakalıdır. Bu durumu şu şekilde de açıklamak mümkündür ki ahlâkî fiillerde bilimsel anlamda standart ve tekdüzelik bulunmaz ya da bir kimsenin yaptığı davranışın aynısını yapmak zorunlu ve mümkün değildir. Çünkü aynı zamanda ahlâkta tercihli bir yapı bulunur. Bu sebeple genel anlamda bakıldığında aynı ahlâkî değerlere sahip insanların ahlâklı olmaması da üst değerlerin farklılığından kaynaklı olarak ahlâkın tercihli yapısını gösterir. Bu durum, aynı dine mensup olan insanların dindarlık ve ahlâk seviyelerinin farklı olmasına benzer.¹³⁸

¹³⁷ Bkz., Takiyettin Mengüşoğlu, **Felsefeye Giriş**, Remzi Kitabevi, 8. Basım, İstanbul, 2003, s.299; Mengüşoğlu, **İnsan Felsefesi**, Doğubatı Yayınları, Ankara, 2015, s.223 vd.

¹³⁸ Bkz., Özcan, **Türk Düşünce Hayatında Matürîdilik**, s.56.

Mistik aşamaya geçişe imkân sağlayan başka bir bakış, **ontolojik bakış** **açısıdır**. Burada ontolojiden kastımız, *eski ontoloji*dir ve bununla ideal varlık alanı, değerler ve fikirler alanını kastetmekteyiz. Eski ontoloji dedüktif, spekülatif, rasyonalist ve aksiyomcu bir bilgiydi. Eski ontolojide bir fenomen alanı yoktu ve Tanrı'nın veya ruhun ontolojik kanıtlanması gibi var olan bize verildiği şekliyle değil, varlık teorisine bürünerek ele alınıyordu. Aynı zamanda eski ontoloji, varlık alanlarına değer yükleyip varlık dünyasında amaçların gerçekleştiğini kabul ederek *ereksel* bir anlayışa sahipti. *Yeni ontoloji* ise, varolanı var olan olarak inceler, determinasyon ilkelerini, varolanın tür ve tarzlarını ele alır. Var olana ayrıca bir değer yapısı yüklemeyiz. Eski ontoloji, değer ve gayeleri yükleyip belirleyerek mistik alanın oluşumuna imkân sağlar. Mistisizm, **ontolojinin** varacağı en üst nokta olarak kabul edilir. Pozitivist bir çizgi olan **yeni ontolojiden** ziyade Tanrı, ruh, âlemi konu alan **eski ontolojiye** göre insan, Tanrı'yı somut bir varlığı kavrar gibi kavrar. Varoluşun sebebi Tanrı'dır ve O'nun anlaşılması önem arz eder. Eski metafizikte Tanrı'dan insana gidiş söz konusudur ve Tanrı, merkezî bir kavramdır. Hangi konuyu ele alsanız sonuç Tanrı'ya dönmekteydi, bu sebeple Tanrı, varlığın kaynağı olarak ele alınmıştı ve mesela evren, O'nun varlığının bir delili olarak değerlendirilmiştir. Problem metafiziği/yeni ontolojide insandan Tanrı'ya gidilir. İnsandan Tanrı'ya gidişte, 'insan hangi konularda Tanrı'ya ihtiyaç duyar' sorusu ön plandadır. Şartlar, ihtiyaçlar, fayda yeni ontolojiden sonra daha fazla gündeme gelen kavramlardır.¹³⁹ Bu bağlamda etiğin ontolojiden ayrılması ile karşılaştığımız gibi değer, bir olguya veya bir nesneye indirgenmesiyle karşılaşırız. Zira insan ve ahlâk da mekanik bir bilim ve materyalist ontoloji çerçevesinde yorumlanmıştır. İnsanın ruh ve beden olarak bölünmesi de bu zihinsel tutumun bir sonucudur. Bu doğrultuda ontolojisiz yani kendisine varoluş zemini bulamayan değerler ortaya çıkar. Böylelikle *iyi, adalet, güzel* gibi değerler varlığın dışında algılanır.

Mistik düşünceye geçişin bir başka yolu, **ihtiyaç** kavramı analizinde karşımıza çıkar. **İhtiyaç** dıştan bir şeye bağlıdır, kendi başına ihtiyaç yoktur. Dıştan bir şey ya duyulur dünyada ya da bilinçte yer alır. Bilinçte var olan bir şeye yönelmek **arzu**yu sağlar. İhtiyaç, bilinç alanına girdiğinde arzuya dönüşür. Susuzluk ve açlık ile insan, içecek ve yiyecekleri arzu eder ve onlara yönelerek arzu fiilleri

¹³⁹ Mengüşoğlu, **Felsefeye Giriş**, s.143.

oluşur. Bu tür ihtiyaca **biyolojik** ihtiyaç denir ve bilinci aşmaz, biyolojik ve zorunludur. Fakat bir de bilinci aşan aşkın bir ihtiyaç söz konusudur. Gayesi aşkın olsa da muhtevası içkindir, bilinç içidir. Aşkın alana da girmesi sebebiyle ihtiyaç, arzudan daha kapsamlıdır. İçkin alanda kalıyorsa buna '**arzu**'; ancak onu aşarak daha geniş bir varlık sahasına tekabül ediyorsa buna da '**ihhtiyaç**' denilmektedir.¹⁴⁰ Bu bağlamda ihtiyaç, içkin verilerden aşkın âleme ve bilinmeyene doğru hareketi sağlar. Bunun için ihtiyaç, bilgi sürecini aşar ve verili şeylerden verilmemiş olana meylettirir.¹⁴¹

İhtiyacın yönelik olduğu değerler, ideal alana ait olup insandaki biyolojik ihtiyaçlardan öte insanın kendini gerçekleştirme arzusuna veya ruhsal-manevî tatmine yönelik aşkın bir ihtiyaçtır. Bir tabloyu seyreden insanın tavrı, *beğeniden* öte bir aşamaya geçip tabloya *hayran* olduğunda ve tablodaki harmoni, güzellik vb. unsurları fark ettiğinde iç dünyamızı tamamlayan ve tatmin eden aşkın objeye ulaşır. Tablodaki renkleri, fırça darbelerini insan aşar ve aşkın alana sıçrar.¹⁴² İyi'nin aşılp çok iyi'ye, oradan fedakarane iyiliğe ve ulvîliğe sıçrayışı gibi. Bu noktada **aşkın** ve **içkin öge** karşımıza çıkar. Aşkın öge, insanın kendisini ahlâk kişisi olarak bulduğu, sorumluluğunu yaşadığı ödevler, değerler, normlar alanıdır. İçkin öge ise, insanın kendisidir. Bilincin kendine nazaran aşkın bir değeri gaye edinmesi ya da fiilin aşkın bir değere dayanması gerekir ki fiil ahlâkî olsun.¹⁴³

Değer alanında ihtiyacımızın tatmini için aşkın objeye yönelik bir meyil yer alır ve bu objeye duyulur nitelikler ile ulaşılır. Bu sebeple her değerde kendisine yönelik **duyulur niteliklerin çeşitliliği** veya **çokluğundan** (ahlâk, savaş, barış, sanat, kültür gibi) dolayı mertebelenme ve derecelenme söz konusudur. Duyulur dünyada yer alan objelere yönelik *hoş, zarîf, güzel, ulvî* vb. estetik değerlerin dereceleri gibi. Herhangi bir sanatsal etkinliğin insan ruhuna olan katkısı yadsınamaz ve insanı dönüştüren bir yapısı bulunur. Bu dönüşüm, insanı estetik coşku ile tanıştırır. Bu coşku, insana bir an bile olsa derin bir anlam içeren bir dünya sağlar. Bütün bu etkiler, estetiğin ve güzel'in, insanı duyulur dünyayı aşmasını sağlayan etkililerdir. Ayrıca *ödev* *uygun iyi, çok iyi, fedakâr, kahraman, ulvî* vb. derecelenme ahlâk alanı

¹⁴⁰ Ülken, **Bilgi ve Değer**, s.228.

¹⁴¹ Hilmi Ziya Ülken, **Aşk Ahlakı**, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2017, s.352.

¹⁴² Ülken, **Bilgi ve Değer**, s. 212 vd.

¹⁴³ Kenan Gürsoy, **Etik ve Tasavvuf**, yayına haz.; Semih Yücel, Sûfî Kitap, İstanbul, 2008, s. 22.

ile ilgilidir. Estetik ve etik alanlar için yaptığımız mertebelenme ve derecelendirmeyi biyolojik ihtiyaçlarımızı tatmin eden verileri fayda ve lüzum derecelerine göre de sıralayabiliriz.¹⁴⁴ Dereceli ve aşamalı yapı, iman, insan, nefis, ebrar, mukarrabîn gibi durumlarda da yer alır. Bu derecelendirme iyiden daha iyiye; içkinden aşkına; güzelden daha güzele; maddî unsurdan manevî unsura yöneliktir. Karşımızda duran duyulur nesneye **obje**, **nimet** veya **rızık** gözüyle bakmak da aynı derecelendirmeye yakındır. Aşkın/mistik alana sıçrayış, dış dünyanın nimet ve âyet şeklinde algılanışını sağlatarak mistik bakışın oluşumunu hazırlar. Maddîden manevîye doğru değerlerin gelişmesi aynı zamanda bu durumu değerlendiren kişiliklerin gelişmesidir. Bu bağlamda değerler alanında da derecelenme mevcuttur. Normal bir cömertlik ile îsar faziletinde görüldüğü gibi. Değerlerin içeriği ve niteliği arttıkça insanın ahlakî hassasiyeti de artacaktır. En yüce değerler, en büyük kişiliklere karşılıktır. Bu bağlamda ortalama bir insanın değerler ya da faziletler ile olan ilişkisi ve bağlılığı, nefis ve ruhunu rafine etmiş birinin ilişkisi ve bağlılığı gibi olması beklenemez. Faziletlerle olan bağlılık, aşk'ın etkisiyle bütün insanlığa yönelen insanları (kahraman ruhları) ortaya çıkarır. Çünkü bu insanlar, belli bir grubun sınırları içinde olan ahlak anlayışını ve tabiat içinde kalan içgüdüsel zorunlu ahlâkı aşarak insanlığa yönelen ayrıcalıklı ruhlardır. Coşku dolu bu tür insanlar, başkalarını da etkiler.¹⁴⁵

Sonuç olarak ahlâkî bir değerın oluşabilmesi için sujenin kendini aşan bir obje ve varlığa yönelmesi gerektiği bilinen bir gerçektir.¹⁴⁶ Aşkın bir irade olmaksızın insanın dinî bir tecrübe yaşaması mümkün değildir. Tevbe sûresi 19. ayette *hacılara su verme* ve *Mescid'in tamiri* ile ilgilenen kimselerle Allah'a iman edip cihat edenlerin bir tutulmama uyarısı, insanın ancak aşkın bir varlığa yönelerek bir değerın ortaya çıkacağını gösteren bir delil niteliğindedir. Fakat insanların zaaf ve eğilimleri kullanılarak birtakım pazarlama teknikleri ve reklam araçları aracılığıyla insanda sun'î ihtiyaçlar oluşturulmaya çalışılması, insanın aşkınlıktan ziyade duyulur dünya ile sınırlı kalmasına zemin hazırlar. Bu doğrultuda tüketimi ve tüketim toplumunu bir yaşam biçimi haline sokmaya çalışmak, insanın duysal dünyayı aşma tecrübesini zihinden yok eder. İhtiyacın sınırlı olması ile arzuların sınırsız olması yer

¹⁴⁴ Ülken, **Bilgi ve Değer**, s. 221-222.

¹⁴⁵ Bkz., Henri Bergson, **Ahlak ile Dinin İki Kaynağı**, çev. M. Karasan, MEB Basımevi, İstanbul, 1986, s.63,67.

¹⁴⁶ Ülken, **Bilgi ve Değer**, s. 222-223.

değiştirerek arzular, ihtiyaç kılıfına sokulup kışkırtılmaktadır. Hatta insan, öyle bir noktaya getirilir ki, ekonomik sorularının yanında neyin değerli, neyin gerçek olduğuna dair metafizik soruları bile fiyat listesine bakarak öğrenir duruma gelebilmektedir. Böylelikle insan davranışları ekonomik açıdan mümkün ve değerli olduğu andan itibaren ahlâkî açıdan da kabul edilir hale gelir.¹⁴⁷ Bütün bu tahrikten kurtulmanın yolu, insanın aşkın objeye yönelmesi ve nesnel unsurların zihinsel olarak aşılmasıdır. Böylece maddeye hükmeden ve madde ile eşyanın kendisine hükmetmediği insan doğar. Bu anlayış, niceliğin, imajın ve statünün egemen olamayacağı bir anlayışı sağlar. Nitekim **Tekâsür** sûresinde eleştirilen anlayış, niceliğin, imajın ve statünün egemen olduğu bir anlayıştır.

III. AHLÂKTA MİSTİK UNSURLAR

İslam ahlak düşüncesinin aklî, epistemolojik, metafizik boyutları ile birlikte mistik boyutunun varlığı genel bir kabuldür. Mistik boyuttan kastımız, içerisinde mistik unsurların bulunduğu bir aşamadır. Bu bölümde mistik unsurun ne olduğunu ve nasıl tanımlanabileceğini açıklamaya çalıştık.

Mistik unsur, mistik aşamayı oluşturan içeriği ifade eder. İnsanın mistik unsurlarla oluşan mistik tecrübe aracılığıyla varacağı aşama mistik aşamadır. Aşama kaydetmek, kriterleri ve referansları değiştiren, bakış açısını ve tanımlamaları farklılaştıran, insanın kendisi ve çevresine dair davranışlarını dönüştüren bir vafsa sahiptir. Mesela sevginin aşk'a dönüşmesindeki değişiklik, bir boyut farklılığını gösterir. Aynı şekilde dengeli bir cömertliğin hiçbir karşılık beklemeden ve hatta kendisi muhtaç olmasına rağmen başkalarına yardım etmek de ahlâkî anlamda aşama farklılığını açıklar. Müslümanın mümin; müminin müttekî olmasından sonra dinî ve ahlâkî fiillerin değişmesi de buna örnektir. Dil ve mantıksal kalıplar ile nicelik ve şeklin aşıp kalben düşünmek de bu bağlamda değerlendirilir.

Ahlâkî fiillerin temel sebebi olarak ifade ettiğimiz **mistik unsur**, Tanrı'nın aşkın öge olarak görülmesi, fiillerin üstün gayelere dayandırılması, Tanrı'nın kendi iç dünyamızda merkezîleştirilmesi ile değerler dünyamızın ilkesi haline getirilmesi ve Tanrı dışında hiçbir şeyin değer dünyamızın başat ilkesi olmamasında ortaya

¹⁴⁷ Marshall Berman, **Katı Olan Herşey Buharlaşıyor**, çev. Ümit Altuğ-Bülent Peker, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017, s.156-157

çıkar. Mistik unsurun içeriğinde insanı Tanrı, ahlâkî değerler, faziletler gibi aşkın öge ve unsurlardan uzaklaştıran ne varsa hepsini **terk** söz konusudur. Başka bir ifadeyle Allah dışında her şeyin ahlâkî fiilin ardındaki sebep olmasını terk etmek, mistik ahlâk anlayışını oluşturur. İnanç-değer dünyasını fiillerimize temel dayanak noktasından uzak tutmak, insanı her şeyin kölesi olmaya aday yapar. Böylelikle insanın kendi nefsanî özellikleri, hevâ-hevesleri, tutkuları, atalarının dini, gelenekleri, maddî unsurlar insanı kendi otoritesi altına alabilir. Bu da Kur'an'da mesela *hevâsını ilah edineni gördün mü?* şeklinde ifade edilmiştir. İnsanın özgürleşmesi de bu bağlamda gerçekleşir ve Allah'tan başka her şeyin zincirlerini kırarak *kullarımın arasına gir* ifadesi anlamlı hale gelir.

Mistik unsur, ahlâkîliğin ölçüsü olarak Allah'ı, hoşnutluğunu ve sevgisini, insanı Allah'a yakınlıktırmayı gaye edinmeyi, insanın her irâdî davranışında ilâhî ve metafizik bir ton ya da ideal aramayı, ahlâkî fiillerinde kendisini ilahî faziletlere dayandırmayı, nefsin tezkiye ve kalbin tasfiyesi gibi süreçlerle birtakım dünyevî ve geçici hırslara mesafeli olmayı, Allah'ı **'En Yüksek İyi'** ve **'Mutlak Güzellik'** olarak kabul edip dış dünyada mutlak kötülüğün gerçekliğini reddetmeyi sağlayan ve insana, tercihlerinde aşkın bir ilkeyle bağlantı kurma imkânı sunan unsurlardır. Mistik unsurlar, ideal varlık alanına yönelik manevî-metafizik gayesi olan, günün şartları ve duysal dünya ile sınırlı olmayıp mevcut şartları ve dış dünyayı aşan, insanın kişilik ve manevî gelişimini amaçlayan inşacı bir niteliğe sahiptir. Öte yandan kalbin beşerî ilgilerden arınma, nefsanî iddialardan sakınma, ruhanî sıfatları edinme ve hakikat bilgisi mistik ahlâk anlayışının temel ölçütlerindendir.

Mistik unsur; aşkın öge, ideal varlık alanı, iç alana yönelik yani derûnî yön ve yüksek değerlerce belirlendiği takdirde açığa çıkacağını; reel varlık alanı, dış alana yönelik yani zâhirî yön ve alt değerlerce belirlenen fiillerin oluşturduğu ahlâkın faydacı unsurlar barındırdığını ifade edebiliriz. Bu doğrultuda bilginin yüksek/üst ilkelerce belirlenmesi mistik unsurdur. Aşkın bir ilkeden gelen her bilgi mistik vasfındadır denebilir. Faydacı ahlâkın en önemli özelliği, kısa vadeli ve yararlı çözümleri belirten, sonuç odaklı ve pratik olmasıdır. Bu sebeple faydacı unsurlar, var olan insanî ve toplumsal şartların içinde doğar ve hedefi tamamen bu şartları düzenlemektir. İnsanî ve toplumsal şartları aşmaz, üst ideal bir düşünce ile düzenlenemez ve günün şartları tarafından belirlenir. Bu bağlamda birey açısından iş

gören ve sorun çözen düşünce ya da inanç doğrudur. Faydacı unsurlar **şartlı**dır ve irade bir şarta bağlıdır. Bu tür unsurlarda **sonuç**lar hesaba katılarak fiil gerçekleştirilir. Fakat Seneca'ya kadar götürülebilecek düşüncede, bilgenin her konuda fiilin sonucuna değil, **niyete** bakması gerektiği belirtilmiştir.¹⁴⁸ Mistik unsurları içeren ahlâkta insan kendi eğilimlerini, dil ve mantıksal kalıpları, toplumsal normları, empirik şartlarını aşabilmekte, dış dünya veya tabiatın üstüne çıkabilmektedir. 'Göre' ve 'rağmen' gibi dış dünyayı, başkasını, ötekiyi göz önünde bulundurmadan yapılan fiil, gerçek anlamda ahlâkî fiil olarak nitelenir veya anlam ve değer kazanır. 'Kendime rağmen', 'çıkarıma rağmen', 'hazza rağmen' gibi rağmen'leri göz önünde bulundurmak faydacı bir anlayışı doğurur. Kısacası kendime/çıkarıma/hazza rağmen ahlâklı davranmak değerlidir. Kur'an'da **insan için**'lik ile **Allah uğrunda**lık birleşerek bir ahlâk anlayışı ortaya konmuştur. İnsan için'lik, bir faydayı; uğrundalık ise ödevi ifade eder.¹⁴⁹ Uğrunda olunan şey, ne için'lik, neye rağmen yapıldığı, neye görelilik gibi soru ve durumlar, fiilin ahlâkî niteliğini belirler. Bu bağlamda Kur'an'da Hûd sûresi 92. ayette bir tarafta kabilenin/topluluğun hatırı/değeri (kabile içinlik) diğer tarafta Allah'ın hatırı/değeri (Allah içinlik) aynı ayette geçer ve insanların kendi inanç ve ahlâk düşüncelerini hangisine dayandırdıkları ifade edilir.

Bir fiili yapmak zorunda olup olmadığını veya bir beklenti ve karşılığı düşünmeden yaşadığı iman ve hissettiği güven ile ahlâkî fiilini gerçekleştirmek mistik bir kriterdir. Bu bağlamda metafizik bir ilkenin ahlâkî fiilde temel motiv veya temel gaye olarak belirlenmesi mistik bir niteliktir. Özellikle iman ve inanç veya aşkın bir ilke, öznel bir hakikat olmasına rağmen, kanaatleri oluşturan, fiilin arka planında yer alan tercih ve seçimlerimizi yönlendiren ve iyi olanı arzulamada güçlü bir sebep olan bir fonksiyona sahiptir. İnanma, düşünce ve fiili sağlayacak içsel bir motivasyon olarak görüldüğü gibi din de ahlâkî motivasyon kaynağı olarak görülür. İnanç sayesinde insan harekete geçmeyi ve sorumluluk üstlenmeyi göze alabilir.¹⁵⁰ Bu doğrultuda iyilik yapmanın sadece Tanrı'nın isteğinden kaynaklanması ve bu şekilde olan bir iyiliğin cömertlik olarak düşünülmesi ahlâkın mistik bir renge

¹⁴⁸ Seneca, **Ahlâkî Mektuplar**, TTK Yayınları, çev. Türkan Uzel, Ankara, 1999, s. 53.

¹⁴⁹ İlhami Güler, **Kur'an'ın Ahlak Metafiziği**, Ankara, 2013, s. 35.

¹⁵⁰ Mustafa Ünverdi, 'Ahlakın Epistemolojisi', **Hitit Üniversitesi SBED**, Yıl: 7, Sayı: 2, Aralık 2014, s.343.

bürünmesini sağlar. Fiilin aşkın bir varlık merkezli olması, yapılan fiilin bir karşılık ve beklentinin sonucu olarak oluşmasını engeller. Sırf Allah'ın isteğine uymak, iyilik yapmak, O'nun rızasını kazanmak için yapılan ibadet üstünlük göstergesi olarak kabul edilmiştir. Çünkü bu ibadet, sevgi temeline dayanır ve sevenin sevgilisine itaat etmesi türünden bir boyun eğme ve emredileni gönül hoşluğu ile yerine getirme halidir. İnsanın Tanrı'yı gerektiği gibi bilmesi ve sevmesi, kendisini menfaatlerden uzak tutmayı sağlar, sonuçta duyusal ve geçici sevinçlerden daha değerli olan ruhsal hoşnutluklara ulaştırır.¹⁵¹

Kur'an, insanın birtakım müeyyide, beklenti, karşılık, korku veya yargı kuvvetinin korkusuyla ahlâkî fiili gerçekleştirmesini değil, vicdanın murakabesi ve Yaraticının hoşnutluğunu elde etmeyi arzulayarak davranmasını isteyip ahlâkî fiilin temeline mistik bir unsur yerleştirmeye çalışmıştır. Mesela Kur'an'da ayette borcunu ödeme güçlüğü çeken birisine vade tanımak yerine bu kimsenin borcunu silmenin övgüye daha layık olduğu belirtilmiştir. Ayrıca *Müddessir sûresi* 6. ayette iyilik yapmayı insanın kendisine kazanç aracı kılmaması ve iyiliği daha fazlasını bekleyerek yapmaması emredilmiştir. Bu bağlamda Kur'an'da Allah'ı en yüksek derecede sevmek (*Bakara-165*), O'nun hoşnutluğuna layık olmak ve O'ndan hoşnut olmak (*Maide-119*) temel **ahlâkî motiv** olarak gösterilmiş ve ahlâkî yaşantının en yüksek gayesinin Allah rızası olduğu vurgulanmıştır (*Tevbe-72; Hadid-27*). Kur'an, ahlâkî yaşantının temeline "Allah'ın rızasını kazanmayı" yerleştirmekle insana, seçimini **aşkın bir ilkeyle** irtibatlandırma imkânı sunar.¹⁵² Ahlâkî bakış, cennet ümidi ve cehennem korkusunun da ötesinde bütün niyet ve davranışlarını Allah'ın istek ve rızasına uygun düşüp düşmeyeceği ölçüsüne göre bakmayı sağlar (*Hûd-112; Şuara-15; İnsan, 8-9*). Bu son noktada İslam ahlâkı, faydacı eğilimleri aşmakta ve **kategorik bir ahlâk hüviyeti**¹⁵³ yani koşulsuz bir şekilde emre uyma özelliği kazanmaktadır. Ahlâkî fiillerin Tanrı'nın emirlerine ve yasaklarına uygunluğu, fiili ahlâkî kılan temel unsur olarak görülmüştür.¹⁵⁴

¹⁵¹ Descartes, *Ahlak Üzerine Mektuplar*, çev. Mehmet Karasan, MEB Yay., s.54.

¹⁵² Hasan Hüseyin Bircan, 'Teleolojik ve Deontolojik Açıdan 'Livechillah' Teriminin Kur'an'ın Ahlak Değerleriyle İlişkisi', s. 85.

¹⁵³ Çağrıcı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, s.8.

¹⁵⁴ Faydacı eğilimleri aşan ahlak anlayışının tezimizin son bölümünde faydacı anlayışa dönebileceği ele alınmıştır.

İslam ahlâk düşüncesinde ahlâkî fiilin ardındaki niyet ve sebep, ahlâk anlayışını şekillendiren bir etkiye sahip olup ahlâk alanındaki mistik unsurların ortaya çıkışını sağlar. Bu bağlamda özellikle Gazâlî ve Kınalızade, insanların ahlâkî fiillerinin ardındaki sebepleri sınıflandırmışlardır. Gazali'nin bu ayrımındaki ölçütü, insanların manevî yönden gelişip gelişememe, mistik unsurları fiillerde dikkate alıp almama gibi ölçütlerdir. Onlara göre kişiyi ahlâklı davranmaya sevk eden üç etken bulunmaktadır;

İlki, **teşvik** veya **tehdit** olup kişinin elde edeceği herhangi bir menfaat ya da başına gelmesinden korktuğu bir musibet sebebiyle iyiliğe yönelmesidir. Bazı kimseleri, yaptığı hayırlı işlerin sevabına karşılık olarak cennet arzusu veya cehennem korkusu itaate sevk eder veya isyandan alıkoyar. Burada insanı ahlâklı kılan motiv, cennette ona verilen makamı istemesi veya cehennem azabından korkarak kötü işlerden sakınmasıdır. Ayrıca Gazali, haram ve şüpheli şeylerden sakınmada ilk sebebin cehennem azabından korunmak; diğerlerinin ise, ibadete layık ve başarılı olmak ile hayırdan mahrum olmamak olduğunu belirtmiştir.¹⁵⁵

Diğer bir etken, **övülme arzusu** ve **kınanma korkusudur**. İnsanların bir kısmı Allah'ın övdüğü ve sevdiği bir kimse olmak için dinî emirlere uyar. Böyle insanların sayısı, birinci gruptakilere göre azdır. Bazıları da çevresindeki insanların beğenisini kazanmak için davranış sergiler. Bu etkene 'adından söz ettirme' ve 'kendisi bilip tanınma' arzusu da denir. Fakat bu tutumlar, faziletlerin değerini düşürmektedir.¹⁵⁶ Son olarak **ahlâkî olgunluk** amacıyla Allah'ın hoşnut olacağı fiiller yapılır.¹⁵⁷ Bunlar, sadece Allah'a yaklaşma amacıyla bu **ilâhî sevgi** için yananlardır. Gazâlî'nin sıddîkler ve nebîler mertebesi olarak nitelendirdiği son aşamada cennet ümidi, cehennem korkusu gibi gayelerden uzak, sadece Allah'a yaklaşma, O'nun rızasını kazanma, sevgi amacı yer alır. Rabia el-Adeviyye'ye cenneti isteyip istemediği sorulur ve o; '*Önce komşu (câr), sonra ev(dâr)*' şeklinde cevap vermesi bu duruma örnektir.¹⁵⁸ Ayrıca Allah'a korku ile ve cennet sevgisiyle kulluk etmediğini, aksine sefil bir uşak ve kötü bir kul olabileceğini ifade eden

¹⁵⁵ Gazali, **Minhâcu'l-Âbidîn**, çev. Yaman Arıkan, Yaylacık Matbaası, İstanbul, 1968, s.146-147.

¹⁵⁶ İbn Hazm, **Erdemli İnsanın Yol Haritası**, çev. Cemal Aydın, İstanbul, 2019, s.47.

¹⁵⁷ Kınalızade, **Ahlâk-ı Alâî**, çev. Hüseyin Algül, Kervan Kitapçılık, Tarihsiz, s.75.

¹⁵⁸ Gazali, **Mizânu'l-Amel**, çev. Remzi Barışık, Kılıçaslan Yayınları, Ankara, 1970, s.172-173; İbn Haldun, **Şifâu's-Sâil**, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul, 1977, s.118.

Rabia, aşktan ve O'nun arzusundan kulluk ettiğini belirtir.¹⁵⁹ Kur'an'da Kehf-28'de 'Sabah ve akşam bütün ibadetlerinde sadece Rablerinin rızasını dileyen kimselerle beraber nefsinin sabırlı tut' şeklinde geçen ayet, bu duruma örnek teşkil eder. Şunu belirtelim ki burada vahiyle birlikte dinî-ahlâkî sorumluluk, aklî zorunluluktan *ilahî zorunluluğa* dönüşmüştür. İnsan böylece yapıp etmelerini aklın ve nefsin arzularına göre değil, ilahî ölçütlere göre yerine getirir. İfade ettiğimiz bu son ölçüt, ahlâkî fiillerde ideal olarak belirlenen en temel gayedir. Vahyin insan üzerindeki etkisini özellikle ahlak alanında açıkça görmekteyiz. Mümin bir insanın ahlaklı olmadaki hassasiyeti de bu durumu gösterebilir. Vahyin etkisinin bu kadar güçlü olması, vahyin, ahlakı kalbe işlemesiyle açıklanabilir.¹⁶⁰

Gazali ve Kınalızade'nin belirttiği sebeplerin ilki, kişinin arzu ve isteklerinin neticesi olup daha ziyade **avâma** veya **avâmî zihniyete** ait bir anlayıştır. İkincisi, insanlar arasında mahcup duruma düşmekten korkan kimselerin düşünce şeklidir. Aklî olgunluğu gerektiren üçüncü etken ise, ancak hikmet ve akıl sahibi kişilerin hedefleyebileceği bir amaç olarak kabul edilir.¹⁶¹ Aristo bu konuda yüce gönüllü kişiyi örnek vererek ahlâkî duyarlılığı gelişmiş kimse olan yüce gönüllü insanın, başkalarının kendisini övmesi veya yermesiyle ilgilenmediğini vurgular. Bu sebeple bu ahlâkî özelliğe sahip olan kimse, zevkle büyük harcamalar yapar ve cömertliği aşan **ihtişam** erdemine ulaşır.¹⁶² Böylelikle insanın yüce gönüllülük gibi ahlâkî kalite ve duyarlılığının artması, hatta bilgi-hikmet sahibi insan diyebileceğimiz seviyeye yükselmesi sonucu yaptığı işlerden dolayı insanların **onay**ını alıp almaması onun için önem arz etmez. Fakat hikmet sahibi olmayan kimseler, övgüye ve onaylanmaya layık davranırlar. Bu bağlamda övgüye layık olmaya çalışmak, bilgeliğin değil zayıflığın bir işaretidir.¹⁶³

Küçük bir çocuğu iyi bir davranışa yönlendirmek veya kötü bir şeyden alıkoymak için övücü veya kınayıcı şekilde konuşmak bir fayda sağlamayabilir, hoşuna gidecek şeyleri yaparak veya gerektiğinde cezalandırarak istenilen noktaya getirmek mümkün olur. Diğer taraftan ergenliğe yaklaşmış, yaşı biraz daha büyük bir çocuk için teşvik ve ikazlar yeterli olmaktadır. Gazâlî, insanların çoğunun bu iki

¹⁵⁹ Margaret Smith, **Bir Kadın Sûfi; Rabia**, çev. Özlem Eraydın, İstanbul, 1991, s.141.

¹⁶⁰ Bkz., John Rist, **On Inoculating Moral Philosophy Against God**, s.22-23.

¹⁶¹ Gazali, **Mîzânu'l-Amel**, s.77.

¹⁶² Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, çev. Saffet Babür, Ankara, 2014, s. 74,81.

¹⁶³ Adam Smith, **Ahlâkî Duygular Kuramı**, çev. Derman Kızılay, İstanbul, 2018, s.174,188-189.

aşamayı aşip üçüncü aşamaya ulaşamadıklarını ileri sürer. Cennet beklentisi ve cehennem endişesi olmaksızın sırf Allah için ibadet etme düşüncesini zayıf akıllıların anlayamayacağını belirten Gazâlî, insanların çoğunu bu kategoride değerlendirir. Yani insanlar somut bir karşılık talep etmektedirler. Cennet ve cehennemin yaratılışının ve **va'd** ve **vaîd**'in esprisi de burada yatmaktadır.¹⁶⁴

İnsanın **dıştan** buyrulan sebep ve emirlerden ziyade gönülden/içten kaynaklanan ihlâs ile ahlâkî davranışlarda bulunması, fiillerin faziletli olmasında bir kriterdir.¹⁶⁵ Mesela **ihlâs**, Tanrı'ya has kılınarak fiilin gerçekleşmesini sağlayan mistik bir kavram olup ihlâs sahibi, kalben Tanrı'ya yönelerek kalpte Allah'tan başkasına yer bırakmaz ve kalbini şirkten uzak tutar. Epistemolojik anlamda bilginin marifete dönüşmesi için kalbin devreye girip çıkarsız bir şekilde **ihlâs** ile sıçramanın gerçekleşmesi gerekir.¹⁶⁶ Tanrı'yı ahlâkî fiilde kriter olarak belirleyerek ahlâkî hayatın merkezine koyan kimse, Kur'an'da geçtiği üzere ibadet ve ahlâkî fiilleri Allah'a has kılarak gerçekleştirir. İhvan'a göre ahlâkî fiilde ihlâs, yapılan fiilleri, varlıkların hiçbirinden teşekkür ve karşılık beklemeden yapmaktır. Anne ve babaların çocuklarını terbiye ederken gösterdikleri ihlâs bu türdendir. Bu bağlamda Rabbine ceza korkusu ve mükâfat umuduyla kulluk eden ihlâslı olamaz.¹⁶⁷ **İhlâs**, mutlak samimiyet ve kişinin bencil düşüncelerden arınması şeklinde tanımlanır. Kayıtsız ve şartsız bir şekilde Rabbine yönelmiş bir kişi için kalabalığın övgüsü ve yergisinin bir anlamı bulunmaz.¹⁶⁸ Ahlâkî buyruğun dinî boyutu da o buyruğun kayıtsız şartsız olarak yerine getirilmesidir. Kant'ın ifadesiyle belirtirsek ahlâkî buyruk, hipotetik değil, kategoriktir, kısacası şartlının karşıtı olan şartsızdır.¹⁶⁹

Gazali, insanın bir menfaati olmaksızın başkalarına iyilik yapmasını pek mümkün görmez. Bir kimse iyilik yapıyorsa ya muhatabını minnet altına almak veya insanlar arasında cömert bir kimse olarak tanınmak gibi dünyevî beklentisi ya da sevap kazanarak cennete girmek gibi uhrevî beklentisi var demektir. Bu bağlamda bir

¹⁶⁴ Gazali, **Mizânu'l-Amel**, s.78-79.

¹⁶⁵ Miskeveyh, **Tehzibu'l-Ahlak**, çev. A. Şener, C. Tunç, İ. Kayaoğlu, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1983, s.46; Zaroug, 'Ethics from an Islamic Perspective; Basic Issues', **The American Journal of Islamic Social Sciences**, 16;3, s. 56, 60.

¹⁶⁶ Gazali, **İhya**, IV, s. 568-569.

¹⁶⁷ İhvan-ı Safâ, **Risaleler**, IV, s. 70.

¹⁶⁸ Schimmel, **İslamın Mistik Boyutları**, s.161.

¹⁶⁹ Tillich, **Ahlak ve Ötesi**, s.36-37.

çıkar ve beklentinin olduğu yerde **iẖsan**'dan bahsedilemez.¹⁷⁰ Hiçbir hesabın, arzunun, talebin olmadığı ahlâkî fiilde mistik unsurlar yer alır. Bu bağlamda mesela faziletler, kendisinden beklenen etki ve sonuca göre yapılmaz ve burada hesabîlik değil, **hasbîlik** söz konusudur. Fiilin dıştan bir zorlama ve etki olmadan içten ve gönülden yapılması, fiilin ahlâkîliğini belirler. Bu sebeple yükümlülük ve amaç zorunluluğu olmadan yapılan iyilik tam iyiliktir.¹⁷¹ Özetle **fiilin ahlâkîliğinin belirleyici ölçütü, o fiilin sonucu olamaz**. Öncelikle o fiilin fıtratta yerleşik olan ahlâkî melekeye karşıt olmaması gerekir. Kısacası fiilin ahlâkîliğinin **ölçütü**, fıtratta yerleşmiş olması ve dışsal bir sebebe sahip olmamasıdır.¹⁷² Bu noktada İbn Sina, faziletlerin esasını Allah'ın yüceliğini düşünüp O'na yönelmede görerek fiillerin amacını ve mutluluk kazandırmasını, fiilin iç'ten-gönülden yapılmasına bağlar.¹⁷³

Ahlâkî fiilin ardındaki sebepleri arasında salt iyiye benzeme ve onu arzulama,¹⁷⁴ teşvik, tehdit, başkaları tarafından övülme arzusu ve kınanma korkusu, ahlâkî olgunluk amacıyla Allah'ın hoşnut olacağı davranışların yapılması¹⁷⁵ kalbin tatmini, yetkinliği veya huzuru doğrultusunda yapılması, kalp huzuru ve zihinsel yöneliş olduğu ifade edilmiştir.¹⁷⁶ Böylelikle ahlâkî fiillerinin ardındaki sebeplerin dıştan ve içten sebepler şeklinde olduğu anlaşılmaktadır. Ahlâkî fiillerin iç'ten veya dış'tan sebepleri belirleyen temel kriterler; ilahî alana kalbî ve zihnî yöneliş ya da maddî-bedensel yöneliş, ilahî değerlere göre davranabilmek veya bedensel tabiata ve basit eğilimlere meyletmek, nefis-i mutmainneye göre davranmak ya da şehvî kuvvenin etkisi altında kalmak gibi kriterlerdir.

Öte yandan ahlâkî fiilin iki cephesi olduğu belirtilir; ilki, insanın içinde var olan **sübjektif (derûnî) yönü**; diğeri de dışta var olan, herkesin gözü önünde gerçekleşen **objektif (zâhirî) yönüdür**. Ahlâkî fiilin sübjektif yönü, o nefsin bir sıfatı ve seciyesi ile ilgilidir. Dış yönü ise, fiilin işleniş biçimi ve gerçekleştirilmesi ile

¹⁷⁰ Gazali, **İhya**, IV, s. 78, 112-113.

¹⁷¹ İbn Sina, **Dânişnâme-i Alâî**, s. 318-320 (77b-78a).

¹⁷² Mevlüt Albayrak, ve Kevser Çelik, 'Gazali ve Tamamlayıcı Ahlak Felsefesi', **Büyük Mütefekkir Gazali**, DİB Yay., s.122.

¹⁷³ İbn Sina, **İşarat ve Tenbihat**, s.144; İbn Sina, Yeni Bir Ahlak Risalesi, çev. Bekir Karlığa, **Erdem Dergisi**, Atatürk Kültür ve Tarih Kurumu yay., s. 208.

¹⁷⁴ İbn Sina, **Necat**, s.245.

¹⁷⁵ Kınalızade, **Ahlak-ı Alâî**, s.75.

¹⁷⁶ Abdurrezzak, Kâşânî, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, çev. Ekrem Demirli, İstanbul, 2004, s.558; Abdülkerim Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi**, çev. S. Uludağ, İstanbul, 1999, s.239, 427-428; Mehmed Ali Aynî, **Türk Ahlakçıları**, Marifet Basımevi, İstanbul, 1939, s.61.

ilgilidir.¹⁷⁷ Bu bağlamda bir fiilin ahlâkîliğini belirleyen, o fiilin görünen boyutu olmayıp derûnî boyutudur. Çünkü iyilik ve kötülük, fiilin kendisinde değil, yöneldiği gaye veya niyettedir. Ahlâkî fiilin mistik boyutu, insanın fiilinden ziyade fiilin ardındaki metafizik ve derûnî boyutta yer alır. Söz konusu derûnî boyutu fiillerinde ölçü alan insanın geleneksel veya rasyonel ahlâkî tutumu aştığı nokta, diğer insanların hatalarını kendisine *ayna* yaptığı noktadır. Dış'a değil, kendi iç'ine bakışı sağlayan ve fazilet veya rezilet sahiplerini kendisi için *ayna* yapan kimse, başkalarının ayıp ve kusurları aracılığıyla kendi kusurlarını meydana çıkarır.¹⁷⁸

Ahlâk alanında insana düşen hakları yerine getirmek, haksızlık yapmamak, kötülüklerden uzak durmak, zorunlu ve doğal fiil veya görevleri yapmak normal bir durumdur, bir üstünlük veya fazilet değildir. Mistik ahlâk anlayışında her insanın, normal ve doğal bir şekilde yapması gereken asgari ahlâkî vazifeleri aştığı görülür. Bu bağlamda ahlâkta, doğal ve zorunlu fiilleri yerine getirmekten öte insanı kemâle ulaştıran, üstün ve yüce değerleri kriter olarak ele almasını sağlayan bir anlayışa sıçramak mistik bir niteliktir. Mistik ahlâk anlayışı, üstün fazilet ve değerleri olan, kâmil ve yetkin insanlar oluşturmayı gaye edinir. Bu sebeple ahlâk dilinin ana konusu haklar, fayda-zarar, haz-acı, ödevde uygun olan veya olmayan değil, iyilik ve kötülüktür. Bu bağlamda iyilik, verilmesi gereken bir hak veya yerine getirilmesi gereken bir ödevden öte insanın kendisinden fedakârlıkta bulunarak **fazla**'dan ve karşılık beklemeden başkalarının lehine yapılan takdire şayan davranışlardır. Böylece gerçek ahlâk ve ahlâklılık, hukukun üstünde bir tutum, davranış ve fiili gerektirir.¹⁷⁹ Ahlâk, hukukun üstünde devam eden ve artık başkaca gayeleri olan bir seviyededir. Kur'an'da bazı insanların Allah rızası için yardım ettikleri, bir karşılık veya bir teşekkür beklemedikleri; hayırda yarıştıkları; iyiye çağıran ve kötülüklerden uzaklaştıran kimseler oldukları şeklinde geçen ibareler bu düşünceler doğrultusunda değerlendirilmelidir. Bakara-177'de mala mülke olan sevginin aşılp yoksula vermenin iyilik olduğu ve aynı sûrenin 264. ayetinde ve Nisa-38. ayette malını harcayanların gösterişten uzak olmaları gerektiği ifade edilerek niyet vurgusunun ve duysal isteklerin aşıldıktan sonra verme'nin iyilik olduğu vurgulanmıştır.

¹⁷⁷ Hüsamettin Erdem, **Ahlak Felsefesi**, Konya, 2003, s.60.

¹⁷⁸ Tusî, **Ahlak-ı Nâsırî**, çev. Anar Gafarov, Zaur Şükürov, Litera yayıncılık, İstanbul, 2007, s.172; Sülemî, **Kitabu Uyûbi'n-Nefsi ve Müdâfâtuha**, çev. Süleyman Ateş, **AÜİF Dergisi III**, Ankara, 1977, s.218.

¹⁷⁹ Cafer Sadık Yaran, **İslam Ahlak Felsefesine Giriş**, İstanbul, 2012, s. 72.

İfade etmeye çalıştığımız ahlâkta mistik unsur kavramını *takva* kavramı ile örneklendirmeye çalışacağız. Kavramsal düzlemde bir konuyu anlatmanın ve örnek vermenin ne derecede önemli olduğunu bilmekle beraber ahlâkî ve sûfî düşüncenin temel kavramlarından biri olan *takva*'nın bu konuda bize faydalı olacağı kannatindeyiz.

Bilindiği gibi *takva*, alelâde bir korku olmayıp Allah'a duyulan sevginin azalmasından endişe duymak, Allah'ın rızasının kaybindan kaygılanmak, Allah'a yaklaşmak için her çeşit haramdan sakınmak tarzında bir korkudur. Gazâlî, *'Kurbanlarınızın etleri ve kanları Allah'a ulaşmaz, fakat sizin takvanız ona ulaşır.'* (Hac, 37) meâlindeki ayeti ve Hz. Peygamberin, kalbini göstererek *'Takva, işte buradadır'*¹⁸⁰ anlamındaki hadisini hatırlatarak *takva*yı 'kalbin ameli' olarak nitelemiştir.¹⁸¹ Tûsî'ye göre ise *takva*; korku, günahlardan sakınma ve **Allah'a yakınlaşma** isteğinden oluşur.¹⁸² Bu bağlamda Mâide sûresi, 8. ayette *'...adil olun, çünkü bu, takvaya en yakın olanıdır. Allah'a karşı takva ile davranın.'* ve *'Sizin bağışlamanız takvaya en yakındır'* gibi ayetler, *takva*nın toplumsal ve bireysel yönlerinin olduğunu, ayrıca tek Tanrılı inanışa istinaden bir ahlâk ilkesi olabileceğine işaret eder.¹⁸³ *Takva*nın dinî ve ahlâkî değeri olmasının nedeni, bir mümine hayatın ciddiyete alınması gerektiği bilinci kazandırması ve onu ahlâkî sorumluluk sahibi olmaya teşvik etmesidir. Ahlâkî önemi haiz olan *takva* kavramının Kuran sonrası dönemde ilk zâhitlerin ana kavramlarından olması rastlantı olmasa gerektir.¹⁸⁴

Takva, Allah ve ahret inancı ile beraber düşünüldüğünde ahlâkî bir ilke olur. Ancak bu şekilde anlaşılan *takva*, insanın davranışlarının ardındaki ahlâkî sebep niteliğindedir. Bu bağlamda korku, iman, teslimiyet ve adanma ile aşağı yukarı aynı anlamdadır. Her fiilde Allah'ın rızasını aramak için Allah'a lâyık bir insan olmaya çalışmak *takva* kavramının anlamına dâhildir. Hatta *takva*nın hakikatini Kuşeyrî ve Kınalızade, kalbi meşgul eden işlerin hepsini ve dünyayı kalpten silip Allah'ın muhabbetine yönelmek şeklinde ifade etmişlerdir.¹⁸⁵ *Takva*nın hakikatinden yola çıkarak Kuşeyrî, *takva*nın çeşitli şekillerini ve *takva* kavramının mistik anlama doğru

¹⁸⁰ Müslim, *Birr*, s.32.

¹⁸¹ Gazali, *İhya*, III, s.37.

¹⁸² Tûsî, *Evsâfu'l-Eşraf (Seçkinlerin Ahlakı)*, çev. Anar Gafarov, İz Yayıncılık, İstanbul, 2009, s.69.

¹⁸³ İzutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlakî Kavramlar*, s.82-83.

¹⁸⁴ İzutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlakî Kavramlar*, s.111.

¹⁸⁵ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, s.243-244; Kınalızade, *Ahlak-ı Alâî*, s.119.

geçirdiği aşamalarını aktarır; avâmın takvası, şirkten; havâssın takvası, gûnahtan; evliyanın takvası, ameli Hakk’a vasıl olmak için değil sevap kazanmak için vesile bilmekten; nebîlerin takvası, ameli Allah’a değil kendilerine nispet etmekten korunmak suretiyle gerçekleşir.¹⁸⁶ Elmalılı’ya göre amelî gücün en yetkin derecesini takva oluşturur.¹⁸⁷ Bu sebeple takva, ihlâs gibi ahlâkî-mistik kavramların kademeli veya aşamalı tanımlarının olması, insanın da aşamalı bir yapısının olduğunu gösterir. Bu sebeple ahlâkî anlamda aşağı derecede insanlar olduğu gibi kemâl derecesi yüksek ve ahlâkî hassasiyeti gelişmiş insanlar da bulunmaktadır. Diğer bir sebep, bu tür kavramların hayatın her alanında ve katmanında karşılığı ve çeşitliliğinin olmasıdır. Söz konusu kavramlar tek bir zümre veya gruba ya da tek bir yaşam tarzına özgü değildir.

Kur’an’da ‘ittikâ’ kavramı bazı ayetlerde ahirete ait bir korkuyu (havf) ifade eder; ‘Şüphesiz ki ahiret azabından korkan için bunda bir ayet vardır’ (Hûd, 105) ve ‘Onların üstlerinde ateşten gölgeler, altlarında ateşten gölgeler olacaktır. İşte Allah’ın kullarını korkuttuğu şey budur. Ey kullarım! Benden korkun (ittekû)’ (Zümer,18). Bu ayetlerde takva kavramının algılanması ahiret azabı, cennet ümidi, beklenti, ödül, ceza gibi motivler ileldir. Takva kavramı ile ilgili Mekke devrinde inen ayetlerde özellikle müşriklere karşı gelecek hüküm günü yani ahiret bilinci ve vurgusunun kuvvetli olduğu görülür. Bu anlamda takva, daha ziyade ahiretle ilgili bir kavramdır ve ilâhî azap korkusunu ifade eder. Buna paralel olarak ‘Rableri karşısında **takva** sahibi olanlar bölük bölük Cennete götürülürler. Oraya vardıklarında Cennetin kapıları açılır ve muhafızlar onlara şöyle der; buyurun, selam size, buraya girin ve orada ebediyen kalın’ (Zümer, 73) gibi ayetler de müminleri olumlu anlamda motive etmeyi amaçlar. Belki de bu tür ayetlerden yola çıkarak Gazâlî, takvayı ve nefsin heva ve heveslerinden sakınmayı ahiret mutluluğuna ulaşmak için tek yol olarak görmüş ve gururdan uzaklaşmak, ahirete bağlanmak ve Allah’a yönelmek gerektiğini belirtmiştir.¹⁸⁸

İzutsu’nun ifadesiyle ‘sonuç odaklı ton’ sonraki ayetlerde yavaş yavaş açılır, nihayet o dereceye varır ki takvanın hüküm günü düşüncesi ve ahiret korkusu ile açık

¹⁸⁶ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi**, s.246.

¹⁸⁷ Elmalılı Hamdi Yazır, **Hak Dini Kuran Dili**, Cilt:5, s.3085; Mehmet Türkeri, **Elmalılı’nın Ahlak Felsefesi**, İzmir, İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir, 2006, s. 81.

¹⁸⁸ Gazâlî, **el-Munkızu min ad-Dalâl**, s.57.

bir bağı kalmaz, daha ziyade **derin saygı** ve **saf dindarlık** anlamlarına gelir. Mesela, '(kurbanlarınızın) ne etleri ne kanları Allah'a ulaşır. O'na ulaşan ancak **takvanızdır**.' (Hac, 37); 'Kişinin Allah'ın nişanelerine gereken önemi göstermesi, kalbin **takvasındandır**.' (Hac, 32); '...**Takva** elbisesi bundan daha hayırlıdır...' (A'raf, 26). Bu ayetler ışığında bakıldığında Kur'an'da 'müttekî' kelimesi, çoğu kez kâfirin karşıtı olan '**zâhit mümin**' anlamındadır.¹⁸⁹ Dindarlık ve zâhit müminlik anlamlarındaki müttekî kavramının geçtiği ayetlerde, 'havf' kavramı yer almaz. Bakara sûresinde bulunan ayetlerdeki müttekî, *gayba inanan, düzenli olarak namazını kılan, Allah'ın kendisine verdiği rızıktan sarfeden, Muhammed'e indirilene ve ondan önce indirilmiş olanlara inanan ve ahirete kesin iman eden* kişi olarak tanımlanır. Bu ayetten de anlaşıldığı üzere 'havf', 'azap', 'cehennem', 'cennet' gibi beklenti veya uzaklaşmaya dair vurgular, dindar ve zâhit mümin olan müttekî için artık ahlâkî bir **saik** değildir. Bu sebeple takvâ kavramı, Allah'a yakınlık (kurbiyet) için hayır yarışında derece almaktan başka bir şey değildir. Allah'a yakınlık gayesiyle anlaşılan takva kavramı, ayrıca bir insanın yırtıcı bir hayvandan veya suçlu birisinin polisten korkmasından çok farklı bir anlam kazanır. Bu doğrultuda takvanın anlamı, *sorumluluk korkusu* haline dönüşür.¹⁹⁰

Gazali de takvanın bir uzantısı olarak züht kavramı bağlamında **zühtün Allah sevgisi, mükâfat umudu** ve **ceza korkusu** motifleri ile yapılan amelleri içerdiğini ifade ederek en yüksek aşamanın, **cennet ve cehennem** ile ilgili bütün düşünceleri Allah için bir kenara bırakan **Allah sevgisi** motivi ile gerçekleştirilen ameller olduğunu belirtir. Bu kesin uzaklaşmadır. Sonra mükâfat umudu ve ceza korkusu ile gerçekleşen züht gelir.¹⁹¹ Takva ve züht kavramlarının buluşma noktası, maddî ve manevî bütün beklentileri bir kenara bırakıp direkt Allah'a yönelmek olduğundan dolayı bu tür kavramlar mistik ahlâk anlayışının temel kavramlarıdır. Bu doğrultuda İhvan, züht içerisinde olmayı imanın şartlarından sayar.¹⁹²

Anlaşılabileceği üzere ahlâk alanında mistik unsur denilince metafizik bir ilkeyle bağlantılı, kalpten gelen, iyi niyet, ihlâs ve takva içeren her davranıştaki unsur akla

¹⁸⁹ Toshihiko İzutsu, **Kur'an'da Allah ve İnsan**, çev. Süleyman Ateş, Yeni Ufuklar Neşriyat, Ankara, 1975, s.305.

¹⁹⁰ Fazlurrahman, **İslamî Yenilenme Makaleler I**, çev. Adil Çiftçi, Ankara, Okulu Yayınları, Ankara, 2004, s.25.

¹⁹¹ Main Muhammed Şerif, **İslam Düşünce Tarihi**, editör; Mustafa Armağan, İnsan Yayınları, İstanbul, 1991, s.256.

¹⁹² İhvan-ı Safâ, **Risaleler**, I, 356-357; IV, 81.

gelir. Sonuçta insana dış dünyadan gelen her türlü emir ve yönlendirmeler değerini yitirir ve metafizik ilke ile kurulan kalbî ve derûnî bağ, fiillerin temel sebebi olur. Ahlâkta mistik unsurlar, insanı mistik boyuta sıçratan unsurlardır ve insanın ahlâk anlayışına aşkınlığı, aşkın ilkeyle bağlantı kurmayı ve kalbi ekler.

IV. İSLAM AHLÂK SİSTEMİNDE MİSTİK YÖNTEMLER

Dinlerin, insanı evren içinde anlamlı bir konuma yerleştirmesi ve insana sorumluluklar yüklemesi, insanın ahlâkî bir varlık olarak nitelenmesini sağlamıştır. İnsanın biyolojik bir varlık olmasından ziyade onun manevî gelişime açık olan ahlâkî bir varlık olarak ele alınması, insana yüklenen anlam ve konum bağlamında oldukça değerlidir. Bu bağlamda insanın, kendisini esir eden tutkularından, hevâ-hevesinden, geçici arzularından, dünyevî kaygılarından ne kadar bağımsız olduğu ve kendisine yüklenen anlamı ne kadar gerçekleştirip gerçekleştirmediği önem arz eder. Dünyevî kaygı sonucu dünyevî hayat ve şartlara esir olmuş insanın, şartlanmış ve bağımlı bir varlık şeklinde tanımlanacağı gayet açıktır. Ahlâkta temel konu, insanın değer taşıyan fiilleri ve insanın varoluş tarzı, âlemdeki varlık mertebeleri bağlamında ontolojik konumu, bu konumun taşıdığı anlam ve onun varoluşuna yüklenen değer, bu değerlerin gerektirdikleri ve ahlâkî boyutudur.¹⁹³ Bu boyut, insanın âlem üzerindeki anlam, konum ve gayesinin ne olduğu; bu anlam ve gayeyi nasıl gerçekleştireceği sorularına verilecek cevapta yatmaktadır. Sûfî düşüncede ve İslam filozoflarında yer alan riyazet, tezkiye ve tasfiye gibi kavramların bu konuda ne gibi bir rolü ve fonksiyonu olduğuna dair soruların cevaplarına riyazetle başlayalım.

A. Riyazet ve Mücahede

İslam ahlak düşüncesinde riyazet ve mücahedenin mistik yöntem mi yoksa tecrübî bir yöntem olup olmadığı tartışılmıştır. Bu tür yöntemlerin mistik boyutu olduğu gibi daha ziyade tecrübî özelliği ön plandadır. Riyazet ve mücahedenin tecrübî olması, bir amaca matuf yaşanılabilirliğini gösterir. Söz konusu amaç ise

¹⁹³ İlhan Kutluer, 'Yeni Bir Ahlaki Bilgelige Doğru: İslam Ahlakının Nazari Boyutları Üzerine Bazı Mülâhazalar', *Çağımızın Ahlak Bunalımı ve Çözüm Arayışları*, 24-26 Nisan 2009, s.175-176.

mistik boyutla ilgilidir ve riyazet kavramı, kemal, ilahi ahlakla ahlaklanma, kurbiyet gibi mistik gayeleri içerisinde barındırır. Anlaşılacağı üzere riyazet ve mücahede, daha ziyade tecrübî bir yöntemdir, gayesi ve ulaştıracağı sonuç bağlamında mistik bir niteliğe sahiptir.

Riyazet ve mücahedenin üzerinde yoğunlaştığı alan **irade**dir. İrade, failin bir fiili yapma isteği ve bir şeyi benzerinden ayırt etme (temyiz) gücünde olan bir niteliktir.¹⁹⁴ Ayrıca irade, insanın iyiyi yapma ve bunun için gerekli sebeplere başvurma yönünde kendisinde uyanan bir şevk ve istektir.¹⁹⁵ İnsan iradesi, irade edende bir eksikliği ve irade edilende de bir edilgenliği barındırır. İrade edilen şey, elde edilince eksiklik tamamlanmış ve irade adı verilen bu edilgenlik ortadan kalkmış olur. İnsanın tabiatı **mümkün tabiatlı** olduğundan onun yapacağı tercihler de mümkündür ve alternatiflidir, zorunlu değildir. İnsanın yaptığı ahlâkî kötülükler ve iyilikler tercihe göre oluşur. Bu durum insan için bir eksikliktir. Bu sebeple insan, eksiklikten kemâle doğru yönelir ve kemâle ulaşmaya çalışır.¹⁹⁶

İradenin kuvvetli hale gelmesi, kemâle yönelik mistik yolculuğun ana unsurlarındandır. Bu bağlamda geçici arzulara ve içgüdüsel davranışlara karşı koymak söz konusu mistik yolculuğun ilk adımlarındandır.¹⁹⁷ Bu doğrultuda *amel*, nefsânî arzuları disipline etme ve gazabı kontrol altına alma çabası olarak tanımlanmıştır.¹⁹⁸ Akıl ve irade ile duysal istekler arasındaki çatışma ve gerginlik, ahlâkı sağlar. Bu sebeple irade eğitimi birtakım mistik gayelerin elde edilmesinde *araç* olarak görülmüştür. İrade eğitiminin içeriğinde ve nefsânî hastalıkların tedavisinde, güzel ve çirkin ahlâk ayrımı yapmak, çirkin ahlâktan şuurlu bir şekilde uzaklaşmak, kötü ve çirkin huyların zıddını yapmak ve reziletten fazilete yöneliş yer alır. Bu şekilde nefis, tabiat-meleke haline gelinceye kadar belli davranışları yapmaya ve istenilen huyun gerektirdiği davranışlara sevk edilir.¹⁹⁹

İslam ahlâk düşüncesinde insanın fiillerinin niteliği bağlamında riyazet, nefse sürekli olarak hayırlı işler yüklemek²⁰⁰ şeklinde tanımlanmakla beraber ahlâkî

¹⁹⁴ İbn Rüşd, **Tehafüt**, s.20, 49.

¹⁹⁵ Gazali, **İhya**, III, s.7.

¹⁹⁶ İbn Rüşd, **Tehafüt**, s.55.

¹⁹⁷ Gazali, **İhya**, III, s.23-24.

¹⁹⁸ Gazali, **Mizan**, s.15-16.

¹⁹⁹ Kindî, **Üzüntüden Kurtulma Yolları**, çev. Mustafa Çağrı, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2016, s.52; Kınalızâde, **Ahlâk-ı Alâ-i**, s.172-173; Gazali, **İhya**, III, s.50,54.

²⁰⁰ Kınalızâde, **Ahlâk-ı Alâ-i**, s.95.

faziletlerin defalarca **tekrar** edilmesi ve ona alışık hale gelmesi suretiyle nefse yerleşmesi olarak tanımlanmıştır. Ayrıca riyazet, hissî duyguların, geçici arzuların ne olduğunu idrak ettirir. Bu idrakten sonra kişinin nefsindeki hastalıklar izale edilir.²⁰¹ Mücahede, nefsinin tezkiye etmek ve onu bütün kötülüklerden temizlemek, beşerî arzu ve isteklerinin hilafına yönlendirmektir.²⁰² Bu sebeple mücahedenin esası, nefsin ihtiraslarına karşı koymak, gururun kırılması ve nefsânî fiillerin bayağılığını tanımaktır.²⁰³ Riyazetin gerçekleşmesi, nefsin fazilet ile donatılması ve kalpten dünyevî arzuların sökülüp atılması Kur'an'da belirtilerek altın, gümüş, atlara yönelik tutkunluk eleştirilip kalbin bu tür **heva** ve **heveslere muhalefeti** esas teşkil eder.²⁰⁴

Farabi, insanın nefsinde bulunan güçlerin faziletleri gerçekleştirmeye ve belli bir melekeyi geliştirmeye kendisini zorlaması gerektiğine inanır ve kötü davranışların zıddını yaparak güzel ahlâkın doğmasını sağlar.²⁰⁵ Riyazet ve mücâhede, kazanılmak istenen ahlâkî yatkınlığın gerektirdiği davranışlara nefsi zorlamaktır. Mesela bir kimse, cömertlik erdemini kazanmak istiyorsa, bunun metodu, mal harcayarak bu erdeme nefsi zorlamaktır. Bu kimsenin, kendi kendisi ile savaşıyor nefsinde bu baskıyı sürdürmesi sonunda cömertlik bir tabiat halini alacaktır. Ayrıca iyi bir hattat olmak isteyen kişinin yapması gereken şey, usta bir hattatın yaptığı gibi sürekli yazı yazmak ve bu çalışmaya uzun süre devam etmektir. Başlangıçta zor gibi görünen hattatlık, zamanla ve gayretle insanda **tabiat** halini alır, otomatikleşir ve doğal olarak güzel yazma yeteneğini kazanır.²⁰⁶ Aynı şekilde adalet erdemini insan, adil işler yapa yapa kazanır, ölçülülüğe ölçülü davranır. Riyazet kelimesi ile matematik anlamına gelen **riyaziyyat** arasındaki ilişki, yakînî bilginin öğrenilmesinde düşüncelerin matematik ile egzersiz yapılmasında yatar.²⁰⁸ Farabi'ye göre fiiller tekrar edilerek mutad hale gelir ve alışkanlık halinde yerleşirse bu durumdan bir fazilet doğar. Kötü ahlâka götüren kötü fiillerden kurtulmak için kişinin sürekli olarak o fiillerin zıddına hareket etmesi, o fiillerden

²⁰¹ Farabi **Fusûlü'l-Medenî**, (Hanifi, Özcan, **Farabî'nin İki Eseri** içinde), İstanbul, 2005, s.53, 126, 165; İbn Haldun, **Tasavvufun Mahiyeti (Şifâu's-Sâil li-tehzibi'l-mesâil)**, haz. S. Uludağ, İstanbul, 2016, s.105; **Ahlak-ı Alâî**, s.161.

²⁰² Gazali, **İhya**, III, s.50,54; Birgivi, **Tarikat-ı Muhammediye**, çev. Muhammed Taha, Muallim Neşriyat, İstanbul, 2013, s.126.

²⁰³ Reynold A. Nicholson, **The Mystics of Islam**, London, 1914, s.76.

²⁰⁴ İbn Haldun, **Tasavvufun Mahiyeti**, s.106.

²⁰⁵ Farabi, **Tahsilü's-Saâde**, s.78.

²⁰⁶ Gazali, **Mizanu'l-Amel**, s.57; Gazali, **İhyâ**, III, s. 50, 54, 74.

²⁰⁷ Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, çev. Saffet Babür, Ankara, 2014, s. 30-31.

²⁰⁸ Adudüddin el-İcî, **Ahlak-ı Adudiyye**, s.124.

nefsi alikoyması, onlarla çarpışması gerekmektedir.²⁰⁹ Bu bağlamda kişi ancak riyazet ile normal çizgiye döner.²¹⁰ Ruhî egzersiz de denilen riyazetin terkinde tembellik, ruhî zayıflık, iradesizlik gibi kötü durumlar oluşur.²¹¹ Riyazet ve mücahede, tezkiyeyi; tezkiye de kemâli sağlar. Diğer bir ifadeyle mücahede, tezkiyenin şartıdır.²¹² Bu bağlamda riyazet, insanın güzel ahlâkla donanıp kendisinde tabiat halini almasını ve tezkiyeye geçişi sağlar. Riyazet ve mücahedenin meşru sayılabilmesi için öncelikle ahlâkî niteliklerin sonradan kazanıldığına inanmak gerekmektedir. Bu bağlamda Aristo ve Farabi ahlâk eğitimi sanat ve meslek eğitimine benzetmiştir.²¹³

Aristo ve Farabi'nin ahlâk eğitimi sanata benzetmesi doğrultusunda İbn Haldun, bir sūfinin kendisini **sūfî hislerin** etkisinden kendini korumaya ve uzaklaştırmaya çabalaması gerektiğini vurgular. Bunun için nefsin halleri tahlil edilerek zaaflarına işaret edilmekte, alınması gereken tedbirler ve çareler mücâhede kapsamında değerlendirilmektedir. İbn Haldun, mücahede farklı kavramlarla dile getirmiştir. İlki *takva* mücahedesidir. Takva mücahedesinde aslolan, Allah'ın gazabından ve cehennem azabından kurtulmaktır. Cennet ümidi ikinci plandadır ve korku önceliklidir. İbn Haldun'un ifade ettiği diğer mücahede çeşidi *istikamet mücahedesidir* ki burada, nefsin ıslah ve terbiyesi sonucunda sapasağlam bir ahlâka, dosdoğru bir şahsiyete ve hakiki manada fazilete sahip olmak amaçlanmıştır. Bu mücahede amaç, **nefsi düzeltmek** ve bütün fiillerde **itidal** üzere olmaktır.²¹⁴ Son olarak *keşf ve ittıla mücahedesini* belirtilmiştir. Keşf, gayb âlemini ve ulûhiyeti örten perdelerin açılması; ittıla ise, ilahi tecellilerin müşâhede ve ulûhiyetin temaşa edilmesi halidir. Gaye, bedensel kuvvet ve beşerî sıfatları muattal hale getirmek, kalbi örten ve ruhu kaplayan perdeleri kaldırmak, kalbi tasfiye, nefsi tezkiye ederek melekût ile mülk âlemi arasındaki bir bağlantı kurmak ve aklın düşünme gücünü Hakk'a yönlendirmektir.²¹⁵

Bütün bu mücahede çeşitlerinin temel gayesinin keşf ve keramet değil, istikamet ve ahlâk olduğunu belirten İbn Haldun, bu gayelerin tasavvufun da gayesi

²⁰⁹ Farabi, **Fusûlü'l-Medenî**, s.32, 33.

²¹⁰ Gazali, **İhya**, III, s.70.

²¹¹ Kınalızade, **Ahlak-ı Alâî**, s.160.

²¹² Gazali, **Mizanu'l-Amel**, s.36-37.

²¹³ Aristo, **Nikomakhosa Etik**, s.30; Farabi, **Fusûlü'l-Medenî**, s.31-32.

²¹⁴ İbn Haldun, **Tasavvufun Mahiyeti**, s.101-102.

²¹⁵ İbn Haldun, **Tasavvufun Mahiyeti**, s.107, 117.

olduğunu ifade eder.²¹⁶ Bu sebeple mücahedenin anlamı *ruhun, kalbin veya nefsin* takva, züht, huşû, kanaat, şükür, tevazu, ihlâs, muhabbet, marifet, tevhit, murakabe, rıza gibi güzel sıfatlar kazanması ve tek tek bu sıfatlarla boyanmasıdır. Fakat zamanla kalbî olan mücahede ve riyazetin yerini bedene ait amelleri düzeltme ve dinî merasimle ilgilenme olarak ahlâkî gayeden sapılmıştır.²¹⁷

Riyazetin gerçekleşmesi için Gazali, insanda bulunan birtakım güdülerin tedavisini gerekli görür. İnsanın gadap kuvvesinin etkisinde kalmasının fiilin sebebi olarak belirmesi **sebûiyyet** (saldırganlık) güdüsünün göstergesidir. **Behimiyet** (fizyolojik) güdüler ile şehvetin insana hâkim olması; **seytaniyet**, kötünün iyi olarak görülmesine neden olması ve **rabbaniyet** ise her şeye hâkim olma, üstünlük, ayrıcalıklı olma gibi arzulara sebep olması şeklinde ifade edilen güdüler, riyazet ve mücahede ile ıslah edilmesi amaçlanır. Rabbaniyet güdüsünün etkisindeki bir kimse kulluk ve tevazu bağından kurtulmak ister, her şeyi bilme sevdasına düşüp hakikatlere vâkıf olduğunu düşünür. Bu tür eğilimlerin kaynağı benlik güdüsüdür.²¹⁸

İbn Sina, riyazetin birtakım gayelerin gerçekleşmesi için gerekli olduğunu ifade eder. Bunlardan ilki, nefsi geçici olan şeylerden kurtarmak ve Hakk'ın dışındaki şeyleri tercih etmemektir. Bu ancak züht ile gerçekleşir. İkincisi, hayal ve değerlendirme kuvvelerinin kutsî âlemlerle münasebette olmalarını temin eden düşüncelere sahip olmak için **nefs-i emmâreyi**, **mutmainne** makamına çıkarmaktır ki bunun gerçekleşmesi için tefekkür ve ibadet gereklidir. Böylece tahayyül ve vehim güçleri, aşağı durumlarla bağıntılı vehimlerden yüz çevirmiş olarak kutsalla bağıntılı vehimlere çekilir. Son olarak dikkati yoğunlaştırmak için sırrı veya özü latifleştirmek gelir. Riyazetin hedefinde, **tahayyül** ve **vehim** güçleri bulunmaktadır. Bu eğitimin hedefi, söz konusu güçleri, *aldanmışlık âleminden* (cenab'il-gurur/dış dünya) Hakkın katına yönlendirmektir.²¹⁹ Söz konusu iki güç, ahlâkî fiillerin temel sebebi olarak görülür ve iki gücün yöneldiği alan fiilin niteliğini oluşturur. Ayrıca tahayyül ve vehim güçlerinin gayesinin Hakk'ın katına yöneliş veya Hakk'ın tecellisi olması mistik unsurdur ve mistik ahlâkın ölçütlerindendir. Bu bağlamda riyâzât ve mücâhedât ile başlayan süreç, tezkiye/tasfiye ile devam ederek sâlikin *vâridât*

²¹⁶ İbn Haldun, **Tasavvufun Mahiyeti**, s.118.

²¹⁷ İbn Haldun, **Tasavvufun Mahiyeti**, s. 73, 113.

²¹⁸ Gazali, **İhya**, III, s.12-13; Hayati Hökelekli, **Din Psikolojisi**, Ankara, 1993, s.40.

²¹⁹ İbn Sina, **İşârât ve Tenbihât**, s.183,185.

denilen Allah'ın lütfu olan halleri, nefsi Hakk'ı gösteren bir *ayna* haline getirir. Riyazet, nefsi zaman içinde Hakkın tecellisine hazırlar.²²⁰ Başka bir ifadeyle riyazetin sonu kalbi Allah'a bağlı kılmaktır. Mücahede aracılığıyla Allah dışındaki varlıklardan ilgiyi azaltarak kalbe Hakk'ın tecelli etmesinin yolu açılır ve ilahî lütuflara mazhar olunur.²²¹

Riyazetin amacı, Hakk'a kavuşmaya engel olan meşguliyetleri ortadan kaldırmak, kemâli istemeyi sağlamak için hayvanî nefsin amelî akla itaat ettirilmesi ve son olarak Hakk'ın feyzini kabul etmeye daima hazır olmaklığın kemâle varıncaya dek meleke haline getirilmesidir.²²² Ayrıca riyazetin amacı, kalbin dış dünyadan gelen olumsuz algı ve bilgilere kapalı olmasını sağlamaktır. Böylece nefse güzel ahlâk yüklenir. Bu da güçlü bir irade eğitimi sayesinde gerçekleşir ve faziletler insanda birer meleke ve tabiat halini alır.²²³ Ayrıca riyazet, “ahlâkî fiiller” konusunda ele aldığımız *meyl-rağbetin* gerçekleşmesinde ve böylece ahlâkî fiillerin alışkanlık haline dönüşmesinde etkin bir role sahiptir.

Riyazeti meydana getiren unsurlar; bütün gücün Hakk'ın sıfatları üzerine yoğunlaşması, *ayrılık (tefrik)*, *ilgisizlik (nakz)*, *terk (refz)*, *vazgeçme* gibi unsurlardır. *Tefrik*, tercih olmaksızın iki şeyi ayırmak; *nakz*, kendisine nispetle yerilen bir şeyin gözden düşmesi için ilk şeyi harekete geçirmek; *terk*, o şeyle ilişkiyi kesmek ve onu ihmal ederek bırakmaktır. Ârif, tasavvufî düşünceden aldığı bu kavramları anlamak ve kendisini Hakk'tan ayıran her şeyden uzaklaşmakla işe başlar ve sadece Hakk'a bağlanarak bunu gerçekleştirir, sonra her şeyi terk ile vazgeçer, bu bir **tasfiye**dir. İşte bu anda o, Hakk'a bağlanmak için **kendi**'ni terk eder.²²⁴ Riyazet ve mücahedenin son noktası, kalbin daima Allah ile beraber olma halidir. Bu O'ndan başkasından ilgiyi kesmekle, ilgiyi kesmek de süreklilik arz eden bir mücahede ile sağlanır. Hak kalbe tecelli eder, izahı câiz olmayan, dilin ifadeden âciz kalacağı ilâhî lütuflara mazhar olur.²²⁵ Ârif, riyazet aracılığıyla sırrı cilalanmış bir ayna haline gelir, yüce hazlarla karşılaşır ve kavuşma (vusûl) gerçekleşir.²²⁶ Zihinsel anlamda ise, nefsini riyazetle eğiten kimsenin zihninde **varlığın genel formları** ve ideleri

²²⁰ İbn Sina, *İşârât ve Tenbihât*, s.183; İbn Sina, *Necat*, s.268 vd.

²²¹ İbn Haldun, *Tasavvufun Mahiyeti*, s.111.

²²² Tûsî, *Evsâfu'l-Eşraf*, s.66.

²²³ Farabi, *Tenbih*, s.13-14; Farabi, *Tahsil*, s.76-77; Kınalızade, *Ahlâk-ı Alâ-i*, s.160.

²²⁴ İbn Sina, *İşârât ve Tenbihât*, s.231.

²²⁵ Gazali, *İhyâ*, III, s.97.

²²⁶ İbn Sina, *İşârât ve Tenbihât*, s.187.

teşekkül edince mutlak iyi ve güzeli daha iyi anlar ve işte bu mertebede sonsuz bir zevk ve mutluluğa erme fırsatını elde eder.²²⁷

Gazâlî, riyazet ve mücahede konusunda, **amaç** ile **araç**ların birbirine karıştırıldığını ve mücahedeği amaç haline getirenlerin yanılğı içinde olduklarını belirterek gerçek amacın nefis tezkiyesini sağlamak olduğunu vurgular.²²⁸ Gazali'ye göre riyazet ve mücâhede, ahlâkî hayattan ayrılmaz olan *tasavvufî* yolun ana dayanağıdır. Bu süreç, sürekli tekrar ve doğru davranış ile nefsi arındırmayı hedeflemektedir.²²⁹ Riyazet, mücahede, murakabe gibi yöntemlerdeki amaç, insandaki hamlik ve kabalığı söküp atmaya çalışmaktır. Kişi bu süreçte farklı aşamalarda eğitildikten sonra Allah'a ulaşmaktadır. Bu yolun sonunda, güzel ahlâka sahip nefsi kötülik ve çirkinliklerden arındırmış ve olgunlaşmış²³⁰ bir kimse bulunmaktadır. Şu halde Gazâlî'nin nefislerin boyun eğmesi, her türlü kötü huydan arınması ve ahlâkın güzelleşmesi için önerdiği reçete riyazettir. Bu doğrultuda riyazet, kalpte ilmî hakikatlerin keşfini ve fâsit hayallerden uzaklaşmayı ve kurtuluşu sağlar.²³¹ Sonuç olarak riyazet ve mücahede, faziletlerin nefste alışkanlık haline gelmesini sağlayan bir yöntemdir. Bu durum insanların reziletlerden kurtuluşunu sağlayacak ve insanı ahlâklı kılacak niteliktedir. Bu metot, nefsi tezkiyeye hazırlayarak insanın ayna olması, feyz, tecelli gibi mistik boyutu insana gaye olarak sunan bir hale dönüştürür. Tezkiyenin gerçekleşmesinde vurgulanan ilk adımlardan biri nefse hâkim olmaktır.

B. Nefse Hâkim Olmak

Nefse hâkim olmak, tezkiyeye ön bir hazırlık şeklinde düşünüldüğünde mistik bir yöntemdir. Bu bağlamda nefse hâkim olmayı sağlayan bir amacı ve tezkiye gibi bir sonucu olması sebebiyle nefse hâkim olmayı mistik bir yöntem şeklinde değerlendirebiliriz. Nefs tezkiyesinin gerçekleşeceği ilk adım **nefse hâkim olmaktır**. Aristo'dan beri nefesine hâkim olma düşüncesi bulunmaktadır. Bu noktada Aristo, '*nefsine hâkim olamama*'yı kötü bir huy olarak görür. Nefesine hâkim olamama,

²²⁷ İbn Sina, *Necat, İlahiyat*, s.481.

²²⁸ Gazali, *İhyâ*, IV, s.51.

²²⁹ Gazali, *İhyâ*, III, s.874.

²³⁰ Gazali, *Mîzânu'l-Amel*, s.56.

²³¹ Gazali, *İhya*, III, s.43, 88.

arzunun (duyusal yön) etkisiyle ahlâkî bilginin (aklî yönün) uygulanamamasından kaynaklanır. Aristo'ya göre, 'nefsine hâkim olma', bedensel hazlara gerektiğinden fazla düşkün olma ile bunlara gerektiğinden az düşkün olma arasındaki *orta* durumu ifade etmektedir.²³² Aristo, üç türlü kötülük derecesinden bahseder; *nefsine hâkim olamama*, *erdemsizlik* ve *canavarlık*. Bunlara karşılık gelen üç iyilik biçimi ise, *nefsine hâkim olma*, *erdem* ve *ilâhî erdemdir*. Nefsine hâkim olamamanın özü, tutkunun etkisiyle ve yapılan şeyin kötülüğünü bile bile eylemde bulunmadır ve tutkuların kötü olduğunu bilen insanın kurallara uyma konusunda gösterdiği dirençtir²³³ ki biz burada insanın çift yönlü oluşunu ve aklî-iradî yön ile duyusal yön arasındaki gerilimi görmekteyiz. İnsanın yaşadığı bu gerilim ve direnç, fazilet ve reziletlerin oluşumunda temel unsurdur.

Nefsine hâkim olma, ahlâkî bir karakter durumu, iyi, övgüye değer ve düşünüp-taşınarak ortaya konan bir huydur.²³⁴ Nefsine hâkim olamamada, düşünüp-taşınarak verilen karara uymama, ulaşılan sonucu gönüllü olarak terk etme söz konusudur. Tutkunun etkisiyle, nefesine hâkim olamayan kişi doğru olmadığını düşündüğü ve yanlış olduğunu bildiği davranışları yaparak²³⁵ duyusal yön, aklî yöne galebe çalar. O halde nefesine hâkim olamamadaki en büyük etken tutku ve arzulardır. Çünkü nefesine hâkim olamayan kişi, tercihle değil, arzuyla davranır.²³⁶ Bu bağlamda nefsten meydana gelen arzuya önem vermek acizlik²³⁷ olarak nitelenmiştir. Nefsine hâkim olamayan kişinin kötü olduğunu bildiği şeyi bile bile yapması, onun bilgiyi kullanmasını ya da bilginin gereğini yapmasını arzu ve tutkuların engellediğini gösterir.²³⁸ Bu bağlamda nefse hâkim olma veya olamama, insanın daha ziyade haz ve acılara yönelik tutumunda belirir.²³⁹ Nefsine hâkim kişi, tutku ve arzular sebebiyle değil, akıl tarafından yönlendirilir ve ikna edildiği şeylere zorla değil, isteyerek yönelir.²⁴⁰ Nefsine hâkim olamamanın iki çeşidi bulunur; tez canlılık ve irade

²³² Aristo, **Nikomakhos'a Etik**, VII, çev. Saffet Babür, Ankara, 2014, 1151b, 25; Mehmet Türkeri, 'Aristoteles Etiğinde Nefsine Hâkim Olma ve Erdemle İlişkisi', **DEÜİFD**, Sayı: 21, İzmir, 2005, s.79.

²³³ Aristo, **Nikomakhos'a Etik**, s. 130, 149, 191, 215.

²³⁴ Aristo, **Nikomakhos'a Etik**, VII, 1145a, 15.

²³⁵ Aristo, **Nikomakhos'a Etik**, VII, 1145b, 10.

²³⁶ Aristo, **Nikomakhos'a Etik**, s. 48,67; **Eudemos'a Etik**, çev. Saffet Babür, Dost Kitabevi, Ankara, 1999,s.73 (1223^b); Türkeri, 'Aristoteles Etiğinde Nefsine Hâkim Olma ve Erdemle İlişkisi', s.79-80.

²³⁷ İbn Sina, **İşarat ve Tenbihat**, s.188.

²³⁸ Aristo, **Nikomakhos'a Etik**, VII, 1147a, 15; Türkeri, 'Aristoteles Etiğinde Nefsine Hâkim Olma ve Erdemle İlişkisi', s.80.

²³⁹ Aristo, **Nikomakhos'a Etik**, VII, 1148a, 15; 1146b.

²⁴⁰ Aristo, **Nikomakhos'a Etik**, s.146; **Eudemos'a Etik**, s.79 (1224^b).

zayıflığı. Tez canlılıkta düşünüp taşınma bulunmaz, irade eksikliğinde bulunur.²⁴¹ İrade zayıflığı örneklemeler yapılarak insanın kendini kontrol etmede gösterdiği yetersizlik olarak anlaşılmıştır. Sorumluluk duygusu ön plana alınmaya çalışılmış ve arzulara dair öngörülü davranması gerektiğinin altı çizilmiştir. Ciddi bir problem olan irade zayıflığı, insanın seçim ve tercihlerini de olumsuz etkilemektedir.²⁴²

Nefse hâkim olmak, ‘**dışarıdan içeriye**’ doğru bir mücadeledir. Doğru bir yol ve yöntem izlemekle kişi, kendi benliğini güzelleştirmek için girdiği ahlâkî mücadeleyi kazanabilir. Bu doğrultuda arzuların üzerinde bir denetim gücü olarak iradeye, cesaret ve şecaate ihtiyaç söz konusudur.²⁴³ Nefs-i nâtikanın beden üzerindeki etkisi ile aklî kuvvelerin hayvanî kuvveler üzerindeki etkisi ıslah ve tezkiyeyi oluşturur. Böylece bedenin, etkilenen; nefsin, etkileyen; hayvanî kuvvelerin, etkilenen ve dizginlenen; aklî kuvvelerin, etkileyen nitelikte²⁴⁴ olduğuna dair temel görüşü, insan kendisinde doğrular.²⁴⁵ İbn Sina’nın ahlâk düşüncesinde ahlâkın rolü ve gayesi, insanın *ilim* ve *amelle* (etkileyen) nefsini tezkiye ederek birkuvve melekelerini (etkilenen) bilfiil yapmaya dönüştürmektir. Buradaki ilim, burhânî olursa o ilim hikmet seviyesine ulaşır, o ilme bağlı amel de hâkimâne olur.²⁴⁶

Anlaşılabacağı üzere nefse hâkim olmak, tezkiyenin ön şartı olarak nitelenir. Aklın nefsin kuvveleri üzerindeki ilk etkisi nefse başka bir ifadeyle nefsanî arzulara yönelik dengeli bir tutum ile gerçekleşir. Nefse hâkim olmak aracılığıyla iyi-kötü ayrımı şeklindeki temyiz gücü, ahlâkî anlamda insanın temel yönlendiricisi konumdadır. Bu sebeple temyiz, irade ile birleşerek insanı iyi’ye yönlendirir. Nefse hâkim olmaktan sonraki aşama olarak kabul edilen nefis tezkiyesi, nefsin temel kuvvelerinin ve bu kuvvelerin ahlâkî uzantılarının bilgisini ve bu bilginin uygulanmasını gerektirir.

²⁴¹ Aristo, *Nikomakhos’a Etik*, VII, 1150b, s.17; Türkeri, ‘Aristoteles Etiğinde Nefsine Hâkim Olma ve Erdemle İlişkisi’, s.83-84.

²⁴² Michael Smith, *Ethics and The A Priori*, Cambridge University Press, New York, 2004, s.56-58.

²⁴³ Bilen, *Mevlana ve Ahlakî Kişilik*, s.59.

²⁴⁴ İbn Sina, *Risale fi’l-Birr ve’l-İsm*, çev. Gürbüz Deniz, Diyanet İlmî Dergi, Cilt:50, Sayı:1, s.234-235.

²⁴⁵ Tûsî, *Ahlak-ı Nasırî*, s.76.

²⁴⁶ İbn Sina, *Uyûnu’l-Hikme*, (İbn Sina Risaleler içinde), çev. Alparslan Açıkgenç, Hayri Kırbaçoğlu, Kitabiyat, Ankara, 2004, s.142-143.

C. Nefs Tezkiyesi

Riyazet ve mücahede ile başlayan süreç, nefse hâkim olmakla devam eder ve tezkiye ile bu süreç işler. Riyazet ve mücahede, daha ziyade ahlâkî fiillerin tekrar edilip nefse alıştırılması üzerinde etkin iken; nefse hâkim olmak ise arzu ve tutkuları dizginlemek şeklinde rolü bulunur. Tezkiyeye hazırlık şeklinde algılanan bu süreç, nefsin kuvveleri ve ahlâkî uzantılarının tedavisi şeklinde devam eder. Bütün bu süreç, birbirinden ayrılmaz parçalar olarak nitelenir ve bir bütün'ü oluşturur.

Grekçe bir kavram olan *katharsis*, tezkiyeye benzer anlamda olup zihinsel ve ruhsal arınmaya işaret eder. Katharsisin amacı, kötü karakterin iyileştirilmesidir.²⁴⁷ Aristo, katharsis'i tragedya ile beraber açıklayarak tragedyanın rolünü, uyandırdığı acıma ve korku duygularıyla ruhu tutkulardan arındırmak şeklinde belirtir.²⁴⁸ Platon'a göre insanın arınması En Yüce Güzelliğin temasını sağlar ve insan, bu temasının maddeden arınmış olmasından dolayı kötülük ve çirkinlikten uzaklaşır. Bu doğrultuda Platon, insanın arınma sürecinde maddî güzellikten ahlâkî güzelliğe yönelişin ve böylece tutsaklıklardan kurtuluşun gerçekleşeceğine inanır.²⁴⁹ Ayrıca Platon, bedenin sağlığı isteniyorsa kötülüğün kaynağı olarak gördüğü ruhu tedavi etmek gerektiğini vurgular.²⁵⁰ Nefsânî arınma konusunu Plotinus, ruha tinsel bir biçim vermek, kendi heykelini yontmak, sadeleşmek, saf düşüce düzeyine yükselmek gibi tanım ve kavramlarla ele alır. Bu doğrultuda insan, bedeni, duyusal bilinci, zevkleri, acıları, arzuları ve beklentilerini **terk** ederek arınması gaye edinilmiştir.²⁵¹

İslam ahlâk düşüncesinde ahlâk ilmine **et-tıbbu'r-ruhânî** veya **et-tıbbu'n-nüfûs** ismi verilmiştir.²⁵² Tıp ilmi, öncelikle bedensel rahatsızlıkları tedavi eden bir bilim dalı ise, tıbbu'r-ruhânî olan ahlâk, kalbin hastalıklarını ve tedavi yollarını bulmaya çalışan ve böylece kalbi arındırıp tasfiye etmeyi gaye edinen bir ilim olarak kabul edilir. Miskeveyh, kalp tasfiyesinden önce nefsin tezkiye edilmesi gerektiğini

²⁴⁷ W.D. Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan, Ege Üniv. Yay., İzmir, 1994, s. 346.

²⁴⁸ Aristo, *Poetika*, çev. İ. Tunalı, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1987, Bölüm 6, s. 96.

²⁴⁹ Platon, *Devlet*, çev. Selahattin Eyüpoğlu - M. Ali Cimcoz, İstanbul, 1988, 505d; Platon, *Şölen*, çev. S. Eyüpoğlu, A. Erhat, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2015, s.211 c-d.

²⁵⁰ Platon, *Kharmides*, çev. N. Şazi Kösemihal, MEB Yayınları, İstanbul, 1998, s.9.

²⁵¹ Bkz., Plotinos, *Enneadlar*, I, 6,7,9; Pierre Hadot, *Plotinos ya da Sağlığın Bakışı*, çev. Özcan Doğan, Doğubay Yayınları, Ankara, 2016, s. 18-19.

²⁵² Mesela Ebu Bekr Râzî'nin **et-Tıbbu'r-Rûhani** adlı eseri bulunmaktadır.

ve her birinin tek başına bir anlamı olmadığını belirtmek için bir kimsenin nefsinin eğitmemesi sonucu kalbin kötülöklere yenik düşeceğini, kalbin perdelenip mühürleneceğini ve şehvete uyacağını belirterek o kimsenin mutsuz olacağını ifade etmiştir.²⁵³ Hatta Miskeveyh, felsefe ile uğraşmak isteyenlere, önce kalplerin tasfiyesi yani ahlâk temizliği tavsiyesinde bulunmuştur.²⁵⁴ Ayrıca İhvan, *Mûsikî Risalesi'nin* amacını nefsleri arındırıp yüceltmek olarak belirtir. Kindî, *Def'ul-Ahzân* adlı eserinde '*Nefsin Islahı*' başlıklı bir bölüme yer verir. Gazali, kötü huyların kalp ve nefsten atılmasını **tathîru'l-kalp** veya **tezkiyetu'n-nefs** olarak ifade eder.²⁵⁵

Tezkiyenin amacı gurur, hiddet, benlik iddiası gibi insanı manevî değerlerden uzaklaştıran maddî dünyaya ait ilgi ve bağların her çeşidinden sıyrılmak ve bunların yerine faziletleri yerleştirmektir. Bu bağlamda Mevlana, "*Birisi bir kilime, bir halıya sopayla vurup dursa kilimi, halıyı dövmek için değildir, bu, onun tozu gitsin, arınsın diyerdir*"²⁵⁶ ifadelerini kullanır. Tezkiye ile aynı anlamda **tathîr**, ruhun arındırılması, kalbin kötölük, tutku ve ihtiraslardan temizlenmesi ve ahlâkî faziletlerle insanın arınarak yükselmesi anlamındadır.²⁵⁷ Nefs, Kur'an'da *kirlilik-temizlik* benzetmesiyle; kalp ise *hastalıklı-sağlıklı* benzetmesiyle ahlâkî bir değerlendirmeye tâbi tutulur. Nefsin 'temiz', kalbin 'sağlıklı' olmasına dair değerlendirme, nefsin kemâl sürecini ve insanın arınarak yükselişini açığa çıkarır. Bu yükselişte yer alan nefsin emmâre, levvâme, mülheme, mutmainne, râzıyye, marziyye ve kâmile şeklinde mertebeleri tasavvufî düşüncenin temel unsurlarındandır.

İbn Sina'ya göre zihnin dünyevî takıntılar (**alâıkı beden**) ile bağıını kesmesi için nefsin dünyevî kaygılar ve geçici isteklerle mücadele etmesi şarttır. Ayrıca nefsin arındırılmasının, nefsi beden ve duyulardan uzaklaştıran fiillerin kazanımı ile gerçekleşeceği açıklanır. Böylece nefs Allah, melekler ve mutluluk âlemi gibi metafizik unsurları hatırlar, beden ve etkileri üzerinde bir hâkimiyet melekesi geliştirir ve bedenden etkilenmemeyi başarır. Bu başarı, Hakk'a doğru **yönelme** ve batıldan yüz çevirme melekelerini oluşturur.²⁵⁸ Devvânî, arınmanın insana Allah'tan

²⁵³ Miskeveyh, *Tehzib'ül-Ahlak*, s.112-113.

²⁵⁴ Ali Zakherî, *İbn Miskeveyh'in Ahlak Felsefesi*, İstanbul, 1997, s.25.

²⁵⁵ Bkz., İhvan-ı Safâ, *Risaleler*, I, s. 23.

²⁵⁶ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, III, s. 192, b. 1757.

²⁵⁷ İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, Daru Sadr, Beyrut, 1990, Cilt: IV, s.506-507; Şemsettin Sami, *Kamus-ı Türkî*, Karakuşak Yayınları, İstanbul, 1985, s. 50.

²⁵⁸ İbn Sina, *Necat*, s.281-282; İbn Sina, *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna Dair On Delil*, çev. Fatih Toktaş, TDV. Yayınları, Ankara, 2009, s.31.

başka unsurları kalpten ve zihinden atmayı kazandırdığını vurgular.²⁵⁹ Bu vurguyu insanlardan bir kısmının duyusal dünya ile sınırlı kalmalarına, duyusal verilerin ilk ve son gaye olduğuna dair inançlarına ve duyu izlenimlerinin neden olduğu elem, haz veya acıya bir tepki olarak değerlendirebiliriz. Plotinus'a göre bu tür insanlar, doğuştan kanatları olan fakat ağırlıkları yükseklere uçmaya engel olan kuşlara benzer. Ağırlıklarını atmadıkları için yükselemeden duyusal dünyaya tekrar düşerler.²⁶⁰ Bu sebeple tezkiyeyi gerçekleştiremeyen insanların arzular tarafından yönetileceği, menfaat için dünyanın geçici ihtiyaçları peşinde koşacakları vurgulanmış, aksi durumda ise oluş ve bozuluş âleminden kurtulup felekler âlemine yükselecekleri ifade edilmiştir.²⁶¹

Kibrin, öfkenin, cimriliğin, kıskançlığın nefsi terk edip nefsin tezkiyesi sağlandıktan sonra yapılan ahlâkî fiillerin hiçbir karşılık beklemeksizin **gönülden** yapılması ve sonunda **vicdanî** bir zevk veya lezzet alınması, iyi ve güzel ahlâkın nefse yerleştiğini gösterir. Güzel ahlâkın kemâli, yapılan iyiliklerden zevk alınmasında yatar.²⁶² Fiilin sonucu bağlamında insana verilecek veya kazanacağı ödül-karşılık vb. durumlardan haz/zevk almak yerine fiilin bizatihi kendisinin gerçekleştirilmesinden zevk almak mistik ahlâk anlayışının ölçütüdür.

Tezkiye için gerekli olan diğer bir zihinsel adım olan **duyulur dünya** ile **metafizik-manevî dünya** ayrımı yapmaktır. Duyulur dünyanın bir **araç** mesabesinde olduğunun idrakine varıp duyusal arzu ve istekleri araçsallaştırmak, insanı metafizik dünyaya yaklaştıran bir etkiye sahiptir. Bu etki, noksan olandan uzaklaşmak suretiyle tam ve kâmil olana yakınlaşmayı sağlayan bir etki mesabesindedir. Sûfî düşüncede sadece duyusal dünyaya yönelişin, tasavvufî âleme yönelişi engellediği genel bir kabuldür. Bu kabulün dünyadan el etek çekmeye kadar abartılı durumlarına rağmen genel anlamda bakıldığında bu konuda metotları farklı da olsa sûfî ekol ile felasife ortak bir gayeye sahiptir. Fakat gayeye götüren metotlar farklıdır. Mesela felasife makulâtı temel alarak zihinde genel form ve ilkelerin varlığını şart olarak görür. Bu bağlamda felasifeye göre nefis, **makulattan** yüz çevirip duyusal âleme yönelirse makulat nefste silinir. Makulâtın nefste resmolması ise, nefsin aydınlanmasını

²⁵⁹ Devvânî, **Ahlak-ı Celâlî**, s.29.

²⁶⁰ Plotinus, **Enneadlar**, s.25.

²⁶¹ Miskeveyh, **Tehzibu'l-Ahlak**, s.158; İhvan-ı Safa, **Risaleler**, I, s.263.

²⁶² Gazali, **İhyâ**, III, s.135.

sağlayan bir etkiye sahiptir. İbn Sina'ya göre manevî-metafizik âlemin nefste var olması için makulat ile ittisale girmesi gerekir.²⁶³ Nefsin makulat ile aydınlanması ve bedensel istek ve arzulardan uzaklaşması, **üstün hakikatleri** kavramayı, Tanrı hakkındaki tasavvurun hakikate yaklaşmasını ve ahlâkî iyi fiilleri sağlayan bir niteliktedir.²⁶⁴ Bu sebeple tezkiye edilmiş ve makulatla ittisal etmiş nefsin, **metafizik kavramları** ve onların hakikatlerini kavrayacak bir idrak seviyesine yükseleceği vurgulanarak metafizik yüksek ilke ve gayelerin algılanması için nefsin tezkiyesi şart koşulmuştur.²⁶⁵ Böylelikle İbn Sina, ilâhî âlemi tefekkür eden ve ilâhî âleme yönelen kimse ile ulvî ve süflî âlemi bilerek nefsinin riyazetle eğiten kimsenin zihninde **varlığın genel formları** ve **ideleri** teşekkül edeceği şeklinde genel bir açıklamaya varır. Bu aşamanın bir sonraki boyutu, mutlak iyi ve güzelin ne olduğunun anlaşılması ve Allah ile birleşerek sonsuz bir **zevk** ve mutluluğa ermenin elde edilmesidir.²⁶⁶ Esasen İhvan da duyu organlarının cismanî şeyleri müşâhede ettiği gibi nefsin de cehaletten kurtulup kötü fiillerden temizlendiği takdirde **ruhanî hakikatleri** öylece müşâhede edeceğine dair bir sonuca varmaktadır. Ulaşılan bu sonuçlar, insanın ahlâkî fiillerinin ardındaki sebeplerin aşağı-araçsal durumlardan ziyade yüksek-amaçsal ilkelere dayanmasına bağlanır.²⁶⁷ İbn Sina, nefste meydana gelecek hallerin, dış idraklerden uzaklaşıldıkça kendi iç dünyasına yönelerek ve bunda alışkanlık kazanmak sonucunda meydana geleceğini kabul eder.²⁶⁸

Sûfî düşüncede ise bilgi; tezkiye, reziletlerden kurtuluş, duyulur dünyayla ilgiyi azaltmak, Allah'a yönelmek gibi metotlarla edinilir. Kalbin Allah tarafından hâkimiyet altına alınması (aşk), ilhamla kalbin aydınlatılması, feyz ve nurun kalbi doldurması, kalpte perdelerin kalkıp ilahî sırların hakikatlerinin kalpte parlaması gibi mistik unsurlar özellikle tezkiye edilmiş nefste gerçekleşecek durumlar olarak nitelenir.²⁶⁹ Ayrıca sûfî düşüncede faziletler ve reziletler, dış dünyada bazı semboller kullanılıp hikâyeleştirilerek aktarılmıştır. Bazı hayvan ve bitki isimleri, fazilet veya reziletlerle karşı gelecek şekilde somutlaşır. Papağan ve gülün insan-ı kâmil;

²⁶³ İbn Sina, **İşârât ve Tenbihât**, 115-116.

²⁶⁴ Farabi, **Medinetü'l-Fâzıla**, s.150-155; Tûsî, **Ahlâk-ı Nasırî**, s.75.

²⁶⁵ Gazali, **İhya**, III, s.154; Sunar, Cavit, **İslam'da Felsefe ve Fârâbî**, Ankara, 1972, Cilt:II, s.47.

²⁶⁶ İbn Sina, **Necat, İlahiyat**, s. 481.

²⁶⁷ Farabi, **Medinetü'l-Fâzıla**, s.150-155; İhvan-ı Safa, **Risaleler**, III, s.289-290; IV, s.6-7.

²⁶⁸ İbn Sina, **Şifa-Metafizik II**, s.193-194.

²⁶⁹ Gazali, **İhya**, III, s.19; İbn Sina, **Risale fi'l-Birr ve'l-İsm**, s.236; Gazâlî, **İlahi Sır (Risâletü'l-Ledünniyye)**, çev. A. Şener, Ş. Topaloğlu, İstanbul, 1967, s.34.

baykuşun zâhid; menekşenin tevazu; zambağın yiğitlik ve edep şeklinde sunumu buna örnek olarak verilebilir.²⁷⁰ Bütün bu kuş, çiçek, renk vb. nesneler Tanrı'nın birer işareti veya sembolü olarak aktarılmıştır.²⁷¹

Tezkiyenin rolü ve gayesi, cisme ve arzulara muhtaç olmayıp duyularla algılanmayan **yalın bir cevherin** farkına varmakta belirir. Bu bağlamda Miskeveyh, nefsin faziletini, ilim ve marifete arzu duyması ve cisme özgü fiillerden kaçınması olarak tanımlar. İnsanın değeri de fazileti aradığı ve arzu ettiği ölçüde açığa çıkar. Bu bağlamda tezkiye, fazilet ve reziletlerin oluşumunda etkilidir. Aksi halde heva ve heveslerin hâkimiyeti altına girilerek reziletlerin oluşumu meydana gelecektir.²⁷² **Mistik fazilet**, bilgi, fiil ve **hâl** ile gerçekleşir. Hâl, olduğu gibi görünme, görüldüğü gibi yaşama tecrübesi olarak tanımlanır ve belli belirsiz psikolojik süreçlerle ilgisi bulunmaz.²⁷³ Mistik faziletlerin sufi tarafından kazanılabileceği, bu kazanımın insanın iç dünyasını imar edeceği ve ruhun aydınlanacağı ifade edilir.²⁷⁴ Faziletin mükemmel ve olağandışı güzellikte olduğu bu sebeple sıradan ve basit olanda bulunmadığı ifade edilmiştir.²⁷⁵ Faziletler, merkez konumunda görülmüşken, reziletler etraf ve kenarlar mesabesindedir. Merkezin kenarlarından her biri sonsuz noktalara sahiptir. Dolayısıyla her faziletin karşısı sonsuz erdemsizlikler söz konusudur. Böylece fazilet, düz çizgi üzerinde hareket etmeye benzer. Erdemsizlik tarafına sapma, çizgiden sapma gibidir.²⁷⁶ Faziletin düz çizgi üzerinde hareket etmeye benzetilmesi “emrolunduğun gibi dosdoğru ol” ayetini hatırlatır.

Nefs tezkiyesinin sonucu veya amacı bağlamında iradenin güçlenerek **ahlâkî hürriyetin** gerçekleşeceği vurgulanmıştır.²⁷⁷ Nefs tezkiyesi, iradenin hürriyeti konusunda olmazsa olmaz şart olarak görülür. İnsanı meşgul eden Allah'tan başka her şeyin hürriyeti kısıtladığı düşüncesinden hareketle cennet nimetlerini arzulamak bile gerçek hürriyete aykırı görülmüştür. Sufi düşüncede hürriyet, kulun üzerinde

²⁷⁰ Sivasî, Şemseddin, **Gülşenâbâd (Tasavvufta Çiçeklerin Dili)**, çev. Hasibe Durmaz, İstanbul, 2019, s.25 vd.; Sivasî, Şemseddin, **Evsâf-ı Hasâyis-i Tuyûrân (Tasavvufta Kuşların Dili)**, çev. Hasibe Durmaz, İstanbul, 2019, s.25 vd.

²⁷¹ Schimmel, Annemarie, **Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri**, çev. Ekrem Demirli, İstanbul, 2004.

²⁷² Gazali, **İhya**, III, s.8,67; Miskeveyh, **Tehzibu'l-Ahlak**, s.12,18; Celaledin Devvânî, **Ahlak-ı Celâlî**, çev. Ejder Okumuş, Fecr Yayınları, Ankara, 2019, s.95.

²⁷³ Ahmet İnam, 'Halsiz Kalmış Bir Ahlakın Cehenneminde', **Doğu Batı**, Yıl:1, Sayı:4, 1998, s.106.

²⁷⁴ Muhammed Abul Quasem, **The Ethics of al-Ghazali**, New York, 1978, s.147-148.

²⁷⁵ Smith, **Ahlakî Duygular Kuramı**, s.37.

²⁷⁶ Devvânî, **Ahlak-ı Celâlî**, s.75.

²⁷⁷ İbn Sina, **Dânişnâme-i Alâî**, s.20 (3a); Gazali, **İhya**, III, s.59,246; Gazali, **Mizân**, s.15-16,62-63.

Allah'tan başka hiçbir şeyin etkili olmaması şeklinde tanımlanır.²⁷⁸ Buradaki hürriyet tanımı, *fakr* kavramını hatırlatır. *Fakr*, insanın hiçbir şeye sahip olmamasından öte hiçbir şeyin insana sahip olmamasıdır. Tezkiye edilmemiş nefsin hevâya yönelerek onun kontrolüne girmesi ile nefsin hürriyetini kaybedeceği vurgulanır. Gazali, aklın karşısına koyduğu beşeri istek ve duyguların, duyusallığın ve içgüdülerin hepsine birden *hevâ* adını verir. Heva, nefsin geçici dünyalıklardan aldığı zevk veya bunlara yönelik temennisidir.²⁷⁹ Hevâ, insanda yerleşik olan, doğasının derininde, temel yapısı olan içgüdü ve arzular şeklinde ifade edilir ve heva, aklın bulandırıcısı ve afeti olarak nitelenir. Bu sebeple insanı yol, gaye ve istikametinden saptırır.²⁸⁰ Hevânın sebebi, nefsin şehvî ve hayvanî arzularından doğan tabîî temayüldür. İnsan, ahlâkî tercihini akıl-heva karşıtlığı bağlamında gerçekleştirir. İnsanların hevâya karşı koymak ve gerçek hürriyete ulaşmak bakımından üç mertebede oldukları ifade edilerek hevâya karşı gösterilen iradî güç, tasnifte ölçü olarak ele alınmaktadır;

Hevânın insanı yenmesi hali, en aşağı mertebeyi teşkil eder ve Gazali'ye göre insanların çoğu bu mertebededir. Kötü huylarla kirlenmiş, heva ve heves ile dolu olan kalbin hevaya hizmet etmeye alıştığından dolayı hakikati bulması imkânsız hale gelir. Çıkarlar, arzular ve güdüler toplamı olarak hevânın, benliği bütünüyle kaplaması aynı zamanda vicdanı örten bir etkiye sahiptir. Bu etki, insanda kibir, kendini yeterli görme, hevânın ilahlaşması, kalbin mühürlenmesi, insanın kendisine yabancılaşması şeklinde belirir. Bu sebeple tezkiyeyi gerçekleştiremeyen insanların bedensel istekler tarafından yönetileceği, bedensel menfaat için dünyanın geçici ihtiyaçları peşinde koşacakları vurgulanmıştır.²⁸¹ Heva ve hevesler, insanı hakikat bilgisinden alıkoyar ve insanın özgürleşmesini engeller. *İkinci* mertebedeki insanların akıl ve iradeleri ile hevâları arasında sürekli bir mücadele vardır ki bu durumda hâkimiyet, bazen aklın bazen de hevânın lehine olmaktadır. Bir taraftan heva ve nefsin, kalbi kötülöklere çekmesi, diğer taraftan iman ve aklın, kalbi iyiliklere yönlendirmeye çalışması şeklinde arada kalan kalp.²⁸² Heva hâtırları kötölöğe, iman hâtırları da iyiliğe çağırır. Nefs, kötü hâtırın sesini dinler, akıl da iyi hâtıra kulak verir. Bu sebeple bazen kötü, bazen iyi davranışlar sergilenir. Son mertebe, insanın

²⁷⁸ Kuşeyrî, **Risale**, s.364-365, 460, 463.

²⁷⁹ Ebû Tâlib el-Mekkî, **Kûtü'l-Kulûb**, çev. Muharrem Tan, Cilt:I, İstanbul, 2018, s. 413.

²⁸⁰ Ebu Bekr Razi, **et-Tıbbu'r-Ruhani**, çev. Hüseyin Karaman, İz Yayıncılık, İstanbul, 2008, s.58.

²⁸¹ İhvan-ı Safâ, **Risaleler**, I, s.263.

²⁸² Gazali, **İhyâ**, III, s.107.

hevâsına galebe çalması ve onu baskı altına almasıdır ki tam **hürriyet** de budur. Ona göre, peygamberler ve veliler dışında bir kısım insan bu mertebededir.²⁸³

Nefsin ahlâkî faziletleri kaybedip *ben* şeklinde kendini mutlaklaştırması, varlığın merkezini işgal etmesi ve her şeyi kendi istek ve tutkuları doğrultusunda egemenlik altına almaya yönelmesiyle **hevanın tanrılaştırılması** gerçekleşir. ‘*Şimdi sen, kendi hevasını ilah edinen ve Allah’ın bir bilgi üzerine kendisini saptırdığı, kulağını ve kalbini mühürlediği ve gözü üstüne perde çektiği kimseyi gördün mü?*’ (Câsiye-23) ayeti bu gerçeği ifade eder. Böylece insanın ahlâkî anlamda sapmasının sebebi olarak görülen hevâ, insan için ahlâkî norm veya ahlâkın kendisi şeklinde algılanır ve bu, ahlâkî fiilin sebebinin heva olmasına neden olur. Hatta hevâ, yapılan kötülüğü, insana iyi olarak gösteren bir algı mekanizması şeklinde de tanımlanır. Bu da insan aklını bencil zekâyâ döndürür ve hevâ bu bencil zekâ tarafından aklileşir ve toplumsallaşır. Böylelikle aklın **araçsal akla** dönüşü gerçekleşir.²⁸⁴ Başka bir ifadeyle akıl, ışığını kaybettiği için faaliyet merkezini kalpten beyne taşır, nörolojik ve biyolojik bir nesneye dönüşür ve her şey mekanik mantığı içinde determine eder.²⁸⁵ Böylelikle tezkiyenin, aklın heva gibi etkenlerle araçsal akıl veya bencil zekâyâ dönmeme ve kalple olan bağlantıyı kurma gibi bir fonksiyonu olduğunu rahatlıkla ifade edebiliriz.

İslam ahlâk düşüncesinde hevedan uzaklaşma, nefse hâkim olma, riyazet, mücahede, nefis tezkiyesi gibi metotlar aracılığıyla ahlâkın kemâle ermesi, insanın her şeyde Hakk’ı görmesini ve her zaman Hakk’ı düşünmesini sağladığına dair bir kabul bulunur. Bu duruma insanın *kutsallık* âlemine yönelişi ve o âlemi müşâhede edişi denmektedir. Bu mertebe, **vahdet** ve **hakka’l-yakîn** makamı olarak ifade edilir.²⁸⁶ Nefs, bu makamı kazanmakla maddî niteliklerden kendisini soyutlamış ve maddî şeylerden algılanan hazlardan üstün bir hazza ulaşmış olur.²⁸⁷ Bu doğrultuda İbn Sina, kemâl ve ahlâkî faziletleri gerçekleştiren insanın, ilahî mertebelere

²⁸³ Gazali, **Mizânü’l-Amel**, s.62-63; Gazali, **İhyâ**, III, s.57-58.

²⁸⁴ İlhami Güler, ‘Vicdanın Kendini Kandırma Halleri Olarak; Vicdansızlık’, **Eski Yeni (Üç Aylık Düşünce Dergisi)**, Sayı:19, 2010, s.103.

²⁸⁵ Ali Bolat, ‘Muhasibi’ye Göre Marifetin Unsurları’, **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, Ankara, 2000, Cilt:2; Sayı:4,s.141.

²⁸⁶ Kindî, **Resail**, s.277; Devvânî, **Ahlak-ı Celâlî**, s.186.

²⁸⁷ Farabi, **Siyaset’ul-Medeniyye**, s.81-82; Farabi, **Medinetü’l-Fâzıla**, s.135; Miskeveyh, **Tehzib’ül-Ahlak**, s.113.

ulaşmasının imkân dâhilinde olduğunu belirterek bu durumun kazanılan bir nitelikte olduğunun altını çizer.²⁸⁸

Nefs tezkiyesi, ahlâkî kemâlin temel basamağı olarak görüldüğü gibi insanı yaratıcısına yakınlaştıran bir sürecin ifadesi olarak da nitelenir; '*Kimin canı, heveslerden arınmışsa derhal tertemiz Tanrı tapusunu, Tanrı dergâhını görür.*' ile '*Ben evi, iyi kötü, her şeyden sildim, süpürdüm. Evim, tek Tanrının sevgisiyle dolu.*'²⁸⁹ şeklindeki ifadeler, nefsin arındırılması ile Allah sevgisinin kalbe dolmasını vurgular. Beşerin insanlık ve sonra meleklik mertebesine yükselişinde ve iyi'nin amaç haline getirilmesinde tezkiyenin önemi vurgulanmıştır. Bu bağlamda İhvan'a göre insan, nefsin terbiye ettiğinde, **beşer mertebesinden meleklik derecesine** yükselir, böylece oluş ve bozuluş (kevn ve fesâd) âleminde bekâ âlemine yönelir. Bu dereceye yükselen ruh, artık şu dört özelliğe sahiptir: iyi bir ahlâk sahibidir; ilimle donatılmıştır; sağlam itikat üzeredir; salih amellerle bezenmiştir.²⁹⁰ Bu doğrultuda *saadetü'l-kusvâ*'ya giden yolda nefsin ıslah edilmesi ve bedenın ameli akla boyun eğmesi şart olarak ifade edilmiştir.²⁹¹ Ameli yönün ıslah edilmesi bağlamında ibadetler, Tanrı'nın varlığının bilinmesi, toplumsal düzenin sağlanması ve nefsin arındırılıp ebedî mutluluğun kazanılmasıyla açıklanır. İbadetin amacı, insanın Allah'ı zikretmesi, O'na yalvarması ve kulluk bilincinde olmasıdır. Bu bağlamda hakiki kulluğun süflî âlemin takıntılarından sıyrılıp kurtulmak olduğu belirtilir. Nitekim namazın hakikati, bütün arzulardan soyunmuş ve temizlenmiş bir nefis ile Hakkı müşâhede etmek ve ilahî aşk olarak ifade edilir. Orucun gayesi ise oruca *hiçlik* ve *yokluk* manası vererek Allah'a yakınlaştırmasıdır.²⁹²

Sonuç olarak tezkiye edilmemiş nefis, kötü sıfatlar ve bayağı hasletler üzere olacağı için '*âfet bölgesi*' olarak nitelenirken; tasfiye edilmiş kalbin ise güzel sıfatlar ve iyi huylar üzere olacağından ötürü itaat ve ibadet yeri olarak nitelenir. Bu nitelemelerden anlaşılacağı üzere sûfî düşünce, kalp ile nefsi ahlâkî anlamda birbirinden ayırır. Tasfiye edilmiş kalbin, Hakk'ın dışındaki şeylerle samimi bir bağ kurmaması, tezkiye edilmemiş nefsin ise, bedensel arzulara yönelerek onların esiri

²⁸⁸ İbn Sina, *Risale fi'l-Birr ve'l-İsm*, s.239; *Şifâ, Metafizik II*, çev. E. Demirli, Ö. Türker, s.173.

²⁸⁹ *Mesnevi*, Cilt:I, b. 1396; Cilt:V, b. 2804.

²⁹⁰ İhvan-ı Safâ, *Risaleler*, I,s. 311-313, 334-335, 348, 350, 378; IV, s.118.

²⁹¹ İbn Sina, *Şifâ*, s: 173-174, 176; İbn Sina, *Şifâ-İlahiyat*, s.369-370; İbn Sina, *Necat*, s.687-688.

²⁹² İbn Sina, *Namaz Risalesi*, çev. M. Hazmi Tura, 1959, s. 33, 41, 45; *Şifâ, Metafizik*, II, s. 192.

olması²⁹³ bağlamında nefis ve kalbin üzerinde tezkiye ve tasfiyenin önemi vurgulanmıştır. Tasavvuf psikolojisinde ruhun üst-ideal benlik âlemine ve olumlu özelliklere dönük yüzüne kalp; alt benlik âlemine ve olumsuz özelliklere dönük yüzüne nefis denmektedir. Nefsin kalpleşmesi ve kalbin nefisleşmesi bu noktada gerçekleşir. Kalbin kirlenmiş ya da arınmamış şekline nefis, nefsin arınmış şekline de kalp denir.²⁹⁴ Başka bir ifadeyle kötü sıfatların mahalli olması itibariyle kalbe *nefs*, güzel huyların mahalli olması itibariyle *ruh* denir.²⁹⁵ Nefsin kalpleşmesinde kötü duygu, iyi duyguya; heva, akla; nefis, kalbe dönüşür. Böylece kötü sıfatlardan iyi ve güzel sıfatlara ulaşılır. Bu sebeple tohumun toprakta hayat bulması gibi hikmet tohumunun kalp toprağında yeşereceği ifade edilmiştir.²⁹⁶

Sonuçta nefis tezkiyesi, insanın ahlâkî faziletleri kazanması, kemâle ulaşması, iradesini özgürleştirmesi, hevânın fiillerin sebebi olmaması, mutluluk, Allah'a yakınlık gibi konularla çok yakın bir ilişki halindedir. Bu yakın ilişki, tezkiyenin önemini bir kez daha vurgular. Bu doğrultuda insanın evrendeki konumunu ve anlamını idrak etmesinde tezkiyenin payı oldukça büyüktür. İnsanın ahlâkî faziletleri kazanması, ahlâkî kemâl gibi konularda nefis gibi kalp de etkindir. Kalp kavramı ve kalbin tasfiyesinin ahlâkî anlamı ve rolü belirleyici bir etkiye sahiptir.

D. Kalb'in Anlamı ve Kalp Tasfiyesi

Kalp, insanın şuur alanı, duygu, duygulanım ve düşünce süreçleriyle dini değerler ve insanın varoluşsal arzuları arasında bir katalizör ve akli aşan üst bir bilinç hali şeklinde tanımlanmaktadır.²⁹⁷ Kur'an'a göre kalp, duyular ve akıl vasıtasıyla elde edilen bilgilerin toplandığı, insanın iç dünyasının/enfûsî merkezi olduğu gibi insanın dış dünyayı anlamlandırmasının da psikolojik kaynağıdır.²⁹⁸ Kur'an'da *kalp* sözcüğü, düşünce ve akıl (Kâf, 37); mutmain olma (Ra'd, 28); hidâyet ve rahmet

²⁹³ Gazali, **Tevhit Risalesi**, (Tevhit Akidesinin Esasları), çev. Abdulhalık Duran, Hikmet Neşriyat, İstanbul, 2010, s.60-62.

²⁹⁴ Süleyman Uludağ, 'Tasavvuf Kültürüne Genel Bakış', **Bursa'da Düünden Bugüne Tasavvuf Kültürü Sempozyumu**, Bursa, 2002, s.32-33.

²⁹⁵ İbn Haldun, **Tasavvufun Mahiyeti**, s.113.

²⁹⁶ El-Mekkî Ebu Talip, **Kûtü'l-Kulûb**, s.74; Gazali, **Tevhit Risalesi**, s.60-62.

²⁹⁷ Selahattin Parlador, 'Din Eğitiminde Hedefler', s.82; Hökelekli, **Din Psikolojisi**, s. 41; Kemal Sayar, **Sufi Psikolojisi**, İstanbul, 2000, s.15; Kemal Sayar, 'Kalp; Beden, Bellek ve Kimliğin Buluştuğu Yer', **Ruhun Labirentleri**, İstanbul, 2003, s.81.

²⁹⁸ İzutsu, **Kur'an'da Allah ve İnsan**, s.130.

(Yûnus, 57); korku ve endişe (Enfâl,12); sıkıntı (Âraf, 7); hüsrân ve kin (Âl-i İmran, 118); iman (Nahl, 106); takva (Enfal, 2); şüphe (Tevbe, 45); nifak (Tevbe 77); inkar (Nahl, 22); körlük ve kapalılık (Bakara, 7, Muhammed, 16) gibi bir çok duyu ve yeteneğin merkezi durumundadır.²⁹⁹

Farabi'ye göre duyu izlenimleri üzerinde birleştirme ve ayrıştırma gibi iki temel etkinlik bulunan mütehayyile yetisinin bulunduğu yer kalptir.³⁰⁰ Matürîdî'ye göre kalp, eşyanın hakikati ve her şeyin prensibinin kendisiyle kavrandığı, iyi ve kötü ile yararlı ve zararlının birbirinden ayırt edilmesini sağlayan hikmetlerin kendisiyle bilindiği aklın yeridir.³⁰¹ Gazâlî'ye göre kalp, filozofların nefs-i nâtika, Kur'an'ın nefs-i mutmainne olarak isimlendirdiği **cevher**dir. Ayrıca kalp vahyin iniş yeri, imanın, anlamının yeri olduğu gibi inkârın, kinin, öfkenin ve hastalığında yeridir.³⁰² İman ile ahlâkın bulunduğu ve aralarında irtibatın sağlandığı yer kalptir. Bu bağlamda İzutsu, hilm, tevazu, şükür, takva, iyilik, adalet, cömertlik, sıdk, hidayet gibi ahlâkî durumların **iman**ın semantik alanına girdiğini; zulüm, tekzip, kibir, fık, nankörlük, cimrilik, sapkınlık, kendini müstagnî görme gibi durumların **küfrün** semantik alanına girdiğini belirtir.³⁰³ Kibir, haset gibi hastalıklar kalpte meydana geldiği gibi muhabbet, sabır, şükür gibi faziletler de kalpte yer almaktadır.³⁰⁴ Bu doğrultuda İzutsu, küfr ile imanı İslam ahlâk sisteminin esası olarak görmüştür.³⁰⁵

Sufi düşüncede psikolojik, epistemolojik ve ahlâk alanlarında anahtar kavram **kalptir**. Gazâlî, 'kalp' kavramını, bilen ve tanıyan bir meleke olarak tanımlar ve aklı, bilgiye konu olan şeyleri kavrama yeteneği olarak nitelemekte ve bu bağlamda aklın kalp, ruh ve nefis ile aynı anlama geldiğini belirtmektedir. Nitekim bazen ruh yerine kalp, akıl, nefis kavramlarını kullanmıştır. Mesela bazen '*akıl, bilginin mahallidir*' bazen '*kalp, bilginin mahallidir*' bir yerde '*nefs, ilmin yeri ve mahallidir*' başka bir yerde de '*bizim kalp dediğimiz ruh, marifetullahın mahallidir*' şeklinde ifade

²⁹⁹ Hatice Teber, 'Hakikatin Anlaşılmasında Akıl-Kalp Korelasyonu Epistemolojik Bir Yaklaşım', **Journal of Faculty of Theology of Bozok University**, 4,4, 2013/4, s.80.

³⁰⁰ Farabi, **Medinetü'l-Fazla**, s.44; Farabi, **Siyaset'ül-Medeniyye**, s.4-5.

³⁰¹ Özcan, **Matürîdî'de Dini Çoğulculuk**, s.82.

³⁰² Gazali, **Risaletü'l-Ledünniye**, s.225; Gazali, **Mükâşefetü'l-Kulûb (Kalplerin Keşfi)**, çev. Ali Kaya, Semerkand Yayınları, İstanbul, 2014, s.75; Güneş, A., **Kur'an'da Kalp Kavramının Semantik Analizi**, Van, 2003, s.22.

³⁰³ İzutsu, **Kur'an'da Dini ve Ahlakî Kavramlar**, s.129-137; 193-205; 219-237; 259-267; 273-280;306-308; İzutsu, **Kur'an'da Allah ve İnsan**, s.31-32; 129-131; 187-207; 218-227.

³⁰⁴ Gazali, **İhyâ**, III, s.3-4.

³⁰⁵ İzutsu, **Kur'an'da Allah ve İnsan**, s.289.

etmiştir.³⁰⁶ Kalp ile yakın anlama gelen *sadr* kavramı, İslam ile ilgili (39;22); *kalp* (*gönül*) imanla (49;7/16;106); *fuad* (*kalp*) marifetle (53;11) ve *lubb* (kalbin en derin yeri) tevhitte ilgilidir. (3;190)³⁰⁷ kavramların anlamca yakınlığı ve birbirlerinin yerine konulması, zihinde ve kalpte kavramsal parçalanma ve bölünmenin olmadığını aksine tevhidî ve bütünsel bakışın varlığını gösterir. Bu bağlamda aklı kalpten bağımsız düşünemeyeceğimiz gibi nefsi de ruhtan bağımsız düşünemeyiz.

Gazâlî, kalbi, ilmin merkezi olarak görmüş, vahiy yoluyla öğrenmenin dışında ilham yoluyla öğrenmenin yerinin kalp olduğunu ifade etmiş ve ilhamı küllî nefsin insana has cüzî nefsi uyarması şeklinde tanımlamıştır. İlhamdan hâsıl olan ledünnî (ilhamî) ilimde nefis ile Allah arasında bir vasıta bulunmaz. Bu tür bilginin ancak ahlâk-ı rezileden ve kötü duygulardan temizlenmiş, saf, latif ve ilham ziyasını kabul edebilecek kalplere doğup parladığını³⁰⁸ ifade eden Gazâlî, bunun için insanın nefis mücahedesi, kötü sıfatları terk etmesive bütün varlığıyla Allah’a yönelmesi gerektiğini belirtir. Kalp, rafine edilmiş aklın adıdır ve aklın yeri olarak ifade edilmektedir. Kalp, dış dünyayı anlama, koruma ve temyiz etme gücü ile insanı gâiple ilgili kanaatlere ulaştıran ve gâibi de kavrayıp zihninde ayırt etmesini sağlayan melekedir. Mesela Matürîdi, akla kalp adını vererek ona mistik bir boyut kazandırmak suretiyle dinlerdeki mistik ve ortak duygu ve davranışları ‘kalb’in eseri olarak gördüğünü ima etmektedir.³⁰⁹

İnsan, ilhamî ilimlerle belli bir mertebeye yükseldiğinde Allah’ın, kalbe hâkim olacağı, ilim ve rahmetini kalbe akıtacağı, göğsünü genişleteceği, melekût âlemin sırlarını kendisine açacağı ve ilâhî esrarın hakikatlerinin kalpte parlamaya başlayacağı ifade edilmiştir. İnsana düşen görev, kalbi temizlemek ve iradeyi bu yönde hazırlamaktır.³¹⁰ Allah’tan gelecek tecellilerin makamı veya ineceği yeri kalptir. Tasavvuf ehli öğrenmekle elde edilen bilgiden ziyade **ilham**dan kaynaklanan bilgiye meyleder ve bu sebeple kalbin arındırılması, kötü sıfatların yok edilmesi, maddî bağlardan ilginin kesilmesi ve bütün varlığı ile Allah’a yönelmesi gibi manevî-mistik niteliklere değer verirler. Tasfiye, Gazali’ye göre epistemolojik açıdan

³⁰⁶ Gazali, *İhyâ*, I, s.72; III, s.4, 11, 12, 14, 31; Gazali, *Kimyâ*, s.507.

³⁰⁷ Schimmel, *Tanrı’nın Yeryüzündeki İşaretleri*, s.263.

³⁰⁸ Gazali, *Risâletü’l-Ledünniye*, s.110-112.

³⁰⁹ Bkz., Özcan, *Matürîdi’de Dinî Çoğulculuk*, s.83-85.

³¹⁰ Gazali, *İhyâ*, III, s.42.

ilahi ilhamı hazır hale gelmeyi sağlar.³¹¹ Bu bağlamda ilham, küllî ruhun tezkiye edilmiş nefsi uyandırması ve kalbe düşen latif bir **ışık** olarak tanımlanır. Küllî ruha yönelen nefis, feyz alır ve aşk aracılığıyla aslına benzer, reziletlerden uzaklaşarak faziletlere ulaşır.³¹² Küllî nefsin Tanrı'dan gelen feyezani akıl aracılığıyla alması, kendinden ilk feyezan eden maddenin varlığının sebebi olur. Maddenin İlk Sebeb'e uzaklığı ve ruhanî cisimlerden aşağı olması, feyze engel olduğu gibi faziletlerin oluşumunu da engeller. Ters durumda ise epistemolojik anlamda vahiy ve ilhamın etkisiyle nefis, arınma sonucunda kemâle erer ve küllî nefisle birleşme gerçekleşir.³¹³

Kalbin zahirî kuvveleri, beş duyu; batınî kuvveleri de **hayal, hafıza, müfekkire, müzekkire, hiss-i müşterektir**. Hayal kuvvesi, insanın gördüğü nesneleri zihninde canlandırma kuvvesidir. Canlandırılan bu nesnenin zihinde kalıcı hale gelmesi hafıza kuvvesinin fonksiyonudur. Zihinde muhafaza edilen nesne veya bilginin üzerinde düşünülmesi müfekkire kuvvesini ifade eder. Daha sonra unutulmuş nesne veya bilgilerin tekrar hatırlanması müzekkire kuvvesi ile gerçekleşir. Son olarak bütün nesne, bilgi veya duyuların toplandığı yer hiss-i müşterektir.³¹⁴ Ayrıca kalbin kuvveleri, şehvet ve gazap gibi faydalı veya zararlı davranışlara teşvik eden **irade kuvvesi**; bu arzuları yerine getiren **kudret kuvvesi** ve dış dünyayı anlayan, tarif eden ve idrak eden **beş duyu kuvvesi** şeklinde de ifade edilmektedir. Beş duyu, kalbe gelen ilk bilgi malzemeleridir, iç kuvveler bu malzemeyi işler ve bilgi oluşur. Bu kuvvelerden özellikle irade ve kudret güçleri ahlâkla birebir ilgilidir. Dış dünyayı ve manevî âlemi anlamada etkin olduğu gibi ahlâkın güzelleşmesinde de bu kuvvelerin her birinin önemi büyüktür.³¹⁵

Gazali, kalbin kuvvelerine paralel olarak *Mışkâtü'l-Envâr*'da **duyusal, hayalî, aklî, fikrî ve kudsî-nebevî** olmak üzere beş algı aşamasından bahseder. Duyusal ruh, beş duyunun getirdikleriyle sadece duyu âlemine ait hususları kavrama özelliğine sahiptir. Hayalî ruh, duyu organlarının getirdiklerini kaydedip depolar. Hafıza ve hatırlama yetileri de buna bağlı olarak çalışmaktadır. His ve hayalin ötesinde tümel zorunlu bilgilerin idrak edildiği aklî ruh ise hayvanlarda ve çocuklarda bulunmaz. Gazâlî, insanın özü olarak nitelediği bu yetiye *kalp* adını

³¹¹ Gazali, *Mizanü'l-Amel*, s.24.

³¹² Gazali, *İlahi Sır (Risâletü'l-Ledünniyye)*, çev. A. Şener, Ş. Topaloğlu, İstanbul, 1967, s.37,43,46

³¹³ İhvan-ı Safâ, *Risaleler*, III, 197, 396-397, 414-415.

³¹⁴ Gazali, *İhya*, III, s.15.

³¹⁵ Gazali, *İhyâ*, III, s.15-16, 22.

vermektedir. Fikrî ruh, salt aklî bilgileri alıp bunlar arasında telif ve terkipler yaparak daha üstün sonuçlara ulaşır.³¹⁶ Fikrî ruhun üzerinde kudsî-nebevî ruh bulunur. Aklî ve fikrî ruhların kavramaktan âciz olduğu gaybî-ledünnî bilgiler, peygamberlere mahsus olan kudsî-nebevî ruh sayesinde anlaşılır. Afîfî'ye göre aklın ve hissin ötesinde olan bu idrak gücü her insanda bilkuvve olarak bulunur, fakat bilfiil olarak bulunmaz. Söz konusu idrak gücünün bilfiil olması, ancak ruhî tekâmülünü gerçekleştiren insanlara özgüdür.³¹⁷ Gazâlî, bu noktada aklın tamamen devre dışı olduğu kanaatindedir. Artık burada terkip ve tahlil eden, toplayıp çıkaran nazârî bir akıl değil, hakikati doğrudan doğruya kavrayan bir idrak gücü söz konusudur ki Kuran onu *fuâd* terimiyle adlandırır.³¹⁸

Ahlâkî davranışlarımızın kaynağı olan kalp, olumlu ve olumsuz güçlerin veya iç ve dış uyarıcıların hâkimiyet derecesine ya da kalbin, iyi ve kötüyü gerçekleştirip gerçekleştirmemesine göre üçe ayrılır;

İlki, kötü huylardan temizlenen, takva ve riyazetle tasfiye edilen kalptir. Melekût âleminde **hayr hâtırları (iyilik düşüncesi)** kalbe akıtılır. Akıl da hayrın inceliklerini ve faydalarını kavramak için kalbe akan bu havâtır üzerinde tefekkür ve teemmülde bulunur. Mühlikattan temizlendikten sonra münciyât ile dolmaya başlar. Bunlar şükür, sabır, korku, recâ, fakr, züht, muhabbet, rıza, şevk, tevekkül, tefekkür gibi kalbin fiilleridir. Kirlerinden arınmış, aydınlatıcı, kendisinde ilim nurları parlayan ve Allah tarafından desteklenmiş olan kalp, **kudsî-nebevî akıl** olarak da nitelenir. Kuvvetli bir sezgiye sahip olup fikir ve nazara gerek duymayan kalp, bedeninden soyunmuş ve kutsî âlemlerle ittisal etmiştir.³¹⁹ **İkincisi**, kötü huylarla kirlenmiş olan kalptir. Böylelikle kalbin doğruyu bulması imkânsız hale gelir. Son olarak bir taraftan heva ve nefsin, kalbi kötülöklere çekmesi, diğer taraftan iman ve aklın, kalbi iyiliklere yönlendirmeye çalışması şeklinde arada kalan kalp.³²⁰

Gazâlî'ye göre kalbin fonksiyonunu gerçekleştirebileceği iki kapısı yani yöneldiği iki alan veya kalp tasfiyesini gerçekleştirecek olan kimsenin geçmesi gereken iki âlem bulunmaktadır. Bunları **kalbin etkinlik alanları** olarak da ifade

³¹⁶ Gazali, **Mışkâtü'l-Envâr**, s.77; Gazali, **İhyâ**, III, s.9-10; Gazali, **Munkız**, s.56.

³¹⁷ Ebu'l-Ala Afîfî, **Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi**, Çev: Mehmet Dağ, AÜİF Yayınları, AÜ Basımevi, Ankara, 1975, s.24.

³¹⁸ Aydın, **Din Felsefesi**, s.88.

³¹⁹ Gazali, **Tehâfütü'l-Felâsife**, neşir ve tercüme; Mahmut Kaya, Hüseyin Sarioğlu, Klasik Yayınları, İstanbul, 2014, s.237.

³²⁰ Gazali, **İhyâ**, III, s.57-58, 107.

edebiliriz. Kalbin etkinlik alanları fiillerimizin gerçekleşeceği alanlardır. İlk kapı/alan, gözlerden saklı ancak basiretlerin idrak edebileceği **levh-i mahfuz** ve **melekût âlemi**, diğeri de tabiat ve eşyaya doğru açılan **mülk** ve **şehâdet âlemi** denen duyular âlemi. Her iki âlemin bütün mevcudatı içine aldığı inanılır. Hatta denir ki eğer mülk ve melekût âlemleri arasında hiçbir bağ veya bir geçiş olmasaydı, melekût âleme yükseliş yolu kapalı olurdu ve Allah’a yaklaşma da mümkün olmazdı.³²¹ Kalbin iki kapısını Gazâlî, birçok risalesinde biri dış dünyaya çevrilmiş **dış gözü**, öteki manevi işlere çevrilmiş **iç gözü** olarak iki göz, iki türlü akıl şeklinde de belirtir.³²² Bu ayrımıyla Gazâlî, imanın temeli olarak ilimleri ve felsefeyi kuran akıldan tamamen farklı olarak ikinci bir akıl kabul etmektedir. Pascal da Gazâlî’de olduğu gibi insanda biri matematiği ve tabiat ilimlerini kuran diğeri manevî âleme açılan iki gözün varlığından bahsetmiştir. Ülken’in tabiriyle Pascal’ın ‘**kalp mantığı**’, Gazâlî’nin ‘**kalp gözü**’nün yeni felsefe içinde devamı olmuştur.³²³ Ayrıca kalbin bir yüzünün maneviyat âlemine, öbür yüzünün ise alt benliğe ve negatif özelliklerimize dönük olduğunu da belirtebiliriz.³²⁴

Maneviyat âlemine, melekût âleme veya iç göze geçme yolculuğunda insan, kalbini ilâhî olana yöneltmesinin önünde duran bütün bayağı ilgilerden uzaklaşması gerekir³²⁵ ve böylece marifete giden yolun kalpten geçtiği, kalbin Allah’ı bilen, O’na yaklaşan ve keşfe varan özelliği bulunduğu ifade edilir. Bu bağlamda Gazâlî’ye göre kalbin yaratılış amaçları, ilim, hikmet, marifetullah, Allah sevgisi, Allah’a ibadet, Allah’ı zikirden zevk almak, Allah’ı bütün arzuların üzerinde tercih etmek ve şehvî arzularına karşı O’ndan yardım dilemektir. Kısacası kalbin melekût âlem veya iç âlemi baz alarak fiilleri gerçekleştirmesi mistik unsurdur. Bu amaçlardan saparak sadece duyulur dünyaya yönelmek, kalbin ölmesi, mühürlenmesi veya **kalp katılığına** yol açar.³²⁶ Kalp katılığı, insanın üst/yüksek değerlerle irtibatının koptuğu anlamında yorumlanabilir. Gazâlî’ye göre **kalbin ölmesi**, kalbin nefsleşmesi durumunun insanda tabiat haline gelmesidir. Mesela bilgiyi, tamamen bencil istekler

³²¹ Gazali, **İhyâ**, III, s.18, 26, 45, 49-50; IV, s.309.

³²² Ülken, **İslam Felsefesi Tarihi**, s.124.

³²³ Ülken, **Eğitim Felsefesi**, s.46; Ülken, **Felsefeye Giriş 1**, s.95; Abdüllatif Tüzer, **Bir Varoluşunun İman Savunusu Pascal’da Fideizm ve Gazâlî Açısından Bir Değerlendirme**, İstanbul, 2006, s.113-137; Mehmet Bayraktar, ‘İslam Düşüncesi; Etkilenmesi ve Etkisi’, **İslamiyat**, Cilt:7, Sayı:2, 2004, s.38.

³²⁴ Robert Frager, **Kalp, Nefs ve Ruh**, çev. İbrahim Kapaklıkaya, İstanbul, 2003, s.47.

³²⁵ Gazali, **Mizânu’l-Amel**, s.36.

³²⁶ Gazali, **İhya**, III, s.143, 146-147.

doğrultusunda kullanacak şekilde işlemek kalp katılığıdır.³²⁷ Ayrıca insanın doğru bilgi ve doğru davranışa kapalı kalması da kalbin ölmesi veya mühürlenmesidir. Bu çerçevede kalbin ölmesi, nefsin dünyaya meyletmesini ve manevî/metafizik hallerin kalpten çıkmasını ifade ederken, kalbin mühürlenmesi de hakkı görmekten ve iyilikleri anlamaktan uzak bir tabiatı ifade eder ki bu da kalbin nefsleşmesidir. Ayrıca kalbin mühürlenmesi, çirkin ahlâkın kalbe yerleşip kararması ve körleşmesi, ilahi nuru alamaz hale gelmesi demektir.³²⁸ Mesela Kuran, kalbin katılaşıp sert bir kaya gibi olabileceğinden (Bakara-74); baştaki gözlerin değil, göğüslerdeki kalplerin körlüğünden (Hacc-46) ve paslanmasından (Mutaffifin-14) bahseder. Mutasavvıfların ‘kalb’ kavramı üzerinde durmalarında ‘*Allah’ın huzuruna temiz (selim) bir kalple çıkmaktan başka hiçbir şeyin faydası yoktur*’³²⁹ şeklindeki ayetler etkili olmuştur. Selim kalp, fitrat üzere kalan, kötülük ve çirkinliklerden uzak kalarak sâfiyeti bozulmayan ve katı olmayan kalp olarak tanımlanmıştır. Ayette geçen “elbiseni temizle” ifadesi, kalbi temizlemek şeklinde yorumlanmıştır.³³⁰

Gazâlî, kötü huyları “*şeytanın kalbe giriş yolları*” olarak niteleyerek bu yolların şehvet, gazap, haset, hırs, tama’, acelecilik, doyasıya yemek, mezhep taassubu, kötü zanda bulunmak vb. gibi **içten** uyarıcılar olduğunu belirtir. Gazâlî kalbi, *pis*, *bulanık* ve *mikroplu* suların ırmaklardan döküldüğü bir havuz veya pis sulardan temizlenmesi istenen bir kuyu gibi görerek kalbe gelebilecek kötü şeylerin kalbi kirlettiğine ve kötü ahlâka yol açabileceğine inanır. Bu bağlamda kalbin tasfiyesi, bu uyarıcıların ve pis suların tasfiyesi ile mümkündür.³³¹ Kötülüklerin çıkmasının sebebini dünyaya aşırı bağlılık, orada ebedî kalma arzusu, şehvet, haz ve riyaset isteği konularındaki tamahkârlık olarak gören İhvan, bunun karşısına dünyada zâhit olan ve şehvetinin esiri olmayan insanları örnek verip mistik ahlâk anlayışının altını çizerek³³² tasfiyenin konusunu belirlemiştir.

Tasfiye ilim, hikmet, yakîn ve eşyanın hakikatini idrak, her şeyi olduğu gibi anlamak şeklinde hasletlerin kalpte yerleşmesini sağlayarak insanda kanaat, huzur, züht, vera’, takva, neşe, hayâ, hoşgörülülük, şecaat, kerem, nefis hâkimiyeti, sabr,

³²⁷ Bülent Çelikel, **Gazâlî ve Eğitim**, DEÜİF Yayınları, İzmir, 2008, s.62.

³²⁸ Gazali, **İhya**, III, s.26-27, 154.

³²⁹ Şuarâ, 89; Saffât, 84; Ayrıca bkz. Bakara, 97; Şuarâ, 194; Yunus, 74; Ahzab, 41; Feth, 4; Kaf, 33

³³⁰ İbn Rüşd, **Bidâyetü’l-Müctehit ve Nihâyetü’l-Muktesit**, çev. Ahmet Meylani, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2015, s.65.

³³¹ Gazali, **İhya**, III, s.34, 36; Gazali, **Minhâc**, s.154.

³³² İhvan-ı Safâ, **Risaleler**, I, 356-357.

hilm, bağışlayıcı olmak, metanet, vakar ve güzel sîret gibi faziletlerin kolaylıkla kalpte yerleşeceği bildirilir.³³³ Kur'an'da **kalbin fiilleri** ile ilgili olarak iman, ilim, marifet, basiret, muhabbet, zikir, tefekkür, takva, teslimiyet, şükür, küfür, nifak, gaflet, haset, kin, nefret gibi birçok kavram ve konu yer alır.³³⁴ Bilindiği gibi Kur'an, ahlâkî kavramların muhtevasını köklü bir değişikliğe uğratmış ve onlara tevhidî bağlamda anlam yüklemiştir. Mesela tevazu ve teslimiyet kavramları, Cahiliyye dilinde utanılacak durumlar ve zayıf insanların özelliği olarak görülüyordu. İslam, Allah'ın karşısında tevazu ve O'na mutlak teslimiyet en yüksek fazilet; itaati reddetme ve kibir ise imansızlığın işaretleri olarak nitelemiştir. Kavramların anlamlarının **betimleyiciliği** aynı kalırken kelimelerin **değerlendiricilik** gücü değişime uğramıştır. Bu doğrultuda mesela *cahil* kelimesi, iyiyi kötünden ayırt edemeyen, hayra sağır, gerçeğe kapalı, kör ve vahşi tutku hali, nefsinin arzularına kolaylıkla tâbi olan bir karakteri yansıtır.³³⁵ Bu bağlamda *Goldziher* de dönemin edebiyatından yola çıkarak '**cahil**' kavramının bilgisizliği değil, bencilliği, hak tanımazlığı, barbarlığı, hoyratlığı ifade ettiğini belirtir.³³⁶

Kalbin arınması, insanı üst bir kavrama aşamasına ulaştırması ve Tanrı'yı zihinden çıkarmaması gibi sebepler ahlâkî fiilin sebebi olduğunda ahlâkî yapı mistikleşir. Mesela Taha-14'te ibadetin yapılış sebebinin Allah'ı anmak ve hatırlamak olduğu belirtilmiştir. Anmak, zihinde ve kalpte gerçekleşen bir durumdur. Muhasibî'ye göre de herhangi bir davranışın ahlâkî olup olmadığı onun Allah için yapılıp yapılmadığında yatar. Bunun sağlanması için de Muhasibi, öncelikle kalbin tasfiye edilmesi gerektiğini belirtir.³³⁷ Güzel veya çirkin ahlâkın kaynağı olan kalp, ahlâkî fiili etkileyen ve belirleyen bir merkezdir. Bu doğrultuda güzel ahlâkın oluşumunda kalbin Allah'ı anmak, O'nu tanımak ve O'na kavuşmak amaçlı fiilleri etkin iken; çirkin ahlâkın oluşumunda ise, kalbin gelip geçici şeylerden zevk alması, kötü alışkanlıklarla sıhhatinin bozulması etkindir.³³⁸

³³³ İzutsu, **Kur'an'da Dini ve Ahlakî Kavramlar**, s.129-137; 193-205; 219-237; 259-267; 273-280;306-308; İzutsu, **Kur'an'da Allah ve İnsan**, s.31-32; 129-131; 187-207; 218-227.

³³⁴ Ali Akpınar, 'Kur'an'a Göre Müslümanın Gönül Dünyası; Kalbin Eylemleri ve Sorumluluğu', **Tasavvuf İlmî ve Akademik araştırma Dergisi**, Yıl:6, Sayı:15, 2005, s.109.

³³⁵ İzutsu, **Kur'an'da Dini ve Ahlakî Kavramlar**, s. 69, 82-83, 137.

³³⁶ Ignaz Goldziher, **Muslim Studies**, trans.: R. Barber, and S. M. Stern, Aldine Publishing Company, Chicago, 1967, s. 202-203.

³³⁷ Muhasibî, **er-Riâye**, s.135-137.

³³⁸ Gazali, **İhyâ**, IV, s.33,103.

İslam ahlâk düşüncesinde yer alan mistik anlayışta ulaşılması hedeflenen aşama, kalbe ve duyguya dayalı mistik anlayış ve kavrayış aşamasıdır. Bu bağlamda kişi, aklını basit bir kavrama melekesi olmaktan kurtarıp bir kalp haline dönüştürünce akıl ile ulaşamadığı bilgiye ulaşır ve hikmete nüfuz ederek derûnî anlamları kavrar. Bu kavrayış düzeyine ulaşan kişinin Tanrı-insan ilişkisiyle ilgili bilgisi, artık kavramsal bilgi olmayıp şehâdet bilgisi, tanıklık bilgisi haline gelir.³³⁹ Dolayısıyla o, düşünerek ve kavramları kullanarak değil, adeta şâhit ve tanık olarak bilir, fiilen ona katılır ve ruhunda O'nu yaşar. Dinin neticede ulaştırmak istediği son nokta budur. Fakat bu aşamaya aklını rafine ederek kalp haline getiren belli sayıdaki kişiler ulaşabilir. Çünkü bu aşama, zihnî süreçlerle ulaşılacak üst-aşamadır.³⁴⁰ Söz konusu aşamaya ulaşan kimse için ahlakın kaynağı, nefis ve kalbini rafine edip yöneleceği **Aşkın Varlık** olur. Çevresini, toplumu, gelenek ve göreneklerini, tecrübesini aşip tasfiye aracılığıyla Hakk'a yönelmek, ahlakın ve ahlakî fiillerin kaynağı haline dönüşür. Mistik ahlak anlayışının temel gayesi de bu olsa gerektir.

E. Nefs ve Kalbin Ayna Olması ve Feyz

Kalp, hakikate akıl gibi bir çıkarsama ve istidlal yoluyla ulaşmaz. Kalbin idraki, bilgi üretme yoluyla değil, '*ayna*' örneğinde olduğu gibi **yansıtma** yoluyla gerçekleşir. Kısacası kalp, burada aktif değil, pasif bir rol üstlenir.³⁴¹ Zira marifetullah kalbin adeta cilalı bir ayna gibi temiz ve parlak olmasına, yaratılışın güçlü, niyetin doğru olması ve kalbin dünya kirlerinden arındırılmasına bağlıdır.³⁴² Kalbin ayna olma özelliği, Hakkın sıfatlarının ve ahlâkının örnek alınıp hayata yansıtılmasıdır. Bir ayna, üzerini kir ve pas kapladığı için önüne konulan suretleri göstermediğinde yapılması gereken iki işlem vardır; ilki, *cilalamak* ve üzerindeki kirleri temizlemek; diğeri ise, aynanın karşısına göstermek istediğimiz bir *cismi*

³³⁹ Özcan, **Türk Düşünce Hayatında Matüridilik**, s.34.

³⁴⁰ Özcan, **Türk Düşünce Hayatında Matüridilik**, s.35; Özcan, **Matüridi'de Dinî Çogulculuk**, s.82-84.

³⁴¹ Gazali, **İhya**, III, s.15-16; Mustafa Çakmaklıoğlu, **İbn Arabî'de Marifetin İfadesi**, İstanbul, 2007, s.162.

³⁴² Gazali, **Kitabu'l-Erbain fi Usûlü'd-Din**, çev. Hüseyin S. Erdoğan, Hisar Yayınları, İstanbul, 2004, s.17; Uyanık, Mevlüt, **İslam Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması; Gazâlî Örneği**, Ankara, 2005, s.108.

koymak.³⁴³ İlahî tecellileri en mükemmel şekilde yansıtacak ayna, insandır. İbn Arabî'ye göre insan ilahî bir numunedir.³⁴⁴

Aktarmaya çalıştığımız *ayna örneğinde* **ayna**, eşyanın ve şahısların şekillenmiş **suretleri**, bu suretlerin aynada meydana gelen **benzerleri** ve aynadaki sureti ortaya çıkaracak olan **ışık** olmak üzere dört unsur bulunur. Aynı şekilde bu unsurları kalp özelinde şöyle isimlendiririz; **kalp (ayna)**, **eşyanın hakikatleri**, eşyanın hakikatlerinin kalpte **yansıması** ve son olarak hakikatlerin kalpte belirginlik kazanmasına vasıta olan **nur**. Bu nur Cebrail olarak aktarıldığı gibi felasifeye göre ise akıldır. Kalbin ayna olarak faaliyetini sürdürebilmesi için özellikle şehvî ve gadabî arzulardan uzaklaşması, kalbin alt/maddî gaye ve hedeflere yönelmemiş olması, kalplerine nüfuz etmiş taklidî inançlarla kalbin perdelenmemesi, cehaletten uzak durması ve hakikatlere vardırarak yolları bilmesi gerekir. Tezkiye ve tasfiye süreci, aynanın (kalbin) aslî formuna dönüşünü sağlar. Kalbin ayna olabilmesi için Gazâlî'ye göre iki yol bulunmaktadır; ilki, Rumların yaptığı gibi resmin kendisini yapmak ve diğeri, Çinlilerin yaptığı gibi dışarıdan gelen resmi ayna gibi kabul etme istidadında olmaktır. Gazâlî'ye göre, renklerin suret ve şekillerine nispetle ayna ne ise, malumatın hakikatine nispetle kalp öyledir. Rengin sureti aynaya aksedip aynaya nakşolduğu gibi her malumun/eşyanın bir hakikati ve her hakikatin de bir sureti vardır. İşte bu suret, kalbin aynasına yerleşir ve orada açığa çıkar.³⁴⁵

Burada ayna ayrı, şeylerin suretleri ayrı ve nihayet şeylerin aynaya aksedip orada görülmeleri ayrıdır, yani suje ve obje kendi varlık bütünlüklerini korur. Böylece epistemolojik anlamda **bilen**, **bilinen** ve **bilgi** şeklinde bulunması gereken üç temel unsur bu noktada kalp, eşyanın hakikati ve bu hakikatlerin kalpte hâsıl olması şeklinde isimlendirilir. Kısaca burada bilen, eşyanın hakikatlerinin kendisinde ortaya çıktığı kalptir. Bilinen, eşyanın hakikatleridir. Bilgi ise, eşyanın hakikatlerinin kalp aynasında ortaya çıkmasıdır. Nasıl ki aynadaki görüntü bir yönden aynaya bitişik ve neredeyse aynayla özdeş gibiyse ve diğer yönden de aynadan başka ise tıpkı onun gibi, sûfinin varlığı bir bakıma Hak ile özdeş ve bir bakıma da Hak'tan başkadır.³⁴⁶ Gazâlî, Tanrı bilgisini veya imanı bir bilgi olarak ortaya koymaya

³⁴³ Gazali, **Mizan'ul-Amel**, s.35.

³⁴⁴ Avni Konuk, **Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, haz. M.Tahralı - S Eraydın, İstanbul, 1987, Cilt: I, s.158.

³⁴⁵ Gazali, **İhyâ**, III, s.29.

³⁴⁶ Tahir Uluç, **İbn Arabî'de Sembolizm**, İstanbul, 2007, s.109-112.

çalışırken böyle bir bilginin teşekkülünü ve ayna misaline tekrar dönerek orada objenin (Allah) ortaya çıkmasını engelleyebilecek sebepleri sıralamaktadır;

- Aynadan (süje/kalp) kaynaklanan eksiklik. Mesela kalbin yeteri kadar alıcı ve yansıtıcı olmaması, cilalanmamış bir demir gibi bulunması. Bu, kalpte tasfiyenin gerçekleşmeme ya da kalpte bir eksikliğin bulunma durumudur.

- Görülecek şeyin (obje) aynayla karşı karşıya bulunmaması. Bilgi teorisi ifadesiyle süje-obje temasının gerçekleşmemesi ya da aranılan şeyin nereden ve nasıl elde edileceğinin bilinmemesidir. Kısacası hakikati elde etme yol ve yöntemlerinin bilinmemesi durumudur.

- Aynada (kalbin) yansıtma özelliğinin bulunmasına rağmen kalbin kirli olması.

- Gören ile görülen (süje-obje) arasına bir perdenin girmiş olması.

- Bilinmek istenen şeyin ne yönde olduğunun bilinmemesi ya da kalbin hakikat yönüne çevrilmemesidir.³⁴⁷

Kalbin tasfiye edilip ayna olabilmesi ve hakikatin keşfi için kalpte perdelerin ve engellerin olmaması gerektiği vurgulanır. Bu durumu ayrıca Gazali, insanların yetiştirilme tarzına, insanlara telkin edilen yanlışlara, dondurulmuş inançlara, kelmacıların aşıladıkları mezheplere ait düşüncelerin insan zihni üzerinde kalın bir perde olarak çekilmesine bağlar.³⁴⁸ Sözü edilen engel veya perdelerin yaptığı etkiyi Martin Buber'in ifadesiyle '**Tanrı Tutulması**' şeklinde ifade edebiliriz. İnsan, Allah'ın yanı başında duran, karşımızda hazır bulunan bir muhataba yönelik hitaptaki sıcaklığı aracılığıyla O'na 'sen' diyebilir. Bu sebeple 'sen' olan Tanrı da insanlara tepeden bakan, mesafeli, kendisine ulaşma imkânı bulunmayan bir varlık olarak algılanmaz ve merhametli, şefkatli, bağışlayıcı bir Tanrı tasavvuru oluşur. Bu tasavvur, Allah ile insan arasındaki ilişkiyi metin ile dilin imkân ve sınırları arasında veya formel kalıplara sıkıştırmaktan uzak bir tasavvurdur. Bu sebeple kelam ilminde Tanrı'nın aşkın mutlak varlık oluşu, ilahî zât ve sıfatların mahiyeti ve bunların algılanışı gibi hususlar, mistik açıdan bakıldığında insanın Allah ile olan sıcak ilişkisinde engel olarak görülür.

Birçok perde olmasına karşın dördü ön plandadır; *mal*, *câh*, *taklit* ve *isyan*. Câh, makam ve mevki perdesidir. Taklit perdesinden kurtulmak, mezhep taassubunu atmak ve kelime-i tevhidin manasını tam iman ile tasdik etmek sebebiyle Allah'tan

³⁴⁷ Gazali, *İhyâ*, III, s.17.

³⁴⁸ Gazali, *İhyâ*, III, s.31.

başka her çeşit tapınılan şeyleri kalbinden söküp atarak kör taassup taklidinden kurtulan kişiye hakikatler açılmış olur. Son olarak “isyan” perdesinden kurtulmak için haksızlıkları düzeltmek, bir daha kötülük yapmamaya çalışmaktır. Rabbi ile kalbi arasında birçok perdenin kaldırıldığı kimsenin kalbine Hakkın sûreti tecellî eder. Kalpte Hakk’ın tecellî etmesi için kalbin Hakk’ı araması ve O’na yönelmesi gerekir.³⁴⁹ Bu durumda kalbin yöneldiği konu veya eşya kalbe yansır. Kalp aynası üzerindeki kirleri temizleyen sâlik, yeni bir hayat için hazırdır. Çabası onu bir makamdan diğerine taşır ve geçtiği her bir aşama onu hedefine yaklaştırır. Tevbe, fedakârlık, sabr, Allah’a güven gibi makamlar, insan tarafından kazanılan makamlardır. Bunun uzantısı olarak nitelenen aşk, korku, umut, samimiyet, sükûnet, temaşa gibi haller ise insanın kontrolü dışında olan manevî hislerdir ve vehbî olarak nitelenmiştir.³⁵⁰ Gazâlî, bu hal ve makamları ifade etmek için ‘**makâmâtü’s-sâlikin**’, ‘**menâzilü’s-sâlikin**’, ‘**makâmâtü’d-din**’ ve ‘**menâzilü’d-din**’ gibi terimleri kullanmıştır.³⁵¹ İnsan, ilahî hakikatin tecellî ettiği bir **ayna** olmakla ve her şeyi unutup sadece **vuslatın şuuru**na ermekle ferdiyetini yitirmez. Düşünen nefis, ittisal tecrübesinde kendi öz benliğini korur. Felasifeye göre akıl, âkil ve mâkul bir olur. Fakat bu bir olma, **ontolojik** yeni bir statüye değil, **psikolojik** yeni bir tecrübeye işaret eder. Bu psikolojik durumda beden, nefse ‘**yük**’ olur. Bu derece yetkinlik kazanmış bir nefis, hakikatin bilgisini yansıtan bir ayna haline gelmiştir.³⁵²

Tasfiye ve kalpte Tanrı ile insan arasında **perdelerin kalkması** sonucunda zât, sıfat ve fiilleriyle Tanrı’nın veya ilahi nurun kalpte tecelli etmesi sağlanır. Söz konusu tecelli, hakikatlerin tecellisi şeklinde de ifade edilmiştir. Bu tecellînin gerçekleşmesi, zihnen Allah’ı zikrederek O’na yöneliş ve Hakk’ın sıfatlarının nefste yerleştirilmesiyle mümkün olur. Bu da insanda muhabbet ve marifetin oluşumunu sağlar. Kalbin temizlenmesi ve beşerî kuvvelerin etkisinden kurtulması, riyazet, mücahede **muamele ilmi** ile ilgili iken; perdelerin kalkması, müşâhede, tecellî ve feyz **mükâşefe/bâtın ilmi** ile ilgilidir. Bu ilim, mücahede ile tezkiye edilmiş ve Hakk

³⁴⁹ Gazali, **İhyâ**, III, s.30-31, 172.

³⁵⁰ Reynold A.Nicholson, **The Mystics of Islam**, London, 1914, s. 29-30.

³⁵¹ Gazali, **İhyâ**, IV, s.77,100.

³⁵² Farabi, **Ta’likât**, çev. H.Z.Ülken-Burslav K., (Farabi adlı eser), İstanbul, 1940, s.85; Farabi, **Medinetü’l-Fâzıla**, s.60.

cihetine yönelmiş bir kalbe Allah tarafından atılmış bir nur olarak ifade edilir.³⁵³ Gazali'ye göre mûkaşefe ile insana geniş ufuklar açılır.³⁵⁴ Tasfiye, müşâhede, mûkaşefe gibi mistik tecrübeyi oluşturan unsurların epistemolojik amacı, ilahi hakikatlerin bilgisine ulaşmaktır. Çünkü sufi düşüncede bilgi, ilahi hakikatlerin kalbe yansması ile gerçekleşir. Bu mistik anlam çerçevesinde Gazali, ilim yerine irfan ve marifeti; akıl yerine kalbi koyar.³⁵⁵ Nasıl ki ayna, eşyanın görüntülerini olduğu gibi yansıtırsa nefis de tutkulardan sıyrıldıkça ve kirlerden arındıkça ayna gibi Allah'ın nurunu (ilahî ışık) yansıtacağı ve aklî nefsinde varlığın bütün formları apaçık belirerek yanılgısız bilgiye ulaşacağı vurgulanır. Kısacası arınmışlık arttıkça **bilgi** düzeyi de artar. Âlemin insanın mahiyetini yansıttığı gibi insan da küçük âlem olmaklığıyla Tanrı'nın sıfatlarını bir ayna gibi yansıtır.³⁵⁶ Nitekim kalp, Allah'ın sıfatları ile şeytanın sıfatlarının çarpıştığı bir savaş alanı olarak ifade edilmiş olup ilahî sıfatları yansıtma işlevini kaybettiğinde körleşir.³⁵⁷

İslam düşüncesinde insan, kendisini **iki mertebeden** biri karşısında bulur; ilki, sürekli **düşünme** durumunda olması, düşüncenin güçlenmesi, önsel bilgilerin mantıkî kıyasa gerek kalmadan zihninde parlaması mertebesidir. Başka bir ifadeyle bu mertebede insan, öncelikle duyu gücünden, muhayyile gücüne, oradan düşünme gücüne, düşünme gücünden de akılda bulunan ilahî varlıkların hakikatini anlama düzeyine yükselir. Dış dünya bilgisinden tahayyüle, oradan da tefekküre varan süreç, metafizik bilgiyle sona erer. Diğeri ise, **ilahî bilgilerin feyz yoluyla yukarıdan aşağıya indiği mertebedir**. Burada akıl düşünme gücüne, düşünme gücü muhayyile gücüne, muhayyile gücü de duyu gücüne etki eder. Bunun üzerine insan, varlıkların hakikatini, ilke ve sebeplerini kendisinin dışındaymış gibi görür. İşte bu noktada insan, yukarıdan muhayyile gücüne gelenleri **müşâhede** eder, şüpheyi yer kalmayacak derecede onları görür ve işitir.³⁵⁸ İnsanın nazarî nefsin yetkinliğe kavuşması, Tanrı'yı bilmek ve O'na benzemeye çalışmak ile mümkün olur³⁵⁹ ve

³⁵³ Gazalî, **Tasavvufun Prensipleri (Ravdatu't-Talibîn ve Umdetu's-Sâkilîn)**, s.41; Gazali, **İhyâ**, III, s.34; IV, s.30-31,168; İbn Haldun, **Tasavvufun Mahiyeti**, s.122 vd.

³⁵⁴ Sunar, Cavit, **Anahatlarıyla İslam Tasavvufu Tarihi**, Ankara, 1978, s.53; Ayrıca kalb konusunda bkz. Gazali, **Kimyâ-yı Saâdet**, çev. A.Faruk Meyan, İstanbul, 1970, s.43.

³⁵⁵ Yaşar Aydın, 'Gazali'de Mistik Tecrübe', **Diyanet İlmî Dergi**, 2011, Sayı;3, s. 153.

³⁵⁶ Kindî, **Resail**, s.276, 278; Gazali, **İhya**, III, s.57.

³⁵⁷ Reynold A. Nicholson, **The Mystics of Islam**, London, 1914, s. 69, 71.

³⁵⁸ Miskeveyh, **el-Fevzu'l-Asgar**, çev. Mahmut Kaya, **(İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde)**, İstanbul, 2003, s.258.

³⁵⁹ Farabi, **Medinet'ul-Fâzıla**, s.77.

insanı Allah’a yakınlaştırır, O’ndan feyz aldırır. Feyz sayesinde ilmin incelikleri, derin ve önemli meselelerin hakikati insan aklına yerleştirilir. Bunu hak eden kimseler, nefislerini ve istekle dolu dünyevî arzularını disiplin altına alıp doğru bir yola giren, kemâl makamına ve Allah’a yakınlık dairesine ulaşan kimselerdir. Bu makam, çokluğun üstünlüğünün yıkılmasının ve hakikatlerin tecellisinin makamıdır.³⁶⁰ İnsan, feyz aracılığıyla O’nunla arasında perde söz konusu olmaz ve en yüce mutluluk da budur.³⁶¹

Nefsin ilahî-metafizik âleme yönelmesi ve maddî-bedensel arzulardan uzaklaşması, onun kendi tabiat ve yaratılışında olan özü veya cevherini ortaya çıkarıp mükemmelleştiren bir etkiye sahiptir. Böylece saf **makulat** nefse yerleşir. Bu bağlamda nefsin fiilleri, duyusal dünya kaynaklı olmayıp özüne yöneldiğinde cevherinin bedeninden ayrı ve yaratılışça farklı olduğunu anlar. Bu yöneliş, nefsin ilahi-metafizik âleme yönelmesinin başlangıcını oluştururken yönelişin sonucunda ilahî ışıkla (feyz) aydınlanma gerçekleşir.³⁶² **Feyz** alma, Rabbine yaklaşma ve yakınlık kazanma arzusu gibi hasletler, melekî-kutsal nefse ait hasletler olarak nitelenir.³⁶³ Ayrıca nefsin ilahî feyzen yardım aldığı felasife tarafından ifade edilmiştir. Bütün bu ıslah, mücadele ve tezkiyenin sonucunda nefis, ilahî feyz ile bağlantıya girerek nefsin kemâle ulaşması sağlanır.³⁶⁴

Farabi’ye göre evrende bütün mahlûkât, canlı ve cansız bütün eşya, Allah’ın birliğinden **feyz** yoluyla taşmıştır. O’nun tasavvufî temayülleri bu düşüncesinin içeriğinde yer alır.³⁶⁵ Feyz, küllî bir özelliktedir. İnsanların tamamı bu feyzi kabul etmeye hazır durumdadır. İnsanın feyzen pay alma konusundaki farklılığı insanın yapısından kaynaklanır. İnsan nefsinin feyz ile irtibata geçebilme ve tabiatının feyze ulaşabilme özelliği bulunur. Bilgide ilerlemek için feyzi kabul etmeyi sağlayacak bir ‘güç’, bir ‘mana’, bir ‘sûret’ gereklidir. Özü itibarıyla feyz, ‘cevher’ olarak nitelenir. Ona küllî akıl ve küllî nefis de denir. Hatta feyz, zihindeki tümel anlamların, tikellerin tek tek incelenmesi ile elde edilebileceği gibi yüce bir feyzin ilham yolu aracılığıyla

³⁶⁰ Kınalızade, **Ahlak-ı Alâî**, s.70-71.

³⁶¹ Miskeveyh, **Tehzibu’l-Ahlak**, s.45.

³⁶² Miskeveyh, **Tehzibu’l-Ahlak**, s.15, 78.

³⁶³ İhvan-ı Safâ, **Risaleler**, I, s. 319.

³⁶⁴ İbn Sina, **Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna Dair On Delil**, s.25, 31-33; İbn Sina, **el-Mübâhasât**, thk. Abdurrahman Bedevî, Aristo indel Arab, Vekâletü’l-Matbuât Kuveyt 1978, s.277-278.

³⁶⁵ Farabi, **Medinet’ul-Fâzıla**, s.10.

nefse ulaşmasıyla da elde edilir. Akletmenin gerçekleşmesinde ve makulatin nefse yerleşmesinde ilahi feyz ya da nurun etkili olduğu vurgulanmaktadır.³⁶⁶

İlahi feyze ulaşmanın yolları olarak nefsin ve kalbin arındırılması, niyetin saflaştırılması, Yaratıcıya iştihak duyulması, makulatı akletmesi, ilimde metafizik düzeye ulaşması, nefsin kendisini soyutlaması şeklindeki bilgi, hakikatin nefste apaçık hale gelmesiyle nihayet bulur. İnsanın bedensel hazlardan uzaklaşması iyilikleri ve beşerî saadeti oluşturur. Bu da insanın ulvî feyzler almasını sağlar. Hatta nefis, ilahi feyzin cevherine dönüşerek kendisinin ve bütün varlığın maşuku ile arasındaki araçların ortadan kalkması sonucu mutluluğa ulaşır.³⁶⁷

Görüleceği üzere nefis ve kalbin arınması ve ayna haline dönüşmesi, algı ve bilincin değişmesini sağlayan mistik ve dinamik bir kuvvettir. Bu seviyeye ulaşmış olan mistik, algı ve bilincini değiştirerek dış dünyaya yüklediği anlam çerçevesinde bakar. Bu anlam gözlüğünü takarak dış dünyada bir hikmet arayışına girer ve dış dünya bir *nimet*, bir *âyât* şeklinde algılandığı gibi karşılaşılan bütün olaylar da ilâhî iradenin bir sonucu şeklinde algılanmaya başlar. Dış dünya önceleri kendisine sıradan bir *nesneler dünyası* şeklinde görünürken algının değişmesinden sonra içinde hikmetler olan bir *nimet dünyası* şeklinde görünür. Bu görünüşte herhangi bir kötü veya olumsuz bir şey yoktur, her şey nimettir, yerli yerindedir, hikmete uygundur. İnsana düşen, nefis tezkiyesini gerçekleştirmek, dış dünyaya hikmet gözlüğü ile bakabilecek seviyeye gelebilmektir. Tezkiye, tasfiye gibi süreçlerden sonra insanın dış dünyaya yönelik hikemî bakış açısını kendisine çevirmesi sonucu, Platon'a göre insanda utanma duygusu uyanır, utanma ve edep öğrenilir.³⁶⁸

İslam dini, insanın nefsinin terbiye etmeyi, kalıcı ve manevî heveslere yönelmeyi, şefkat ve merhameti tesis etmeyi gaye edinmiş bir dindir. Böylece İslam, insanın bakışını kendi nefsine, kendi kişiliğine yönlendirmeye çalışmış, bir olan Allah'a itaat temeline dayalı ahlâkî bir birlik sağlama görevini üstlenmiştir. Bu, bireysel ve toplumsal bir dönüşüm hareketidir. Bu ölçü doğrultusunda İslam, merhamet, samimiyet, dürüstlük, güvenilirlik, sevgi, iyi niyet gibi faziletler aracılığıyla faziletin statik olmayıp dinamik özelliğinin altı çizmeye çalışmıştır.

³⁶⁶ İbn Sina, **Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna Dair On Delil**, s.47, 67, 69.

³⁶⁷ İbn Sina, **Risale fi'l-Birr ve'l-İsm**, s.236; İbn Sina, **Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna Dair On Delil**, s.75, 79, 85, 87.

³⁶⁸ Platon, **Kharmides**, çev. N. Şazi Kösemihal, MEB Yayınları, İstanbul, 1998, s.16

Çünkü İslam ahlâkının bünyesinde içinde bulunulan durumdan daha iyi veya ideal bir duruma doğru yükselme imkânı bulunmaktadır. Terbiye ve tasfiye, ayrıca sûfînin Mutlak Varlığa ulaşmasını sağlayan yollar olarak görülür. Tanrı ile kurulacak mahrem ilişki, insanın ahlâkî duruşu ile ve bu ilişkinin epistemik örgüsü (marifet-sezgi) ile gerçekleşecektir. Tasavvufî düşüncedeki ana tema, insanın Mutlak Varlık ile kurduğu ilişki ve yakınlaşmadır. Bu temanın başlangıç noktasını tezkiye, tasfiye ve terbiye oluşturur.

Tezkiye ve tasfiyenin insanın kemal yolculuğunda önemli bir adım olduğu, insanı dönüştürdüğü, ilahî ahlakla ahlaklanmayı mümkün kıldığı sonucuna ulaşabiliriz. Sufî düşüncedeki “ol ve bil” ilkesiyle felasifedeki “bil ve ol” ilkesinin içeriğinde tezkiye gibi süreçten bahsedilebilir. İlim, hakikate ulaşma, marifetullah, kemal, Hakk’ın ahlâkî vasıfları, feyz gibi sonuçlar veya amaçların gerçekleşmesinde tezkiye ve tasfiyenin rolünü oldukça önemli olduğunu ifade etmeye çalıştık.

İKİNCİ BÖLÜM

AHLÂKÎ FİİLLERDE MİSTİK UNSURLAR VE İNSANIN AHLÂKÎ YAPISI

I. AHLÂKÎ FİİLLERDE MİSTİK UNSURLAR

İnsanî fiillerin ahlâkî niteliğini sağlayan unsurların neler olduğu; ahlâkın sadece iradî eylemlerle mi oluştuğu; irade dışı eylemlerin ahlâk konusunun dışında olup olmadığı; ahlâkî fiili oluşturan unsurların neler olduğuna dair soru ve cevapları bu bölümde ele aldık. Ayrıca bu bölümde bir fiilin ahlâkî olarak nasıl niteleneceği ve ahlâkî nitelemenin şartlarının neler olduğunu belirtmeye çalışacağız. Bir eylemi ahlâkî kılan şeyin ne olduğu konusu ahlâk felsefesinde epeyce tartışılmıştır. Söz konusu tartışmada farklı teoriler ortaya atılmış, bir fiili istenir ve iyi kılan şeyin neler olduğu tartışılmış ve ahlâkî fiil, farklı kavramlarla temellendirilmiştir.³⁶⁹ İslam ahlâk felsefesinde fiil tahlili bağlamında ahlâkî fiilin oluşum süreçleri, zihinsel ve kalbî yönü ile zorunluluk ve iradî yönleri ele alınan temel konulardır. Ayrıca ahlâkî fiilin **özü** ve **arazî/izafî** yönleri ile ilgili değerlendirmeler de yapılmıştır.³⁷⁰

Öncelikle bir fiilin ahlâkî niteliğe bürünmesi ile insanın fail olarak nitelenmesi, fiilin amaçlı, niyetli ve iradeli bir şekilde gerçekleşmesinde yatar. Ayrıca ‘*iyi hayat nedir?*’, ‘*hayatın nihâî amacı nedir?*’, ‘*nasıl yaşamalıyım?*’, ‘*nasıl bir davranış sergilemeliyim?*’ gibi sorulara verilecek cevaplar, fiile ahlâkî fiil denmesini sağlayan cevaplar olacaktır. Çünkü bu tür sorular, insanın ahlâk alanında şuurlu bir şekilde davranmasını sağlar. Öncelikle İslam ahlâk düşüncesinde bir fiilin şuurlu, aklî ve iradeli bir fiil halinde ifade edilebilmesi için **zihinsel** ve **kalbî** süreçlerin varlığı ön şart olarak kabul edilmiştir. Bu da bize ahlâkî bir fiilin nihaî bir sonuç olduğunu ve sonuca ulaştıran epistemolojik ve zihinsel bir sürecin var olduğunu gösterdiği gibi bu süreçler İslam ahlakının sistematik bir şekilde ele alındığını göstermektedir. Böylece ahlâkî bir fiilin belli bir sistem veya süreç bağlamında oluştuğu vurgusu yapılır. İnsanın bir düşünceyi ve buna bağlı olarak bir

³⁶⁹ Mehmet S. Aydın, **Ahlak Felsefesi**, Basılmamış Ders Notları, Ankara, 1980, s.14; Bedia Akarsu, **Ahlak Öğretileri**, İstanbul, 1982, s.19.

³⁷⁰ Âmirî, **İnkazû’i-Beşer mine’l-Cebrî ve’l-Kader**, trc: Kasım Turhan, s. 6-7 (162-163).

fiili ortaya koymasını sağlayan zihnî yapı ve fikrî zemin, aynı zamanda fikrî çatı ve örgüyü meydana getirir. Bu bağlamda her insan, kendi zihnî gücü ölçüsünde zihninde taşıdığı din duygusunu ve fikrini fiile dönüştürüp somut hale getirebilir. Bu noktada Aristo, fiillerimizi harekete geçiren gücün aklî/zihnî güç olduğunu belirtir.³⁷¹ Zihnî gücün etkisiyle beraber fiili oluşturan başka sebepler oluşmamışsa fiil gerçekleşmez. Kısacası ahlâkî fiil, zihinsel bir süreç olmadan ve aniden ortaya çıkan bir eylem değildir. Bu nedenle bir sebepten meydana gelen her şeyin varolması zorunludur.³⁷² Bu bağlamda ahlâkî bir fiilin oluşumunda etkili olan temel etkenleri kalbî ve zihinsel unsurlar şeklinde ikiye ayırabiliriz.

A. Kalbî (Zihinsel) Unsurlar

İslam düşüncesinde kalp, **zihnî** kabiliyetlerin toplamı şeklinde belirtilerek kalbin etkisi birçok filozof ve sufilerce **kalbî unsurlar** olarak vurgulanmıştır. Söz konusu kalbî unsurlar; *hâtır*, *meyl-rağbet*, *itikat-azim* ve *niyet*.

1. Hâtır (Kalbe doğan düşünce) Aşaması

Kalbe bir his veya bir fikrin gelmesi ile gayb âleminden vicdana gelen şey bazen bir tür hitap şeklinde olur. Buna *hâtır*, *dürtü* veya *uyarılma* denir. Hâtır, şuur alanına gelen ilk şeydir. Hâtır, kalbe gelen his ve fikirlerdir ki kalbin hareketini ifade eder. Kalpte doğan his ve fikir, bir niyet, karar verme, çaba sarf etme veya yapma bağlamında bir himmete sebep olur.³⁷³ Bir kimsenin zihninde sanki arkasına baksa bir insan sûretinin canlanması durumu gibi. Hâtırlar ikiye ayrılır; biri zarara ve kötülüğe sürükleyen; diğeri de ahirette fayda sağlayacak ve iyiliğe çağıran hâtırlar.³⁷⁴ Bu bağlamda Muhâsibî, kalbe doğan her düşünce/hâtırın fayda veya zarar getirebileceğini belirtmiştir.³⁷⁵

Hâtır, akıl yürütmeye sevk eden, zihinsel sürecin sonunda oluşan ve insanı düşünmeye sevk eden bir unsurdur. Matürîdî'ye göre hâtır, imtihana tâbi tutulan

³⁷¹ Aritoteles, **Ruh Üstüne**, çev. Zeki Özcan, Bursa, 2014, s. 188.

³⁷² İbn Sina, **Dânişnâme-i Alâî**, s. 212 (51a).

³⁷³ Ebû Tâlib el-Mekkî, **Kûtü'l-Kulûb**, çev. Muharrem Tan, Cilt:I, İstanbul, 2018, s. 271, 411, 418.

³⁷⁴ Gazali, **İhya**, III, s.32-33; İbn Haldun, **Tasavvufun Mahiyeti**, s.114.

³⁷⁵ Muhâsibî, **Risâletü'l-Müstersîdîn**, çev. Faruk Beşer, İstanbul, 2015, s.44.

insanın kalbine gelen ve kalpten uzak tutulması gereken düşüncelerdir.³⁷⁶ Hâtır, insanın ilâhî kelamla bağlantısını kurar. Bu bağlamda hâtır, zan değildir ve Peygamberlere gelen özel kelimadan farklı olarak Allah'ın bütün kulları ile konuşmasıdır. Hâtır, insan aklının kullanılmasını sağlayan ilâhî bir uyarıcı ve lütuf olup kişide iç sıkıntısı, korku, gerilim, endişe doğurarak insanın dinî, imanî ve ahlâkî konularda düşünmesini sağlar. Bu sebeple hâtır, ahlâkî otorite veya ahlâkî bilinçten öte bu süreci tetikleyen bir etken olarak görülebilir.³⁷⁷

2. Meyl/Rağbet Aşaması

Kalbe gelen **hâtır** ile kişide bir heyecan ve **rağbetin** uyanarak şehvet ve gadap gibi nefsin kuvvelerinin harekete geçme aşamasıdır. İnsana dönüp bakma arzusu uyanması ve meyletmesi gibi. Meyil ve niyetin gerçekleşmesi için duysal, psikolojik, toplumsal engellerin ortadan kalkması gerekir. Çünkü insan utanma, korkma gibi psikolojik sebeplerden ötürü niyetini gerçekleştiremez. İnsanın iradesinin ve şuurunun tam olarak gerçekleşmediği bu aşamada insan psikolojik, toplumsal, duysal engellerle ve bunları aşması gerektiğiyle ilk kez karşılaşır. Hâtır ve meyl aşamalarında irade söz konusu olmadığı için sorumluluk bulunmaz. Aklî bir teemmül veya hissî bir hükümden sonra arzuların yönlendirilmesi ve kesin kararın oluşması sonucu ihtiyarın gerçekleşmesi kişiyi sorumlu kılar.³⁷⁸ Her kuvvenin harekete geçmesinde meyl etkilidir. Meyil, hareketin ve hareket eden cismin anlamlılığını belirtir. Kısacası meyl, bir anlam, bir gaye ve bir bilinci barındırır.³⁷⁹

Farabi, insanların tabiî eğilimlerinin fazilet olarak nitelenmeyeceğini, tabiî eğilimlerin faziletin bir önceki halini oluşturduğunu belirtir. Bu bağlamda insanın zıt yönüne çalışan bir dış güç bulunmadığı takdirde doğuştan gelen eğilimlere yöneleceği açıktır. Fakat bu meyl, faziletle ilgili fiillere yönlendirilir, faziletin oluşacağı bir durum ortaya çıkarır, tekrar edilerek mutad hale gelirse (riyazet) âdet veya eğilim olarak nitelenen bu durum bir fazilet olarak anılır. Hatta Farabi, bu doğrultuda olgunlaşan ve ilerleyen insanın, beşerî faziletlerin ötesine geçeceğini ve

³⁷⁶ Matürîdî, **Tevîlât**, Cilt:I, s.110-111.

³⁷⁷ Osman Demir, 'Kadı Abdülcebbar'da İlahî Uyarıcı ya da Vicdan; Hâtır Kavramı Etrafında Bir İnceleme', **İslam Düşüncesinde Vicdan Kavramı**, ed. Y. Cengiz- S. Çınar, Ankara, 2018, s.165.

³⁷⁸ Bedriye Reis, **Gazâlî'de Ahlak-Marifet İlişkisi**, s.88.

³⁷⁹ İbn Sina, **Necat**, s.237.

ilahî insan olarak anılacağını belirtir. Bu sebeple bu tür insan, iyi işler ve faziletleri yerine getirirken eziyet çekmez, zevk alır ve severek içtenlikle yapar.³⁸⁰

3. İtikat/Azim ve Niyet Aşaması

İrade dışı gelen hâtır neticesinde doğal olarak arzu duyulan şeyi yapmak gerektiğine **kalbin hükmetmesidir**. Ayrıca azim, talep edilen gaye yönünde himmetin toplanması anlamındaki *kast*ın güçlendirilmesi ve gayrete getirilmesidir.³⁸¹

İslam'a göre niyet; *irade, kast, azim, ciddiyet, kararlılık, rağbet, temyiz ve gayret etme* anlamlarına gelir.³⁸² Niyet, bir fiili belirli bir gaye kapsamında yapıp yapmamayı istemektir. Ayrıca niyet, maksatlı bir fiil ve şuurlu bir sebebin varlığını gerektirir. Bu anlamda gayenin kendisi niyet olmaktadır.³⁸³ Niyet, içsel; gaye dışsaldır. Niyetin içeriğini oluşturan sebep ve gayeyi kapsayacak şekilde Gazali, niyetin tanımını şöyle yapar; '*Nefsın gelecek veya hâlihazırda kendi gayesine uygun bir şeye karşı yönelimi, meyletmesi ve teveccüh göstermesidir. Nefs, ancak kendisi için uygun olup muvâfık düşen ve teşvik edici gaye için gerekli şekilde harekete geçer.*'³⁸⁴ Niyetin oluşması için bir gaye, bir sebep, bir yöneliş, bir hareketin var olması gerekir. Bütün bu süreç, aslında insanın fitrî özelliğini yansıtır ve bu özellikler niyette bir araya gelir. İrade, kudret, niyet, gaye belirleme, yöneliş veya uzaklaşmak gibi niteliklerimiz fitrî olup bizim epistemolojik, aksiyolojik ve metafizik donanımımızı sağlayan unsurlarımız veya doğuştan programlandığımız niteliklerimizdir. Çünkü insanda fitrî olarak faydalı şeylere karşı bir istek ve yöneliş; zararlı şeylere karşı da bir uzaklaşma bulunur. Yaklaşacağı veya yöneleceği şeylere dair edinilen bilgi, fitrî olarak var olan eğilimin kuvveden fiile çıkmasıyla gerçekleşen iradenin oluşumunda etkilidir. Bu sebeple insan, faydalı ve zararlı olan şeylere dair **bilgisini** arttırdıkça irade ve kudret ile bu bilgisini davranışa döker. Niyet, bilgi ile fiilin ortasında yer alır. Bilgi, sebep ve gayeyi belirlerken; kudret de fiilin gerçekleşmesini belirler. Niyet fiilin yöneleceği tarafı belirleyerek iradeyi aktif

³⁸⁰ Farabi, **Fusûlü'l-Medenî**, 31-32.

³⁸¹ Gazali, **Tasavvufun Prensipleri (Ravdatu't-Talibîn ve Umdetu's-Sâkilîn)**, s.169.

³⁸² Gazali, **İhya**, IV, 365; Akseki, **Ahlak İlmi ve İslam Ahlakı**, s.91; İbrahim Kâfi Dönmez, 'Niyet', **TDV İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 2003, Cilt: 33, s.169.

³⁸³ Abdülkerim Zeydan, 'İslam'a Göre Sadece Niyet', çev. H. Güleç, **Diyanet Dergisi**, 1976, Cilt: 15, Sayı: 4, s. 217.

³⁸⁴ Gazali, **İhya**, IV, s.374.

hale getiren bir aşamadır. İnsanın irade etmesi için bilgiye; gayeye yönelmek için niyet ile iradeye ve bu gayeye varmak için kudrete ihtiyacı bulunur.³⁸⁵

Muhasibî'ye göre niyet, insanın bir amaca göre davranmayı istemesidir. Bu bağlamda niyet, kişinin şimdi veya gelecekte, kendi amacına uygun bir şeye yönelimi ve meyletmesidir.³⁸⁶ Söz konusu yönelişin kuvveden fiile çıkması iradeyi oluşturur. Ancak irade ile birlikte gaye, yöneliş veya fiil hakkında bilgi sahibi olunmadan niyetin tam olarak gerçekleşmeyeceği belirtilmiştir. Niyet, nefs-i nâtika ile ilgili bir aşama olup içgüdüsel hareketlerden ziyade şuurlu ve iradeli fiilin temeli, çıkış ve dayanak noktasıdır. Ahlâkî bir fiilin övgü veya yergiye konu olmasının öncelikle niyete ve kalpte duyulan hisse bağlı olduğu vurgusu, eylem ve sonuçtan öncedir. Niyet, kalbî his, eylem ve iyi/kötü sonucun hepsi ahlâkî fiilin doğasının bütünü ve koşullarını oluşturur. Ayrıca ahlâkî fiilin kalitesinin temeli de burada atılır.³⁸⁷

Niyet aşaması kesin karar aşamasıdır. Hâtır güçlü olduğu takdirde ve nefsi meşgul ediyorsa bu niyet kuvvetlenir, *azim*, *cezm* ve *niyet* gerçekleşir ve fiil halini alır.³⁸⁸ Niyet, azim ve irade, hâtırdan sonra gerçekleştiği için hâtırlar davranışların başlangıç noktasını oluşturur. **Hâtır, rağbeti; rağbet, azmi; azim, niyeti;** niyetdebedeniharekete geçirir. Niyet, Kur'an'a göre de esas olan bir özelliktir. Bir fiilin sadece bir fiil olarak yapılmasından ziyade o fiilin hangi niyet, gaye ve eğilimlerle gerçekleştirileceği önem arz eder.³⁸⁹ Bu bağlamda usûl-ü fıkıhta '*bir işten maksat ne ise, hüküm ona göre olur.*' kaidesi önemli bir ilkedir. Kur'an'da fiilleri anlamlı ve değerli kılan ya da değersizleştiren ölçütlerden bahsedilirken tevhit ve ihlâs ile bütünleşmiş Allah rızasını gözetten bir niyetle yapılması ifade edilir.

Ahlâkî fiillerin ardında yer alan ve niyeti oluşturan sebep ile gayenin her türlü iç ve dış uyarılardan uzaklaşıp en saf ve en yüce ideale yönelmesi, **iyi niyeti** ve **ihlâsı** oluşturur. Niyetin gayesi, riyadan uzak, saf ve katışıksız, gayesi Allah ve rızası olduğu, başka bir ifadeyle aşkın bir ilkeyle bağlantılı olduğu müddetçe o ahlâkî fiilin ihlâslı ve iyi niyetli olacağı gayet açıktır. Bu nokta, ahlâkî fiillerin oluşum aşamalarında mistik unsur içermesini sağlayan noktadır. İyi niyet, her koşul altında mutlak iyi olan değerdir. Başka bir ifadeyle iyi niyet, iradenin iç ve dış her türlü

³⁸⁵ Gazali, **İhya**, IV, s.365.

³⁸⁶ Gazali, **İhya**, IV, 374; Muhâsibî, **er-Riâye**, 286.

³⁸⁷ Smith, **Ahlâkî Duygular Kuramı**, s.139.

³⁸⁸ Gazali, **İhya**, III, s.94 vd.

³⁸⁹ Bakara-177, 264; Nisa-38; Enfal-47.

arzulardan yüz çevirerek emrin geldiği kaynağa dönmesidir. Orada insan kendinden ve dünyadan sıyrılarak en saf ve en yüksek ideale bağlanır ki bu da Allah'tır.³⁹⁰ Niyeti 'iyi niyet'e dönüştüren aşkınla bağlantıdır. '*Niyet ettim Allah rızası için...*' şeklinde başlayan fiildeki niyet, aşkınla bağlantıyı gösterir. Bu bağlantıyla beraber iyi niyete sahip olmak, ahlâkî ilkeye göre davranmayı ifade eder. Niyet okuyucusu olmaktan uzak olmakla beraber iyi niyet vurgusu yapmamızın ahlâkî bir değeri bulunmaktadır. İyi niyet, doğruluk/hakikat değeri olarak ölçüt kabul edilmese de iyi niyetin, fiilin hakikat/doğruluk değerini destekleyen bir unsur olduğunu belirtmemiz gerekir. Bu bağlamda niyet, fiilin en temel çıkış ve dayanak noktasını oluşturur.

Ahlâkî fiilin ardında sebep olarak haz, lezzet, fayda, menfaat, çıkar, korku, kaygı vb. etmenler, niyeti iyi niyete çevirmekten uzaktır. Allah sevgisi, kurbiyet, ihlâs, takva gibi sebepler, niyeti iyi niyete çevirebilecek aşkın ve mistik niteliklerdir. Çünkü bu durumda ihlâs, samimiyet, saf ve katışıksız durum devreye girdiği için ahlâkî fiilin mistik hale dönüşmesi gerçekleşir. Ameli yücelten niyettir. Fiilleri iyi ve kötü olarak vasıflandırmadan önce fiilin arka planındaki hareket noktası, sebep veya niyetin ne olduğu fiilin ölçüsü konumundadır. Fiilin oluşumunda zihinde bir tasavvur oluşur; bu tasavvur düşünmeye, karara ve en son aşamada eyleme dönüşür. Bu da kuvve halindeki aklın, önce *âlîme* sonra da *âmîle* dönüşmesidir. Kur'an'da iman ve amelin ardı ardına gelişi, inancın veya inançla ilgili bilginin amele dönüşme gerekliliğini gösterir.³⁹¹

İslam düşüncesinde amelleri belirleyen temel ölçütün niyet olduğu, bu sebeple amellerin değerlendirilmesinin niyete göre olduğu belirtilir. Bu bağlamda ahlâkî bir fiilin şekli öneminden ziyade bu fiilin ardındaki temel sebep ve gaye önem arz eder. Bu sebeple Allah, Kur'an'da **kurban** ibadetinin şekli boyutunu oluşturan *et* ve *kandan* ziyade *takvanın* değerli olduğu vurgusunu yapar. Aynı ibadet/fiil, Allah'a ulaşmak maksadıyla yapılması hasebiyle **ibadet** olacağı gibi putlara yaklaşmak adına yapıldığı için de **haram** olarak ifade edilmektedir. Ahlâkî fiilin şekli aynı kalmakla beraber fiilin ardındaki sebep veya ulaşılmak istenen gayeye göre ahlâkî fiilin vasfı ve niteliği değişir. Dolayısıyla fiilin kendisinin niyet, sebep ve gaye karşısında araçsal bir özelliği bulunmaktadır. Niyetin iyi, sebep ve gayenin aşkın ile bağlantılı olması, fiilin de aşkın gayeye götüren bir araç olarak telakki edilmesi ahlâkî fiilin

³⁹⁰ Osman Pazarlı, **İslam'da Ahlak**, İstanbul, 1980, s. 106.

³⁹¹ M. Selim Saruhan, 'İslam Düşüncesinde Ahlak İlmi', **Eskiye**ni 28, Bahar 2014, s.56.

mistik bir anlayışla yapılmasını sağlar. Aynı şekilde *secde* Allah’a yönelik olarak yapıldığında **hasen**; şeytan veya bir puta yapıldığında **kabih** görülmektedir.³⁹²

Sonuç olarak niyetin yöneldiği alanın niteliği, ahlâkî fiilin içeriğini ve vasfını ortaya çıkarır. Ahlâkî fiilin aşkın-ideal varlık alanı veya içkin-reel varlık alanı ile olan bağlantısı, niyetin yönelişi ile doğrudan ilgilidir. Tezimizin içeriğinde yer alan ‘**mistik unsur**’ ile ‘**faydacı unsur**’ tabirleri, bu noktayla alakalıdır. Bu unsurların çıkış noktasını, niyette ve niyetin yöneldiği alanda aramak yanlış olmasa gerektir. Ahlâkî tabiatüstü ve aşkın bir varlığa dayandırmak ve bağlamak, ahlâkın gayesini tabiatüstü bir alana taşır. Ahlâkî fiilin aşkın dünya ile bağlantısını niyet kurar. Fiili iyi ve kötü olarak değerlendirebilmemiz için fiilin arka planında yer alan niyet bir ölçü olarak ele alınmaktadır.

Ahlâkî fiilin oluşumundaki kalbî süreçlerin zihinsel süreçlerden zamansal anlamda önce geldiği kanaatindeyiz. Kalbî süreçlerin son aşaması olan niyet aşaması ile birlikte aklî süreçlerin devreye girdiğini düşünmekteyiz. İnsanın kalbinden geçirdiği bir arzunun veya bir düşüncenin ya da bir eylem fikrinin aklî açıdan bir süreçten geçmesi ile ahlâkî fiilin oluşumunun tamamlanacağını belirtebiliriz.

B. Aklî Unsurlar

Ahlâkî fiilin oluşum safhalarında yer alan epistemolojik süreç olarak niteleyeceğimiz aklî unsurlar ise şöyledir;

1. İdrak

Arapça ‘**darak**’ kelimesinden türetilen idrak kavramı, bir şeyin en dip noktası, ulaşma, varma, bir şeyi tam olarak kavrama ve anlama demektir. İdrak, anlama gibi başka bir varoluş biçimini sağlar. Bir şeyi idrak etmek, o şeyin anlamını idrak etmektir.³⁹³ Bu anlama, mesela iyi’nin idraki, iyiyi arzulamayı ve harekete geçmeyi sağlar. Arzunun var olması için aklî unsur olan idrak işleminin gerçekleşmesi gerekir. Fiilin oluşumunda arzu ve yönelim, bilincin tam olarak bulunmadığı safhadır. Fakat idrak aşaması, anlama ve bilincin tam olarak ortaya çıktığı, fiile

³⁹² Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, çev.İ. Çelebi, Cilt:II, TYEK Baş., İstanbul, 2013, s.24

³⁹³ İbn Rüşd, *Kitabu’n-Nefs (Psikoloji Şerhi)*, çev. Atilla Arkan, Litera Yay., İstanbul, 2007, s.92.

ahlâkî bir gayenin yüklendiği ilk aşamadır. İdrak, fiilin zihinsel içerik haline gelmesini sağlar. Arzu ve yönelme ile fiilin nasıl gerçekleşeceği ortaya çıkmaz. İdrak aşaması, fiilin gerçekleşme planının yapıldığı ve fiilin sebebinin **temyiz** edildiği aşamadır. Bilincin yer aldığı bu safhada fiil, zihinsel açıdan ahlâkîliğe dönüşür. İbn Sina, **beş duyu** aracılığıyla dıştan gelen temsillerin ayrı ayrı idrak edende oluşmasını **dış idrak** olarak niteler. Herhangi bir nesnenin rengi, kokusu, tadı vb. dış idrak ile sağlanır. Temsillerin birleştirilmesi **iç idrak** ile gerçekleşir. **Ortak duyu, hayal, vâhime, mütehayyile** ve **hafıza** iç idrak kuvveleridir.³⁹⁴ **İç idrak**, fiilin oluşmasının ilk aşamasını teşkil eder. İç idrak güçlerinden olan tahayyül, vehmetme ve düşünme gerçekleşmeden ihtiyarî fiiller oluşmaz.³⁹⁵ Ortak duyu; koku, renk, tat gibi dış dünyadan gelen duyusal formları bir araya getirir. Bir araya getirme işlemi, duyusal formların birbirinden ayrılmasını sağladığı gibi birleştirilmesini de sağlar.³⁹⁶ Bu şekilde duyusal formlar arasında ayrımlar yapılmakta ve acı, tatlı vb. ifadeler kullanılmaktadır. Bu bağlamda düşünsel değil, duyusal yargılar oluşur. Duyu nesneleri ortak duyuda bir araya gelmemiş olsaydı, bir yargı, bir istek, bir algı veya bir ayrım oluşmazdı. Ortak duyu ve mütehayyile ile oluşturulan terkipler duyularla sınırlıdır. Duyulur olmayan anlamları ve duyulur olan formları bir araya getiren güç, vâhime gücüdür. Bir koyunun kurda düşmanlığı veya sahibine sadakati buna örnek olarak verilmektedir.³⁹⁷

İdrak, bir yöneliş durumu olduğuna göre özne, nesnesine yönelir. İdrak sonucunda insanda o fiili gerçekleştirmeye yönelik bir yönelim veya bir irade oluşmaktadır. İdrak sonucu yapılacak fiil hakkında fayda ve zarar açısından yargı oluşmakta ve böylece anlama gerçekleşeceğinden dolayı fiilin nesnesi/konusu meydana gelmektedir. İbn Sina'ya göre fiilin gerçekleşmesi ya da fiilin zihinsel içerik haline getirilmesini şehvet, öfke ya da akıl kaynaklı bir **iştîyak** izler.³⁹⁸

³⁹⁴ İbn Sina, **Şifa**, s.164.

³⁹⁵ İbn Sina, **İşârât ve Tenbihât**, s.435.

³⁹⁶ İbn Sina, **Necat**, s.328; bkz., İbn Bâcce, **Kitabu'n-Nefs**, çev. M. Uyanık, A. Akyol, B. Tamtürk, Elis Yayınları, Ankara, 2020, s. 126-128.

³⁹⁷ İbn Sina, **Şifa**, s.157, 160.

³⁹⁸ İbn Sina, **Şifa**, **Metafizik**, Cilt: II, s.31.

2. İştıyak

Şevk kavramı, şehvet ile öfkeyi içinde barındırır ve fiili, gerçekleştirenin isteme ve kaçınma gibi yönelimi belirler. Şevki harekete geçiren **idrak** ve hazdır. Bir yiyeceğin belli bir hayvan tarafından aranıp yenmesi içgüdüden ziyade idrak ve iştıyaktan kaynaklanır. İştıyak, **nefs** üzerinde gerçekleşir. Hayvanî nefsin kuvvelerinden olan hareket ettirici güç, şevkî bir güçtür. İstenen veya kaçınılan formlar tahayyül gücünde resmoldüğünde şevkî güç, *hareket ettirici* gücü harekete geçirir.³⁹⁹ *İdrak*, yapılacak fiilin zihinde tasarlanmasını, dolayısıyla talebin konusunu oluştururken *iştıyak*, fiilin gayesini oluşturmaktadır. Daha uygun olan, idrak ile verilen bir karardır ve bu kararı fayda ve zarar ölçütleri etkiler. Zira İbn Sina'ya göre tüm fiillerde mutlaka fayda gayesi bulunur.⁴⁰⁰

3. Arzu

Bilindiği gibi arzu gücü, nefsin şehvî gücü içerisinde yer alan bir kuvvedir. Ahlâkî bir fiilin temelinde *akla dayalı arzu*, hayvanınkinden ise *hayale dayalı bir arzu* yatar.⁴⁰¹ İnsan, akıl ve tahayyülden meydana gelen arzu gücünden dolayı harekete geçer. Tahayyül ve akıl, öncelikle arzulanen objeyi idrak eder ve idrak ettiği anda onu arzulamaya başlar. Arzunun başladığında arzulanen objeye doğru harekete geçilir. Böylece arzu gücünü harekete geçiren güç, akıl veya tahayyül gücüdür.⁴⁰² İnsanın yaptığı her fiil bir arzudan kaynaklanır. Bu çerçevede bir arzudan kaynaklanmayan insânî bir hareketin olması mümkün değildir. İradî hareket arzusuz olmaz ve arzular da bir gayeye yöneliktir.⁴⁰³

Aklın ahlâkî fonksiyonu, arzu gücü ile aklın isteklerinin farklılığında belirir. Bu istekler birbirleriyle çatışabilir. Akıldan ziyade arzu gücünün ön plana alındığı durumlarda lezzetli olana doğru meyil gerçekleşir. Fakat akıl, bu durumun gelecekte zararlı olabileceğine hükmedebilir. Cinsel ilişki ve oburca yemek yemede olduğu gibi. Bu bağlamda insan, lezzetli olanın, mutlak anlamda lezzetli olduğunu

³⁹⁹ İbn Sina, *Şifa*, s.429; İbn Sina, *Necat*, s.198, 295; İbn Bâcce, *Kitabu'n-Nefs*, s. 131.

⁴⁰⁰ Yunus Cengiz, 'İbn Sina'nın Zihin Felsefesinde Eylem Süreci', *AÜİFD*, 55:2, 2014, s. 116.

⁴⁰¹ İbn Bâcce, *Veda Risalesi*, s. 125.

⁴⁰² İbn Rüşd, *Kitabu'n-Nefs (Psikoloji Şerhi)*, s.113.

⁴⁰³ İbn Sina, *Şifa, Metafizik I*, s. 32-33.

düşünebilir. Nitekim akıldan kaynaklanan fiiller ile şehvet ve tahayyülden kaynaklanan fiiller arasında bir karşıtlık söz konusudur.⁴⁰⁴ Bu karşıtlık, temyiz gücü ile aşılabilmektedir. İyi-kötü, doğru-yanlış, fayda-zarar gibi karşıtlıkları ayırt eden temyiz gücü, aynı şekilde akıldan kaynaklanan fiiller ile şehvetten kaynaklanan fiilleri ayırt edebilecek niteliktedir.

4. Temyiz

İyi-kötü, doğru-yanlış ahlâkî içerikli kavramları ayırt eder ve fiillerin iyiye yönelik gerçekleşmesine zemin hazırlar. İyi ve kötünün ayırt edildiği, güzel-çirkin, faydalı-zararlı gibi ayrımların yapıldığı temyizin yerinefs-i nâtıkadır.⁴⁰⁵ Bilindiği gibi nefs-i nâtikanın nazarî ve amelî boyutları mevcuttur. Amelî gücün aracılığıyla bir fiilin meydana gelmesinde *şuur, tefekkür, ihtiyar, tercih* süreçleri yer alır. İnsanın bütün fiillerini nazarî gayeler doğrultusunda yönlendirip düzenlemeyi amaç edinen amelî akıl, iyi ile kötünün, yararlı ile zararlının ayırt edilmesinde etkindir.⁴⁰⁶ Temyiz kuvveti, kişinin idrak etmesini sağladıktan sonra makulat denen bütünlere ve tabiatı düşünmeye geçerek benzerlik ve farklılıkları fark eder. Bu doğrultuda nefs-i nâtikanın nazarî boyutu, **akılla** bilinen ilkelerin (makulat) varlık ve bölümlerini idrak ederek çıkarımda bulunmayı sağlar.⁴⁰⁷ Bu idrak, ahlâkî bilgiyi oluşturur. Nazarî akıl, ilkesel olarak yapıp yapılmaması gereken fiilleri ortaya koyma hususunda etkindir. Bu etkinlik **iradeyi** şekillendirir.⁴⁰⁸ Bu sebeple insana özgü olan ve ahlâka konu olan fiil, temyiz ve tefekkür sonucu ortaya çıkan fiildir. Temyizin niyet ve fiile dayalı olması, iyi temyizi gerçekleştirir. İyi ahlâk ile zihin gücünün birleşmesi beşerî faziletin oluşmasını sağlar. Hatta temyiz gücü daha sağlam ve üstün olanın insanlığı da o ölçüde mükemmel olacağı ifade edilmiştir.⁴⁰⁹

⁴⁰⁴ İbn Rüşd, *Kitabu'n-Nefs (Psikoloji Şerhi)*, s.114.

⁴⁰⁵ Farabi, *Deavii Kalbiyye, (Fârâbî adlı eserin içinde)*, çev.Ülken, H.Z.-Burslav, K., İstanbul, 1940, s.125; İbn Sina, *İşarat ve Tenbihat*, s.112.

⁴⁰⁶ İbn Sina, *Necat*, s.332; Kınalızade, *Ahlak-ı Alâî*, s.63.

⁴⁰⁷ İbn Sina, *Necat*, s.146.

⁴⁰⁸ İbn Sina, *Şifa, İlmu'n-Nefs*, s.204.

⁴⁰⁹ Farabi, *Tenbih alâ Sebîli's-Saâde*, (Özcan, Hanifi, *Farabi'nin İki Eseri içinde*), 162-165; Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlak*, s.20.

5.Tefekkür

İbn Sina, ahlâkî fiilin oluşmasını idrak, iştîyak, tahayyül, tefekkür, iştah, öfke ve irade gibi **zihinsel durumlara** (nefsteki hallere) bağlar.⁴¹⁰ İbn Sina, fiilin oluşumunda tahayyülün şehvet, irade ve tefekkür ile olan bağlantılarından yola çıkarak ardışıklığı ifade etmiştir.⁴¹¹ Nefsin *besleyici, duyusal, tahayyül eden, arzu eden* ve *düşünen* yetileri, ahlâkî fiillerin oluşumunda etkilidir. Nefsin bitkisel yönünün yani sadece beslenme ve üreme şeklindeki yapının fiilleri etkilemesi ile nefsin düşünen yönünün fiilleri etkilemesi elbette başka olacaktır.⁴¹²

Tefekkürün gerçekleşmesi için duyu, duyu verileri ve bir konu (obje) ön şart olarak kabul edilir. Obye olmadan süje zihinsel bir işlem yapamaz. Obye, süjeyi belirler, başka bir ifadeyle zihnini dışı belirler. Bu zihinsel süreç, **konudan zihne** doğru ilerler. Çeşitli alternatiflerin düşünme süzgecinden geçilerek bir tercihte bulunulması, bir fiilin yapılıp yapılmamasında tefekkürün etkili olması ve düşünülen konuların özgür irade ile davranışa dönüştürülmesi insanî fiilin en temel özelliğidir. Ancak böyle bir süreçten geçen bir fiil, ahlâkî ve insanî olup sorumluluğu gerektirir.⁴¹³ Fakat insanın yeme, içme gibi fiilleri seçme hürriyetine bağlı olmayıp **zorunlu fiiller** şeklinde ifade edilir. Ayrıca kin, korku, istek vb. etkiler doğrultusunda gerçekleşen içgüdüsel hareketler de bulunur. Bir fiilin ahlâkî fiile dönüşmesinde bir **gaye** ve **arzuya** yönelmiş olması önemlidir. Çünkü insanın bütün faaliyetleri, irade ve şuurla ilgilidir. Diğer canlılarda davranışlar, irade ve şuurdan ziyade onların içgüdüleri ile olur.⁴¹⁴ Bu bağlamda fiilin ardındaki etkilenim içgüdüsel, tabiatça belirlenmiş, zorunlu ise *hayvanî karakterde* bir nitelik içerir, fakat fiilin ardındaki etkilenim veya sebep akla, tefekküre ve tercihe dayalı ise *insanîdir*. İnsanın hayvanî nefsinin özellikleri, fiilinin sebebi, ölçüsü ve amacı olduğu takdirde Kindî'nin ifadesiyle '*düşünceyi kaplayan karanlık aracılığıyla hakikatin nurunun görülmesi*' engellenir. Bu sebeple amaçları *faydaya* mesela **riyaset** ve **din tâcirliğine**

⁴¹⁰ İbn Sina, **İşarat ve Tenbihat**, s.435-437.

⁴¹¹ İbn Sina, **Şifa, Metafizik**, Cilt:II, s.32-34; İbn Sina, **Ta'likât**, thk. Abdurrahman Bedevî, Tahran, Mektebü'l-Âlâmi'l-İslami, 1984, s.109.

⁴¹² Bkz., Farabi, **Fusûlü'l-Medenî**, s.50, 124; **Medinetü'l-Fâzıla**, s.65.

⁴¹³ David Hume, **İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma**, çev. Oruç Aruoba, Hacettepe Üniv. Yayınları, Ankara, 1976, s.81.

⁴¹⁴ Tûsî, **Ahlak-ı Nasrî**, s.101.

dönüşür.⁴¹⁵ Bu dönüşümün gerçekleşmemesi için gerçek bilginin önemi vurgulanmış ve düşünmeye bir ölçü getirilmeye çalışılmıştır. Mesela Gazali, akıl ve duyu verilerinin yanılabilir olacağından hareketle akla rehberlik edecek ve duyuların yanıltıcı etkisinden kurtaracak şekilde düşünmenin ölçüsü olarak dini belirler.⁴¹⁶

Akıl, ancak bir gayeye ve sonuca doğru çaba ve hareket gösterir. Çünkü aklın bulunduğu ve kullanıldığı yerde bir **sistem**, **içerik** ve **amaçlılık** bulunur.⁴¹⁷ Fiildeki gayeyi **akıl** belirler ve her fiili bir **gaye** için yapar. Fiilde var olan **gaye**, fiilin oluşumunu sağlayan bir güçtür. Gaye, tercih esnasında çelişiginden ayırt edilen ve seçen için daha uygun olandır.⁴¹⁸ Zorlamalı olmayan her hareketin bir şeye yönelmesi ve ona arzu duyması doğal bir durumdur. Fiilin gayesi, yönelimi ve arzuyu anlamlı ve bilinçli hale sokan bir etkiye sahiptir. Yönelim ve arzuda daha ziyade his hâkimken, gayede akıl hâkimdir. İrade gayeye tâbidir, gaye iradeye tâbi değildir. İbn Sina'ya göre faili, fail olmaya sevk eden **gayedir**. Başka bir ifadeyle gaye, faili, fail kılan nedendir. Fail de gayenin mahiyetini ortaya çıkarması açısından gayenin nedenidir.⁴¹⁹ Hareket, bir yöneliştir, kendisinde bir gaye barındırır. Bu bağlamda felasife, göklerin hareketinin amacının âlemlerin Rabbine kulluk etmek olduğunu örnek vererek her iradeli hareketin bir amaca yönelik olduğunu vurgular. Her nefsin kendi özünü yetkinleştirmeyi amaçlaması da bu doğrultudadır.⁴²⁰ İbn Rüşt, evreni, ilk maddeden İlk Muharrik'e uzanan varlık merdiveni halinde sürekli olarak bir gayeler zinciri şeklinde tasavvur etmiştir. İlk dört unsurdan, birleşik cisim, bitki, hayvan, insan, gök akılları ve İlk Muharrik'e kadar varlık hiyerarşik bir yapı göstermektedir. Daha az yetkin olan varlık, bir sonraki daha yetkin varlığın statüsüne çıkmak ister.⁴²¹ Tanrı'nın varlıklara kendi ilahî niteliklerinden vermesi, her bir varlığın kendine has gayelerin olmasını sağlamıştır. Bu gaye, kendine doğru yükselmek gibi mistik bir gayedir.⁴²²

⁴¹⁵ Kindî, **İlk Felsefe Üzerine**, çev. Mahmut Kaya, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2015, s.10.

⁴¹⁶ Bkz., Gazali, **Mi'yâru'l-İlm**, derleyen; Ali Durusoy, TYE Kurumu Başkanlığı, Ankara, 2013, s.59-64; Gazali, **el-İtikâd fi'l-Îtikâd**, çev. Kemal Işık, AÜİF Yayınları, Ankara, 1971, s.8, 198.

⁴¹⁷ Miskeveyh, **Tehzibu'l-Ahlak**, s.74.

⁴¹⁸ İbn Sina, **İşarat ve Tenbihat**, Cilt: III, s.125.

⁴¹⁹ İbn Sina, **Şifa, Fizik**, Cilt: 1, s.65; İbn Sina, **Necat**, s.240, 249.

⁴²⁰ İbn Sina, **İşarat ve Tenbihat**, Cilt: II, s.561, 579, 603-605.

⁴²¹ Atilla Arıkan, 'Kindî ve İbn Rüşt'te İnsan Tasavvuru', **İslamî Araştırmalar Dergisi**, Sayı:12, 2004, s.32.

⁴²² Mübahat Türker Küyel, 'Sicistanî'nin Neşredilmemiş Bir Risalesi', s. 93 (dspace.Ankara.edu.tr).

6. İrade ve İhtiyar

Aklın istek ve arzu gücüyle eyleme geçişine **irade** denir. Tahayyül gücü, istek olmadan eylemi sağlayamaz.⁴²³ İrade ve iradî hareketin bir **gayesi** bulunur. İrade mekân, zaman ve şartlara bağlı olarak yenilenir ve anlaşılacağı üzere irade, sabitlik yoluyla değil, yenilenme yoluyla kendisini gerçekleştirir. İrade, herhangi bir şeyi tahayyül, tasavvur veya tasdik etmekten dolayı meydana gelen bir ‘şevk’ ve bir ‘arzu’dan başka bir şey değildir.⁴²⁴ İrade, bütün canlılarda bulunan ve sebebi *hâtır* olan nefsânî bir kuvvetken; ihtiyar ise, sadece akıllı nefslere mahsustur. **İhtiyar** kelimesi iyi anlamındaki ‘*hayr*’ kelimesinden türetilmiştir. Aynı şekilde iki veya daha fazla şey veya durumdan birini diğerlerine nispetle iyi bulmak demektir. Ahlâk da ihtiyârî fiiller ve tercihler aracılığıyla insanın iyiyi bulma gayretidir. Ayrıca ihtiyar, temyizden sonra gelen ve düşünmekten kaynaklanan iradedir.⁴²⁵ Bu doğrultuda ihtiyar, nefs-i nâtika aracılığıyla faal akıldan alınan makulata göre tercihin yapılmasını sağlayarak iradeyi yönlendiren üst bir melekedir.⁴²⁶

İrade, failin bir fiili yapma isteği olup bir şeyi benzerinden ayırt etme gücünde olan bir niteliktir.⁴²⁷ Ayrıca irade, insanın iyiyi yapma ve bunun için gerekli sebeplere başvurma yönünde kendisinde uyanan bir şevk ve istek olarak tanımlanır.⁴²⁸ İbn Sina, iki tür iradenin varlığından bahseder; birincisine **değişken irade** (*el-irâdetu’l-mûmile*) der ki bu iradenin özelliği tereddütlü bir şekilde nefsi bir şeye yönlendirmesidir. Dolayısıyla bu irade, idrak sonrasında eyleyenin bir şeyi elde etmeye ve yapmaya iştiaak duyması anlamına gelir. İkinci olan **kesin irade** (*el-irâdetu’l-câzime*), bedeni hareket ettirmeyi gerektirecek şekilde kesinlik arz eder.⁴²⁹ Bu iradede kesin bir kararlılık söz konusudur.

Gazali, fiilin kolayca insandan çıkıp ahlâkî bir fiil haline dönüşmesinde dört unsuru vurgular; Güzel veya çirkin davranış (amel); fiiligerçekleştirmeyi sağlayacak güç (kudret); ilk ikisi hakkında bilgi sahibi olmak (ilim) ve nefsin güzel veya çirkin taraflarından birine temayül gösterecek konumda olup ikisinden birini kolayca

⁴²³ İbn Rüş, *Kitabu’n-Nefs (Psikoloji Şerhi)*, s. 113.

⁴²⁴ İbn Sina, *Necat*, s. 219; İbn Rüş, *Faslu’l-Makal*, s. 13.

⁴²⁵ Kindî, *Risaleler*, s. 166, 179, 184.

⁴²⁶ Farabi, *Medinetü’l-Fâzıla*, s. 82.

⁴²⁷ İbn Rüş, *Tehâfüt*, s. 20, 49.

⁴²⁸ Gazali, *İhyâ*, III, s. 7.

⁴²⁹ İbn Sina, *Şifa, Metafizik*, Cilt:1, s. 155.

yapabilmesidir (**irade**-tercih).⁴³⁰ İnsan bilmediği şeyi **irade** edemez. Hakkında bilgi sahibi olmadığı şeye dair bir istek uyanmaz. İstek olmadıkça da harekete geçmez. İrade, zorunlu olarak bilgiyi içerdiği gibi fiil de zorunlu olarak iradeyi içerir.⁴³¹ İlim, iradeyi meydana getirir; irade, kudreti sağlar ve kudret de hareketi oluşturur. Niyetin, kuvvetli bir meyil ve sevk edici bir irade olması hasebiyle iman ve ilimden sonrasına niyet, irade, kudret ve fiil eklenir.⁴³² Bir fiilin faili olmak, irade ve ihtiyar sahibi olmayı ve irade ettiğini bilmeyi gerektirir. Gerçek anlamda **fail**, hür iradeli ve irade ettiğinin farkında olan varlıktır.⁴³³

Bir fiile ahlâkî fiil denmesinin kalbî ve aklî aşamalarının olduğu ve bu aşamalardan sonra fiile ahlâkî fiil nitelemesi yapılacağı vurgusu, insanın ahlâkî yapısına da işaret etmektedir. İnsanın çift yönlü yapısı ile fail olarak insan nitelemesi, ahlâkî fiille doğrudan bağlantılı bir konudur. Mesela insanın iyi-kötü, fayda-zarar karşıtlıkların ayrımını yaptığı temyiz gücü, aynı zamanda insanın iyi ya da kötüye meyyal niteliğe sahip çift yönlü varlık olmasıyla beraber ele alınmaktadır. Şunu da ifade edelim ki, ahlâkî fiilin oluşumu bize İslam ahlakının sistemli bir yapısının olduğunu gösterir. Bir eylemin ahlâkî fiil şeklinde nitelenme süreci bu durumu açıklar. Fakat insan unsuru, iradesi, aklı, çift yönlü yapısı, kültürü gibi etmenler aracılığıyla insanın ahlaklı davranmasında bir sistemden bahsedememekteyiz. Şayet bilimsel anlamda ahlak alanında sistemli bir yapıdan bahsetseydik, insanın mekanik bir varlık olarak her daim iyilikler yapması gerekirdi.

II. İNSANIN AHLÂKÎ YAPISI

İslam ahlâk düşüncesinde insanın iyi ve kötüye meyyal olan özelliği üzerinde epeyce durulmuştur. Bu bölümde öncelikle insanın ahlâkî açıdan çift yönlü varlık yapısını, nefsânî kuvvelerini, fazilet-rezilet veya iyi-kötü karşısında insanın konumunu açıkladıktan sonra insanın akıl ve iradesini kullanımı, birincil ve ikincil amaçlara yönelik seçimi, iç veya dış'tan gelen sebeplerin tercihi, vicdan gibi etmenlerin toplamı bağlamında fail-insan nitelemesi üzerinde duracağız.

⁴³⁰ Gazali, **İhyâ**, III, s. 66.

⁴³¹ İbn Rüşd, **Tehâfüt**, s. 183, 187.

⁴³² Gazali, **İhyâ**, IV, s.134, 314- 315.

⁴³³ İbn Rüşd, **Tehâfüt**, s.134-137.

A. İnsanın Ahlâkî Açidan Çift Yönlü Oluşu

İnsanın kötüye/rezilete olan meyli olduğu gibi aynı zamanda iyiye/fazilete olan meylinin bulunması insanın ahlâkî açıdan çift yönlü oluşunu gösterir. Çift yönlü olan insanın doğasını ilk olarak Âdem'in *yasak ağaca/meyveye* olan meylinde, insana yasak konulmasında ve Cennet'ten kovuluşunda görebiliriz. Bunun dışında felsefede, sanatta, edebî eserlerde ve birçok alanda insanın çift yönlü yapısına vurgu yapıldığına şahit olmaktayız. İnsanın tercihte bulunması, iyi ve kötü kavramlarının belirginleşmesi, hatalar işlemesi, günah ve sevapları, kandırılması, af dilemesi gibi durumlar insanın çift yönlülüğün farklı yansımalarıdır.

Bilindiği gibi beden, nefsin fiillerini gerçekleştirmede kullanılan bir araç olarak görülmüş, bu sebeple insanın kendi kişiliği olan nefsin ıslahı bedenın ıslahından daha önemli olduğu belirtilerek nefis ile beden arasında **değer içerikli** bir ayrım yapılmıştır. Bu düşünce, insanı insan yapan unsurun beden değil, nefis olduğuna dayandırılmıştır.⁴³⁴ Bununla beraber nefsin **aklî yönü**, akla uyan **iradî yönü** ve maddî zevklere yönelik **duyusal yönünün**⁴³⁵ olduğu ifade edilerek bu yönlerin insan doğasını temsil ettiği vurgulanır.⁴³⁶ Bu sebeple nefis, hangi yöne meylederse ona göre şekillenir. Maddî zevklere yönelik olan ve bunları amaç haline getirmiş nefis, duyusal yönünü ön plana çıkarmış ve aşağı-bedensel tutkuların esiri olmuş demektir.⁴³⁷ Zira Plotinus, insanın madde ve bedensel yaşam gibi hakikatler ile üstün hakikatler arasında bir **ara-konumda** yer aldığını belirtir. Bu bağlamda Plotinus, ruhun, *iki yaşamlı* olduğunu ve bazen *yukarıdaki-üstteki* hayatı, bazen de *aşağıdaki-alttaki* hayatı yaşadığını ifade eder.⁴³⁸ Nefsin günlük hayatı aşmak ve melekût âlem ile bağlantı kurmak istidadında olabileceği gibi⁴³⁹ nefsin bedenın egemenliğine girerek reziletleri gerçekleştirebileceği bir özelliği de bulunmasından⁴⁴⁰ ötürü tezkiye önem arz eder. Tezkiye gibi mistik bir sürecin, insanın ontolojik ve psikolojik yapısını oluşturan nefsin kuvvelerinin ve yönlerinin arasındaki gerilimi bedensel ve duyusal yönden aklî ve iradî yöne çeviren bir rolü bulunur. Nefsin kuvve

⁴³⁴ Kindî, *Üzüntüden Kurtulma Yolları*, s. 51.

⁴³⁵ Platon, *Devlet*, IV, s.439^a - 441^c

⁴³⁶ İbn Sina, *İşârât ve Tenbihât*, s.115.

⁴³⁷ Platon, *Devlet*, IV, s. 444^a

⁴³⁸ Plotinus, *Enneadlar*, IV, 4, 8, 31.

⁴³⁹ Gazali, *Mizanu'l-Amel*, 28-29.

⁴⁴⁰ İhvan-ı Safâ, *Risaleler*, I, s.261.

ve yönlerinin varlığı, aynı zamanda bize insanın **çift yönlü** varlık olduğunu gösterir. Bu bağlamda insan, süflî ve ulvî eğilimlere sahip, iyilik ve kötülüğe meyyal bir varlıktır. Arzuları ve duyguları, iradesi ve aklı arasında gidip gelen, manevî ve bedensel ihtiyaçları arasında denge kurmakta zorlanan, bazen cesur ve aceleci, bazen de zayıf ve iradesiz olabilen bir niteliğe sahiptir. Mevlana; *aklı şehvetini yenen, meleklerden yücedir. Şehveti aklını yenen, hayvanlardan aşağı. Melek bilgisiyle kurtuldu, hayvan bilgisizlikle kurtuldu, insan ise ikisinin arasında çekişe dövüşe kaldı gitti.*⁴⁴¹ şeklindeki ifadeleriyle insanın **çift yönlü** özelliğinin altını çizer.

Tûsî'ye göre insan, en aşağı olan *behîmî* (hayvanî) nefis, ortada olan *seb'î* nefis ve en şerefli olan *melekî* nefsin birleşimidir. İnsan, iradesiyle bu üç kuvvenin tezahürü olan fazilet veya reziletlerle donanır.⁴⁴² Buradan yola çıkarak ahlâkı, nefsin kuvvelerine ve bu kuvvelerden çıkan fazilet ve reziletlerle dayandırabiliriz. Nefsin kuvveleri doğrultusunda belirtilen fazilet ve reziletler, insanın yapısında çift yönlü bir özellik olduğunu gösterir. Nitekim ahlâk, Platon'a dayanan ayırımada nefsin **şehvânî gücü, gadabî gücü ve düşünen gücü** şeklinde ayrıldığı gibi Aristo'da **nebâtî, hayvânî ve insânî nefis** şeklinde de tasnif edilmiştir.⁴⁴³ Buna ilaveten ahlâk, İhvan'ın ifade ettiği gibi **hikemî düşünen nefse** ve **ilahî melekî nefse** de dayandırılır. Şehvânî nefse ait hasletler aşırı istek, bıkınlık, nefret gibi hasletlerdir. Gadabî nefse ait özellikler, cinsel istek, intikam alma arzusu, liderlik arzusu, zararlı şeylerden korunma gibi sıralanır. İlim, marifet, yetkinleşme arzusu, gerekli şevk ve gayret gibi faziletler, nefis-i nâtıkanın faziletlerinden bazılarıdır. Hikemî nefse ait hasletler, ilim ve marifete karşı duyulan arzuyla bu ilim ve marifeti kavramak, insanın tabiatına yerleşmiş özellikleri keşfetmek, zihin kuvveti, kavrama yeteneği, temiz bir kalp, tahayyül, tasavvur ve derin tefekkür gücü, basiret, vahiy ve ilham alma gibi sıralanır. Melekî-kutsal nefsin faziletleri ise, Rabbine yaklaşma arzusu ve O'na yakınlık kurma, O'ndan feyz alma ve feyzi aktarmadır.⁴⁴⁴

İslam ahlâkında iyi-kötü, fazilet-rezilet, güzel ve çirkin ahlâk gibi ayrımlar nefsin bizatihi kendisindeki güç ve özelliklerin birbirlerine olan hâkimiyetlerine bağlıdır. Özellikle sûfî düşünce, nefsi çift yönlü olma özelliği doğrultusunda

⁴⁴¹ Mevlana, **Fihî ma Fih**, s.66.

⁴⁴² Tûsî, **Ahlak-ı Nâsırî**, s.43, 56, 89.

⁴⁴³ Bkz., Farabi, **el-Cem beyne Re'yeyi'l-Hakîmeyn**, çev. Hüseyin Atay, (Farabi'nin Üç Eseri içinde), AÜİF Yayınları, Ankara, 1974, s. 156 vd.

⁴⁴⁴ İhvan-ı Safâ, **Risaleler**, Cilt: I, s. 328-331.

kötülüğün kaynağı olarak gördüğünden dolayı bu düşünce üzerine bir **ahlâkî sistem** kurmuştur. Bu bağlamda Miskeveyh gibi filozoflar da bedensel arzuları, hayvanî yönelişleri, cismanî kötü arzuları birer kötülük olarak niteler.⁴⁴⁵ İnsanda var olan içgüdü, kıskançlık, zaaf, hırs, bencillik gibi duyguların odaklandığı merkez olarak nefis görülmüş, yok edilmesinden ziyade bu duygulara hâkim olunup kontrol edilmesi ileri sürülmüştür.⁴⁴⁶ Bu doğrultuda Yunus Emre de açgözlülüğe karşı kanaatkârlığın, kibre karşı tevazunun, öfkeye karşı sabrın, cimrilik ve hasetliğe karşı cömertliğin, gıybet, iftira ve kine karşı doğruluğun kısacası reziletlere karşı faziletlerin çare olduğunu belirtmiştir.⁴⁴⁷

Kendisinde **çift yönlü** nefsin farkına varan insan, tezkiye ve terbiye aracılığıyla ahlâkî kemâle doğru yol alması⁴⁴⁸ nefsin aklî ve iradî yönüne yönelişini gösterir. İnsanın çift yönlü oluşu, insanın benliğinde ve fitratında var olan sonsuzluk, ölümsüzlük, hakikat, erdeme ulaşma isteği ile geçici olan hazlara ve aldaticı zevklere meyli arasında bir gerilimle beraber var olan bir durumdur. Bu karşıt eğilimler, duygular, tutkular vb. unsurlar insanın ahlâkî fiillerine yön verir.⁴⁴⁹ Bu noktada insan, sebep veya eğilimlerin bedensel arzulardan mı yoksa rûhî bir iştiyaktan mı kaynaklandığını ayırt edebilecek bir temyiz gücüne ve **bilince** sahiptir. Bu sebeple bir insanın bedensel hazlardan ziyade ruhî hazları tercih etmesi daha ziyade bilinci ile ilgilidir. Bu noktada insanın temyiz gücü, zihni, iradesi ve kudreti rol oynar ve bu gücünü yanlış tercihlerden arındırmak için bedeni değil, ruhu besleyecek şeyleri seçmesi gerekir.⁴⁵⁰

Kur'an, insanın ilahî bir fıtratta yaratıldığını; Allah'ın insan nefesine fücûr ve takvayı ilham ettiğini ve insanın Allah'ın kendisinden üflediği bir ruha sahip olduğunu vurgular. Bütün bu bilgiler, iyilik ve kötülüğün kuvve halinde insanda bulunduğunu ifade eder.⁴⁵¹ Nefste iyilik ve kötülük temayüllerinin bulunması insanın **doğal sınıridir**. Bedensel ihtiyaç ve nefsin taleplerinde bu doğal sınır

⁴⁴⁵ Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlak*, s.18.

⁴⁴⁶ Gazali, *İhya*, III, s.57; Gazali, *Mizanu'l-Amel*, s.49.

⁴⁴⁷ Bkz., Yunus Emre, *Risaletü'n-Nushiyye*, çev. Umay Günay, Osman Horata, TDV Yayınları, Ankara, 1994, s.106-117, 120-133, 135-153.

⁴⁴⁸ Muhasibî, *er-Riâye*, çev. Şahin Filiz, Hülya Küçük, İnsan Yayınları, İstanbul, 1998, s.126-129.

⁴⁴⁹ Bkz., David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Ergün Baylan, Bilge Su Yayınları, Ankara, 2009, s.307 vd.

⁴⁵⁰ Bilen, *Mevlana ve Ahlakî Kişilik*, s. 62.

⁴⁵¹ İbn Sina, *Necat*, s.147.

aşılmalıdır.⁴⁵² Doğal sınıra örnek olarak nefsin kuvvelerinden olan şehvî gücün hazzı talep etmede faydalı olanı harekete geçirdiğini verebiliriz. Öfke gücü ise üstün gelmeyi isteyerek zararlıyı defeder.⁴⁵³ Hiçbir filozof, nefsin kuvvelerini, bedensel arzuları, şehvet ve gazap kuvvetlerinin tamamen yok edilmesinden yana olmamış, aksine çift yönlü bir özelliği olan nefsin bizatihi kendisinin ortadan kaldırılması gereken bir varlık olmadığı ifade edilmiştir.⁴⁵⁴ Nefsin arzu ve eğilimlerinin insanın yapısında bulunması, bünyeden sökülüp atılmasının mümkün olmayacağını gösterir. Söz konusu eğilimlerin yapısal olduğundan dolayı ahlâkî olan durum, bu yapıyı yok etmekten ziyade insanın ahlâkîliğini dengede tutma adına ıslah faaliyetidir.⁴⁵⁵ Bunun için de İslam ahlâk düşüncesinde nefsin bizatihi kendisine yönelerek tezkiye gibi bir şart öne sürülmüştür.⁴⁵⁶ İnsanın yapısal olan çift yönlülük özelliği, ayrıca insanın kendindeki düzen ve birlik karşısı öğelere karşı yapılan mücadele şeklinde de ifade edilir. Böylece zıtlıkların ortadan kalkması ile ıslah ve mücadele tamamlanır.⁴⁵⁷

İfade etmeye çalıştığımız temel konu, insanın kendisiyle, kendi nefsiyle veya kendi iç dünyasıyla mücadelesidir. Nefsin çift yönlü yapısı, bu mücadeleye imkan veren tercihlili bir yapıdır. Ahlâkî değerler, aklın kullanımı, nefsin kuvvelerinin iyi'yi tercih etmesi gibi unsurlar, insanı iyi ve güzel ahlâka götüren temel unsurlardır. Bu unsurlarla beraber insan, ahlâkî fiillerini gerçekleştiren bir fail olarak isimlendirilir. Nefsin çift yönlü olmasının sunduğu mücadelenin dışında insanı ahlâkî fail olarak anılmasını sağlayan temel unsurların neler olduğunu aktaralım.

B. Fail Olarak İnsan

İnsanın eyleminin *ahlâkî fiil* olarak nitelenmesinde önceki bölümde ele aldığımız zihinsel/kalbî ve aklî unsurların fonksiyonu ile beraber insanın ahlâkî fail olarak isimlendirilmesinde ahlâkî fiilde önelediği sebep ve gayeler önem arz eder. Fail olarak insandan aklını ve iradesini kullanarak fiilin sebep ve gayelerini belirleyip

⁴⁵² Muhasibî, **er-Riâye**, s.126.

⁴⁵³ İbn Sina, **Necat**, s.147.

⁴⁵⁴ Muhasibî, **er-Riâye**, s.116.

⁴⁵⁵ Sami Şekeroğlu, **Matürîdî'de Ahlak**, Ankara, 2010, s.171.

⁴⁵⁶ İbn Arabî, **Fususü'l-Hikem**, çev. A. A. Konuk, M. Tahralı, S. Eraydın, İstanbul, 1987-92, s. 44-45.

⁴⁵⁷ Rene Guenon, **Yatay ve Dikey Boyutların Sembolizmi**, çev. Fevzi Topçuoğlu, İnsan Yayınları, İstanbul, 2019, s. 74-75.

ona göre davranması beklenir. Ahlâkî fiillerin oluşumunda aklî aşamada gerçekleşen tefekkür, idrak, iştîyak gibi süreçleri yerine getirerek fiili uygulaması insanı fail kılar. Özellikle iradesini ve fiillerini, kendi aklî, kalbî, vicdanî anlamda içsel donanımı üzerine inşa etmesi, insanın fail olma özelliğini yansıtır. Fakat arzu ve tutkuların etkisi altındaki irade ve fiiller, zorlama altında yapılan eylemler olup insanın iradesini özgür kılmaz.⁴⁵⁸ Halbuki özgür irade, Kant'a göre kayıtsız şartsız iyi bir istemdir ki fiili de ahlâklılı kılar.⁴⁵⁹ Aksi takdirde özgür iradesiyle gerçekleştiremediği fiillerin sebep ve gayeleri kendi akıl ve kalp dünyasının dışında var olan etkenler tarafından şekillenir. Bu durumda insan, fail durumdan meful duruma düşer. Söz konusu sebepler, *dış*'tan ve *iç*'ten olmak üzere ikiye ayrıldığı gibi gayeler de *birincil* ve *ikincil* gayeler olmak üzere ikiye ayrılır.

Ahlâkî fiilin sebebinin dış şartlar, beklentiler, karşılık beklemek, ödül-ceza motivinden ziyade içsel tatmin, iyilik yapmanın verdiği haz, sorumluluk ve duyarlılığın yerine getirilmesi gibi içsel durumlara evrilmesi önem arz eder.⁴⁶⁰ Miskeveyh, bir fiilin, **dıştan** herhangi bir sebepten ötürü olmadan **içten**, manevî bir sebeple yapılmasını **ilk-birincil amaç** olarak ifade eder. Sehâ (cömertlik), cûd (fedakarane cömertlik), îsar (başkasını kendinden önce düşünen cömert) gibi faziletler ile çıkar, beklenti ve karşılık beklemeden yapılan ahlâkî fiiller içten, manevî ve ilk amaca yöneliktir. Mesela fiilin amacını, bizatihi fiilin kendisi olarak ele alan iffetli kimse, o erdemi başka bir amaç için değil, bir fazilet olduğu için tercih eder.⁴⁶¹ **Haşr** sûresinde imanı gönüllerine yerleştirmiş (iç'ten) olmaları sebebiyle kendileri ihtiyaç sahibi olmalarına rağmen başkalarını tercih etmeleri; **İnsan** sûresinde kendi canları çekmesine rağmen başkalarını yedirmeleri övgüye değer bir ahlâkî fazilet olarak aktarılmıştır.⁴⁶² Bu tür bir ahlâk anlayışı rasyonel ahlâkı ve erdemde orta anlayışını aşan başka bir ahlâkî durumu gösterir. Burada hesap, tartmak, ölçmek yer almaz, hasbîlik söz konusudur.

Mistik faziletlerin insan fiillerinin sebebi veya gayesi olabilmesi için ahlâkın ve ahlâkî değerlerin nefsin fiillerini düşünüp taşınmadan kolaylıkla ortaya

⁴⁵⁸ Plotinus, **Enneadlar**, VI, 8, 2-8; ayrıca bkz., Arslan, Ahmet, **İlkçağ Felsefesi Tarihi 5**, İstanbul, Bilgi Üniv. Yayınları, İstanbul, 2010, s.213-217.

⁴⁵⁹ Kant, I., **Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi**, çev. İ. Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu Yay., Ankara, 1995, s.65.

⁴⁶⁰ Gazali, **İhya**, I, s.146, 217.

⁴⁶¹ Miskeveyh, **Tehzibu'l-Ahlak**, s.97.

⁴⁶² Adudüddin el-İcî, **Ahlak-ı Adudiyye**, şerheden; Taşköprülüzade Ahmed Efendi, s.88.

koyabilmesi ve insanın tabiatına yerleştirilmesi önem arz eder. Başka bir ifadeyle bunu **dış'taki (halk)** ahlâkî değerlerin **iç'e (hulk)** yerleşmesi şeklinde ifade edebiliriz. Çünkü iyi huyları, tabiatına iyice yerleştirememiş kimseler, iyilikleri, tabiatı gereği ya da içten bir şekilde değil, **dış'tan** olarak ifade ettiğimiz **emir, yasak, vaat ve tehdit, övgü ve yergi, teşvik ve uyarı** gibi sebepler ile yerine getirir. Dinî emir ve yasakların çoğu, bazı insanların bu sayede iyiliğe yönelmelerinden ötürü dış'tan sebeplere dayandırılarak aktarılmıştır.⁴⁶³ Fakat ahlâkî davranışlarda beklenti, azap, karşılık, cehennem, cennet, mükâfatolarak nitelenen **dış sebepler**, ahlâkî duyarlılığı gelişmiş bir failin kalbinde ahlâkî bir **sebepe** değildir. Bu noktada bilgenin, iyilik araçlarını dışarıda aramayan kişi⁴⁶⁴ olduğu belirtilmiştir. Ahlâkî fiilin sebebi aklî, kalbî veya içsel değer olan inanç temelli, Allah merkezli, bizatihi iyi ve fazilet olması gibi iç'ten sebepler, insanı gerçek anlamda bir **fail** kılar. Çünkü insan, dış dünyanın birtakım sebepleri doğrultusunda ahlâkî fiillerini şekillendirmez. Fakat insanın fiilleri, dıştan bir sebeple gerçekleştiğinde ise insanın o sebeplerce belirlendiği **meful** konumuna düştüğünü ifade edebiliriz. İnsanın fail olması, özgür iradesiyle ve iç'ten gelen sebeplerle fiillerini gerçekleştirmesi demektir. İç'ten kaynaklı olan değerlerin ahlâkî ve psikolojik olarak önemi, insan davranışlarının ve tutumlarının yol göstericisi olarak oynadığı rolde yatar. Ahlâkî alanda değer, bir kimsenin istek ve niyetleri ile davranışlarını değerlendirirken başvurduğu bir kriterdir. Bu doğrultuda zihnî ve ahlâkî yetkinliğe ulaşabilen kimselerde değer ahlâkî fiillerin temel sebeplerindendir. İnsan, değerleriyle insan olmakta ve ahlâklı oluşumuzun gerekçesini bu tasavvurlar oluşturmaktadır.⁴⁶⁵

İkincil amaçtan kasıt, bir menfaat sağlamak, bir zararı def etmek, öğünmek, şeref kazanmak gibi amaçlardır. Bu amaçlar doğrultusunda yapılan fiillerin, fazilet değeri taşımayacağı belirtilerek ikincil amaçların şekillendirdiği kimselerin mesela **dıştan** cömert kimseler gibi davransalar da gerçekte cömert olmadıklarının altı çizilir.⁴⁶⁶ Zira içselleşmemiş fiil gerçekleşir. Birincil ve ikincil amaçlara dair Peygamberin, *'ahlâkî iyiliği takip ederseniz ruhunuz, mutluluk ile gerçek ruhî bir hürriyete kavuşacaktır'* demek yerine *'eğer faziletli olur ve şu şu fiilleri yaparsanız*

⁴⁶³ İhvan-ı Safâ, **Risaleler**, Cilt: I, s.305-306, 308.

⁴⁶⁴ Seneca, **Ahlâkî Mektuplar**, TTK Yayınları, çev. Tükan Uzel, Ankara, 1999, s.41.

⁴⁶⁵ Erol Güngör, **Değerler Psikolojisi**, s.25; Hakan Poyraz, 'Ahlaklı Olmanın Gerekçesi Nedir?', **Siyasette ve Yönetimde Etik Sempozyumu Bildiriler Kitabı**, 15-16 Kasım 2005 Sakarya, s.12.

⁴⁶⁶ Miskeveyh, **Tehzibu'l-Ahlak**, s.85, 101.

cennete girecek ve cehennemden alevlerinden kurtulacaksınız' ifadesi⁴⁶⁷ örnek olarak verilebilir. Burada ilk cümle birincil amaca; diğer cümle ikincil amaca matuftur. Burada ikincil amaçlardan birincil amaçlara doğru bir yöneliş olduğu gibi sebepler de dıştan iç'e doğru evrilir.

İnsanın fail olarak anılması, ahlâkî ödevin herhangi bir şarta bağlı kalmaksızın fiili yapmayı gerektirir. Bilindiği gibi şartsız yapılan fiil, şartlı yapılan fiilden ahlâkî açıdan daha değerlidir. Nitekim ahlakta şart, kayıt veya istisna olmadığı gibi ticarî bir ilişkiden de uzak olduğu için pazarlık da olmaz. Bu doğrultuda ahlakın kapsamı, bütün olarak gündelik hayattır. Böylece hayatın bir alanında dürüst davranırken başka bir alanda dürüst olamamak savunulamaz.⁴⁶⁸ Dolayısıyla karşılık, beklenti, talep beklemeksizin yapılan ahlâkî fiil, kişiyi ahlâkî fail kılar. Çünkü vaat, tehdit, teşvik, uyarı, övgü, yergi gibi dış'tan sebepler tarafından insanın yönlendirilmesi, insanı meful/edilgen konuma düşürür. Bu sebeple aklın hevanın kontrolüne girmemesi, hazlara tâbi olmaması ve arzu gücünün düşünme gücüne boyun eğmesi gibi insanın ontolojik ve zihinsel yapısıyla ilgili etmenler, fiillerin ardındaki sebepler üzerinde aklın egemenliğini sağlar. Bu doğrultuda mistik açıdan bakıldığında fiilin özünün iyilik olması, ilahî ahlâka uygunluk, ilahî ahlâkla ahlâklanmak gibi iç'ten gelen sebep ve gayelerle gerçekleştirilen fiil, ahlâkî; fiili yapan da fail-insan şeklinde değerlendirilir.⁴⁶⁹ İslam ahlâk düşüncesinde fiilin ahlâkî değerinin düşmemesi ve insanın fail olarak nitelenmesi temel alınarak dış'tan sebepler eleştirilmiş ve ahlâkî değerler, iyilik gibi temel amaçların araçsallaşmamasına dikkat çekilmiştir.⁴⁷⁰

Ahlâkî fiillerin içsel sebeplerinden olan **hakikat** kavramının felsefî anlamda ahlâka ve fail-insanın ahlâk anlayışına etkisinin nasıl olduğu önem arz eder. Hakikat, felsefî düşünmenin temel gayelerinden biridir. Hakikatin ne olduğu, ona hangi yöntemlerle nasıl ulaşılabileceği, sınırının ne olduğu gibi sorular felsefede tartışılabilen konulardandır. Yöntemler farklı olsa da temel gaye hakikattir. Aklî istidlal, riyazet, mücahede, müşâhede, tasfiye gibi yöntemler insanı hakikate ulaştırmayı hedeflemiş

⁴⁶⁷ Fazlurrahman, **İslam**, çev. Mehmet S. Aydın, Mehmet Dağ, İstanbul, 1992, s.150-151.

⁴⁶⁸ Mehmet Türkeri, 'Dinin (İslam'ın) Yorumlanmasında Anlaşılmasında Ahlakın İşlevi (Var Mıdır)? Etik Açısından Bir Analiz', **İslam ve Yorum**, yayına haz. Fikret Karaman, Cilt:3, Marmara İlahiyat Vakfı, Malatya, 2017, s.40.

⁴⁶⁹ Bkz., Adudüddin el-İcî, **Ahlak-ı Adûdiyye**, s. 60 vd.

⁴⁷⁰ Bkz., Miskeveyh, **Tehzibü'l-Ahlak**, s.59-60; Tûsî, **Ahlak-ı Nâsirî**, s.93.

yöntemlerdir. Bu yöntemlerle de insanın kendi ahlâk anlayışını inşa etmesi, insanı fail kılan bir etkiye sahiptir. Bu bağlamda Gazali, bir şeye inanmadan veya bir şey yapmadan önce delilin araştırılıp delile uygun davranılmasının önemine vurgu yapar. Bu tür zihinsel etkinliğin gerçekleşebilmesi için insanın geçmişten getirdiği alışkanlık ve âdetlerin iyi veya kötü değerlendirmedeki etkisini görüp hakikate yönelmesi gerekir.⁴⁷¹

Kindî'nin felsefe tarifinde insan fiillerinin **gayesi**, insanın gücü ölçüsünde varlığın hakikatini bilmesi şeklinde belirtilerek filozofun bilgiden amacının **hakikatin bilgisine** ulaşmak; **fiilin amacı** ise **hakikate göre davranmak** olduğu vurgulanmıştır. Hak ve hakikat, her şeyde aranan bir **amaçtır**. Hakikati arama, nefste bulunan tabîî bir özelliktir.⁴⁷² Bu sebeple ahlâkî fiilin sebebi ve amacı **hakikate ulaşmak** olarak tespit edilmiştir. Zira Kindî'ye göre her şeyin varlığının ve sürekliliğinin sebebi hakikattir. Burada insan fiillerinin bütün maddî araçlar, dış şartlar, etkilenim ve uyarıcılardan bağımsız bir şekilde sebep ve gayesinin belirlenmesi amaçlanır. Kindî'ye göre varlığın hakikatinin bilgisinin içeriğinde ilâhiyât, vahdâniyet, ahlâk, faydalı olan bilgisi ile zararlılardan korunma ve sakınmaya ait bilgiler yer alır. Zira peygamberler, bu içerik doğrultusunda Allah'ın birliği, O'nun hoşnut olacağı ahlâkî faziletlerin gerekliliği ve reziletlerin terk edilmesi fikrini getirmişlerdir.⁴⁷³ Getirilen bu tür fikirler, hakikatin yansıması olarak değerlendirilir. Hakikatin süjeyi aşma gibi bir özelliği bulunur. Din ve peygamberler, süjeyi aşan hakikati, somutlaştırarak ahlâkî alana indirir.

Sonuç olarak fail-insanın en temel niteliği, birincil gaye ve iç'ten sebepleri ön plana alarak akli ve özgür iradesiyle ahlâkî fiilini, değerler doğrultusunda ve hakikatlere yönelik olarak yerine getirmesidir. Bununla beraber fail olarak insan, şartsız, beklentisiz, karşılıksız bir şekilde fiili yerine getirendir. Hac sûresi 11. ayette Allah'a koşullu/şartlı olarak ibadet ettikleri için bazıları eleştirilmiştir. Zira ihlâs, ihsan, hasbîlik gibi kriterler, ahlâkî fiilde önemli kriterlerdir. Ayrıca fail olarak insan, başka insanların hatalarını veya iyiliklerini kendisine ayna yapan kimsedir. Dış

⁴⁷¹ Gazali, **İtikâd fî'l-İtikâd**, s.170.

⁴⁷² Farabi, **Fusûlü'l-Medenî**, 76.

⁴⁷³ Kindî, **Risaleler, 'İlk Felsefe Üzerine'**, İstanbul, 2003, s.7, 10.

dünyadan ziyade iç dünyasına bakışı odaklayan fail, başkalarının hataları aracılığıyla kendi hatalarını meydana çıkaran bir etken güce sahiptir.⁴⁷⁴

Mistik açıdan bakıldığında fail-insan, ahlâkî anlamda yapılması gereken davranışların fazlasını yapabilecek güce sahiptir. Mesela normal bir cömertliğin yanında fazla'sını yapabilir. Temel ahlâkî ödev ve faziletlerin üstüne çıkabilecek gücü olan fail-insan'ın fedakarlıkta bulunarak fazla'dan ve karşılık beklemeden takdire şayan davranışlarda bulunması onun temel özelliğidir. Kur'an'da bazı insanların bir karşılık ve teşekkür beklemeden iyilikte bulundukları, hayırda yarıştıkları, iyiye çağıran, kötülüklerden uzaklaştıran kimseler oldukları şeklindeki ibareler insanın ahlâkî rolünü ifade eder.

İnsanı fail olarak niteleyen diğer bir unsur vicdandır. Ayıplanma, korku, dışlanma, herhangi bir kimseye hesap verme gibi dıştan sebepler olmadan ve her şeyi yapabilecek kudrete sahipken acaba yine de ahlâklı davranabilir miydik; içimizde hissettiğimiz ahlâk yasası ve vicdanımız insanın ahlâklı davranmasını sağlar mı; insanı fail yapar mı? türündeki sorular, ahlâkî davranmamızın içsel ya da dışsal kaynaklı olup olmadığını açığa çıkarır. Vicdan, iyiyi gösteren, iyiyi aydınlatan ve ödüllendiren içsel bir mekanizmaya sahiptir. İyiyi yapmamakla ilgili olarak pişmanlık, üzüntü ve kınamayı sağlar. Bu sebeplerle vicdan, ahlâkın temelinin üzerine kurulacağı saf iyi olarak nitelenir. Vicdanda yer alan en temel kategorik buyruk, insanın kendisine yapılmasını istediği fiilleri yapmak veya istemediği fiilleri başkasına yapmamaktır. İlkçağ Yunan felsefesinde Sokrates'in '**daimonion**'⁴⁷⁵ dediği ve insanın içindeki ahlâki uyarıcı olarak tanımladığı vicdan kavramının, daha sonraki dönemlerde ve Ortaçağ Skolastik Düşüncesi'nde her bireyin içinde var olan '**ilahi ses**'; Aydınlanma Çağı'nda insana özgü '**ahlâk duygusu**' ve '**aklî yetenek**'; modern dönemde ise '**içses**' olarak nitelendirilmiştir.⁴⁷⁶

Eudaimonia sözcüğü vicdanı rahat olmak, kişinin yapması gereken ödevini gerçekleştirdiğinde iç huzuru bulması, vicdanı ile yaşaması anlamındadır. J. J.

⁴⁷⁴ Bkz., Tusi, **Ahlak-ı Nâsirî**, s.172; Sülemî, **Kitabu Uyubî'n-Nefsi ve Müdafatuha**, çev. Süleyman Ateş, **AÜF Dergisi III**, Ankara, 1977, s.218.

⁴⁷⁵ Platon, **Euthyphron**, trc: Furkan Akderin, İstanbul, 2011, Say Yayınları, s. 39.

⁴⁷⁶ Anar Gafarov, "Vicdan Kavramının NasıruddinTusi'nin Ahlak Düşüncesindeki Temelleri", **İslam Düşüncesinde Vicdan Kavramı**, (Ed.Cengiz Y.-Çınar S.), Ankara, 2018, Nobel Yay., s. 231; Musa Bilgiz, **Kur'an Açısından Vicdan ve Değeri**, İstanbul, 2007, Beyan Yay., s.24; Hakan Poyraz, "İnsanın Kendini Gerçekleştirmesi Olarak Ahlak", (Ed. Türker Ömer), **Ahlakın Temeli**, Ankara, 2016, Nobel Yay., s. 55.

Rousseau vicdanı kendimizin ve başkalarının davranışlarının iyi ya da kötü olduğuna ilişkin hüküm vermemizi sağlayan doğuştan bir ilke olarak görür. Rousseau, ‘*vicdan vicdan! İlahî içgüdü, ölümsüz ve göksel ses, iyiyi kötünden ayırmakta yanılmaz yargıç ve insanı Tanrı’ya yaklaştıran*’⁴⁷⁷ şeklindeki ifadesiyle insanı Tanrı’ya yaklaştıracak kaynak olarak vicdanı görür. Kant da vicdanın, insanın kendisini ahlâk yasalarına uymasını sağlayan bir içgüdü olduğunu belirttiği gibi⁴⁷⁸ kendinde ödev duygusu barındıran bir bilinç hali olarak da tanımlar.⁴⁷⁹ Erich Fromm’a göre vicdan, sosyo-kültürel faktörlerden etkilenmemiş salt fitrat hali olan iç sesimizdir.⁴⁸⁰

Kur’an ve hadislerde doğrudan vicdan kavramı geçmemekle birlikte insan tabiatında ahlâkî şuura sahip bir yeteneğin bulunduğu kaydedilmiş ve işlevleri üzerinde durulmuştur. Bu kaynaklarda vicdanla doğrudan veya dolaylı olarak ilişkilendirilebilecek fitrat, nefis, ruh, akıl, lübb, basiret, kalb, takva ve adalet gibi kavramlar geçmektedir. Vicdan ile ilişkilendirilen duygu ve düşüncelerin Kur’an’a göre metafizik ve ontolojik kaynağı, fitrat, ruh ve nefstir. Bu bağlamda fitrat, doğuştan gelen sezgisel yetenek, Allah’ı tanıyabilecek ve O’na iman edebilecek bir kabiliyet, iyi ile kötüyü ayırt edebilecek bir yatkınlık olarak tanımlanır.⁴⁸¹ Vicdanı oluşturan unsurlar kalp, ruh, idrak, zihin, şuur, his, irade ve duygulardır. Bu yönüyle vicdan, varlığın Allah’la ilişkisini duyan, sezen, yorumlayan ve kendisini oluşturan unsurların canlılığı ölçüsünde imana ve ahlâkîliğe kaynaklık eden bir mekanizmadır. Bu açıdan vicdanını iyi dinleyip değerlendiren kimse, artık **dış otoritelerin** yönlendirmeleri olmadan davranışlarını düzenleyebilir.⁴⁸² Vicdanın fonksiyonu, kendi canlılığında yatar. Köreltilmediği sürece insana ahlâkî rehberlik yapacak konumdadır. Ahlâkî ilkeleri yaşanılabilir kılan ve insanı bilinçli kılmaya çalışan vicdanın katılaşmaması ve taşlaşmaması bu doğrultuda önem arz eder.

İnsanın günlük yaşantısı genellikle akıl, heva, nefsânî kuvveler, arzu ve heveslerin, toplumun kültürel, geleneksel ve tarihsel değerlerin güdümünde şekillenir. Arzulara ve heveslere rağmen ahlâkî davranmanın idrakine varmayı amaç edinmek önem arz eder. Ahlâkî kişiyi saran aile, toplum, kültür, devlet gibi etkenler,

⁴⁷⁷ J. J. Rousseau, **Emile**, çev. Yaşar Avunç, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2009, s.124.

⁴⁷⁸ Kant, **Ethica, Etik Üzerine Dersler**, çev. Oğuz Özügül, Pencere Yayınları, İstanbul, 1992, s. 153.

⁴⁷⁹ Kant, **Saf Akıl Sınırları Dâhilinde Din**, trc: Suat B. Çağlan, Konya 2012, Literatür Yay., s. 228.

⁴⁸⁰ Erich Fromm, **Erdem ve Mutluluk**, çev. Ayda Yörük, Ankara, 1995, s.188.

⁴⁸¹ İbn Manzûr, **Lisanu’l-Arab**, III, s.445.

⁴⁸² Mücahit Arpacı, ‘Kişilik Gelişimi Bağlamında Ahlak Eğitiminde Vicdan’, **Uluslararası Kişilik ve Karakter İnşasında Dinin Yeri**, Ordu Üniv. İlahiyat Fak. Yay., Ordu, 2016, s.275.

dışsal etkenlerdir. İnsan cezalandırma korkusu veya ödüllendirilme umudu ile yönlendirildiğinde ahlâkî fiilin gerçekleşmesi sadece **dışsal** etkenlere bağlı kalır.⁴⁸³ Bu durumda **içsel** ahlâkî otorite olan vicdandan söz edemeyiz. Çünkü söz konusu durumda gerçekleşen ahlâkî fiil, kişinin kendi vicdanından değil, ifade ettiğimiz dışsal otoritelerden çıkarılır. Dağ başında yaşamış, hiçbir terbiye almamış insanlarda vicdanın bulunduğunu kabul ederiz. Bu tür insanlarda da faziletler görülür.⁴⁸⁴ Burada ifade ettiğimiz vicdan ilahî saflığını yitirmemiş vicdandır ki iyilik ve kötülüğün ölçüsü olabilir. Bu nitelikteki vicdan sahiplerine kalb-i selim sahibi insanlar denir. Vicdanın aksi durumu, onun körelmesine ve işlemez hale gelmesine sebep olur. Böylece vicdan, aile, çevre, toplum, inançlar, farklı düşünceler ve ahlâkî kabullerin etkisiyle ahlâkî ölçü olmaktan çıkar. Bu sebeple **hakikate ulaşabilmek**, iyi ve kötude ölçü olabilmek ve fiillerimizin ahlâk kurallarına uygunluğunu sağlayabilmek için vicdanın **vahye** ihtiyacı bulunur.⁴⁸⁵ Bu ihtiyacın sebebi, iyi ve kötünün belirlenmesinde göreceliliği hafifletmek, ahlâkî talep ve değerleri aşkın bir varlığa bağlamaktır. Yani vicdanımızın sesi, hayata müdahale eden bir Tanrı'nın faaliyeti olarak görülürse değerli olur.⁴⁸⁶ Bu bağlamda fiillerimizin iyi veya kötü olduğunu belirlemede vicdanın tek başına yeterli olup olmadığı tartışılmıştır. Vicdan, sonradan hassasiyetini kaybedebilmekte; hatta mahiyetini değiştirip iyiyi kötü, kötüyü de iyi olarak değerlendirebildiği için yalnız başına ahlâkî bir rehber sayılamaz. O halde onun üstünde olan bir güce ihtiyaç vardır ki o da **vahiydir**. Sonuçta saflığını bozmamış, vahiyden ilham almış ve onunla beslenmiş vicdanın iyi ve kötüyü belirlemede ahlâkî bir ölçü olacağı kanaatindeyiz.

Vahyin sık sık uhrevî müeyyideyi hatırlatması, vahyin vicdan üzerindeki etkisini arttırma amaçlı olduğunu ifade edebiliriz. Buradaki amaç, vicdanın gelişmişliğine katkı sunmak, vicdan muhasebesi sonucunda vicdanî huzuru tatmak, ahlâkî düzeyi yükseltmek ve vicdan sahibini ahlâken iyi fiillere sevk etmektir. Bununla birlikte ahlâkî müeyyide, ahlâk kurallarına uyarak uygun davranışların yapılması veya yapılmaması amacıyla **içsel** veya **dışsal** mercilerin uyguladığı

⁴⁸³ Erich Fromm, **Kendini Savunan İnsan**, çev. N. Arat, İstanbul, 1991, s.145-146.

⁴⁸⁴ Hüsnü Tekşen, **Vicdan Felsefesi**, Mustafa Asım Matbaası, 1940, s. 25.

⁴⁸⁵ Sadık Kılıç, **Kur'an'da Günah Kavramı**, Konya, 1984, s.397; Erdem, **Ahlak Felsefesi**, s. 98.

⁴⁸⁶ Aydın, **Din Felsefesi**, s.102 .

özendirici ve caydırıcı uygulamalardır.⁴⁸⁷ Ahlâkî düzeyi yükselmiş ve ahlâklılık bir huy veya meleke haline gelmiş kişiler için ahlâklılığın caydırıcı müeyyidelerine pek gerek yoktur. Her bir müeyyidenin kendisine özgü rolü bulunmaktadır. Mesela dindar için uhrevî müeyyide, vicdanın sesini dinlemeyen suçlu için kanun korkusu, halkın kötölemesinden korkanlar için kamuoyu, kişiliğini kazanmaya başlamış insan için benlik ve gurur duygusu, kişiliği gelişmiş insan için görev ve ideal sevgisi ahlâkın esaslı müeyyide kuvvetleridir.⁴⁸⁸ Bu sebeple bir kötülük işlediğinde insan, toplumdan veya diğer insanlardan değil, öncelikle kendi vicdanından ve sonra da Tanrı'dan utanır. Fakat vicdanı zayıf insanlar veya ahlâkî duyarlılığı zayıflamış kişiler ise öncelikle itibar kaygısı ile toplumdan sonra da cezalandırılma korkusuyla Tanrı'dan utanır.⁴⁸⁹

Aslında tasavvufî düşünce, ahlâkta kendi müeyyidelerini aşarak **ahlâkî otoriteyi vicdana** taşıyan bir yol takip eder. Bu bağlamda tasavvuf, günah-sevap, mükâfat-ceza duygularını aşarak mutlak varlığa yönelmiş ve O'na ulaşmayı hedef edinmiş bir **sistem** getirmiştir. Nitekim cennet, Allah'ta olmak; cehennem ise O'ndan uzak olmak şeklinde tanımlanır. Allah'a kavuşmak ise, ancak ruhu eşya âleminden ve ona ait arzu ve isteklerden kurtarmak suretiyle mümkün olur. İnsanın faydaya yönelik düşünceden mistik düşünceye sıçraması, İslam ahlâk düşüncesi ve tasavvufunun en önemli fonksiyonudur. Öncelikle temel motiv olarak ceza korkusu ile başlayan dinî ve ahlâkî hayat, mükâfat ümidi ile devam edip Allah sevgisi ve saf dindarlık ile zirveye çıkar ve son bulur. Bu tür bir ahlâkî düşüncede fayda, menfaat, çıkar, beklentiye köle olmayan, dıştan veya sırlardan gelen hiçbir emre boyun eğmeyen, sadece içten gelen mutlak emirlere bağlı olan bir ahlâk bulunmaktadır.⁴⁹⁰ Böyle bir ahlâk düşüncesi, Peygamber, sahabe ve tâbiunun yaşadığı **zühd döneminde** var olmuştur. Bu dönem, sade bir hayatın, takvanın ön planda olduğu ve zühdün merkeze alındığı bir hayattır. Bu bağlamda tezimizde tasavvufun **züht, tarikat ve vahdet-i vücût** dönemlerinden züht dönemini esas aldık. Zühd döneminde tasavvufî düşüncenin dil ve ifade kalıplarına dökülmediği ve sûfî bir söylemin henüz

⁴⁸⁷ Cafer S. Yaran, 'Ahlâkî Müeyyide; Çoklu, Güçlü, İlkeli', **Ahlak ve Müeyyide**, Ankara, 2017, s.160.

⁴⁸⁸ Hilmi Ziya Ülken, **Ahlak**, İstanbul, 2001, s.270.

⁴⁸⁹ İlhami Güler, 'Vicdanın Kendini Kandırma Halleri Olarak; Vicdansızlık', **Eski Yeni (Üç Aylık Düşünce Dergisi**, Sayı:19, 2010, s.106.

⁴⁹⁰ Ülken, **Aşk Ahlakı**, s.53.

oluşmadığı bir dönemdir. Bu dönemde epistemolojik anlamda bâtinî bilgi şeklinde bir çeşitleme söz konusu değildir.

Sonuç olarak insanın ahlâkî bir fail olarak nitelenmesinde insanın aklî, iradî, kalbî, fitrî vb. gibi ontolojik ve epistemolojik donanımının yanında ilk amaçlara göre davranması oldukça önemlidir. İlk amaçla beraber vicdan ve hakikat kavramlarını fiillerinde temel kriter olarak alması, insanın fail-insan olmasını sağlayan başka bir etkindir. Her ahlâkî fiil, insanın kendisini bir fail veya bir kişi olarak tesis ettiği bir eylemdir. Bu sebeple gerçek anlamda fiil, dışsal bir yasaya itaat edilerek değil, içsel gayelere, vicdana veya hakikate göre yapılan bir fiildir. Ayrıca ahlâkî bir varlık olarak fail-insanın özelliği, ahlâkî emri şartsız olarak yerine getirmesidir. Bu sebeple Augustinus, ahlâkî gelenek ve görenekler gibi dışsal yasaya göre değil, Tanrı buyruğuna ve içsel hakikate göre değerlendirmektedir.⁴⁹¹ Fail-insanın temel özelliklerinden olan birincil gayelere göre fiilini gerçekleştirmesi, İslam ahlâk düşüncesinde mistik gayeleri gündeme getirir. Söz konusu mistik gayeler; kemâl, aşk, ittisal, mutluluk, ilahî ahlâkla ahlâklanma, kurbiyet şeklinde ifade edilebilir.

⁴⁹¹ Bkz. Augustinus, **İtiraf**lar, s.89.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KEMÂL'E GİDEN YOLDA MİSTİK UNSURLAR

İslam ahlâkının temel amaçlarından biri olan ahlâkî kemâl düşüncesi, aynı zamanda sûfî düşüncenin temel gayelerindendir. Bu bağlamda İslam ahlâkının mistik boyutu, özellikle ahlâkî kemâl, ilahî ahlâkla ahlâklanma, kurbiyet, marifet, aşk, faal akılla ittisal ve mutluluğa erme gibi mistik gayelerden oluşmaktadır. İnsanın çift yönlü yapısı ve fail olarak ahlâkî anlayışını inşasında bu tür mistik gayeler, insanı ahlâkta mistik boyuta taşır.

I. KEMÂL DERECESESİ

Felâsife, amelî ilimleri nazarî ilimlerden sonraya aktararak '**bil ve davran**' ilkesiyle yani bilginin davranışı yönlendirdiği anlayışıyla hareket ederek nazarî ve amelî aklın ardı ardına gelişini belirtir. Bil ve davran ilkesini, Sokrates'in *kendini bil* buyruğuna dayandırmak yanlış olmasa gerektir. Erdemin, mutluluğun ve ahlâkî hayatın, iyi'nin bilgisi ile gerçekleşeceğine dair düşünce bu bağlamda önem arz eder. Sûfiler ise, '**ol ve bil**' ilkesiyle hareket ederler. Bu şekilde hareket eden tasavvuf ehli, davranışın bilgi kapasitesini geliştireceğini, akıl yürütmenin yeterli olamayacağını, bilginin tabiatın ötesine geçip gayeleri bilemeyeceğini ve ahlâkî kemâlden sonra bilginin kazanılacağını belirtmişlerdir.⁴⁹² Bu konudaki temel dayanak noktasından biri aklın, metafizik âlemi idrak konusundaki yetersizliğinin kabulü ve duyulur dünyanın aşılmasının gerekliliğidir. Felâsife ve sûfilerden hareketle insanı '*olmak*', '*olan*', '*bilen*', '*yapan*' kavramlarıyla açıklayabiliriz. İnsan olunur ve insan olmak biyolojik anlamda bir şey olmaktan öte bir şeydir. Bu da ahlâkî kemâlin gerçekleşmesi için dünya hayatını, bilginin objesi ve bilgi malzemesi olarak algılamanın yanında *olmak malzemesi* şeklinde algılamanın gerekliliğini hatırlatır.

İslam ahlâk düşüncesinde ahlâkî kemâl, öncelikle zihinde başlayıp fiilî hayata geçen bir amaç olarak ifade edilir. Mesela bir bina, mimarı tarafından tasarlanır ve bu tasarı bilgisi ilk amaçtır. Mimar, tasarısını tamamlayıp fiil haline getirdiğinde bu bir

⁴⁹² Bilen, *İslam Felsefesinin Ana Sorunları*, s.19.

mükemmellik haline dönüşür.⁴⁹³ Bu sebepten dolayı Nesefî, insan-ı kâmilin, ‘*iyi sözler, iyi davranışlar, iyi ahlâk ve ilim*’⁴⁹⁴ gibi özelliklerinin olduğunu vurgulayarak söz-düşünce-amel bütünlüğünü ifade eder. Bu bütünlük, estetik alanda *güzel*’in ortaya çıkmasını sağlar. Bu bağlamda güzellik, kendisinde bulunması mümkün ve **kemâlîne** lâyık olan şeylerin kendisinde bulunması demektir. Kendisinde bulunması mümkün olan kemâlâtı kendisinde topladığında güzelliğin zirvesine ulaşılmış demektir. Mesela *güzel at* dendiğinde bir *atta* bulunması gereken boy, renk, güç gibi vasıfları kendisinde toplamış bir *at* olmalıdır. Bu sebeple her şeyin kendine özel vasıfları, güzelliği ve kemâlî bulunur. Bu sebeple *atı* güzelleştiren vasıflar insanı güzelleştirmez.⁴⁹⁵ Her şeyin güzelliği, kendisine lâyık olan kemâlindedir. Antik dönemden bu yana herşeyin erdemi, kendi doğasını gerçekleştirmek ve doğasının gereği olan fiili icra etmek şeklinde düşünülmektedir. Mesela bir kılıcın erdemi, iyi kesmesi; bir at’ın erdemi hızlı koşmasıdır. Bu sebeple ahlâkî fiillerin kaynağının ne olduğu sorusuna insan doğası cevabı verilir.⁴⁹⁶

Kemâl, aşama kaydetmek ve insanın manevî yönden derecesinin yükselmesi şeklinde ifade edilmektedir. **Aşama kaydetmek**, öncelikle insanın kötü ahlâktan güzel ahlâka, insanlık derecesine ve Allah’ın yakınlığı ile ilahî nurun yüksek makamına ulaşmaya yönelik bir süreçtir. Kemâle varmak, taklitçilikten kesin bilgiye; düşünce ve akıl yürütme alanından tanıklık (şuhûd) âlemine ulaşmaktır. Bu durum, insanın fizikten metafiziğe, gündelik yaşamdan soyut düşünce alanına doğru zihinsel anlamda yükselişini ifade eder. Bunun en güzel örneğini *Hayy b. Yakzan*’da görmekteyiz. Duyu organlarının algılama güçlerinin bilkuvveden bilfiil seviyesine yükselmesi bu durumun başka bir örneğidir. Ulaştığı bilgi nedeniyle kalbine yerleşen Tanrı’ya ilişkin bir *hâl*’e ulaşan kimse, O’ndan başka hiçbir şeyi düşünemez.⁴⁹⁷

İfade ettiğimiz kemâle giden süreçte Gazâlî, insanın *kemâl sürecine* peygambere kadar bir sınır getirir.⁴⁹⁸ Cîlî’ye göre de insan-ı kâmil, Hz.

⁴⁹³ Miskeveyh, *Tehzibu’l-Ahlak*, s.44.

⁴⁹⁴ Azizuddin Nesefî, **İnsan-ı Kâmil; Tasavvufta İnsan Meselesi**, çev. Mehmet Konar, 1990, s.14.

⁴⁹⁵ Gazali, **İhya**, IV, s. 542.

⁴⁹⁶ Bkz., Plotinus, **Enneadlar**, VI, 7,10; Miskeveyh, **Tehzib’ul-Ahlak**, s.45.

⁴⁹⁷ Bkz., İbn Sina, **Hayy b. Yakzan**, çev. M. Ş. Yaltkaya, Babanzade Reşid, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2014; İbn Tufeyl, **Hayy b. Yakzan**, çev. M. Ş. Yaltkaya, Babanzade Reşid, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2014, s.105-116, 127.

⁴⁹⁸ Aydın Işık, ‘Küfür-İman Sınırında Gazâlî’de Tasdik Kavramı ve Uzanımları’, **DEÜİFD**, XXVI/2007, s.37.

Peygamber'den ibarettir. İnsan-ı kâmil, halka ve Hakka mukabildir.⁴⁹⁹ Kemâlî Kur'an'dan delil getirerek açıklayan İcî, '*Rabbim bana hikmeti ver ve beni salihlerden eyle*' (Şuara-83) ayetinin **nazarî** ve **amelî gücün kemâlîne** işaret ettiğini vurgular.⁵⁰⁰ İslam ahlak düşüncesinde nazarî ve amelî kemal birlikte düşünülmüştür. İnsanın tek başına kemâle ulaşamayacağı ifade edilerek insanın sosyal ve siyasî bir varlık olduğu belirtilmiştir. İnsanın kemâle ulaştırılan aklî ilkelere muhtaç olduğu ve faydalı işler yaparak nazarî ve amelî kemâle ulaşabileceği vurgulanmıştır.⁵⁰¹

Nazarî kemâlin gerçekleşmesinde temel unsur, aklî kemâl aşamalarının aşılmasıdır. *Heyûlânî* akıldan başlayan aşama, müstefad akılda sona erer. İslam filozofları aklî gelişimin en son safhası olarak müstefad akıl düzeyini görmektedirler.⁵⁰² İnsanın doğuştan getirdiği yatkınlıklar olarak nitelenen heyulani akıl seviyesi, iyiye ve kötüye elverişli bir durumdadır. Bu durumda insan, arzu ve öfke güçlerinin kontrolüne girerse **alt varlık** derecesine düşer. İnsan, nefs-i nâtıkanın kontrolü altına girerse aklî gelişimini gerçekleştirme yoluna girer. Bu aşamadan sonra ilk ve açık bilgileri edindiği *bilmeleke akıl* aşaması bulunur. Bu akıl aşaması, metafizik bilgileri edinmenin yolunun açılacağı aşamadır. Sonraki aşamada *bilfiil akıl* aşaması yer alır. Bu aşamada insan, önceki bilgilerinin üzerine bilgiler ekleyerek fikirler üretir ve öğrenir. *Müstefad akıl*, insanın elde edebileceği varoluş mertebelerinin en son basamağını oluşturmaktadır. Bu en son düzeyde insan, adeta yeni bir **varlıksal özellik** kazanmakta ve kendisi için bütünüyle farklı olan zihinsel bir tecrübe yaşamaktadır. Bu yeni statü içerisinde nazarî akıl, maddî bağıntılarından tamamen bağımsız olarak gerçekleşmiş bulunan makulatı kavrayabilecek duruma yükselir.⁵⁰³ Faziletlerin oluşmasından önce ilk mâkulât ve ilk ilkelerin insanda var olması, **kemâlî** oluşturur.⁵⁰⁴

Nefs-i nâtıkanın kemâlî, insanın metafizik bilgilere dalıp yüce ve gerçek ilkelerin mütalaa ettiği yetkinliktir. Bu yetkinlik, *gerçek bilgi (ilmü'l-hak)*, diğeri

⁴⁹⁹ Cilî, **İnsan-ı Kâmil**, yay. Haz., E. Demirli, A. Kartal, S. Eraydın, İstanbul, 2002, s.372.

⁵⁰⁰ Adudüddin el-İcî, **Ahlak-ı Adudiyye Şerhi**, şerheden; Taşköprülüzade Ahmed Efendi, s.28, 30.

⁵⁰¹ Bkz., Farabi, **Tahsilü's-Saâde**, (Farabi'nin Üç Eseri), çev. Hüseyin Atay, AÜİF Yayınları, s.18 vd.

⁵⁰² İbn Sina, **Şifa**, Tabiiyyat, (Nefs), s.213.

⁵⁰³ Farabi, **Risale Meânî'l-Akl**, çev. Mahmut Kaya, (**İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri** içinde), İstanbul, 2003, s.19-20; Bekir Karlığa, **İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri**, İstanbul, 1993, s.230; Yaşar Aydın, **Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2000, s.98.

⁵⁰⁴ Farabi, **Fusûlü'l-Medenî**, s.38.

gerçek/iyi amel (amelü'l-hak) ile gerçekleşir.⁵⁰⁵ İcî, buna *ilme-l-yakîn* aşaması der. Bunun dışında, bedenın elbiselerinden, duyuların örtülerinden ve beşerî kirlerden soyutlandığı yüce bir haz ile gerçekleşen aşama *ayne'l-yakîn*dir. Üçüncü bir derece *hakka'l-yakin* derecesidir. Bu derecede bedensel hazzın aşıldığı, ârifin kendi zâtı ve sıfatlarından ilişkisini kesip ulûhiyetin derinliklerine dalması, kendi varlığını yitirmesi fakat hüviyetini sürdürmesi esnasında ortaya çıkar. *Hakka'l-yakin erbabı* tevhit ehli olup çokluk ve ikilik kirlerinden arınmış, mekanla ilgili alakalarından azade, sevilenden ayrılma üzüntüsü yaşamayan, gelecek beklentisi içinde olmadıkları gibi geçmişe takılıp kalmayan; talep edilen ve arzulanan bir şeyi kaybetme acısı çekmeyen **Allah ehlidir**.⁵⁰⁶

Gazali'ye göre gerçek kemâle ulaşmanın yolu, **Allah'ın ve manevî değerlerin bilgisinin kazanılması (marife)**, hevâ ve heveslerin kontrol altına alınması (**temyiz**), duyusal hazların hayatın amacı haline getirilmemesi (**tefekür**), heveslerin baskısından kurtulup hürriyete kavuşulması, günlük kaygıların ve bencil isteklerin yenilmesi ile mümkündür.⁵⁰⁷ Gazali'ye göre kâmil insan, dünya hayatına değer vermediği gibi ahirete de değer vermez. Kalbinin Allah'a bağlanmasına engel olan her şeyden uzak durur. Neyi varsa cennet veya cehennem nedeniyle değil sadece Allah yolunda feda eder. Yaptığı her şeyi sırf Allah için yapar. Maruz kaldığı öfke, kin, eza ve cefalar insanlara iyilik yapmaktan, onların mutluluğunu kendi mutluluğuna tercih etmekten onu alıkoyamaz.⁵⁰⁸

Nefsin olgunlaşamaması hali ise, nefsin dış dünyayı kavrayamayan bilkuvv ve seviyesinde kalan **yatkınlıklar** olarak tanımlanmasına yol açar. Mesela düşünülür şeylerin sûretleri kendisinde meydana gelmeden önce düşünme gücünün durumu yatkınlık (hey'et, disposition)tır. Fakat duyum ve hayal güçleri, duyulan ve hayal edilen şeylerin sûretleri bilfiil akıl olunca nefste, maddeden ayrı şeylere **benzerlik** görülür. Farabi'ye göre maddeye yaklaşan her şey, bayağılaşmış olurken sûretlerin sûretine yaklaşan her şey ise üstün (eşref) olur.⁵⁰⁹ Nefsin kötülüklerden arınabilmesi ve sonunda hakikati yansıtan bir ayna haline gelebilmesi için amelî yetkinliğin

⁵⁰⁵ İbn Rüş, **Tehâfüt**, Cilt:II, s.526, 560-561; İbn Rüş, **Faslu'l-Makal**, s.99-100.

⁵⁰⁶ Adudüddin el-İcî, **Ahlak-ı Adudiyye**, s.51-52.

⁵⁰⁷ M. M. Şerif, , **İslam Düşünce Tarihi**, çev. Mustafa Armağan, İnsan Yayınları, s.253, 255.

⁵⁰⁸ Gazali, **Maksadu'l-Esnâ Şerhi Esmali'l-Husnâ**, nşr. Fazlul Şehade, Beyrut, 1971, s.85-86, 92, 132-133; Gazali, **İlâhî Ahlak (Esmâu'l-Husnâ)**, çev. Yaman Arıkan, Uyanış Kitabevi, İstanbul, 2007, s.89.

⁵⁰⁹ Farabi, **Siyaset'ul-Medeniyye**, s.6, 10, 25.

gerçekleşmesi şarttır. Nefs, yetkinlik yolunda ilerledikçe beden ona ‘**yük**’ olur. Bu derecedeki nefis, hakikatin bilgisini yansıtan bir *ayna* haline gelir. Aksi takdirde insan akli bedende olduğu müddetçe hiçbir zaman bilfiil kemâle eremez.⁵¹⁰

Tûsî, insanın biyolojik olgunluğu gibi tabiatta gerçekleşen gelişim ve büyüme süreçlerinin, ahlâk alanında da uygulanabilirliğini göstermeye çalışır. Mesela bir bebeğin ilk kazandığı yeti yemek yetisi, arzu yetisi gibi yetilerdir. Hayal gücü geliştikçe tasavvur yeteneği artar ve hisleri gelişir. Yaşı ilerledikçe insanın gazap yetisi gelişir ki zarar veren şeylerden kaçınır ve faydalı şeylere ulaşmaya çalışır. Daha sonra nefsin en belirgin özelliği olan **temyiz** yetisi meydana gelir ki, bunun ilk alameti **hayâ**dır. Bu yeti, neyin iyi, neyin kötü olduğunu seçebilmeye işaret eder. Bu bağlamda hayâ, *hay* kelimesiyle bağlantılı olup yaptığını bilme, bildiğini yapma ve gafleti kabul etmeme anlamlarına gelir. Hayâ, insanın yanlış davranışlara düşmemek için uyanık ve diri bir bilince sahip olmasını niteler.⁵¹¹

Akılla bilinen şeyleri anlayan, fikir yürüten, akıbeti düşünen, güzel ahlâk ve işleri çirkin olanlarından ayırt edecek **temyiz** gücüne sahip olma özelliği, insanın Tanrı’yı tanimasında, kemâl sıfatlarına ulaşmasında, evreni ve dış dünyayı bilmesinde etkin bir role sahiptir.⁵¹² Bu sebeple temyiz gücü, düşüncesi ve ihtiyarı daha sağlam olan kimsenin insanlığının da o ölçüde mükemmel olduğu belirtilmiştir.⁵¹³ Temyiz kuvveti, kemâle olan yolculuğun zihinsel yönünü teşkil eder. Tabiat ve nefsanî arzular, dünyevî hazları seçmemizi, akıl ise manevî ve üstün hazlara kavuşmak için bunlardan uzak durmamızı ister.⁵¹⁴ İbn Rüşd, insan-ı kâmilin temyiz ile akletme gücüne sahip olduğunu vurgular.⁵¹⁵ İnsanın düşünme yetisi, insanı kendi üzerine dönmeye, nefis ve onun hakkında düşünmeye yönlendirir. Böylece insan, iyi ile kötü, yararlı ile zararlının ayrımını içeren bir takım bilgilere sahip olur. İnsan, düşünme yetisini geliştirmek suretiyle maddî dünyanın gelip geçiciliğinden ebedîliğe; çokluğundan Tanrısal birliğe ve maddî olanla birlikte bulunmanın

⁵¹⁰ Farabi, **Medinetu'l-Fazıla**, s.60; İbn Sina, **Dânişnâme-i Alâî**, s. 322 (78b).

⁵¹¹ Müfit Selim Saruhan, , ‘İslam Düşüncesinde Ahlak İlmi’, **Eskiye**ni 28, Bahar 2014, s.57.

⁵¹² Kınalızade, **Ahlak-ı Alâî**, s.76.

⁵¹³ Miskeveyh, **Tehzibu'l-Ahlak**, s.20.

⁵¹⁴ Ebû Bekr er-Razi, **Filozofça Yaşama**, çev. Mahmut Kaya, (İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri, içinde) İstanbul, 2003, s.74.

⁵¹⁵ İbn Rüşd, **Kitabu'n-Nefs (Psikoloji Şerhi)**, çev. A. Arıkan, İstanbul, 2007, s.13,48.

ızdırabından sürekli bir mutluluk durumuna yükselebilir. Bu da nazari aklını yetkinleştirmesi ile mümkün olmaktadır.⁵¹⁶

İnsanın, cevherine benzeme durumu, insanı kemâle ulaştıran bir sebep olarak görülmüştür. Mesela Miskeveyh, kişinin kendi özüne veya ilahi niteliğine dönüp mümkün olduğu kadar duyulardan sıyrılmasını kemâli arttıran temel ölçüt sayar.⁵¹⁷ Bu doğrultuda tabiat ve sanat arasındaki ilişki örnek verilir. *Tabiat*, fitrî olandır, ihtiyar, irade ve şahsî tedbirlerin müdahalesinin olmadığı bir alandır. Bir ağacın büyümesi, meyve vermesi gibi. **Sanat** ise, irade ve ihtiyarın müdahalesinin olduğu alandır. Bir marangozun ağaç parçalarını sandalye yapması gibi. Böylece o ağaç parçasını *kemâle* eriştirir. Tabiat, var olmakta sanattan öncedir, mertebesi büyüktür. Tabiatın dayandığı yer, Tanrı'nın kudretidir. Tabiat, sanatın ustası sayılır. Mümkün olan her şeyin kemâli, başlangıcına veya ustasına benzer. Yani sanatın kemâli, tabiatına benzemesidir.⁵¹⁸ Sanat, tabiatın daha düşük bir seviyede olması itibarıyla tabiatı yakın olmaya ve ona benzemeye çalışır.⁵¹⁹

Ahlâkî kemâle yönelik olmayan fiiller, yaratılış amacına/cevherine/fitratına zıt olup **bedensel arzulara** yönelen, iradesini nefsinin eline verip nefsini onu aşağıya çeken niteliğe sahiptir.⁵²⁰ Fakat Miskeveyh, kemâle ulaşamamış bazı kimselerin amacının bedensel amaçlar olduğunu ve sonra bedensel amaçlara paralel olarak ahiret hayatında da cenneti ve Allah'a yaklaşmayı arzu ettiğini belirtir. Fakat ona göre onlar, ticaret ve kazanç peşinden koşar gibi bu amaçları elde etmeye çalışırlar.⁵²¹ İnsan, faziletli ve iyi yaşayışı sayesinde Kur'an'ın ifadesiyle “*varlığın en değerlisi*” (*hayru'l-beriyye*) olabilir veya erdemlerden yoksun kalarak “*varlığın en kötüsü*” (*şerru'l-beriyye*) durumuna düşebilir. Miskeveyh, insan fiillerinin, cevherine uygun olmasını sağlayan sanatı ahlâk olarak görmüş; Kınalızade ve Tûsî de ahlâkın güzelleştirilmesini, ahlâkın faziletleri kazanıp kemâle ulaşılmasını sanat işi, yani **insan başarısı** olarak nitelemiştir.⁵²² İnsan fiillerinin cevherine uygun olabilmesi için fiilleri iyileştirmeyi amaçlayan ahlâk, en aşağı mertebeden insanın

⁵¹⁶ İbn Bacce, **Veda Risalesi**, s. 137.

⁵¹⁷ Miskeveyh, **Tehzîbu'l-Ahlak**, s.15.

⁵¹⁸ Kınalızade, **Ahlak-ı Alâî**, s.151; Devvânî, **Ahlak-ı Celâfî**, s. 101-103.

⁵¹⁹ Ebû Hayyan Tevhidî, **el-İmtâ ve'l-Muânese**, çev. Muharrem Hilmi Özev, İstanbul, 2020, s.80.

⁵²⁰ Tûsî, **Ahlak-ı Nâsirî**, s. 86-87.

⁵²¹ Miskeveyh, **Tehzîbu'l-Ahlak**, s.46.

⁵²² Kınalızade, **Ahlak-ı Alâî**, s.151.

yükselmesini sağlayan bir role sahiptir.⁵²³ *Nefs-i nâtıkanın kemâli* ve mutluluğunun **Allah’a yönelişle** gerçekleşeceği ve nefsin bedensel unsurlarla meşguliyetinin maşukunu unutturacağı ifade edilmiştir.⁵²⁴ İnsan için en değerli meşguliyet ve yönelişin, cevherine uygun ve kendisini *Allah’ın hoşnutluğunu sağlayacak* olan fiilleri gerçekleştirme çabası olduğu belirtilerek diğer bütün fiillerin değer itibarıyla bundan sonra geldiği aktarılmıştır.⁵²⁵

Farabi’ye göre insan, tabiatı icabı *kemâle* erişmeye müsait bir varlıktır. İnsanda bulunan her *kuvvenin* kendine göre bir kemâli bulunur. Farabi’ye göre ahlâk, insanın etkin bir şekilde kuvvelerini/yetilerini geliştirmekle mümkün olmaktadır. Yetiler geliştikçe insanda erdemler ortaya çıkacak ve erdemlerin toplandığı insan da ‘**yetkinleşmiş insan**’ olarak nitelenecektir.⁵²⁶ Bu doğrultuda her varlık türünün, bir engelle karşılaşmadıkça kendi doğal yetkinlik düzeyine ulaşmak isteyeceği belirtilmiştir. Bu doğrultuda engelleri dünya hayatında ortadan kaldıramayanlar için **Müminûn 99-100.** ayetlerini örnek gösteren İbn Sina, nefsin bedene ait çirkin fiillere alışkanlık edindiğini belirtir.⁵²⁷ Bu bağlamda her şeyin kemâli, kendine ait özelliğın tam anlamıyla tezahür etmesinde, noksanlığın daha az oluşu veya yokluğunda ortaya çıkar.⁵²⁸ İnsan, **geçici, duyusal ve maddî** hazzlardan vazgeçip kendisini onlardan uzak tutmasıyla veya onlarla ilgili orta noktayı bulmasıyla takdire değer bir ahlâkî kemâle ulaşır.⁵²⁹ Nitekim nefsin aşağı arzu ve hayvanî eğilimlerden uzaklaşmasıyla faziletlere ulaşacağı ve kemâli elde edeceği açıklanmıştır.⁵³⁰ Ruhun bu âleme geliş sebebini, maddî âlemde beden üzerinde tasarrufta bulunması ile Mutlak Kemâli temaşa etmesi ve zâtını tamamlayıp kemâle ermesi şeklinde ifade edilmektedir. Beden üzerindeki etki veya bedenın ruhın kemâline yardımcı olması bağlamında ahlâkın *iyi* veya *çirkin* olarak nitelenebileceği vurgulanır.⁵³¹

İnsan nefsinin güçlerinin her birinin erdemli kılınması, kendisine özgü yetkinliğe ulaşmasıyla mümkündür. İbn Sina buradan hareketle bir ayrıma

⁵²³ Miskeveyh, *Tehzibu’l-Ahlak*, s.41.

⁵²⁴ İbn Sina, *Necat*, s.291, 294.

⁵²⁵ Miskeveyh, *Tehzib’ül-Ahlak*, s. 66-67.

⁵²⁶ Farabi, *Medinet’ul-Fâzıla*, s.70.

⁵²⁷ İbn Sina, *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna Dair On Delil*, s.81-83.

⁵²⁸ Tûsî, *Ahlak-ı Nâsirî*, s.88.

⁵²⁹ Farabi, *Tenbih*, s.49.

⁵³⁰ Miskeveyh, *Tehzibu’l-Ahlak*, s.16; Fazlurrahman, *Avicenna’s Psychology*, Oxford University Press, London, 1952, s.32.

⁵³¹ İbn Haldun, *Tasavvufun Mahiyeti*, s.85; Gazali, *İhya*, I, s.7, 75–77; Gazali, *Mîzânü’l-Amel*, s.26–27, 32–33; İbn Rüşd, *Tehâfüt*, s.73.

başvurmuştur; İlki, **yetkin ve arınmış nefsler (kâmil ve münezzeh nefsler)**; nazârî ve amelî yetkinliğe sahip olup mutlu olanlardır. Diğerî nazârî yetkinliğe sahip olmakla birlikte **arınmış olmayan nefsler**. Nazârî yetkinliğe sahip oldukları için mutluluğun ne olduğunu bilmelerine rağmen kötü yatkinlikleri, huyları ve fiilleri yüzünden onu kazanamazlar. Bununla beraber nazârî yetkinliğe sahip olan **ahlâken iyi nefsler** ifade edilir. Bunlar yüce mutluluğa erişemeyecek, ancak Tanrı'nın rahmetinden bir rahatlığa ereceklerdir. Son olarak **her iki yetkinlikten de yoksun olan nefsler**. Bunlar şiddetli bir azaba uğrayacaklar, çünkü bedenden ayrılan her nefs, bedenî zevklere alışmış olacağından onlarsız edemeyecektir.⁵³²

İbn Sina'nın hikâyelerine baktığımızda bir sûfinin kemâle erme süreçlerinden bahsedilir. Bu doğrultuda insanın kendi iç dünyasına dönmesi ve ruhsal yolculuğu anlatılır. Hikâyelerde ismi geçen **Ebû'l-Hâris** gibi kötülükler ile bozulmuş insanın, maddenin esiri olduğu ve arınmasını sağladığı, mağarada bir müddet yaşayıp ruhsal anlamda yeniden doğması ve irfana ermesi hikâyelerde işlenir. Sonuçta manevî bir yaşamın, çevrenin ağırlıklarından, yükümlülüklerinden ve egomuzun isteklerinden kurtulmasına yönelik yönlendirmeler hikâyelerde ele alınan konulardandır.⁵³³

Tusî, nazârî kemâlden maksadın Mutlak Hakikati idrak etme ve O'na kavuşma olduğunu belirtir. Bu bağlamda özellikle Farabî'ye göre insan-ı ilâhî/kâmil, hakikat peşinde koşan ve ideal varlık alanına yönelen kimsedir.⁵³⁴ İbn Sina'ya göre nazârî ve amelî yetkinlik sayesinde insan çıkılması mümkün olan en yüce dereceye ulaşmış olur ki, bu dereceye **hakîm** ve filozofların derecesidir. Eğer bu nazârî ve amelî yetkinliklere bir de nebiye özgü özellikleri eklersek Tanrı'nın oradaki **halifesine** ulaşmış oluruz.⁵³⁵ Nazârî ve amelî kemâlin sonucunda insan, büyük âleme benzetilerek kendisine verilmiş olan **küçük âlem** adını doğrulamış olur ve seçilmiş kulların arasına girer. Böylece Allah'ın en yakın kulları arasına girerek en büyük mutluluğu yaşar.⁵³⁶ Tanrı adına değil, Tanrı'nın adıyla iş yapan halifenin aklî, ahlâkî, estetik faziletleri dünya hayatında kâim kılmak gibi bir görev, ödev veya misyonu bulunur. İslam filozofları ve sûfî düşünce, insana yüklenen ahlâkî ve zihnî bir ideal

⁵³² İbn Sina, **Ahvalu'n-Nefs**, çev. İsmail Hanoğlu, Elis Yayınları, Ankara, 2019, s.136 vd.

⁵³³ Bkz., Resulden Ziyaeddin Yahya, **Ebû Ali Sina ve İbn Hâris Hikayeleri**, haz. H. Kahya, İstanbul, 2019; Ahmet Ateş, 'Türk Halk Hikayelerinde İbn Sina', **Türkiyat Mecmuası**, Cilt:II, İstanbul, 1954, s. 33-40.

⁵³⁴ Bkz., Farabî, **Tahsîl**, s.94.

⁵³⁵ İbn Sina, **Şifa**, s.455; İbn Sina, **Necat**, s.296-297.

⁵³⁶ Tusî, **Ahlak-ı Nâsirî**, s.92.

bağlamında onu Allah'ın yeryüzünde halifesi ve küçük âlem olarak tanımlayarak insana mistik bir anlam yüklemiştir. Mesela Kindî, felsefeyi tanımlarken insanın Tanrı karşısındaki konumunu belirlemeye çalışmış ve insanı *küçük âlem* olarak nitelendirmiştir. Miskeveyh'e göre ise, insanın mutluluğu, bu **ulvî, aklî** ve **metafiziksel hale** ulaşmada saklıdır.⁵³⁷

İnsanın halife olmasındaki gaye, Allah'ın isim ve sıfatlarına kapasitesi ölçüsünde sahip olmasıdır. İnsanın halife olması, zihnî ve ahlâkî çabalarla kazanılacak bir idealdir. Âlemin insanın mahiyetini yansıttığı gibi insan da küçük âlem olmaklığıyla Tanrı'nın ahlâkî niteliklerini bir **ayna** gibi yansıtabilir. Böylece insan, cilalı bir aynada duyularla bilinen sûretlerin görünmesi gibi temizlenmiş bir ruhta da ilâhî gerçekleri bir ayna gibi yansıtmaya fırsatı bulabilir.⁵³⁸

Ahlâkî kemâle varmanın iki yolundan söz etmek mümkündür; ilki, iradeye hâkim olmak. Cesaret gerektiren bu yol, insanı kötülükten alıkoyar. İkinci yol; **aşk** ve sevgi yoludur. Burada dikenin güle çevirmek, kötülüğü iyiliğe dönüştürmeyi ifade eder. İnsanın sevgi ile kötülükleri aştığı yoldur. Bu da insanın Allah'a duyduğu sevgi ile mümkündür. Bu nokta, akılcı ahlâk düşüncesinin aşıldığı noktadır. Aşk, sevgi veya kalp aracılığıyla insan, benliğinin aşkın varlıkla ve ulvî değerlerle ilişki kurmasını sağlar. Hatta aşk, bazı kavramların tanımlamalarını da değiştiren bir etkiye sahiptir. Mesela mükafat, nefsin kemâli ölçüsünde duyduğu bir haz iken; ceza ise, nefsin kemâlinin noksanlığı ölçüsünde hissettiği bir elem demektir. Ayrıca nefsin noksanlıkta kalması, Allah'tan uzak kalmasıdır. Nefsin kemâli ile kast edilen, Allah'ın hoşnutluğunu, O'na yakın olmayı ve O'nun dostluğunu elde etmedir.⁵³⁹ Bu bağlamda aşk, ahlâkî kemâle ulaşmanın bir yolu olarak görülmüş ve ahlâkî fiillerin ardındaki temel sebep şeklinde ifade edilmiştir.

II. AŞK'IN METAFİZİK ANLAMI VE AHLÂKÎ ROLÜ

Farabi'ye göre aşk, "*En Mükemmel*" in mükemmelliğine duyulan bir iç duygu, özlem, bilgi ve imandır. En mükemmel kavramındaki **kemâl**, aşk ile özdeş

⁵³⁷ Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlak*, s.49.

⁵³⁸ Kindî, *Risaleler*, s.276, 278.

⁵³⁹ İbn Sina, *Kaderin Sırrı Risalesi*, trc: George F. Hourani, çev. Aydın Özdemir, *Marife - Dinî Araştırmalar Dergisi*, Yıl:13, Sayı:3, 2013, s. 173.

kabul edildiği gibi⁵⁴⁰ aşk'ın da sebebi olarak görülür. Bu bağlamda aşk, kemâl alameti olarak nitelenmiştir.⁵⁴¹ Nefs, gördüğü her güzel şeyi İlk Mâşuka benzettiği için güzele, iyiye ve itidalli olan her şeye **meyl** eder. Bu bağlamda aşk, iyi, güzel ve uygun olanı istemektir.⁵⁴²

Metafizik anlamda aşk kavramı, insanda Tanrı'dan geldiğine inandığımız **ilahî cevher** zeminine oturtulmaktadır ve bu doğrultuda aşkın dayanağı, insanda bulunan güzel'e meyl ve ilâhî cevher olarak kabul edilmektedir.⁵⁴³ Bu cevher, şekli değil, batınî bir nitelik taşır. Bu nitelik bir yetişkinin yetişkin ile, çocuğun çocukla, sanatçının sanatçıyla olan ilgisi ve ilişkisi aralarındaki benzerlik ve uyumdan kaynaklanmaktadır. Şekilden ziyade içsel, batinî veya özsel bir uyum kuvvetli bir muhabbetin oluşmasını sağlar.⁵⁴⁴ Çünkü insan, benzediği varlığa veya tanıdığına meyler. Miskeveyh'e göre âşık olanlar birbirlerini çekerler ve birbirlerini bu yakınlaşmadan kaynaklanan benzeşme başlar. Bu derecedeki aşk, ilahi nitelik kazanarak Tanrıya *yakınlaşma* sebebi olur. Çünkü birbirine benzemeyen şeyler birbiriyle uyuşmaz ve ahenkli bir birlik oluşturmaz. Birbirine benzeyen, birbiriyle kolayca kaynaşan ve birbirinden hoşlanan şeyler, yani aynı türden olan yalın cevherler ise birbirlerini çeker ve ahenkli bir şekilde birleşirler. Bu andan itibaren onlar tek bir şey olurlar ve onları birbirinden ayıran bir şey bulunmaz. Ayrılık, maddeden ileri gelir, madde birleşemez, maddenin yüzeyi üst üste gelir ve özleri birbiri içine geçmez. Bu bağlamda maddenin oluşturduğu birlik, yüzeylerin üst üste gelmesinden ibarettir. Maddelerin birbirlerine yakınlığı özsel olmayıp yüzeysel iken, ilahî cevhere sahip olan insanın yakınlığı özselidir. Eğer insan, kendisinde bulunan ilahî cevheri kirlerinden temizler ve bedensel zevklerin tutkusundan kurtulursa kendi benzerine doğru yönelir, 'Mutlak İyilik'i temaşa eder ve ilk iyilikten kendisine doğru gelen nurdan *feyz* olarak birliğe varır.⁵⁴⁵ Her varlık, bir önceki varlığa benzeme yönünden illetlidir. İnsanın anne ve babasına benzemesi de bununla aynıdır. Her bir illet, kendinden sonra var olanın kendinden önce var olana benzemesine sebep olur.

⁵⁴⁰ Mehmet Bayraktar, **İslam Felsefesine Giriş**, Ankara, 2001, s. 193.

⁵⁴¹ Farabi, **Siyâsetü'l-Medeniyye**, s.14.

⁵⁴² İbn Sînâ, **Aşkın Mahiyeti Hakkında Risale**, çev. A. Ateş, İstanbul, 1953, s.54, 93; İbn Sina, **Necat**, s.3.

⁵⁴³ Miskeveyh, **Tehzibul-Ahlak**, s.125.

⁵⁴⁴ Gazali, **İhya**, IV, s.17.

⁵⁴⁵ Miskeveyh, **Tehzibu'l-Ahlak**, s.125.

İbn Sina, benzemenin varlıklardaki faziletlerin fazlalaşmasını sağladığından bahseder. Bu benzeme hareketinin sonu, fazilet ve kemâle ulaşmadır.⁵⁴⁶

İnsandaki **fitrî yapı**, yönelişini kendi varlığının bir benzerinde aradığı için tam ve bir olmak, birbirini tamamlamaya uygun iki varlık arasında gerçekleşmektedir. Güzele yaklaşma insana mutluluk vermeseydi, hiçbir varlıkta ‘en güzel’e yakınlaşma isteği ve bu istek neticesinde ortaya çıkan aşk olmayacaktı.⁵⁴⁷ Her insanda doğuştan gelen bir güzellik eğiliminden yola çıkılarak aşk’ın insanda fitrî bir duygu olduğu vurgulanmaktadır. Yaratılıştan gelen bu duygu kişiyi ahlâkî açıdan bir yetkinliğe ya da Rabbin rızasını kazanma gayesine yöneltir. O’nun rızasını kazanma düşüncesi de O’nu sevme düşüncesinden ayrı değildir. Bu sebeple kendisine karşı sevgi duyulan bir Tanrı düşüncesi, kişiyi övülür ahlâkî fiillere yönelten önemli bir unsurdur.⁵⁴⁸ İnsanın Allah’a olan sevgisi veya yakınlığı, canlı ve dinamik bir ahlâkî ilişkinin oluşmasını sağlar. Bu bağlamda Allah, insanın her an ve her durumda yardımına hazır ve onu inayetiyle desteklemek için bekleyen en yakın dostu olarak algılanır. Bu sebeple Tanrı, kendisini bir ide, bir ilke, entelektüel bir soyutlama, bir düşünce olarak tanıtmamıştır. Burada insan ile Allah arasındaki ilişkinin ahlâkî niteliği öne çıkarılarak mekaniklikten uzak, samimiyet içeren bir sevgi düşüncesi ön plana alınır. Bu noktada Tanrı’ya adanma hissi olan sevgi/aşk, ahlâkî emre cevap vermedeki istekliliği ortaya çıkartır. Hristiyan düşüncede **agape** olarak nitelenen sevgi ve ilahî aşk kavramı, ahlâkî buyruğun içeriğinin aşkın kaynağına işaret eder. Aşk ve sevgi aracılığıyla insan, kendisinin sonlu imkânlarını aşar. Böylelikle aşk, bütün ahlâkî taleplerin nihâî normu olarak algılanır.⁵⁴⁹ Buna paralel olarak dinî tecrübeye obje, kendisini süjeye sunar ve adar. Burada Tanrı ile ben-sen ilişkisi doğar ve bu ilişki biriciktir, sübjektiftir ve hakikatin görece ifadesidir. İnsanın Tanrı karşısında benlik iddiasından vazgeçmesi, Tanrı’ya adanmanın başka bir anlatımıdır. Bu doğrultuda aşk, **Tanrı uğruna** rahat, servet, şöhret vb. unsurların terk edilmesiyle gerçekleşir.⁵⁵⁰ Söz konusu *terk*, ayrıca ilim, hayır, vazife gibi yüksek ve manevî konulara karşı duyulan bağlılığı sağlar.⁵⁵¹ Bu bağlılık, Allah’a inanan ve

⁵⁴⁶ İbn Sina, **Şifa**, s.13,15.

⁵⁴⁷ İbn Sina, **Aşkın Mahiyeti Hakkında Risale**, s.6.

⁵⁴⁸ Şekeroğlu, **Matürîdî’de Ahlak**, s.133.

⁵⁴⁹ Tillich, **Ahlak ve Ötesi**, s.51-52.

⁵⁵⁰ el-Mekkî, **Kûtü’l-Kulûb**, s. 176, 181, 187; Hökelekli, **Din Psikolojisi**, s. 167-168.

⁵⁵¹ Pazarlı, **Din Psikolojisi**, s.165.

O'nu seven bir insanın kendi ahlâkîliğinin temelinde Allah'ın buyruğu olduğunu düşünmesi ile beraber değerlendirildiğinde zorlukları ortadan kaldıran bir özelliktedir. Bu bağlamda Allah'a olan sevgi, O'na itaat ederek boyun eğmek ve O'nu yüceltmek demek olup O'nun isteklerine karşı hassas olmak ve onları dikkate almaktır. Aksi halde Allah, beşerî bir varlığı tasavvur eder ve kavrar gibi kavranabilecek bir varlık değildir.⁵⁵² Bu bağlamda Allah'ın emrini yerine getirmeye bir kişinin meyilli olmasının değişmez bir huy olması için Allah'a itaat fazilet olarak ele alınır.⁵⁵³ İtaatin ahlâkî fazilet olarak algılanmasında insanın *sevme* eyleminin ahlâkî fazilet olarak anlaşılması yatar. Sevme eyleminin ilahi bir emir tarafından insana emredilmesi, sevme eylemini ahlâkî bir fazilet kılar. Sevmenin ahlâkî fazilet olması da insanın arzu duyan, seven, yardımlaşan, ilgi duyan gibi özelliklerinin varlığına dayandırılır.⁵⁵⁴

İhvan-ı Safa, aşkı anlamak için nefsin çeşitlerinin bilinmesini, nefsin nelere arzu duyduğunu ve bunların sebeplerini bilmek gerektiğini düşünür. Nefsin üçe ayrılmasından yola çıkarak aşkın da üç çeşit olduğunu belirten İhvan, nebatî nefsin aşkının yiyecek, içecek ve üreme arzusu gibi şeylere yönelik olduğunu; hayvanî nefsin ise öfke, intikam, ihtiras, galebe çalma gibi şeylere yönelik olduğunu ve son olarak nefs-i nâtikanın aşkı da marifet yoluyla ve faziletlerin kazanımıyla gerçekleştiğini belirtir.⁵⁵⁵ Bu doğrultuda aşk, nefsin, maşukun istekleri dışındaki bütün isteklerden arınması ve her an sevdiğini düşünmesidir. Buradan yola çıkan İhvan, hakiki aşk ve kâmil sevginin Allah'a kavuşmaya duyulan şevk olduğunu belirtir. Zira bütün varlıklar ona iştiaak duyar, bütün hayırlar, faziletler ve güzellikler Allah'ın feyzindendir.⁵⁵⁶ İhvân-ı Safa, sevgiye dayanan bir ahlâk düşüncesine sahiptir. Züht, sabır, tevekkül, ihlâs gibi erdemlerle birlikte ahlâkî eğitim konusunda da tasavvufî tarzda bir düşünce yapısı geliştirmişlerdir.⁵⁵⁷ İnsanların aşk anlayışlarının farklı aşamaları olduğunu belirten İhvan, ilimde belli aşama kaydetmiş olanların, sanat eserinden sanat sahibine intikal edip büyük bir aşkla O'na

⁵⁵² Özcan, **Türk Düşünce Hayatında Matürîdilik**, s.85.

⁵⁵³ Philip L. Quinn, **Divine Commands and Moral Requirements**, Clarendon Press-Oxford University Press, New York, 2003, s.130-131.

⁵⁵⁴ Bkz., Quinn, **Divine Commands and Moral Requirements**, s.135.

⁵⁵⁵ İbn Sina, **Aşkın Mahiyeti Hakkında Risâle**, 41; İhvan-ı safâ, **Risaleler I**, s.294.

⁵⁵⁶ İhvan-ı Safa, **Risaleler**, III, 270, 285-286.

⁵⁵⁷ Kutluer, **İslam Felsefesi Tarihinde Ahlak İlminin Teşekkülü**, s.221-223.

benzemeye çalışmayı gaye edindiklerinin altını çizmiştir. Sıradan veya ilim seviyesi düşük insanlar ise şekli düşünürler ve dünyalık şeylere takılırlar.⁵⁵⁸

İhvan'ın yaptığı türden tasnifi, insanın sevgi objesiyle olan ilişkisine göre İbn Sina da yapar ve insanı sınıflara ayırır; **Evvel**'e bizatihi kendi zatı sebebiyle *âşık olanlar*. Bu tür sevgide insanın kendisini kaybettiğini ve bu sevgi ile olduğunu görürüz. Bunlar en *üst* makamdadır. Bundan sonra aşk ile sevinenler gelir vebu aşamada insanın kendi zatının *yok edilmesi* söz konusu değildir, bu sebeple bir alt basamaktadır. Bu aşamadaki amaç, insanın kendi zatı ve hareketinin **hiçleştirildiği** noktaya yükselmeye çalışmaktır. Aşk'ın ateşiyle yanan âşığı Ahmet Yesevî, varlık ve benliğinden sıyrılmış olarak görür;

*Aşk ateşine yanan âşık, bilmez özünü
Bilinçsiz yürür, ahaliye demez sözünü
Hakk'a bakar, dünya tarafına salmaz gözünü
Ağlamayayım mı, can mahremi bulamadım işte?*⁵⁵⁹

İbn Sina'nın ifade ettiği iki mertebeden sonra ise arzu duyan ve haz alan *âşıklar mertebesi* gelir. Bu aşamadakiler, arzunun varlığından kurtulamayanlardır. Sonraki aşamalarda süflilik ve rubûbiyet özellikleri arasında gidip gelen *beşerî nefşler* yer alır. En son aşamada ise, duyulur *dünyaya batmış nefşler* bulunur.⁵⁶⁰ Bu tasnife benzer bir tasnifi, **Şifa** isimli eserinde de yapan İbn Sina, varlıkların aşk ile ilişkileri nispetince üç durumda bulunduğunu ifade eder; ilki, kemâl derecesini kazanmış, âşığın maşukuna aşk ile bağlanarak '*birlik*' oluşturdukları mertebedir. Bu mertebede âşık, maşuk ve aşk birbirinin aynıdır ve kemâl derecesindedir. İkinci mertebe, eksikliğin son derecesinde olan, 'iyilik', 'güzellik' ve bunlara ulaştırıcı bir 'illet'in bulunmadığı mertebedir. Üçüncü mertebe ise, her iki mertebe arasında gidip gelen, her iki mertebeden kendisinde alametler bulunan varlıkların mertebesidir.⁵⁶¹

İbn Sina, aşk kavramını **ontolojik**, **kozmolojik** ve **ahlâkî** düzlem şeklinde ele almaktadır. Ontolojik düzlemde aşk, varlığın var olmasının delilidir ve bütün varlıkları kuşatır. İnsanî sevginin en yüce tezahürü ve aşkın objesi Hayr-ı Mahz'dır. Her şey, kendi aşkını gerçekleştirebildiği ölçüde **varlık merdivenini** tırmanarak

⁵⁵⁸ İhvan-ı Safa, **Risaleler**, III, s. 285.

⁵⁵⁹ Hoca Ahmet Yesevî, **Divan-ı Hikmet**, haz. Hayati Bice, h Yayınları, İstanbul, 2015, hikmet;149, s.235.

⁵⁶⁰ İbn Sina, **İşarat ve Tenbihat**, s.180.

⁵⁶¹ İbn Sina, **Şifa**, s.22.

O'na yönelir.⁵⁶² İbn Sina'ya göre aşk, madde âleminde cisimlerin birbirini cezbinden başlayarak hayvanlar âlemindeki tabiî meyillere, güdülere, kuvvelere doğru yükselir, insanda şekillerin güzelliğine çevrilir, ulvî varlıklara doğru iştihak halini alır. Nihayet insanüstü âlemde semavî cisimler ve ruhların birbirine karşı cazibesi şeklinde ifadesini bulur. Bütün bu sevgiler varlığın sırrı olan Allah'ın ezeli ve küllî sevgisi içinde *erir*. İbn Sina'nın aşk anlayışı, maddeden en yüksek var oluş şekillerine kadar her şeyi kucaklar.⁵⁶³ İbn Sina'nın bu anlayışı, tasavvufî fikirlerinin temelini teşkil eder. İbn Sina, bu noktaya *feyz* ve *sudur* kavramlarıyla ulaşır. İnsan, sudur yoluyla Mutlak Varlık'tan çıkan varlığın derecelerinden tekrar Mutlak Varlığa döner. Küçük âlem olmak bakımından insan, kendisindeki işrak gücü ile tekrar ilahî âleme yükselir. İbn Sina, '**Aşkın Mahiyeti Hakkında Risale**'sinde sevginin bütün varlığın esası olduğunu, her şeyin sevgiden doğduğu ve birliğe tekrar onunla döndüğünü belirtir. Varlık hem aşktır, hem de mutlak iyidir. Fikrî ve ahlâkî mükemmelliğin tamamlayıcısı olarak aşk, varlığın var olma sebebidir. Bu bağlamda âlemdeki her şey, ilâhî inayetin bir tezahürüdür ve kendi varlıklarına veya kemâllerine sahip oldukları tabiî bir aşk ile ulaştıkları gibi Mutlak Hayr'ı yaratılıştan gelen bir sevgi ile severler. Hayr-ı Mutlak, o varlıklara kendiliğinden tecelli eder. Her bir varlığın Hayr-ı Mutlak'a yaklaşmasındaki gaye, O'nun tecellisini kendi gerçek durumuna uygun olarak yani imkânın el verdiği en üst derecede kabul etmektir. Her bir varlık, Hayr-ı Mutlak'ın tecellisine nail olmaya âşıktır. Bu sayede her bir varlık, kendi gücü nispetinde Tanrı'ya benzemeye sevk edilir. Bu bağlamda insan, *aklî ve ahlâkî fiillerini* **Mutlak İyi'ye benzemek** için yapar. Aşk'ın neticesi Tanrı'ya benzemenin mümkün olduğudur.⁵⁶⁴ Çünkü her var edilen, var edene aşk ilkesi gereği bağlıdır. Bu anlamda Zorunlu Varlıktan ilk sudur eden varlık da ona âşıktır ve ona benzemeye çalışır. Bu doğrultuda Devvânî her bir varlık için aşkı gerekli görmüştür. Zira ona göre aşk, varlığın kemâli için zarûrîdir.⁵⁶⁵

Kozmolojik düzlemde iyi, Allah'ın özünden aşk yoluyla taşar, taşma sonucunda iyi, varlık kazanır ve iyinin şekilleri dünyaya yayılır. Allah'ın bu iyiliği varlığa Tanrı'yı arama ve O'na yönelme isteği olarak **güç** ve **arzu** şeklini kazanır. Bu

⁵⁶² İbn Sînâ, **Risâle fi Mâhiyat'il-Aşk**, Ateş neşri, İstanbul, 1953, s. 7, 21 vd.

⁵⁶³ İbn Sina, **Risâle fi Mâhiyat'il-Aşk**, s. 6.

⁵⁶⁴ İbn Sina, **Şifa**, 18; İbn Sina, **Risale fi Mâhiyet'il-Aşk**, s.28.

⁵⁶⁵ Eyüp Bekiryazıcı, **Devvânî Felsefesinin Ontolojik Temelleri**, Ankara, 2009, s.145.

yüzden bütün varlıklarda iyiliği arama, hayra ulaşma potansiyeli ve isteği zarurî olarak mevcuttur. Kendi kemâlini tamamlamak isteyen her varlık, bu iyiye yönelmek ister. Çünkü kemâl, bu iyiliğe yaklaşma nispetinde gerçekleşmektedir. Varlıkların iyiyi ve kemâli istemesi, Mahzâ İyî'den gelir.⁵⁶⁶ Kemâle ulaşmış olan iyilik, suret kazanarak cisimsel boyutta kendini gösterdiği zaman en mükemmele ve güzele yönelecektir. Tanrı'nın en güzele göre yaratması, güzelin aslının iyi olmasından kaynaklanır. Çünkü varlığında iyilik olmayan güzellik, varlığını kemâle ulaştıramaz. **Güzel**, iyi'nin suret kazanmasıdır. Kemâli arama aynı zamanda güzelliğin tamamlanmasıdır. Mesela bitkilere yakışanın yeşil, gökyüzüne yakışanın mavi renk olması gibi.⁵⁶⁷ Tanrının kendi özüne duyduğu sevgiden dolayı varlık O'ndan sudûr etmiştir. Mümkünler dünyası, Vacip Varlık'ın tecellîsi ile var olmuştur. Bu tecellînin sebebi ise aşktır. Çünkü Tanrı, varlıkların kendisinden sâdır olmasından hoşnuttur.⁵⁶⁸

İbn Sina sudûr hareketinin başlangıcına '*tecellî*' kavramıyla birlikte '*aşk*'ı koyar. Bu bağlamda İbn Sina, iyiliğe ulaşmak, ne olursa olsun hiçliğin ve maddîliğin kötülüğünden kaçınmak olarak tanımladığı aşk kavramının her şeyi ve bütün varoluş şekillerini kapladığını vurgular.⁵⁶⁹ Yıldızların seyri, atomların hareketi, taştan bitkiye, hayvandan insana ve meleklerle kadar her şey kendisi ile sırların tezahür ettiği aşka bağlıdır. İbn Arabî'ye göre aşk, yaratmanın ve bütün tezahürlerin *Bir*'e dönme sebebidir. Aşk, en yücesinden en aşağısına varıncaya kadar Bir'in tezahürlerindeki faal ilkedir.⁵⁷⁰ Bütün varlıklar varlıktaki sırasına göre ondan payını alır. Sevgi, adalet ve cömertlik O'nun cevherinden pay aldığı için vardır. Bütün bunlar, varlıkların kaynaşma ve bağdaşmalarını gerektirir.⁵⁷¹ İki tabiat arasında var olan *muvâfakat*, *mülâyemet* ve *münasebete* bağlı olarak güzellik ve sevgi oluşur. Bu tür sevgide birbirine benzeyen şeylerin birbirine meyli bulunur. İki tabiat (suje-obje)

⁵⁶⁶ Hayrani Altıntaş, **İbn Sina Metafizigi**, Ankara, 1997, s.74.

⁵⁶⁷ İbn Sînâ, **Risâle fi Mâhiyat al-İşk**, s. 11-13.

⁵⁶⁸ Çubukçu, İ. A., **Türk Filozofu Fârâbî'nin Din Felsefesi**, AÜİFD, AÜ Basımevi, 1967, Cilt:XIV, s.70.

⁵⁶⁹ İbn Sina, **Risâle fi Mâhiyat'il-Aşk**, s.6.

⁵⁷⁰ İbn Arabî, **Futûhât**, s.427; Aydın, Mehmet, 'Mevlana ve İbn Arabî'de Aşk Kavramı', 3. Millî Mevlana Kongresi, 12-14 Aralık 1988, Selçuk Üniv. 1989, s.161; Aydın, Mehmet, **Mevlana ve Sufizm**, Konya, 2007, s.162.

⁵⁷¹ Farabi, **Medinetü'l-Fâzıla**, s.30-31.

arasındaki uygunluk ve güzellik, Gazali'ye göre gönülleri birbirine bağlayan yollardır. Varlıkta Tanrıya olan aşk'tan dolayı O'na bir yönelim söz konusudur.⁵⁷²

Ahlâkî düzlemde aşk'ın etkisi, güzel, iyi ve doğru kavramları çerçevesindedir. Güzel, iyi'nin suret kazanmasıdır ve güzel'in ilk muhatabı olan iyi de Tanrı'dan gelen ve taşan bir şeydir. Her doğru, iyi'dir; her iyi, güzel'dir ve böylece güzel olana ulaşma ve güzeli yapma her zaman zararlardan, kötünden ve yokluktan uzaklaştırmada etkin bir haldedir. Kısacası güzel, iyi ve doğru, insanı kötünden uzaklaştırır. Güzelliğin cezbedici özelliği, o varlığı hareket ettirecek canlılık ve güzele ulaşma isteği ile oluşan bir **fiil** meydana getirir.⁵⁷³

Antik Yunan düşüncesinde **iyi** ve **güzel** arasında kurulan ilişki ve Platon'un mutlak güzel ve iyi ideası arasında kurduğu özdeşlik İslam filozoflarını etkilemiştir. Farabi, İbn Sina, Gazali gibi filozoflar, iyilik, güzellik, doğruluk gibi kavramları bütünlük içinde ele almışlar, sonu tevhide varan **sistematik** bir teori ortaya koymuşlardır. Tanrı, mutlak güzel/iyi/hayr/kemâl olarak görülmekte; kemâl, hayr, cemel kavramları özdeş olarak nitelenmekte; bu sebeple metafizik, ahlâk ve estetik birbirinden ayrılmaz parçalar olmaktadır. İlk çağdan Aydınlanma dönemine kadarki dönemde *güzel*, *iyi* ve *doğru* eş anlamlı kullanılmış ve çoğu zaman birbirine indirgenmiştir. Güzel olanın kötü veya yanlış olabileceğine inanılmamıştır. Ahlâkî olarak iyi olan, aynı zamanda güzeldir. Bu sebeple güzelden yola çıkıldığında iyiye; iyiden yola çıkıldığında güzele varılacağı açığa çıkar.⁵⁷⁴ Bu bağlamda estetik, ahlâkî bir amaç olarak kullanılmıştır. Bu doğrultuda sanat ve estetiğin aslında etik bir değer olarak nitelendirildiğini söyleyebiliriz. Estetiğin etik bir değer olarak nitelenmesi, iyi ve güzelin Tanrı'ya bağlanmasını içerir.⁵⁷⁵ İslam düşüncesinde ahlâkî ve doğal güzellik, Allah'ın cemel sıfatıyla bağlantılı olarak düşünülür. İyi ve güzelin hak ve hakikatle olan ilişkisi, iyi ve güzelin değerini ifade eder.⁵⁷⁶ Bu da bize bilgi, hakikat, iyi ve güzel'in aralarında sıkı bir bağ olduğunu gösterir. Bu sebeple Farabi, '*güzel nedir?*', '*iyi nedir*' ya da '*ben neyim*' gibi sorular ile 'varlık nedir' sorusu arasında

⁵⁷² Gazali, **İhya**, II, s.143, 403-404; IV, s.294; Yaşar Aydın, **Farabi'de Tanrı-İnsan İlişkisi**, İstanbul, 2000, s.152.

⁵⁷³ Zeynep Gemuhluoğlu, **Uluslar arası İbn Sina Sempozyumu Bildirileri**, 'Kozmolojik Prensipler Etik ve Estetiğe Temel Olabilir mi? İbn Sina'da Aşk Kavramı Üzerine Bir İnceleme', İstanbul, 2009, s.161-162.

⁵⁷⁴ Bkz., İsmail Tunali, **Estetik**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1998, s.132 vd.

⁵⁷⁵ Aristo, **Poetika**, s. 13, 20, 22.

⁵⁷⁶ Turan Koç, **İslam Estetiği**, İstanbul, 2008, İSAM Yayınları, s.79.

ayrım yapmamakta, hakikat bilgisinin bu sorularda saklı olduğunu düşünmektedir.⁵⁷⁷ Bu düşünce ontolojik olarak sudur teorisinde yer alan varlık derecelerine dayanır. Söz konusu varlık dereceleri İlk Sebep olan Tanrı'dan başlayıp maddeye kadar inen bir yapılanmaya sahiptir. İslam felsefesinde varlık esas itibariyle tektir, ilk sebep bütün varlığın sebebidir⁵⁷⁸ ve bu sebeple dualist veya çokçu ontoloji kabul edilmez. İfade ettiğimiz birlik veya bütünlükten dolayı güzel, iyi, doğru, bilgi, hakikat gibi kavramların alanları birbirinden bağımsız değil, birbirlerinin yerine konulacak kadar ilişkilidir. Fakat Aydınlanma ile başlayan ayrım, insan tecrübesini parçalamıştır. Aslında etik (iyi-kötü), estetik (güzel-çirkin) ve epistemik (doğru-yanlış) kavramlar, insan varlığında ya da ruhunda birleşir ve bütünlük arz eder.⁵⁷⁹ Kierkegaard'a göre etik, insana sürekli olarak '*aradığın buradadır ve gelip geçici şeylere değer verme*' der.⁵⁸⁰ Gelip geçici şeylere değer verip vermeme örneği tercihle alakalı bir durumdur. Bu sebeple Kierkegaard'a göre Âdem'in günaha yönelişindeki karar veya tercih ahlâkîdir, fakat günaha yönelişi estetikdir.⁵⁸¹

Platon, en yüksek iyi veya mutlak güzel'in elde edilip mutluluğa erişebilmek için insanın duyulur dünyadan kendisini arındırması gerektiğini ifade ederek onun sürekli oluş dünyasının ardındaki ideler dünyasının güzelliklerine yönelmesi gerektiğini belirtir.⁵⁸² Estetiğin ahlâka yansımaları, insanın evrende gördüğü uyum, orantı ve düzenin bireye yansımaları ile hayatını uyum ve düzene göre yaşaması ile açıklayabiliriz. Kısacası evrendeki uyum, düzen ve güzellik küçük âlem olan insanda fazilet adını alır.⁵⁸³ Dış dünyaya bu şekilde bakan insan, zihinsel ve estetik açıdan kurduğu ilgiyle kendisini ahlâkî varlığıyla karşı karşıya getirir. Bu durum, güzel'in, insanı ahlâkî olmaya hazırlamasıdır.

İnsan ile âlem arasındaki benzerlik ve uygunluk, Allah'ın kendi kemâlinin ve bütün varlıklar için beslediği aşk'ın ortaya çıktığını ve tecellî ettiğini gösterir.⁵⁸⁴ Ontolojik ve **kozmojik alan** ile **ahlâk** ve **estetik** alanın birleştiği nokta aşktır. Böylece iyi, güzel ve kemâl arasında kurulan ilişkiler, insanların bütün fiillerini

⁵⁷⁷ Aydın Işık, **Din ve Estetik**, İstanbul, 2013, Ötüken Neşriyat, II. Basım, s. 200.

⁵⁷⁸ Farabi, **Medinetü'l-Fazıla**, s.28.

⁵⁷⁹ Işık, **Din ve Estetik**, s. 183.

⁵⁸⁰ Kierkegaard, **Etik-Estetik Dengesi**, çev. İ. Kapaklıkaya, Ağaç Kitabevi Yay., İstanbul, 2009, s.146

⁵⁸¹ Kierkegaard, **Kaygı Kavramı**, çev. T. Armaner, Türkiye İş Bankası Yay., İstanbul, 2006, s. 28-30.

⁵⁸² Platon, **Timaieus**, 30 c-d; Platon, **Devlet**, 509-b.

⁵⁸³ Işık, **Din ve Estetik**, s. 207.

⁵⁸⁴ İbn Sînâ, **Risâle fi Mâhiyat el-İşk**, s. 25.

yöneten ve anlamlandıran prensipler haline gelir. Kozmolojik ilkeler, insanın alanına yansıdığı anda ahlâkî ilkeler şeklinde bir sisteme dönüşerek âlemdeki iyi, güzel ve uygunluk ahlâka yansır. Kozmolojik bir prensip olarak aşk ile âlem ve insan arasında kurulan benzerlik ilişkisi sayesinde kozmolojik prensiplerin insanî fiillerin alanına girmesini sağlar.

Aşk'ın nihaî gayesi, aşk'ın hakikatinin Tanrı'nın zâtı ile aynı olduğuna varmaktır. Bu bağlamda Zorunlu Varlık'ın özü, aşk ve akıldır.⁵⁸⁵ Tanrı'nın İlk Aşk, İlk İyi olması, her varlıkta iyiden, güzelden ve aşktan birer parçanın varlığını sağlar. İbn Sînâ, iyinin aşk ile idrak edildiğini ifade ederek aşkın aşkı neticesinde ulaştığı iyiye âşık olacağını, böylelikle her varlığın “ilk iyi”ye ulaşarak aşk ile varlıklarını tamamlayacaklarını ifade eder.⁵⁸⁶ Bu bağlamda kozmolojik açıdan sudurla inen *feyz* hareketine karşılık *aşk* ile tekrar sudurun kaynağına yükselişin gerçekleşmesi İbn Sina'da aşk ve tecelli ile olur. Bütün varlıklar, aşka temayül halinde olup Allah'tan taşmış olan varlıkların yönleri Allah'a doğrudur. İbn Sina, kişideki iyiliğin nispetince Tanrı tarafından bir *nura* ve ay-üstü âleme muhatap olacağını ifade ederek bu duruma ‘*Ey huzura eren nefis! Hoşnut edici ve hoşnut edilmiş olarak Rabbine dön*’ ayetini delil olarak gösterir.⁵⁸⁷

İyiliğin aşka ulaştırdığını savunan felsefe, aşk'ın da iyiliğe yönlendirdiğini belirtir. Bu bağlamda iyiliğin İlk İyi'den bütün varlıklara sudur ettiğini belirterek yaratılmış olan her varlığın İlk İyi'ye ulaşmasının kemâle ulaşmak olduğunu belirtmiştir. İlk İyi'ye ulaşmak, aşk'ın etkisiyle gerçekleşen bir arzu gereği ortaya çıkan eksikliği tamamlama ve kemâli isteme bağlamında İlk İyi'ye benzemeyi meydana getirir. Mümkün varlığın eksik olmasından dolayı başka bir mümkün varlığa aşk ile yönelme, insanı tatmin etmeyecek ve eksikliğini gidermeyecektir. Varlıkların kendinden daha iyi ve güzele duyduğu aşk'ın sebebi, kendini, kendinden daha iyi olan ile tamamlamak ve Tanrı'ya benzemektir. Bu bağlamda varlığın, aşk sayesinde fazilet kazandığını belirten İbn Sina, insanın aşk ile Tanrı'ya yöneldiğini, kötülüğün böylelikle yok olabileceğini ve iyiye yönelmekle insanın Tanrı'da beka bulacağını ifade etmiştir. Aşkta varılacak son nokta, mutluluk şeklinde ifade edilen

⁵⁸⁵ Parviz Morewedge, *The Mystical Philosophy of Avicenna*, Global Publications, Binghamton University, Binghamton, New York, 2001, s.65.

⁵⁸⁶ İbn Sînâ, *İşarat ve Tenbihat*, s.127; *Şifa*, 18.

⁵⁸⁷ İsmail Hakkı İzmirli, *İslam'da Felsefe Akımları*, İstanbul, 1995, s.150.

Tanrı'ya ulaşmadır.⁵⁸⁸ Plotinus, her varlığın, kendi sınırlarında Tanrı'ya ulaşmaya çalışmasını ve doğadaki tanrısal unsurların idrakini sağlayan gücün aşk olduğunu ileri sürerek aşkı Tanrıya ulaşma isteğini uyandıran potansiyel olarak anlar.⁵⁸⁹

İbn Sina'nın aşk kavramı ile beraber kullandığı kavramlardan biri *ittihat* kavramıdır. İttihadın anlamı, nefsin daha yüksek bir cevherle-faal akıl, Hayr-ı Mahz-birleşmesi anlamındadır. Bu, aynı zamanda nefsin maşuğu ile birleşmesi ve Hayr-ı Mahz'a yaklaşmakla meydana gelen kemâl anlamına gelir.⁵⁹⁰ İnsan, ilâhî olana yaklaştıkça hakikate de yaklaşır. Bunun sonucunda oluşan kemâl, marifete yani ilâhî birliğe götürür. Nefs, kendini temizleyerek yükseldiğinde Yaratıcı ile yaratılanlar arasındaki boşluk kapanır. Sonlu nefis, sonsuzu aşk ile temaşa eder. Aşk, şevke götürür ve şevk de insanı kendisi için En Yüce Güzellik arasında bir fark olmadığını gösteren bir güzellik için dünyayı terk etmesini sağlar.⁵⁹¹ Arzu ve sevgide objenin bize gelmesi yerine biz objeye gider ve onun parçası oluruz.⁵⁹² Allah'tan başka hiçbir şeye yönelmeyen aşığın mâşuğuna yakın olmayı istemesi gibi mürit de Allah'a yakın olmak ister.⁵⁹³ Bu bağlamda aşk, mâşuka kavuşma arzusu veya mâşukuna daha yakın olma halidir. Buradaki kavuşma veya yakın olma hali *ittihat* olarak isimlendirilmiştir. İttihat, rûhânî bir özellik ve psikolojik bir durumdur.⁵⁹⁴

Muhabbetin gerçekleşmesi için Gazali, üç temel faktör üzerinde durmaktadır; ilki, **marifet** ve **idraktır**. İnsan bilip tanıdığı veya hakkında bilgi sahibi olduğu bir varlığı sevebilir. Ayrıca insanın, tabiatına uygun olan şeylere karşı ilgi ve sevgisi olabilir. Bu meyil kuvvetlendiğinde aşk adını alır.⁵⁹⁵ Epistemolojik açıdan insanın, Tanrı'nın özü hakkındaki ilk bilgisi, O'nun mutlak iyi olduğudur. Bu sebeple insanlardan Allah'ı mutluluk ve iyiliğini hakkıyla bilen mutlu ve iyi kimseler sever, O'na yaklaşmak için çalışır ve O'nun rızasını ister.⁵⁹⁶ Marifet denilen bilgi türü, malumat veya gündelik bilgidir. Marifet, insana bilginin yanında duygu, yöneliş, sevgi, samimiyet gibi metafizik unsurları da sağlar. Allah'ın iyi ve adaletli

⁵⁸⁸ İbn Sina, **Necat**, s.14-15.

⁵⁸⁹ Zerrin Kurtoglu, **Plotinus'un Aşk Kuramı**, Asa Yayınları, Bursa, 2000, s.133-149.

⁵⁹⁰ İbn Sina, **Necat**, s.293.

⁵⁹¹ İbn Sina, **Necat**, s.245.

⁵⁹² Gasset Y. Ortega, **Sevgi Üstüne**, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 1996, s. 8-9.

⁵⁹³ Gazali, **Mizanü'l-Amel**, s.148.

⁵⁹⁴ İhvân-ı Safâ, "Aşkın Mahiyeti Hakkında Risâle" **Aşk Risâleleri**, çev: M. F. Birgül, İstanbul, 2000, s.40.

⁵⁹⁵ Gazali, **İhya**, II, s.346-347.

⁵⁹⁶ Miskeveyh, **Tehzibu'l-Ahlak**, s.152.

olduğunu bilmek, insana sadece bilgi kazandırmaz, O'na yönelik bir duygu, manevî bir zevk/lezzet veya bir yönelişi de beraberinde getirir. Allah'a yönelik olan sevgi ve aşk, insanın yaratıcısını idrak etmesiyle gerçekleşir. Bu sebeple bütün canlılar arasında sadece insanda en değerli lezzetlere sahip olma özelliği bulunur. İnsanın lezzet alacağı en değerli şey, yaratıcısını idrak etmesidir ki bu durum, insanın yaratılışının gayesi ve kemâlidir.⁵⁹⁷ Muhabbet, marifetin meyvesi olarak kabul edilir. Marifet olmazsa muhabbet de olmaz. Herkes, kendi zevkini marifeti kadar alır. Ahiret, Allah'a yönelmek ve O'na kavuşmak mutluluğuna ermek şeklinde tanımlanmıştır. Gazali, dünya hayatının asıl gaye ve hedefinin Allah sevgisi olduğu ve bunun marifetle gerçekleşebileceğini belirtmektedir.⁵⁹⁸

Marifet ile zevk/lezzetin aşk konusunda birbirlerine ne kadar yakın olduğunu birçok düşünür gibi Miskeveyh de ifade eder. O'na göre *lezzet*, ilahî maksadın gerçekleşmesini sağlar. Miskeveyh de bu bağlamda *hakiki lezzetleri*, yetkinliklerde ve insanların yaratılış gayelerinde var olan genel amaçlar olarak niteler. Bütün gayelerin varıp ulaştığı en son gaye, hakiki lezzetlerdir.⁵⁹⁹ İnsanda diğer varlıklarda bulunmayan yalın, ilahî bir cevher bulunduğundan dolayı insanın yaşadığı zevk, hissi zevklere benzemez, yalın bir zevktir. Böyle bir zevkin sağladığı sevgi tam ve halis bir aşk olur. İşte bu sevgi, Miskeveyh'e göre, Allah'a yaklaştıklarını iddia eden kimselerin nitelendirdikleri ilahî aşktır. Bu maksada ulaştıklarında sıkıntı ve istekler yok olur. Kalp, bu nimetin zevki ile meşgul olur ve kalbin zevki ancak Allah iledir.⁶⁰⁰ Böylelikle ârif, duyuşal bakıştan kurtularak *kalbî bakışa* ulaşır.

Muhabbetin gerçekleşmesi için Gazali'nin ileri sürdüğü ikinci faktör, muhabbetin sadece beş duyunun algıladıklarıyla sınırlandırılmayacağıdır. Gazali burada *kalp* kavramını ifade ederek onun altıncı duyu olduğunu ve insanın beş duyuyu aşmadıkça Allah sevgisine ulaşamayacağını vurgulamaktadır. Gazali'ye göre kalbin reddi, insanın insanlığının reddi olup insanı hayvan derecesine düşürür. Bu bağlamda beş duyunun hazzı yanında kalbin tadacağı hazzın daha mükemmel olacağı vurgulanır.⁶⁰¹ Mesela kalbin hazzı olarak nitelendirebileceğimiz Allah sevgisini beş

⁵⁹⁷ Miskeveyh, *Lezzet ve Elem Üzerine*, çev. Mahmut Kaya, (İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde), İstanbul, 2003, s.263.

⁵⁹⁸ Gazali, *İhya*, IV, s. 249, 546, 568.

⁵⁹⁹ Miskeveyh, *Lezzet ve Elem Üzerine*, s.263- 264.

⁶⁰⁰ Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlak*, s.125; Gazali, *İhya*, IV, s. 561.

⁶⁰¹ Gazali, *İhya*, IV, s.204, 539.

duyuyu aşamayan kimseler inkar edebilir. Muhabbetin gerçekleşmediği yerde, arzulara esir olmak ve beş duyunun sınırlarını aşamamak yer alır. Böyle bir kimse görünen şeylerin ötesine geçemediği için melekût âlemine geçemez. Bu sebeple aşk, hadiselerle sadece duyu organlarıyla bakan kimselerin işi değildir.⁶⁰² Muhabbetin dışında kalıp nefis ve şehvetleri ile uğraşan, duyusal dünyayı aşamayan, Rabbini gereği gibi bilememiş kimseler melekût âleminden mahrum kalmışlardır.⁶⁰³

Üçüncü ve son faktör, insanın başka bir varlığı hiçbir çıkarı olmadan sırf zâtı veya kendisi için sevmesinin mümkün olduğudur. Fakat burada Gazali, zayıf kişilerin bunu başaramayacaklarını düşünerek sırf zâtı için sevmenin belli bir bilgi birikimine ve manevî seviyenin bulunmasına bağlar. Gazali, insanın Allah'ı sevmesinin alametleri arasında öncelikle Allah'a ulaşmayı istemeyi ifade eder. Çünkü gönül, sevdiğini görmek ve ona ulaşmak ister. Buna paralel olarak kalp ve dili ile devamlı Allah'ı hatırlamak ve O'nun azametini düşünmek diğer bir alamettir. Bir şeyi çok seven, onu çok anar. Yalnızlıkta Allah ile ünsiyet edip O'na münacat etmek ve ibadet etmek de alamet olarak kabul edilir. Aynı şekilde taati bir nimet bilip taatin ağır gelmemesi ve onun külfetini kaldırması da bir alamet olarak vurgulanır. Muhabbet, her şeyden üstün olduğu takdirde her şey sevgi karşısında değerini kaybeder.⁶⁰⁴ Muhabbet, sevgiliye bütün varlığıyla teslim olmaktır. Bu teslimiyet öyle bir hal almalı ki kişide benlikten bir iz kalmayıp kendinden büsbütün geçerek sevgiliye kavuşmayı arzu etmeye kadar varmalıdır.⁶⁰⁵ Ahlâk eğer benliğinden geçmek, bencilliği aşarak imanını bütün zaman ve mekânlar için bir ölçü kılacak bir fiil haline koymak olarak tanımlanırsa bu durum, ahlâkın temelinde aşk olduğunu gösterir. Çünkü beden sonlu, sınırlı ve ölümlü olan arzuları üzerine hiçbir ideal kurulamadığı gibi toplumun değişik, izâfî değerleri üzerine de hiçbir sabit ahlâk kurulamaz. Bu sebeple büyük dinler, ahlâklarının temeline aşkı koymuşlardır. Eğer gerçekleştirdiğimiz davranış ondan hiçbir fayda ve tatmin beklemeden ve yaptığımız davranış sadece içimizden gelen sonsuz bir şevkin kudretiyle yapıyorsak bu fiil gerçekten ahlâkîdir. Bu tür bir ahlâk anlayışı örf ve âdete bağlı olmayan, zaman ve mekânla değişmeyen bir ahlâktır. Sevgi ahlâkı, faydaya, menfaate ve tatmine köle

⁶⁰² İhvan-ı Safâ, **Risaleler**, III, 270; Gazali, **İhya**, IV, s.11-12; I, s.444; III, s.272; IV, s.111, 197, 217.

⁶⁰³ Gazali, **İhya**, IV, s. 546.

⁶⁰⁴ Gazali, **İhya**, IV, s. 592-599.

⁶⁰⁵ Erzurumlu İbrahim Hakkı, **Mârifetnâme**, çev. Faruk Meyan, Bedir Yayınevi, İstanbul 2012, s.435.

olmayan, **dıştan** gelen hiçbir emre boyun eğmeyen, sadece **içten** gelen mutlak emirlere bağlı olan ahlâktır.⁶⁰⁶

Bir karşılık, bir ödül, bir sevap beklentisiyle yapılan fiillerin sevgiye müstehak olamayacağını belirten Gazali, bu amaçla gerçekleştirilen fiillerin amaca ulaşmada birer araç olarak kullanıldığını belirtir. Sevgiye layık olan fiilin, **ihsan** olmak üzere insanlar için yapılan fiil olduğunu belirtir. İhsan ve iyiliğin olduğu yerde muhabbet olur.⁶⁰⁷ Allah'ı zâtından dolayı değil de verdiği nimet ve ihsanından dolayı seven kimsenin, ihsan ve nimetteki artış ve azalışa göre sevgisi değişir. Mesela bolluk ve refahtaki sevgisi ile darlık anındaki sevgisi bir olmaz. Belki de bu sebeple Hac-11. ayette Allah, bazı insanların inanç ve ibadetlerini şarta bağladıklarını ifade eder. Fakat kemâl, cemâl, yücelik ve azamet bakımından sevgiye layık olan sadece Allah'tır diyerek O'nu sevenin sevgisinde değişiklik olmaz. İhsan etse de etmese de sever.⁶⁰⁸ Belki bu sebeple ihsan, özellikle sûfi çizgide olanlar için ahlâkî fiillerin en mükemmeli, İslam'ın en yüksek seviyesi ve ibadetlerdeki takva ya da dindarlık boyutu şeklinde algılanmıştır.⁶⁰⁹ Sevginin gayesi lezzet, fayda veya iyiliktir. İyilik peşinde koşan iyilerin sevgisinin kaynağı, fayda ve zevk değildir, rûhânî bağ ve kalben birliktir. Fakat insanların çoğu, hayr ve iyinin hakikatine vâkıf olmadığı için onların sevgisi zevk ve menfaate dayanır. Buradan yola çıkarak bu tür insanların vaîd, tehdit, azap korkusu ve sevap ümidiyle kötülüklerden sakınıp kaçındıkları ifade edilmiştir.⁶¹⁰ Avamın Allah'ı sevgisinin temelinde Allah'ın insanlara verdiği nimetler ve ihsan yer alır. Bu sevgi, nimet ve ihsanın azlığı ve çokluğu ile değişir, artar, azalır. Havasın sevgisi ise, Allah'ın yüceliği, kudret, ilim ve hikmeti ile mülkün tek ve gerçek sahibi olması bakımındandır.⁶¹¹

Avam, havas gibi nitelemelerin temelinde Miskeveyh, insanın, hikmetin aklı yetkinliğini elde ederek daha yüce manevî gerçekliklere (**meleü'l-a'lâ**) ulaşabilecek ve **İlahî nur**'un aydınlatmasını alabilecek duruma yükselebileceğini görür. İnsan bu hale ulaştığında acılara karşı bağımsızlık kazanacak, kendisinden tamamen memnun, kendi haline ve Bir'in ışığından gelen taşmalara/**feyzlere** razı olacaktır. Bu hallerin

⁶⁰⁶ Ülken, **Aşk Ahlakı**, s.52-53.

⁶⁰⁷ Gazali, **İhya**, IV, s. 541, 547.

⁶⁰⁸ Gazali, **İhya**, IV, s. 576.

⁶⁰⁹ Martin, Richard, **Encyclopedia of Islam and the Muslim World**, Cilt:I, Second Edition, s. 497.

⁶¹⁰ Devvânî, **Ahlak-ı Celâî**, s. 184-185,190, 199.

⁶¹¹ Gazali, **İhya**, IV, s. 606.

dışındaki lezzetleri arzulamayacak, bu güzelliklerin dışında hiçbir şeyle tatmin olmayacak ve ona layık olanların sahip olduğu **hikmetin sağladığı bakışın** (Aristo'daki theoria gibi) dışında hiçbir şeyle mutlu olmayacaktır. Bu doğrultuda aşk, herhangi bir iyiliğinden dolayı değil, sadece güzelliği için olan sevgidir. Akarsu ve yeşilliklerin sırf güzel olduğu için sevilmesi gibi.⁶¹² **Saf iyiye** doğru yönelmiş fiilin dışında başka bir gaye belirlemeyen kimsenin Allah'a yakınlığının artacağına dair mutluluk ifade edilir. Bu mutluluk, Aristo'ya göre gerçekten erdemli ve mutlu insanın paylaşabileceği **Allah aşkıyla** sonuçlanır.⁶¹³

Herkesin aynı seviyede iyiliğini istemesi ve hepsine birden merhamet ve şefkat gözüyle bakması o kimsenin, Gazâlî'nin ifadesiyle muhabbet deryasına dalarak **aşk-ı ilâhî**de hayran ve bunun sarhoşu olduğunu gösterdiğini ve bununla da aşk'ın fazilete dönüştüğünü ifade eder. Bu bağlamda mistik düşüncede aşk, ahlâkî aktivite ve ahlâkî değerlerin en son kaynağıdır.⁶¹⁴ Kısacası aşk, fiillerimizi ahlâka sevk eden bir etmen olduğunda ahlâkî bir karakter taşır. Ahlâk kanununun en etkili yaptırım gücü Allah sevgisidir. Mümin, Allah sevgisinin etkisiyle ahlâkî vazifelerini yapmaya motive olur. Allah, kendisine inanan insana birtakım görevler yükler. Bu görevlerin Allah'ın istediği şekilde ve kararlılıkla sürekli yerine getirilmesi, ancak derin ve kutsal bir sevgi ile mümkündür.⁶¹⁵

Metafizik bir temellendirmenin yapılmadığı durumlarda, ahlâk anlayışının duyusal algı seviyesini ve cismânî unsurları aşamayacağı açıktır. Mesela insanın faziletleri korumak uğruna hayatını bile feda etmesi, yerine getirilen görevin bir Tanrı buyruğu olarak veya aşk ile algılanmasıyla mümkündür. Ahlâk anlayışını aşkın, metafizik ve mistik bir kavram ile temellendirmeyen bir kimsenin böyle bir davranışta bulunması mümkün değildir.⁶¹⁶ Mesela bir kimsenin kalben isteyerek aşk ve imanla yaptığı fiilin hissiyatı ne kadar yüksekse fiil de o nispette iyi ve yüce olur. Fiilin iyi olmasını belirleyen ölçü, kalpteki duygunun varlığı ve yüksekliğidir. Para ile tutulmuş bir askerin göreceği hizmet ile dinine, vatanına, milletine aşk ile bağlı

⁶¹² Gazali, **İhya**, II, s. 411, 412; IV, s. 542.

⁶¹³ Miskeveyh, **Tehzîbu'l-Ahlak**, s.89,151 vd.

⁶¹⁴ Gazali, **İhyâ**, III, s.447; Sunar, **Mistisizmin Ana Hatları**, s.135.

⁶¹⁵ Nasîruddin Tusî, **Ahlâk-ı Nâsirî**, çev. Anar Gafarov, Zaur Şükürov, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2007, s. 258; İsmail Ankaravî, **Minhâcu'l-Fukara**, Haz., S. Ekici, İnsan Yay., İstanbul, 1996, s.304-305; Kasapoğlu, A., **Hikmet Yurdu**, 'Allah-İnsan İlişkisi Açısından Muhabbet Olgusu', Yıl:3, 2010, s.112.

⁶¹⁶ Yasin Ceylan, 'Din ve Ahlak', **Doğu Batı Düşünce Dergisi**, Ankara, 1998, Sayı:4, s.81.

bir askerin göreceği hizmet aynı değildir. Bu iki tür asker örneğinde olduğu üzere ülkesini seven birisi ülkesine büyük bir teslimiyet gösterdiği gibi âlemin yaratıcısına aşkla bağlı bir kimse, O'na yüce gönüllülük ve tevekkülle teslim olur.⁶¹⁷ Aynı şekilde severek ve hissederek yapılan bir iş ve fiil ile korku ile yapılan iş ve fiil de bir değildir. Yüksek ve ulvî duygular, yüksek ve ulvî fiilleri oluşturur. Bu itibarla kalbin yüce fiiller gerçekleştirecek şekilde **terbiye** edilmesi ve yüce duyguların kalpte olması ön şarttır.⁶¹⁸ *Diğergamlık* gibi faziletlerin yüksek ruh sahiplerine ait olduğu, zayıf/alçak ruh sahiplerinin kendilerine gerektiğinden fazla değer verdiği ifade edilir.⁶¹⁹ Bu bağlamda övgü ve yergiye değer veren bireylerin şahsiyetleri, başkalarının görmek istediği şahsiyet kalıbına göre şekillenir.

Sonuçta insanın Allah'ın sevmediği fiilleri yapmayıp O'nun sevdiği fiilleri yerine getirmesi İslam ahlâk anlayışındaki mistik eğilimlerden biridir. Bu düşünce, samimi ve içten bir sevginin varlığına işaret eder. Bu durum dışımızdan gelen, içselleştiremediğimiz bir emre boyun eğmek ve bağlanmak üzerine kurulmuş olan bir ahlâka benzemez. Ahlâkî fiilin ölçütü Allah merkezli düşünmek yani insanın gerek sevdiği gerekse sevmediği şeylerin tespitinde Tanrı'nın emir ve tavsiyelerini dikkate alması ve onlara uymada kusur etmemesidir. Bir şey hakkında ilgili olmak, onun bizzat bir parçası olma, samimiyetle ona katılma ve ona yoğunlaşma anlamına gelir. Böylece ilgi, insanın kalbini ve zihnini yönetecek niteliğe bürünür. İlginin sevgiye dönüşmesi sonucunda aşk, insanın sonlu imkânlarını aşan bir etkiye sahiptir. Aksi halde Tanrı, insan zihninin beşerî bir varlığı kavrar gibi kavrayabileceği ve bu tür kavrayışa bağlı olarak sevebileceği bir varlık değildir.⁶²⁰ Özellikle marifet sahibi âriflerin, Allah'a bağlanıp huzura kavuşmaları, dünyalık şeylerle meşgul olmamaları ve kaybettikleriyle üzülmemeleri muhabbetlerinin bir eseridir. Bu doğrultuda Allah sevgisi, iyiliklerin ve kemâlin kaynağı olarak görülür. Belki de bu tür sebeplerden ötürü Devvânî'ye göre Allah sevgisine ulaşmayı âriften (ârif-i rabbânî) başka kimse başaramaz. Çünkü marifet olmadan sevgi gerçekleşmez. Bu tür sevgi, aklî zevk olup arazlara değil, nefis cevherine mütealliktir.⁶²¹

⁶¹⁷ Smith, *Ahlakî Duygular Kuramı*, s.342.

⁶¹⁸ Ahmet Akseki, *Ahlak İlmi ve İslam Ahlakı*, sadeleştiren; Ali Arslan Aydın, Yasin Yayınevi, İstanbul, 2016, s.162.

⁶¹⁹ Descartes, *Ahlak Üzerine Mektuplar*, çev. Mehmet Karasan, Ankara, 1941, MEB Yay., s. 68.

⁶²⁰ Özcan, *Türk Düşünce Hayatında Matüridilik*, s.85.

⁶²¹ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, s. 192, 195.

III. MARİFETİN AHLÂKÎ BOYUTU

Tasavvufun iki boyutundan biri olan ve güzel davranışlarla ahlâkî düzeltmek, nefsi terbiye etmek, ‘tahalluku bi ahlâkillah’ şeklinde ifade edilen **ahlâkî boyut** ile belli usûl ve yöntemleri uygulayıp ilahî ve manevî hakikatlere vâkıf olmak anlamına gelen **marifet boyutu** arasındaki ilişki İslam düşüncesinde oldukça önemlidir. Bu iki boyut arasındaki ilişki ele alacağımız temel konudur. Marifet ve irfan kavramlarının epistemolojik açıdan değerlendirilmesini bir sonraki bölümde ele aldık. Bu değerlendirmenin ahlâka yansıyan kısmını ve ahlâkî yönünü ifade etmeye çalıştığımız bu bölümde ârif, âbid, zâhit şeklinde nitelemeleri ve ârifin mistik tecrübe aşamalarını belirttik. Özellikle İbn Sina ve Gazali’nin bu konu üzerinde daha fazla durduklarını ifade edelim.

A.Ârifin Mistik Tecrübe Aşamaları

Marifet sahibi insanların ulaştıkları mertebeleri ve ahlâkî vasıflarını özellikle İbn Sina ele almıştır. Bu aşamalar; *âbid*, *zâhit*, *ârif* ve *ârif-i mütenezzih* aşamaları olup bunlar, ona göre ruhun mükemmelleşme yolunda ulaşacağı aşamalardır. Namaz kılmak, oruç tutmak gibi ibadetlere devam eden kimseye *âbid*; dünya metaından ve güzelliklerinden yüz çeviren kimseye *zâhit*; Hakk’ın nurunun sürekli kendi özünde parlamasını dileyerek düşüncesiyle de ceberut kutsiyetine (ahiret) yönelene ise *ârif* adı özgü kılınır.⁶²² Ârifler, kutsiyet âlemine yönelmiş kimseler olup iç âleminde sadece Hakk ile meşgul olur. Bu bağlamda ârif, aklını semâvî ve mufârik cevherlerden *nur* almaya alıştıran batınî manaları kavrayabilmektedir. Böylece ârifin akli, ilâhî feyzin ışıklarını yansıtan bir **ayna** haline gelir. Bu sebeple ârif, sadece Hakk’ı arzu eder, bu arzuda bir menfaat söz konusu olmadığı gibi bir korku veya mükâfat da bulunmaz. Söz konusu aşamalar bağlamında züht kavramının algılanması, anlamı ve uygulaması farklıdır. Ârif olmayanın zühtü, dünya metaı karşısında ahireti satın almaktır ve adeta o, dünya ve ahirette alacağı bir ücret karşılığında amel eder. Ârif nezdinde züht ise, sırrını Hak’tan meşgul eden her

⁶²² İbn Sina, *İşârât ve Tenbihât*, s.182.

şeyden arındırmak ve Hak'tan başka her şeye karşı büyüklenmektir. Bu sebeple ârif için züht hayatı, insanın kendisini, Hak'tan alıkoyan her şeyden arındıran bir yaşam tarzıdır. İbn Sina'nın yaptığı bu ayırım, insanların zihniyet dünyalarını veya din anlayışlarını ortaya koymaktadır. Zâhid, âbid ve ârif kavramları, fiillerin amacına göre anlam kazanmaktadır. Burada ârif, zihniyle hak âlemine yönelen bir hak eri iken, zâhid ve âbid ibadetlerini bir karşılık bulma amacı ile amelî boyutta gerçekleştiren kimselerdir.⁶²³ Ârif olmayanın tutum ve zihniyeti daha ziyade sonuç odaklı ve karşılık bekler bir tarzda işlemekte, yapıp ettiklerinin merkezinde ve hedefinde *sevap*, *günah*, *cennet*, *cehennem* gibi faktörler yer alabilmektedir. Gazâlî de buna paralel olarak ârifin korkusunun cehennem, ümidinin ise cennet olmadığını vurgular. Onun korku ve endişesi, Allah'ın rahmet ve cemalinden mahrumiyet, ümidi ise O'na ulaşmaktır. Ârife göre cennet ümidi veya cehennem korkusu için yapılan ibadet '**alçaklık**' olarak nitelenir. O, Allah'a sadece zâtı için ibadet eder. Cennete bile iltifat etmeyen ârifin, dünya hayatına aldanması mümkün olmadığı gibi cennetin sahibine olan sevgileri, cenneti onlara unutturmuştur. Hatta Gazâlî'ye göre sadece cenneti değil, her şeyi ve kendilerini bile unutmuşlardır.⁶²⁴

İbn Sina, ârifin İlk Hakikat'i, O'ndan başka bir şey için istemeyeceğini, O'nu bilme konusunda herhangi bir şey yeğlemeyeceğini ve İlk Hakikat'e ibadet etmesinin sadece O'nun ibadete layık olması nedeniyle olduğunu belirterek ârifin ibadet, iman ve ahlâk konularındaki beklenti ve davranışlarının temelini mistik bir temele oturtmaktadır. Bu bağlamda ibadetin nedeni, bir arzu veya bir korku değildir. Eğer davranışların temelinde beklenti, korku veya arzu olsaydı, o zaman kendisinden istenilen veya kaçınılan şey gaye olurdu. Bu durumda Hak, gaye olmaz, bilakis gaye olan, başka bir şeye **araç** olurdu. Oysa Hak, kendi dışındaki her şeye talep edilendir ve bir gayedir. Hakk'ı ve hakikati amaç değil de araç olarak gören kimsenin âriflere kıyasla durumunu İbn Sina, tecrübeli bir kişiye kıyasla çocuğun durumu gibi olduğunu belirtir. Çünkü çocuklar, sadece oyunun güzelliklerine temas etmekle yetinmektedir. Çocuğa bu tür insanlar da bir oyundan diğer bir oyuna geçen, sıkıldığı an başka bir oyun isteyen çocuk gibi olup basit hazlar peşindedir. Bu insanların terk

⁶²³ İbn Sina, **Makâmâtul-Ârifin**, s.182-183; İsmail Hanoğlu, 'İbn Sina Düşüncesinde İrfanî Kişilik Tasavvuru; Sabit Tabiatın Sabitlenmez Özü ve Yorumun Asliyeti', **Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, Cilt:VIII, 2008, Sayı:4, s.164.

⁶²⁴ Gazali, **İhya**, IV, s.46, 58.

ettikleri şeyler de ancak kat be kat fazlasını daha sonra elde etmek içindir. Allah’a da kendisine ahirette onlardan bolca ihsan etsin diye ibadet ve itaat ederek bu tür kişiler, dünya ve ahirette gözü sadece **mücessem hazlara** döner.⁶²⁵ Fakat âriflerin dünyaya değer vermediği, aklî ve duyusal unsurları ayırdığı, Allah’tan başka her şeyin kalıcı olmadığını bildiği ifade edilmiştir.⁶²⁶ Ârifler, iç haz halini, ruhanî bir zikir hissederek vecd sayesinde duyusal durumlarından ayrılıp uzaklaşarak hayret ve dehşet duygusuyla güçlü bir tecrübe yaşarlar. Bu durum, bir fazilet olarak ifade edilir.⁶²⁷ Söz konusu vecd hali, Allah ile birleşmek ve O’nunla bağlantı kurmaktır ve arınma, aşk, marifet de bu doğrultuda oluşan durumlardır.⁶²⁸

Ârif için ibadet, **mütevehhime** ve **mütehayyile** güçlerini hatadan alıkoyan onu Allah’a yaklaştıran bir faaliyet olarak görülmüştür. Bu sebeple bu iki güç aracılığıyla insan, Allah’a yönelir. İbn Sina, bir kimsenin ârif olabilmesi için ‘Öyleyse hikmete, sonra rahmete ve nimete bak; seni hayretler içinde bırakacak bir yakınlık, bir tecelli göreceksin. Kalk gerekeni yap ve dosdoğru ol’ emrini yerine getirmesini ifade eder.⁶²⁹ Akıl, ibadet, züht, riyazet, mücahede, müşâhede, tefekkür ve hikmete dair bilgileri aracılığıyla manevî âlemlere yükselebilmek hususunda İbn Sina, **Salaman** ve **Absal**’ı örnek verir ve irfanî olgunluğu temsil eden Salaman ve Absal hikayesi üzerinden kâl ehli olmayıp hâl ehli olmayı öğütler.⁶³⁰

Âriflerin sıra dışı olaylar yaşayabileceklerine inanan İbn Sina, bu durumu tabiat sınırları içinde anlamaya ve olağanüstü olayları rasyonel tarzda açıklamaya çalışmaktadır.⁶³¹ Bilindiği gibi Meşşai felsefede metafiziğin yolu tabiattan geçer. Tabiat felsefesi yapılmadan metafizik yapılmaz. İbn Sina’nın amacı, irfanî tecrübeye rasyonel bir hüviyet verilip verilmeyeceğini ifade etmektir. Bu hüviyete kişinin manevî olgunluğa ermesi sayesinde ulaşılacağını açıklar. Bu bağlamda sûfî düşüncenin aksine irfan ilmi, kesin ve zorunluluk belirten bir ilim olmayıp imkân

⁶²⁵ İbn Sina, **İşârât ve Tenbihât**, s.184.

⁶²⁶ Feridüddin Attar, **Mantıku’t-Tayr**, Gülşehrî çevirisiyle, haz. Enfel Doğan, Kapı Yayınları, İstanbul, 2016, s.196-197.

⁶²⁷ İbn Sina, **İşârât ve Tenbihât**, s. 179.

⁶²⁸ Reynold A. Nicholson, **The Mystics of Islam**, London, 1914, s. 59.

⁶²⁹ İbn Sina, **İşârât ve Tenbihât**, s.226.

⁶³⁰ İbn Sina, **Ârifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları**, şerh; Fahreddin Râzi, çev. Ömer Türker, Hayykitap, İstanbul, 2010, s.188; İbn Sina, **İşârât ve Tenbihât**, s.223-224.

⁶³¹ İsmail Hanoğlu, ‘İbn Sina Düşüncesinde İrfanî Kişilik Tasavvuru; Sabit Tabiatın Sabitlenmez Özü ve Yorumun Asliyeti’, **Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, Cilt:VIII, 2008, Sayı:4, s.167.

ilmidir. Sûfîlerin ulaştıkları marifet, kendileri için nihâî bir gerçeklik ifade etse de İbn Sina'ya göre birer mümkün varlık kategorisine sahiptir.⁶³²

Son olarak İbn Sina'ya göre ârif, şen, nazik, güler yüzlü, tevazuundan küçüğe saygı gösterdiği gibi büyüğe de saygı gösterir. Ârif, artık tecessüs (araştırma ve anlama merakı) ve tahassüs (duygulanma) ile ilgilenmez, kötü bir şey gördüğünde onu rahatsız etmez. Zira o, Allah'ın kader hakkındaki sırrıyla aydınlanmıştır. Ârif cömerttir, bâtılı sevmekten uzaklaştığı halde nasıl cömert olmasın ki; ârif hoşgörülüdür, insanın kendisini yaralamasından nefsi daha büyükken nasıl hoşgörülü olmasın ki?; kindar değildir, zikri Hakk ile meşgul iken nasıl kindar olsun ki; ve ârif, Hakk ile ve her şey ile ferahlamış olduğu halde nasıl güleç olmaz ki; her şey ile ferahlaması, Hakk'ı onlarda görmesinden dolayıdır. Herkes onun nezdinde niçin eşit olmasın ki onlar batıl ile meşgul olan birbirine eşit rahmet ehlidir.⁶³³ Ârif, insanlarla ilişkilerinde son derece titizdir. İnsanlardan kaynaklanan olumsuzluklara tahammül eder, herkese hilm ile davranır. Çünkü o, Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmıştır. Ayrıca ârifi hiçbir şey kederlendirmez, her şey onunla saflaşır, durulur ve parıldar.⁶³⁴

Ârif-i mütenezzih (arınmış) safhası, filozofun ve insanın ulaşabileceği en üst safhadır. Bu safhada Tanrı, ancak Tanrı için sevilir⁶³⁵ ve O'na yönelir, birtakım çıkar, fayda, cennet ümidi gibi başka şeyler için sevilmez. Bu nokta, Meşşâî ekolün ahlâk anlayışındaki **mistik zirve** noktasıdır. Ârif-i mütenezzih, bedenleri kendilerine yük olmaktan çıkan, kutsiyet ve mutluluk âlemine yönelen kimselerdir. En yüksek kemâl ve hazza sahiptirler.⁶³⁶ İbn Sina'ya göre ârif-i mütenezzih, faal akılla ittisale girer. İttisal, faal aklın içeriğinden dolayı 'mufârakât' (maddî âlemden farklı) üzerinden Tanrı katına erişir.⁶³⁷ Bu nedenle İbn Sina'ya göre, ârif-i mütenezzih böyle bir ittisale ulaşmak arzusuyla gayesine ulaşmayı engelleyecek ilgilerden sıyrılan '*Tanrı olarak Tanrı'ya yönelen*', züht ahlâkının gereğini yapan, fakat Hakk'a sadece bununla ulaşamayacağını bilerek tefekkürünü, yönelişi istikametinde yoğunlaştıran ve hads (sezgi) ile hakikati müşâhede eden kişidir. **Müşâhede** aşamasında ârif, henüz bir benlik bilincine sahiptir. Ancak nihaî Hakk'a vusûl aşamasında benlik bilinci

⁶³² İbn Sina, **İşârât ve Tenbihât**, s.116, 183.

⁶³³ İbn Sina, **İşârât ve Tenbihât**, s.188, 189.

⁶³⁴ Abdülkerim Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi**, çev. Süleyman Uludağ, s.604, 606.

⁶³⁵ Mübahat Türker Küyel, 'İbn Sina Felsefesinde Ahlak Anlayışı', **Erdem**, Cilt:IX, Sayı:27, Ankara, 1997, s.1284.

⁶³⁶ İbn Sina, **İşârât ve Tenbihât**, s.178.

⁶³⁷ İbn Sina, **Ta'likât**, s.84-85.

yitirilir ve onun yerini 'ben' yerine 'ben-değil' olduğuna dair bir idrak alır. Ancak 'varış' her şeye rağmen bir ittisaldır (birlikte olma), ittihat (bir olma) değildir. Bu bağlamda ittisal, esas itibariyle ârifin *ben* ve *ben-değil* arasını ayırması ve hakikatin *ben-değil* olduğunu tecrübe etmesidir. Bu durum, *ben* ile *ben-değil*'in ayniyeti değildir.⁶³⁸ Zihni ve kalbi zihinsel ve dünyevî her şeyden temizleyerek 'ben' denilen ikilik nedeni varlığımızı yok etmek ve her şeyin özünde var olan, derinliklerimizdeki gerçek 'Ezelî Ben'le birliği algılamak, süje-obje ikiliğinin olmadığı *saf bilinç* halini yaşamak mistik bir düşüncenin ürünüdür. Tasavvufi düşüncede kişiliğin, geçici ego tarafından yok edilmesinden ziyade fânî benliğin Sonsuz Ben ile birleşmesi en önemli noktadır.⁶³⁹ Ârif-i mütenezzih, bedenle birliktelikleri azalıp kendilerini meşgul eden şeyler ortadan kalktığı anda kutsiyet ve mutluluk âlemine yönelir, en yüce yetkinlik ile hayat bulur ve en yüce haz onun için meydana gelir.⁶⁴⁰

İbn Sina'nın yaptığı ayrımlara paralel olarak ârifi ön plana alan bir ayrımı da Gazali yapmıştır. Birinci mertebede, salt taklitten ibaret olan *sıradan* insanın imanı bulunmaktadır. İkinci mertebede, bünyesinde bir tür istidlali de taşıyan, ama bununla beraber, avamın imanına yakın bir derecede bulunan *kelamcının* imanı bulunur. Gazali, üçüncü ve en yüksek derecedeki imanı, vukûf veya yakîn tecrübe (*zevk*) derecesi olarak ifade etmiş ve bunun *âriflerin* derecesi olduğunu vurgulamıştır. *Âriflerin imanında*, gerçek marifet ve yakîn ifade eden müşâhede yer alır. Bu, mukarrebler ve siddıkların imanıdır ve **tahkikî iman** söz konusudur. Bunlar da bilgi ve keşf dereceleri bakımından ayrılırlar. Mesela bir kimse, bir sabah vakti evin içinde bir kişiyi görürken bir başkası uzaktan veya karanlıkta evin bir köşesinde o kişiyi yarı hayal bir durumda görür. Bilgi miktarı bakımından bunlar bir değildir.⁶⁴¹ Âriflerin imanı, evin içine girip o kişiyi bizzat görmek gibidir. İman birinci aşama, imandan sonra ilim ve ilimden sonra da zevk gelir. Ariflerin perdesiz olarak Hakkı **müşâhedeye** dayanan iman mertebesine, ne avamın ne de aklî çıkarımlara dayanan ilim adamlarının erişmeleri imkânsızdır. Birinci ve ikinci mertebelerde yanılmanın olma ihtimaline karşın, üçüncü iman aşamasında, Gazali'ye göre, tam bir "**yakîn**" bulunmaktadır. Âriflerin imanı, hakikatin müşâhedesine dayanır. Avamın imanı ise

⁶³⁸ Ömer Faruk Altıparmak, 'Sûfî Gelenek ve İbn Rüş'te Faal Akılla İttisal Kavramı', **Doğu Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu- İbn Rüş't**, Cilt: 2, Sivas, 2009, s.200.

⁶³⁹ Muhammet İkbal, **İslam'da Dînî Düşüncenin Yeniden Doğuşu**, çev. N. A. Asrar, İstanbul, s.151.

⁶⁴⁰ İbn Sina, **İşârât ve Tenbihât**, s.178.

⁶⁴¹ Gazali, **İhya**, III, s.36.

taklitten ibarettir.⁶⁴² İbn Arabî de insanın dinî ve ahlâkî tutumunu, Peygamberi takip edenlerin yolu (**iman**), Filozofun ve hür düşüncenin yolu (**bilgi**) ve ârifin yolu (**mistik**) şeklinde tasnif eder. Peygamberin yolundan giden kimse, imanını, peygamberi örnek edinerek teşkil eder; filozof akla dayanır; ârifler, hakikatin doğrudan doğruya idrakin zevkini duyar ve Allah'ı tecellî edeceği her inanç sûretinde bütün tezahürleriyle tanıdıkları gibi tanırırlar.⁶⁴³

Gazali'nin yaptığı *iman*, *bilgi* ve *yakîn tecrübe* anlayışı sonucunda insanın ameli, onu Allah'a yaklaştıran ve ahret hayatına hazırlayan bir araç olarak görülür. Bu bakış, amelin derin sebeplerine dair bir 'anlama' ile ilgilidir.⁶⁴⁴ Bu da önceden anlayamadığı konuları artık anlamaya başladığı yani derinleşen tasavvufi tecrübelerinin yansımasıdır. Geline bu noktayı 'hakkında bilgi' ile 'tanıyarak bilme' veya 'yaşayarak bilme' arasındaki farkta görebiliriz. Mesela sağlıkla ilgili bir durumun bilgisi ile bu bilginin yaşanılarak öğrenilmesi arasında olan fark gibi.⁶⁴⁵

Bütün bu mistik sürecin gayesi, İbn Sina'nın da en temel amaçlarından biri olan 'insan olma'yı, 'gaye'sine, 'kemâl'ine erdirerek tamamlamaktır. Yani insan olmak, insanın 'telos'una yani gayesine varması demektir. Ârifin kemâli, 'İlk Hakikat'i mümkün olduğu kadar gerçeğe yakın bir şekilde *temsil* etmiş olmaktır. Bu, gerçek ile gerçeğin cilalı yüzeyde yansıması arasındaki benzerlik gibidir. Nasıl ki mümasil, temsil ettiği şey ile aynışmaz ise timsal, timsali olduğu şeyden başka ise, tıpkı bunun gibi, misal de misali olduğu şeyden başkadır.⁶⁴⁶ İnsanın telosuna ulaşmış bir insan olarak arif-i mütenezzih, ulvî âleme ve kemâle ulaşmış olur. Bu noktada insanın 'telos'u ile 'ethos'u birleşmekte, üst üste gelmektedir. Burada 'buluşamayanlar'ın, henüz insan değil, ancak, 'insan adayları' olduğu sonucu, *Şifa*'nın *İlahiyat* bölümünün ve *Fi Mahiyet'il-Aşk*'inin sonunda gelmiş olduğu sonuç ile aynıdır. İbn Sina, örnek kişi olarak 'arif-i mütenezzih'i göstererek Tanrı'nın isim ve sıfatlarını örnek almak yoluyla insanın gayesini ifade etmiştir. Bu telos, insanın Tanrı'nın yerine geçirilmesi olmayıp tam tersine gerçek varlık olarak Tanrı'yı tanıyıp O'nu bilmeye, O'nu anlamaya, O'na benzemeye çalışmak ve böylece 'kula kul

⁶⁴² Gazali, *İhya*, III, s. 15, 19.

⁶⁴³ Ebu'l-Ala Afifi, *İbn Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, çev. M. Dağ, AÜİF. Yay, Ankara, 1975, s.133-134.

⁶⁴⁴ Bkz., Watt, Montgomery W., *Müslüman Aydın*, çev. Hanifi Özcan, Ankara, 2017, s. 169.

⁶⁴⁵ Bkz., Watt, *Müslüman Aydın*, s. 180-181,182.

⁶⁴⁶ Küyel, 'İbn Sina ve Faal Akıl', s.776.

olmaktan' kurtulmaktır. İnsanın telosunu oluşturan temel, Tanrı'nın, varlıkları yaratırken onlara kendi ilahî sırrından yerleştirmiş olmasıdır ki bu sır, Tanrı'ya doğru yükselme gibi bir gayeyi insana gaye olarak belirler. Bu bağlamda süflî âlemden ulvî âleme yönelme ve kemâle erme isteği bulunur.⁶⁴⁷

Ârifin irfânî tecrübesinin temelini irade, gövdesini riyazet ve ahval, çatısını ise vusûl oluşturmaktadır. Ahvalden kasıt, *ihsan evkât, hâzır-gâib mertebesi, sekîne, mutlak âleme mukîm seyyâh, ilâhî yönelme* ve *mutluluktur*.⁶⁴⁸

1. İrade

Ârifin hareketinin ilk derecesi 'irade'dir. İbn Sina, ârifler nezdindeki manevî hareketin/yükselişin üç aşamada meydana geldiğini belirtir; ilk aşama, kesin ve ispatlayıcı bir bilgiyi inceden inceye gözden geçiren veya sağlam bir kulpa bağlanmak arzusuyla nefsinin imanda dinlendiren kimseye aniden gelen ve 'irade' olarak adlandırılan haldir. Bu hal sahibinin özü, kutsî âlem olan mâkuller âleminden 'ince bir tatlılık' almak hevesindedir. Bu halde kaldığı müddetçe o kimse 'mürî't, Allah da 'murâd' olur.

2. Riyazet

Riyazet, bütün gücün Hakk'ın sıfatları üzerine yoğunlaşması, *ayrılık (tefrika)*, *ilgisizlik (nakz)*, *terk (refz)*, *vazgeçme* gibi unsurlardan oluşur. Riyazet hastalığının tedavisini gerçekleştirdiği gibi nefsi zaman içinde Hakkın tecellisine hazırlar. Tefrik, tercih olmaksızın iki şeyi ayırmak; nakz, kendisine nispetle yerilen bir şeyin gözden düşmesi için ilk şeyi harekete geçirmek; terk, o şeyle ilişkiyi kesmek; refz, onu ihmal ederek bırakmaktır. Ârif, bu kavramları anlamak ve kendisini Hakk'tan ayıran her şeyden uzaklaşmakla işe başlar, kendini meşgul eden şeylerin izini siler. İşte bu anda o, Hakk'a bağlanmak için *kendi*'ni terk eder.⁶⁴⁹ Ârif, tevhide ulaşınca gayesine kavuşur ve İlâhî birlik söz konusu olur.

Riyazette üç gaye bulunur; ilki, nefsi geçici olan şeylerden kurtarmak ve Hakk'ın dışındaki şeyleri tercih etmemektir. Bu ancak zühât ile gerçekleşir. İkincisi,

⁶⁴⁷ Küyel, 'İbn Sina ve Faal Akıl', s.772.

⁶⁴⁸ Hanoğlu, 'İbn Sina Düşüncesinde İrfânî Kişilik Tasavvuru; Sabit Tabiatın Sabitlenmez Özünü ve Yorumun Asliyeti', s.165.

⁶⁴⁹ İbn Sina, *İşârât ve Tenbihât*, s.231.

insandaki kuvvelerin kutsî âlemle münasebette olmalarını temin eden düşüncelere sahip olmak için nefs-i emmâreyi, mutmainneye çıkarmaktır ki bunun için tefekkür gereklidir. Böylece tahayyül ve vehim güçleri, *aşağı durumlarla bağıntılı vehimlerden* yüz çevirerek kutsalla bağıntılı vehimlere çekilir. Son olarak dikkati yoğunlaştırmak için sırrı/özü latifleştirmektir. Mürit, riyazeti gerçekleştirdiğinde sırrı cilalanmış bir ayna haline gelerek kavuşma (**vusûl**) gerçekleşir.⁶⁵⁰

3.Vakt

İrade ve riyazet, müride haz verici sırların görünmesini sağlar. Bu görünme, şimşekler gibi ânidir. Bu hal, evkattır. Her vakit, vecd ile kuşatılmıştır. Riyazetteki derinleşme, vecd hallerini ve bilincin perdelenmesini çoğaltır. İbn Sina'ya göre bu istiğrak hali sâlikı tamamen emerek onu kendinden geçirir. Sâlik bu halin etkisiyle her şeyde Hakk'ı görür, müridi kutsiyet âlemine yöneltir, bilinç perdelenir.⁶⁵¹ Hakikati sırf hakikat olduğu için bilmek uğruna, hakikatin bütün parlaklığı ile pırıl pırıl parladığını görmek amacıyla kalbini her türlü **yabancı unsur**dan boşaltıp Hakikat'in **müşâhadesine** açar. Sonra bir hads ile 'vakt'e varır, 'muarefe'ye erer, hakikati müşâhede eder. Bu hal, sâlike bir olgunluk kazandırır, işte bu anda o, *vakt-i sekine* haline dönüşür. *Mevlana*, vakt'i, vecd hali sebebiyle şuurun normal halini kaybettiği bir zamansızlık ve bilinçsizlik şeklinde ele alır. Böylelikle ideal ibadetin vakt şuuruyla olacağını ve zamansız varlıkla iletişime geçileceğini ifade eder.⁶⁵²

4.Hâzır-Gâib Mertebesi

Riyazetin götürdüğü nokta mürit için sekînedir. Böylelikle gözünü kamaştıran haller kendisine *tanıdık* gelmeye başlar. Bu aşamada müridin ulaştığı makam ve aşama kendisinde görünür. Böylelikle mürit, *gâip-hâzır* ve *mukîm-yolcu* olur. İrfan, tasavvufta '*gaybet ve huzur*' denilen halin ortaya çıkmasını gerçekleştirmektedir. Ârif bu hikmetin içine daldığı zaman tamamen yok olmuş bir halde bulunur. Kendisi o hal içinde yok olmuştur, fakat varlığı mevcuttur.⁶⁵³ Ârif, Hakkın müşâhede ve temasında istiğrak halindedir. Kendisine ait her çeşit his ve şuur halinden

⁶⁵⁰ İbn Sina, **İşârât ve Tenbihât**, s.185-187.

⁶⁵¹ İbn Sina, **İşârât ve Tenbihât**, s.186, 230.

⁶⁵² Mevlana, **Fihî mâ Fih**, çev. A. Avni Konuk, yay. haz. S. Eraydın, İstanbul, 1994, s. 14-15.

⁶⁵³ İbn Sina, **İşârât ve Tenbihât**, s.186-187, 230.

kaybolmuş ve kendinden geçmiştir.⁶⁵⁴ Arif, adeta Tanrı'dan başka her şeyi paranteze almaktadır. Bu bağlamda tevhit, ancak marifeti elde eden âriflerin ulaşabileceği bir noktadır. Gerçek varlık olan Allah, aklın ortaya koyduğu nazarî öncüllerin bir neticesi değil, âriflerin mecazdan hakikatin zirvesine çıkıp ruhî miraçlarını gerçekleştirdiklerinde apaçık müşâhede ettikleri ve zevkten idrak ettikleri hakikattir. Vecd haline ulaşp sükûnet bulan sâlik, nur parlayan bir alev haline gelir. Bu noktada onun için özel bir bilgi gerçekleşir.⁶⁵⁵

5.Vusûl

Mürit riyazeti geçtiğinde sırrı cilalanmış ayna haline gelir ve kendinden geçip *kutsiyet cânibini* düşünerek vusûl gerçekleşir. Bütünüyle Hakk'a yönelik kurtuluş olarak görülürken nefsten gelen arzuya önem vermek âcizlik olarak nitelenmiştir.⁶⁵⁶ Kendinde 'ben'in gerçek olduğu bilinci ancak 'vusûl'de silinir. Vusûl, bir varış'tır. O, bu varış'ta gerçek varlığın '*ben*'den öte '*ben-değil*' olduğunu görür. Varış, asla ittihat demek değildir, ittisaldır. Çünkü kendi içine bakan arif, orada Tanrı'yı görür. Arif, kendi içinde yani kendi aracılığıyla Tanrı'ya bakar, Tanrı da arifin bu fiilinde arife bakar, arifi görür. İşte bu '*bakışma*', '*göz göze gelme*' anı '*vusûl*'dür. '*Bakışma*' ancak '*vakt*' ve '*sekinet*' adımlarıyla varılan 'vusûl'de hâsıl olur. Öte yandan insanın kendine bakması '*gurur*'dur. Bilindiği gibi *gurur* kavramı, ahlâkî açıdan değersiz görülen şeylerin cazibesine kapılarak onlarla avunma anlamındadır. Hakikat'e yönelmesi ve bakması '*kurtuluş*'tur, gerçek mutluluktur. Bu bağlamda kurtuluş, mutluluğun en yüksek formu olarak nitelenmiştir.⁶⁵⁷ Marifet, tefrik, nefz, terk ve refzden cem'de derinleşmekle başlayarak Hakk'a varır. Cem', Hakk'ın sıfatlarının müridin zatında toplanmasıdır. Ârif, vuslata ererek sözlerin anlatamadığı, ibarelerin açıklayamadığı, hayalin dışında ifadelerin ortaya çıkartamadığı haldedir. Ârifin birtakım halleri, sırrı ile Hakk'a yöneldiği haller ve vakitlerdir, her şeyden vazgeçip Hakk ile meşguliyeti yaşayan ârif, bazen her şeyden gâfil olup dikkatsizleşir.⁶⁵⁸

'*Vüsûl*' ve '*sülûk*' kavramlarına yüklenen anlam, ahlâkî güzelleştirme ile ilgilidir. Sülûk, ahlâkî terbiye etmek ve güzelleştirmek demektir. Vüsûl, Allah'ın

⁶⁵⁴ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, s. 603.

⁶⁵⁵ İbn Sina, *İşârât ve Tenbihât*, s.230.

⁶⁵⁶ İbn Sina, *İşârât ve Tenbihât*, s.187-188.

⁶⁵⁷ Muhammed Abul Quasem, *The Ethics of al-Ghazali*, New York, 1978, s. 148.

⁶⁵⁸ İbn Sina, *İşârât ve Tenbihât*, s.189-190.

tecellisi ile insanın kendinden geçmesidir. Bu noktadan sonra kişi O'ndan başkasını bilmez ve O'ndan başka bir gaye taşımaz. Bu durumun veya bu aşamanın sonucunda benliğinden bütünüyle sıyrılmak ve kendini **Allah'a adamak** gerçekleşir.⁶⁵⁹ Böylece duyulur dünyanın yoğunluğundan ve çokluğundan sıyrılan kişinin zâhirî bilgiden bâtinî bilgiye yani marifete geçişi mümkün olur. Marifet, irfan gibi kavramların ahlâkî içerik ve vurgularının ne kadar güçlü olduğunu aktarmaya çalıştığımız bu bölümde marifet ve irfanın, insanın kemâl yolculuğunda rehber kavramlar olduğunu idrak ettik. İnsanı ârif kılan, vusûle ulaştıran, Hakk'a vâsıl kılan, bir niteliğe sahip olan marifet ve irfan, insanın ahlâkî fiillerinde en temel dayanak kavramlardan olmuştur. Fiilin sebebi ve gayesinin belirlenmesinde, irfânî tecrübe aşamalarında ve insanın kendisini Hakk'a adamasında irfan ve marifetin rolünü de belirtmeye çalıştık.

IV. TANRI'YA AHLÂKÎ ANLAMDA BENZEME İDEALİ

İnsan kavramının, insanın doğası ve özünün, Tanrı zihninde önceden var olması 'Tanrı, insanı kendi sûretinde yarattı' diyebilmemizin sebebidir. Öz önce, varoluş sonra gelir. Varoluş, bu özün dışavurumudur. İnsanın var olmasından önce Tanrı'nın zihninde insanın bir mahiyetinin olduğu ve varlığın o mahiyete iliştigi konusu metafizik bir açıklamadır. Varlık ve mahiyet birbirinden farklıdır.⁶⁶⁰ Eğer varlık, *insan* ve *üçgenin* mahiyetini oluşturan parçalardan biri olsaydı –yani varlık, mahiyet olsaydı- mahiyetin varlıktan önce var olması düşünülemezdi. Fakat Tanrı'da varlık ve mahiyet birdir, ayrı düşünülemez. İnsanın mahiyetini Tanrı nereden nasıl ortaya çıkardı? Bu ilk format nereden geldi? gibi sorulara cevaben Tanrı mahiyet itibariyle kendine benzeyen fakat sınırlı bir varlık yarattı denilebilir. **Benzerin** benzerini yaratması gayet doğaldır. Bu bağlamda *benzerin*, her zaman *benzerini* araması doğal olduğu kadar iradîdir ve *dostluk* gibi erdemler de benzerin, benzerine doğru yönelişi ile gerçekleşir.⁶⁶¹ İbn Sina'ya göre insan neye yakın veya neye benzemek istiyorsa benzemek istediği o şeyin özelliklerini üzerinde taşımaya başlar.

⁶⁵⁹ Gazali, **El-Maksadu'l-Esna**, s.169-170.

⁶⁶⁰ İbn Rüşd, **Tehafüt**, s.337 vd.

⁶⁶¹ Platon, **Devlet**, s.178, 425c; Platon, **Lysis**, çev. Sabahattin Eyüpoğlu, MEB Yayınları, İstanbul, 1989, s.32.

Fakat şunu da belirtelim ki bu benzerlik mahiyetle ilgili değildir, çünkü Zorunlu Varlık'ta varlığı dışında başka bir mahiyet bulunmaz. Mümkün varlık ise, varlığı dışında mahiyeti olan varlıktır.⁶⁶²

Ruhumuzun özünün Tanrı'nın özü ile benzerliği bulunduğu veya ruhumuzun Tanrı'nın aklının bir parçası olduğuna inanılmaktadır.⁶⁶³ Ahlâkî anlamda bir iletişimin veya bir anlamının gerçekleşmesi için Tanrı ile insan arasında bir paralellik veya bir mahiyet benzerliği olmalıdır ki merhamet, şefkat, sevgi gibi ahlâkî özellikleri insan yerine getirebilsin. Zira Tanrı, insanın bedenini sıfatları taşıyacak özellikte düzenledikten sonra kendi **ruh**undan üflemiştir. Ayrıca bu, Tanrı'nın insana kendi özelliklerini yansıtması olarak da yorumlanabilir. İnsanî **ruh**un varlığına ve ruhun, ilahî kaynaklı olmasına dair inanç, insanın Tanrı'ya benzer taraflarının olduğunu gösterir. Başka bir ifadeyle insan-Allah arasındaki benzerlik, insanda var olan ilahî cevher kaynaklıdır. İnsanın taşıdığı ruhun, cisim veya araz olmayıp mekân veya bir yön ile kayıtlı olmaması ve maddelere özgü nitelikler taşıyamaması yönüyle Allah'ın zatıyla; diri olma, görme, işitme gibi özelliklerle Allah'ın sıfatlarıyla benzerlikler taşır. İnsan, kendisinde bulunan bu sıfatlar sayesinde Allah'ın zâtını ve sıfatlarını idrak edebilir. Böylece insanın manevî yolculuğu, kendi sıfatlarını idrak etmekten ve bunların yaratıcısında da bulunduğunu bilmekten geçer.⁶⁶⁴

Herhangi bir obje veya bir şeyin birbirine yaklaşması ve benzemesi için aralarında ortak birtakım unsurların olması gerekmektedir. İnsan, kendisini ve kendi iç dünyasını tanıyarak içinde **ilahî bir cevher** olduğunu idrak eder.⁶⁶⁵ Bu öz, ilahî cevher, aslî sûret, fitrat şeklinde ifade edilir. İnsana küçük âlem denmesinin ardında yatan metafizik sebep de budur.⁶⁶⁶ Şeyh Gâlib'in '*Hoşça bak zâtına kim zübde-i âlemsin sen*' sözü, hatta insanın âlemin bir özeti olduğunu ifade ederek insanın öz itibarıyla âleme yabancı olmadığı vurgulanır. Bu ifadeler ışığında bedensel özelliklerimizle beraber insanı insan yapan temel unsurlar **ruh, kalp, akıl, vicdan, fitrat** gibi kavramların oluşturduğu özdür. Gazali, '*Gerek âfâkta (dış dünyada)*

⁶⁶² İbn Sina, *Dânişnâme-i Alâî*, s.278 (67b); İbn Sina, *Aşkın Mahiyeti Hakkında Risale*, s. 90-92; İbn Sina, *Risaletü'l-Arşıyye fî Tevhîdihî Teâlâ ve Sıfâtihî*, çev. Enver Uysal, Uludağ Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi, 9/9, Bursa, 2000, s.641.

⁶⁶³ Descartes, *Ahlak Üzerine Mektuplar*, çev. Mehmet Karasan, Ankara, 1941, MEB Yay., s.110.

⁶⁶⁴ Gazali, *El-İmlâ fî İşkâlâtı'l-İhyâ*, s.351-352; Gazali, *Ravzatu't-Tâlibîn*, s.118-119.

⁶⁶⁵ Gazâlî, *Maksadu'l-Esna Şerh-i Esmali'l-Husna*, s.23; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Cilt:VI, s.3991.

⁶⁶⁶ Kindî, *Risaleler*, , s.173.

gerekse kendi varlıklarında (enfüsî) delillerimizi onlara göstereceğiz.’ ayetini örnek göstererek insanın kendisinin ontolojik ve epistemolojik boyutunu tanımasının önemini vurgular. Gazali’ye göre insanın kendisini tanıması, bedensel varlığının ötesinde ruhunu, **ruhun ahlâkî** ve **aşkın niteliklerini** tanıması demektir.⁶⁶⁷ Akletme, temyiz, işitme, görme, tercih etme gibi donanım insanın ontolojisini ortaya koyar. Sahip olduğu donanım, insanın ahlâkî bir varlık olmasını zorunlu kılar. İnsanın sahip olduğu bu kabiliyetler, insanın ontolojisinde ahlâkî bir potansiyeli oluşturur. Bu donanımın gerektirdiği şekilde davranma ahlâkî yükümlülüğü sağlar. İnsanın ahlâkî bir kimlik kazanmasında kendi tabiatı/özü önem arz eder. İnsanın özüne dayalı ahlâk, insanın tabiatına kolaylıkla dönüşür. Bu sebeple insanî öz, ahlâk ve değerler aracılığıyla var oluş sahasına çıkar. Ahlâk, varoluşsal olarak insanın tabiatının zirvesine çıkmasıdır ve insanın başarısıdır.

Tanrı’ya ahlâkî açıdan benzeme düşüncesi, insana nihai amaç olarak sunulmuş ve bu amaç, farklı metotlarla ifade edilmiştir. Mesela Platon, Tanrıya benzeme idealini, **aşkın formlara** yönelme ve insanın dış dünyadan Tanrıların bulunduğu yere **kaçış** olarak belirtir ve insanda bir **yönelişin** varlığından bahseder.⁶⁶⁸ Ayrıca Platon, en yüksek iyi olan mutluluğu hazda değil, aksine erdemli yaşamakta ve Tanrıya elden geldiği kadar benzemekte bulur.⁶⁶⁹ Söz konusu kaçış ve yöneliş Aristo, her varlıkta kendi kaynağına geri dönme arzusu bulunduğunu belirterek Tanrı’ya benzemeyi zihinsel açıdan makullerin en büyüğünün kavranmasıyla gerçekleştirebileceğini vurgular. Plotinus insanın arınması hususunda kendisinin kötü ve karanlık yanlarının idrakine varıp onları düzeltmesini, böylece erdemin Tanrısal parıltısının parlayacağını ve kendisini bu şekilde inşa etmesi gerektiğini belirtmiştir. Bu tür mistik gayenin nihayetinde ve zirvesinde Plotinus’a göre insanın **Tanrı’ya benzemesi** yer alır.⁶⁷⁰ Bu bağlamda Farabi de filozofun yapması gereken şeyin gücü ölçüsünde Yaratıcıya benzemeye çalışmak olduğunu ifade eder.⁶⁷¹

İnsanın Tanrı’ya benzemesi ve O’nun nitelikleriyle bezenmesi oranında kemâl, iyilik ve güzellik kazanacağı vurgulanır. Bu doğrultuda Tanrı’nın

⁶⁶⁷ Gazali, **Mizan’ul-Amel**, s.21-22.

⁶⁶⁸ Platon, **Phaidon**, çev. S. Kemâl Yetkin- H. R. Atademir, Ankara, 1945, s.26,61.

⁶⁶⁹ Platon, **Theaitetos**, çev. Macit Gökberk, Ankara, 1945, s.76 (176b).

⁶⁷⁰ Plotinus, **Enneadlar**, çev. İsmail Tunalı, s. 54, 95-96, 144.

⁶⁷¹ Farabi, ‘Felsefe Öğrenmeden Önce Bilinmesi Gereken Konular’, İsmail Hakkı İzmirli, **İslam’da Felsefe Akımları**, çev. Mahmut Kaya, haz. N. Ahmet Özalp, İstanbul, 1995, s.92.

mahiyetinde iyi ve aşk olması veya Tanrı'nın İlk Aşk, İlk İyi olması, Tanrı'ya en benzeyen şeyin, iyi ve aşk olduğunu vurgular. Her varlıkta iyiden, güzelden ve aşktan birer parça vardır. Bu bağlamda iyilik, güzellik gibi faziletler, insanın Tanrı'ya benzeme yollarıdır.⁶⁷²

Hayy'ın serüveninin sonucunda, kendisinde Zorunlu Varlık'ı bilen bir parçası yani ruhu olduğunu kavraması, kendisinde ilahi bir cevher/öz'ün varlığını ispat eder. Zorunlu Varlık, nasıl ki cisimsel niteliklerden yüce ise, kendisinin gerçekliğini oluşturan ruhu da cisimsel niteliklerden öyle uzaktır. Kendi varlığı ile Allah'ın varlığı arasında bir mübâenet olduğu sonucuna varır. Bu, onda cisimden geçip Allah'a benzemek ve O'na yaklaşmak konusunda tam bir **şevk** uyandırır. Böylelikle mümkün olabilecek bütün yönlerden Zorunlu Varlık'ın niteliklerini kazanmaya ve O'nun ahlâkıyla ahlâklanmaya gerçekleşebilirdi. Hayvanlarla ortak parçası olan beden, insanı cisimsel davranışlara zorlayarak insanın duyulur dünyaya ait olan bedensel davranışları ile ruhsal davranışları arasında gerilim yaşamasına neden olur. Başka bir ifadeyle insandan ya hayvanlara benzer davranışlar ya da Zorunlu Varlık'a benzer davranışlar ortaya çıkacaktır.⁶⁷³

Aristo'ya göre, birbirine benzemeyen varlıklar birbiriyle uyuşmaz ve ahenkli bir varlık oluşturmaz. Fakat aynı türden olan yalın cevherler, benzeşip birbirlerini çekince, onlar ahenkli olarak birleşirler. Bu andan itibaren onlar, tek bir şey olurlar ve onları birbirinden ayıran bir şey bulunmaz. Ayrılık, maddede gerçekleşir, çünkü maddenin yüzeyleri üst üste gelir ve özleri birbiri içine geçmez. İnsandaki ilahî cevher, aslından olmayan kirlerden temizlenince ve çeşitli bedenî-geçici zevklerden kurtulunca kendi benzerine doğru yönelmek ister ve akıl aracılığıyla hiçbir maddenin kirlenmediği mutlak '**İlk İyiliği**' temaşa eder.⁶⁷⁴ Benzer, benzerle bilindiği gibi benzer, benzer'in fiilinden etkilenir. Bu bağlamda benzer'in benzer'le algıladığına ve düşündüğüne inanılır.⁶⁷⁵ Madde âlemindeki bu durumun farkına varan kimse, faziletlere ve faziletleri aşıp kendisiyle aynı cevherden olan ve kendisine çeken ilâhi fazilet ve ilahi hayata doğru yol alır. Çünkü her varlık, kendisi için mümkün olan en üst kemâl seviyesine yükselmek ister ve bunu gaye edinir.⁶⁷⁶

⁶⁷² İbn Sina, *Şifa*, 18; Kamil Cihan, *İbn Sina ve Estetik*, Beyaz Kule Yay., Ankara, 2009, s.43.

⁶⁷³ İbn Tufeyl, *Hayy b. Yakzan*, s.136-137.

⁶⁷⁴ Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlak*, s.125.

⁶⁷⁵ Aritoteles, *Ruh Üstüne*, çev. Zeki Özcan, Bursa, 2014, s. 29, 94, 96, 153.

⁶⁷⁶ Gazali, *Mizanu'l-Amel*, s.77.

İnsandaki ilahî **cevher**, insanın metafizik dünyaya açılan bir niteliği olarak düşünüldüğünden insana yüksek ilke ve gayeleri idrak ettirir. Bu durum, nefsin temel arzusunu belirler ve bu temel arzu, ilahî hakikati tanımak, bedensel-cismanî durumlardan daha yüksek durumlara ulaşmak, manevî lezzetleri tatmaktır.⁶⁷⁷ Kendisindeki ilahi cevherin farkına varan kimse, **zihinden bütün deneysel içeriği boşaltarak şuurunu saflaştırır**. Bu da Nihâî Gerçekliğin algılanmasının koşullarındandır. Platon'a göre, zihnin deneysel içerikten boşaltılmasından kasıt, insandaki ilahî cevherin **dış dünyaya bulaşmaktan** dolayı meydana gelen kirden arındırılması ve artık çeşitli **tutkuların**, değişik **menfaat arzularının** bu cevhere tesir etme imkânının ortadan kaldırılmasıdır. Bilincin saflaşması neticesinde ortaya çıkan durum, **bireysel benin İlahi Ben'de yok olmasıdır**. Mistisizm de bu düşünceye dayanır.⁶⁷⁸ Bireysel ben'in kayboluşunu, ilâhî tefekkürün **bütün şuru kaplaması** şeklinde de ifade edebiliriz. Bu şekilde vuslata eren kişinin kalbine sevgisi ve korkusu aracılığıyla Allah yerleşmesiyle kalp, Allah'ın evi haline gelir. İlahî cevher **'Allah'a benzeme iştiağı'** duyar, maddeyle hiçbir şekilde alakası olmayan **İlk Saf Hayrı akıl gözüyle** görür. O zaman bu İlk Hayrın nuru kendisine doğar ve bu insan benzersiz bir zevk duyar.⁶⁷⁹ Fakat şunu da belirtelim ki, süje durumundaki insan ile obje durumundaki Tanrı aynı varlık alanına ait değildir. Bu bağlamda mistik tecrübeye ulaşılan seviyede imanın ortadan kalkması ve onun yerini marife, vecd vb'nin alması mümkün olamaz.⁶⁸⁰

Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmak, insan için zihnî ve ahlâkî gayretlerle kazanılacak olan ideal bir durumdur. Bu idealin gerçekleşmesi için Tanrı ile insan arasında birtakım **benzerliklerin** olması gerekir. Bu ideal, insanın Tanrı'nın sıfatlarına **ortak olması** ve **ilahlaşması** değil, kapasitesi ve çabası oranında ilahî sıfatlardan nasiplenmesini sağlayacak olan bir güçtür.⁶⁸¹ İnsanın Tanrıya benzeme ideali, kendisindeki nefis, fitrat, akıl, kalp, vicdan, ruh gibi donanım ve kabiliyetler aracılığıyla kendi şuurunda ve zihninde imkân alanına çıkabilmektedir.⁶⁸² Ancak dikkat edilmesi gereken, kişinin Tanrı olması, tanrılaşması, mutlaklaşması değil,

⁶⁷⁷ Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlak*, s.30-31.

⁶⁷⁸ Nicholson, Reynold A., *The Mystics of Islam*, London, 1914, s. 59.

⁶⁷⁹ Platon, *Devlet*, 611de-612a.

⁶⁸⁰ Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, s.34-35.

⁶⁸¹ Ali Akpınar, 'Allah'ın Ahlakıyla Ahlaklanmak', *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Sayı: 6, 2001, s.74.

⁶⁸² Farabi, *Fusûl'ül-Medenî*, s.29.

benzemeye çalışmasıdır ki, bu ifade, insana üst bir sıçrayış veya dikey bir yolculuk imkânı veren kemâle erme anlamını içerir.⁶⁸³

Yakınlık, kurb, ilahi ahlâk gibi kavramlar, Allah ile insan arasında tam bir benzerliğin yani insanın her noktada O'na eş ve denk olduğu anlamına gelmez. Mesela siyah ve beyaz gibi iki rengin ikisi birbirinin zıddıdır, fakat aralarında renk ve araz olmaları gibi hususlar ortaktır. Bu ortaklık, ikisinin eş ve denk olduğunu göstermez. Eş ve denk olmak, **tür** ve **mahiyet** olarak ortak olmak demektir. *Atın* insanda da bulunan zekâyâ sahip olması, at'ın insanın dengi olduğunu göstermez. Çünkü zekâ, insanın mahiyetine ait bir özellik değil, arazîdir. Tür itibariyle de at, insandan ayrılır. Bu bağlamda zatı itibariyle Tanrı ile hiçbir varlık arasında ortaklık ve denklik düşünülemez. Aynı şekilde insanın merhametli, sabırlı vb. olması Allah'ın bu vasıflarına denk olması demek değildir.⁶⁸⁴ Bu bağlamda kurb, Allah'ın zâtıyla özdeşleşme ve Allah'ın sıfatlarının insana aynen intikali değildir.⁶⁸⁵ Bu noktada Gazali, benzerliğin caiz olduğu yerin insanın kendi imkânı ölçüsünde ilim sahibi olmak, merhametli davranmak gibi ahlâkî sıfatlarda olabileceğini belirtir ve bunlar Allah'a yaklaşmayı sağlayan vasıflardır.⁶⁸⁶

Zorunlu Varlık'ın fiillerine benzer fiiller sergilenmesinin sebebi olarak İbn Sina, her varlığın kendinden önceki varlığa benzeme yönü ile illetli olmasını görür. İnsanın kendi anne ve babasına benzemesi bu durumu ifade eder. Bu şekilde ilk benzeyene benzeme zinciri devam edip gider. Bu yakınlık kurma ve benzeme, fazilet ve kemâle ulaşma iledir.⁶⁸⁷ Birbirine yakınlığı ve benzerliği olan varlıklar arasında bir yakınlaşma ve sevgiden bahsedilir. Çocuğun çocuğa, yetişkinin yetişkine, sanatkârın sanatkâra yakınlık ve sevgi duyması aralarındaki ortaklık ve benzerlikten kaynaklanır. Allah ile insan arasında var olan **benzerlik** de yakınlık ve muhabbeti doğurur. Fakat bu benzerlik ontolojik değil, bâtinî bir benzerliktir. Bu tür durumda birbirine benzeyen şeylerin birbirine meyli bulunur.⁶⁸⁸ Gazali'ye göre sevginin veya bir şeyi güzel bulmanın bir sebebi, onlar arasında bir münasebet ve benzerliğin bulunmasıdır. Çünkü insan, kendisine benzeyen varlığa meyleder. Fakat insanın

⁶⁸³ Mustafa Tekin, 'Tanrı Kavramı ve Toplumsal İzdüşümü', *SÜ Sos. Bil. Ens. Dergisi*, Sayı:10, Konya, 2003, s.477.

⁶⁸⁴ Gazali, *Makâsıdu'l-EsnâŞerh-i Esmali'l-Husna*, s.46-47.

⁶⁸⁵ Mevlüt Uyanık, *İslam Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması; Gazali Örneği*, Ankara, 2005, s.115.

⁶⁸⁶ Gazali, *İhya*, IV, s.117-118.

⁶⁸⁷ İbn Sina, *Necat*, s.13, 15.

⁶⁸⁸ Gazali, *İhya*, II, s.403, 404.

Allah ile olan ilişkisi kaleme alınacak türden bir ilişki olmamasının altı çizilerek bu durumu *kurb* makamına varanların anlayacağı ifade edilmiştir.⁶⁸⁹

Kur'an'ın amacı, Allah ile insan arasında ontolojik bir benzerlik ileri sürmek değil, ahlâkî fiillerde ve bunların sonuçlarında bir benzerlik kurmaktır. Bu bağlamda Kur'an'da Allah'ın fiilleri, insanın fiillerine benzetilerek anlatılmaya çalışılmıştır. Bu sebeple Kuran, **beşerî-ahlâkî sıfatlar** içerir ve bu sıfatlar Allah'a isnat edilerek aktarılır. Mesela Kur'an'da birçok yerde Allah hakkında verilen metafizik bilgiden sonra ahlâkî faziletlerin önemi belirtilir. Kur'an'da ahlâkî davranışların aşkın boyutu ve Allah'ın olaylar karşısında nasıl bir tutum sergilediği ifade edilerek kendi ahlâkî özelliğine vurgu yapılmış, bu tutum ve davranışların örnek alınması hedeflenmiştir. Mesela Hz. *Ebubekr* ve arkadaşları, *Mıstah* isimli fakir bir sahabeye düzenli olarak yardım etmektedirler. Fakat *Mıstah*, **îfk** olayına inanır ve bunun üzerine Ebubekir ve arkadaşları ona yardım etmeme konusunda yemin ederler. Bu olay üzerine Kur'an'da; *'İçinizde lütuf ve servet sahibi olanlar, yakınlarına, düşkünlere ve Allah yolunda cihat edenlere vermemek için yemin etmesinler. Affedip geçsinler. Allah'ın sizi bağışlamasından hoşlanmaz mısınız?'* (Nur-22) ifadeleri yer alır. Burada Allah, kendisinin, kendi sıfat ve ahlâkının örnek alınmasını isteyerek ahlâkı kendi fiiline bağlamaya çalışır. Bu bağlamda bir kimsenin kızdığı adamı affedip ona iyilikte bulunması, o kimsenin Allah'ın ahlâkî tutumunu örnek aldığını göstermektedir. Hatta bu, *sıddîkler makamı* ve *mukarreblerin* amellerinden sayılmıştır.⁶⁹⁰

Allah, kendisinde yer alan sonsuz ahlâkî vasıfları, sonlu örnek olaylar üzerinde somutlaştırarak insana aktarmıştır. Bu bağlamda insanın kendi ahlâkî tutumunu **aşkın değerlere dayandırması** ilahî ahlâkla ahlâklanmayı gündeme getirir. Allah, sınırsız olarak sıfatlarını sınırlı düzeyde ortaya koyacak bir varlık yaratmıştır. Sonsuz ve sınırsız olan bir özelliğin, sonlu ve sınırlı bir varlık tarafından uygulanması ne kadar mümkünse Allah'ın ahlâkî sıfatlarının uygulanması o derecede mümkündür. Bu sebeple Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmak, Allah'ın ahlâkî sıfatlarını veya faziletleri **mümkün olduğunca** uygulamakla gerçekleşir. Belki de bu yüzden Allah, kendisini bir fikir, bir obje, bir kategori, hareket ettirici bir sebep olarak değil, daima fiil halinde, bir davranış ve ahlâkî bir vaziyet alış olarak tanıtmıştır. Allah tanımlamadan uzak, fakat varlığın yanında olup **epistemolojiye** değil **ontolojiye**

⁶⁸⁹ Gazali, **İhya**, IV, s.553-554.

⁶⁹⁰ Gazali, **İhyâ**, III, s.406.

dâhildir.⁶⁹¹ Bu doğrultuda Allah, ahlâkî bir şekilde hareket eder, insan ile Allah arasındaki ilişki ahlâkî olup bu durum, O'nun adaleti, ihsanı gibi ahlâkî niteliklerinin bir gereği olarak düşünülür. İnsan da bu ahlâkî tarzda olan bu ilişkiye ahlâkî olarak mukabelede bulunur, daha doğrusu bulunması istenir. Bu yönüyle bakıldığında ahlâk, dinin özünü teşkil eder.⁶⁹²

Her öz, kendisini daha yetkin ve üstün kılan sıfatlarla yetkinlik kazanır ve bu öz, bu sıfatlarla varlığını kazanır. Böylelikle insanın kemâli ve ilahi ahlâkla ahlâklanması özüne eklediği sıfatlarla gerçekleşir. İrade, kudret, bilgi, tercih gücü, fail vb. sıfatlar özümüze eklenmiş sıfatlardır.⁶⁹³ Platon, Tanrının adalet, iyilik, hikmet, akıl gibi ahlâkî niteliklerin en üstününe sahip olduğunu belirterek Tanrının öncelikle **ahlâkî bir varlık** veya **değer içerikli bir varlık** olduğunu ifade eder.⁶⁹⁴ Bu nitelikler, insanın Tanrıyı örnek alma ve O'na benzeme alanlarıdır. Tanrı'nın ahlâkî ve değer içerikli bir varlık olması, insanın O'nu örnek almasını sağlayan unsurdur ve insan, ahlâklı, âdil, hikmet sahibi bir insan olur. Böylece insan, Tanrı'nın temsil ettiği isimler ve vasıfları ile ahlâklanmak sûretiyle bir **benzeşim** gerçekleştirir.⁶⁹⁵ İnsanın kendisinde potansiyel olarak varlığı kabul edilen ilahî isim ve vasıfların *kendi insaniliği ölçüsünde* tezahür ettirmesi ile ilahî isimleri kendisine vasıf kılmış olur. Bu bağlamda ahlâk da insanın kendi **ontolojik** olarak mümkün varlık olmasının ve **epistemolojik** potansiyelinin farkına varması ve bunu göstermesidir.⁶⁹⁶

Felasifenin yazdığı eserlerin metafizik ile başlamasındaki gaye, felsefi konuları olduğu gibi ahlâkî da İlk İlke'ye, Tanrı'ya bağlamaktır. Bunun sebebi **Tanrı'nın ahlâkî bir varlık** veya **ahlâkî bir değer** olmasıdır. Siyaset ve ahlâka dair düşünceleri ilahiyat ve metafizikle başlar. Bu sebeple siyaset ve ahlâk, ilahiyat ve metafiziğin bir uzantısı olarak görülür. Örnek vermek gerekirse siyaset, mutluluğu sağlayan meleke, ahlâk ve fiilleri, tersi fiillerden ayırt eden bir etkiye sahiptir.⁶⁹⁷

Faziletlerle donanan kimse, Peygamberlerin ahlâkına yaklaştığı için bu yakınlık, Gazali'ye göre beraberinde Allah'a yakınlığı getirir.⁶⁹⁸ Felasife, Allah ile

⁶⁹¹ Hasan Hanefi, 'Teoloji mi Antropoloji mi?', **AÜİFD.**, çev. M. S. Yazıcıoğlu, Ankara, s.512-514.

⁶⁹² İzutsu, **Kur'an'da Allah ve İnsan**, s.218.

⁶⁹³ İbn Rüşd, **Tehafüt**, s.355, 380-381.

⁶⁹⁴ Platon, **Theaitetos**, çev. Macit Gökberk, Ankara, 1945, s.76 (176b).

⁶⁹⁵ Kindi, **Resail**, s.275; İbn Arabî, **Futûhat-ı Mekkiyye**, Cilt:III, s.325; Cilt:XII, s.252-253.

⁶⁹⁶ Cafer Karadaş, 'İbn Arabî'ye Göre İnsan-ı Kâmil', **UÜİFD**, Sayı:7, Cilt:7, Bursa, 1998, s.464.

⁶⁹⁷ Farabi, **Kitabu'l-Mille**, çev. Fatih Toktaş, Divan Dergisi, Sayı:12, 2002, s.264.

⁶⁹⁸ Gazali, **İhya**, III, s.68,78.

hulûl ve ittihadı karşı çıkmış ve ulaşılabilir sınırları faal akla kadar götürmüşlerdir.⁶⁹⁹ En yüksek gayenin Allah'a yaklaşmak ve En Yüksek iyi'ye ulaşmak olduğu şeklindeki düşünceleriyle felsefe, tasavvufa yakınlaşır. Bu sebeple İslam filozofları, bedensel ve dünyevî arzulara pek değer vermemiş, aksine züht, takva, kanaat, sabr gibi faziletlerle ruhî sâfiyet sağlamanın gerekliliğine inanmışlardır. Mesela Farabi'de en yüksek gaye, Allah'a yakınlaşmak ve O'nda kemâl bulmak şeklinde metafizik bir gayedir. Farabi'ye göre felsefenin gayesi, insanlar tarafından Tanrı'nın bilinmesine **taklit edilmesi** ile insanın Allah'a yaklaşmasını sağlamaya çalışmaktır.⁷⁰⁰ Hatta Farabi, faziletli şehir düşüncesinde insanların sosyalleşmelerinin bir boyutu olarak mümkün olduğu kadar kendilerini Tanrı'nın sıfatlarına benzetmelerinin yer aldığını⁷⁰¹ vurgulamıştır. Miskeveyh ise, ahlâkın en yüksek amacının **'Allah'a yakınlaşmak'** ve **Allah'ın fiillerine benzer fiiller** gerçekleştirecek biçimde ruh yüceliği ve arınmışlığı kazanmak olduğunu ifade eder. Bu doğrultuda insanın, iyi fiilleri ve ahlâkı nispetinde Allah'a yaklaşabileceği ve tam bir mutluluğa erişebileceği vurgulanmıştır. Hristiyanlığın ahlak anlayışında da Tanrı'nın insanlara yakınlığı ve Tanrı'ya duyulan sevgi, erdemlerin temeli olarak gören filozoflar olmuştur.⁷⁰²

İhvan-ı Safâ, din ve felsefenin en temel gayesinin **'felsefe, insanın gücü ölçüsünde fiillerini Allah'ın fiillerine benze(t)mesidir.'** şeklinde açıklamıştır.⁷⁰³ İhvan-ı Safâ, felsefeyi insanın gücü ölçüsünde Tanrı'ya benzemesinden amacın zihinsel ve pratik anlamda benzemek olduğunu vurgular. Tanrı'nın, bilginlerin en bilgini, sanatkârların en sanatkârı, hayırlıların en hayırlısı olduğu belirtilerek bu konularda ilginin artması ve üstünlüğün kazanılması ile Tanrı'ya yaklaşılabileceği ifade edilmiştir.⁷⁰⁴ Yakınlaşmanın ontolojik olmaktan ziyade ahlâkî nitelik arz etmesinden⁷⁰⁵ yani ahlâkî bir benzeme veya yakınlıktan bahsedilir. Mesela ilim, iyilik, insanlara karşı merhametli davranmak ve onlara doğruyu gösterip yanlışlara karşı uyarmak gibi özellikler insanda ve Allah'ta benzer olan özellikler olup bu

⁶⁹⁹ Kınalızade, **Ahlak-ı Alâî**, s.71.

⁷⁰⁰ Mehmet S. Aydın, 'Gazâlî'nin Kurban Nazariyesinde Allah'ın Sıfatlarının Anlamı ve Önemi', **AÜİFD**, Cilt:XXII, 1978, s.308.

⁷⁰¹ Farabi, **Medinetu'l-Fazıla**, s.104.

⁷⁰² Bkz., Rist, **On Inoculating Moral Philosophy Against God**, s.38, 43.

⁷⁰³ İhvan-ı Safâ, **Risaleler**, s. I-225, 297, 399, 427; II- 10, 454; III- 30, 41, 143, 355, 371, 382.

⁷⁰⁴ İhvan-ı Safâ, **Risaleler**, I, s.290.

⁷⁰⁵ Gazali, **Maksadu'l-Esnâ**, s.44; Gazali, **İhya**, III., s. 497-498.

özellikleri yerine getirmek insanı Allah'a yaklaştırdığı gibi O'nun ahlâkıyla ahlâklanmayı sağlar.⁷⁰⁶

Daha önce belirttiğimiz felsefenin tanımlarında **insan** kavramı yerine **beşer** kavramının kullanılması oldukça manidardır. Bilindiği gibi beşer, biyolojik bir kavram olup *deri* anlamına gelmektedir. Bu bağlamda insanın öncelikle beşerden insan seviyesine yükselmesi ahlâkî bir gayedir. Bu nihâî gayeye ulaşmanın dört şartı olduğunu belirten İhvan-ı Safa, bunları, **varlıklardaki gerçekleri tanımak; doğru inanç kazanmak; güzel ahlâk ve seciyeler geliştirmek; temiz ve iyi fiiller yapmak olarak** belirtir. Bu şartlardan ilki teorik felsefe ve metafizik ile ilgili; ikincisi, dinî yakîn ve epistemoloji; diğeri, dinî ve ruhî terbiye, sonuncusu ahlâkî pratikten ibarettir. Metafizik ile başlayan süreç, epistemoloji, ruhsal terbiye ve amelî kısım ile devam eder. Bunun yanında O'na yakın olmak için İhvan-ı Safa, ruh temizliği (safâu'n-nefs) ve davranış düzgünlüğünü (istikametü't-tarîk) de ön şart olarak ileri sürer. Burada bir sistemden veya bilinçli bir durumdan söz edilir.⁷⁰⁷

'Tanrı'ya benzeme' ideali, metafizik anlamda **Tanrı'nın mükemmelliği** ifade edilerek anlam kazanır. Çünkü insanın mükemmel olana doğru meyli ve arzusu bulunur. Burada eksik ve mümkün olanın tam ve mükemmel olana meyli ve benzemesinden bahsedilir. Filozofların yukarıda yaptıkları tanımlara Kindî, '*felsefeyi bu şekilde tanımlayanlar insanın olabildiğince faziletli olmasını kastetmişlerdir*' şeklinde eklemede bulunur ki bu ekleme, **ontolojik** bir benzemeye ilgili olmayıp aksine **ahlâkî** bir eklemedir. Bu bağlamda insanın Allah'ın fiillerine benzer davranması, aslında insanın kendi eksikliğini görüp mümkün olduğunca kemâl ve fazilete yönelmesi ile gerçekleşir. İnsanın Tanrı'ya yaklaşabileceği ve O'nun ahlâkıyla ahlâklanabileceği düşüncesi, öncelikle insanın ontolojik anlamda varlık bakımından eksik olduğuna dair bir düşünceyi kabulü gerektirir. Mümkün varlık eksiktir ve bu eksiklikleri başka bir varlıkla birleşmesi neticesinde güçlenerek kemâle ulaşacaktır. Bu zihinsel tutumdan sonra insan, en büyük zevk ve en yüksek mutluluk olan Zorunlu Varlık ile birleşmeyi yaşar.⁷⁰⁸

⁷⁰⁶ Ebû Bekr er-Razi, **Filozofça Yaşama**, çev. Mahmut Kaya, **İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri**, İstanbul, 2003, s.80.

⁷⁰⁷ İhvan-ı Safa, **Risaleler**, I, s.298; IV, 6, 8 vd.

⁷⁰⁸ İbn Sina, **İşârât ve Tenbihât**, IV, 20-26.

Kindî, Tanrıya benzeme gayesinin akıl, tefekkür, temyiz, eşyanın hakikatine vâkıf olmak gibi birtakım epistemolojik ve zihnî sürecin olduğunu belirterek⁷⁰⁹ söz konusu gayenin gerçekleştirilmesinin yöntemini ifade etmiştir. Bununla beraber Gazali, bu zihinsel sürece Allah'ın isim ve sıfatların anlamını idrak ve tasavvuru ekleyerek idrak ve tasavvurun isim ve sıfatlarla vasıflanmak için bir aşk ve şevke ihtiyaç olduğunu savunur.⁷¹⁰ Felasifeye göre, insan için en temel **gaye**, varlığın kendisi olan 'Vâcib'ul-Vücûd Bizâtihi'yi tanımaktır, bilmektir ve O'na benzemeye çalışmaktır. Tanrı'ya benzemek, Tanrı'nın yerine geçmek veya insanın tanrılığını ilan etmesi değildir. Bu, insanın Tanrı'ya ulaşma çabasıdır. İnsanın zihnî ve manevî yönlerden olgunlaşıp Tanrı'ya benzeme gibi bir kemâle ermesini fazilet ve insan merkezli açıklamaya çalışan Farabi'ye göre kişi, beşerî erdemlerin ötesine insandan daha üstün bir sınıfa yükselir ve bu kişiye **ilâhî insan** denir.⁷¹¹ Farabi, insanın yetkinleşerek insan-ı ilâhî hedefinin hatta manevî ilerleyişinin temeline fazilet öğretisini koyarak insanın **mistik** gelişiminde ahlâkın önemini vurgulamıştır. İbn Sina, 'arif-i mütenezzih'i örnek göstererek Tanrı'nın isim ve sıfatlarını mesela adaletini örnek almak yoluyla '**Rabb-i İnsanî**'yi ifade eder. Ayrıca İbn Sina, *Şîfa* adlı eserinde Tanrı'nın isimlerinin insanda tecellisi şeklinde açıkladığı **teelluh** kavramını kullanır.⁷¹² Bu kavram Kindî'de ahlâkî açıdan üstün bir dereceye ulaşarak Tanrı'ya benzemek anlamında **müteellih** olarak ifadesini bulur.⁷¹³ Kısacası teelluh ve müteellih gibi kavramlar, ahlâkî içeriği olan ve ahlâkî kemâli belirten bir niteliktedir. Ayrıca söz konusu kavram, **İşrâkî** felsefede feyz yoluyla **Nûru'l-Envâr**'dan marifet alan kişi olarak tanımlanır ve Allah'ın yeryüzündeki halifesi olmaktadır.⁷¹⁴

Varlık hiyerarşisi bağlamında İlk Varlık'tan semavî cisimlere buradan maddeye kadar inen mertebeler, bir önceki mertebenin izinden giderek gayelerini belirlediği gibi aşağıda olan, bir üsttekini gaye olarak belirler.⁷¹⁵ Bütün varlıklar O'na doğru hareket etmeleri kendi yaratılış amacı olarak nitelenir. İnsan dışında bütün varlıklar bu hareketi tabîî olarak; insan ise iradî olarak yapar. Bu sebeple varlık

⁷⁰⁹ Kindî, **Resail**, s.275.

⁷¹⁰ Gazâlî, **Maksadu'l-Esna Şerhi Esmali'l-Husnâ**, s.23; Yazır, **Hak Dini Kur'an Dili**, VI, s.3991.

⁷¹¹ Farabi, **Fusûl'ül-Medenî**, s.31-32; Aristo, **Nikomakos'a Etik**, VI, 1139b, s.15 vd.

⁷¹² Deniz Gürbüz, 'Bir Müslüman Olarak Hz. Peygamber'e İmanı Niçin Gerekli Görüyoruz?', **Dinî Araştırmalar**, Ocak-Nisan 2007, Cilt:9, Sayı:27, s.112.

⁷¹³ Müfit Selim Saruhan, **İslam Meşşai Felsefesinde Filozof**, İstanbul, 2017, s.71.

⁷¹⁴ Mahmut, Kaya, 'İşrâkiyye', **TDV İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 2001, Cilt:23, s.435-437.

⁷¹⁵ Farabi, **Medinetü'l-Fâzıla**, 83.

arasında sadece insan, yükümlü ve sorumlu tutulmuştur. Bu da Ahzab sûresi 72. ayette ifade edilmiştir.⁷¹⁶ İnsanın gayelerle örülü ahlâkî yolculuğu, rasyonel bir yolculuk olduğu kanaatini uyandırır da daha ziyade tasavvufî ve manevî bir yolculuktur. Çünkü bu yolculuk, insanın kendi iç dünyasına doğrudur ve bu yolculukta kutsal bir değere benzeme söz konusudur. Bu bağlamda insanı manevî veya metafizik bir değere göre konumlandırmak mistik bir unsurdur. Kişi, Tanrı'ya benzer fiilleri gerçekleştirmek için belli tecrübeleri hayata geçirir. Bu tecrübeler ezeli gerçekler, evrensel ilkeler ve ahlâkî talimatlardır. İlahî lütuf, gayret ya da başka metotlar aracılığıyla kişi, bu tecrübeleri deneyimleyebilir ve böylece o kişi, Zorunlu Varlıkla bir bağlantı kurabilir. Bunun gerçekleşmesi için de insan 'faal akıl'a ihtiyaç duyar.⁷¹⁷ Nefs, Tanrı'ya, âleme, insana ilişkin yüksek bilgileri faal akılla birleşerek kazanır. Nefs, ittisal ile makulat dünyaya ulaşır ve onlara benzer. Bu yolculuğun sonunda Mutlak İyi'ye benzeme söz konusudur.⁷¹⁸

Birçok filozof, insanın düşünmesi aracılığıyla Allah'ı bilebileceğini, O'nun hakkında bilgi sahibi olabileceğini (marifet) bu bilgi ile O'na **yaklaşılacağını** vurgulayarak **kurbun** temeline metafizik bilgiyi koyar. Hatta Farabî, **kemâlin** kazanılmasında Allah'a yakınlığın önemli bir etkisinin olduğunu ifade eder. İnsan olgunlaştıkça Allah'ın sıfatları o kimsede **beşerî ölçüler** içinde tecellî etmeye başlar ve böylece insan, Allah'a kurb etmiş olur.⁷¹⁹ İbn Rüşd de insanın, kuvve halinde bulunan kemâli açığa çıkarttığı sürece Allah'a yaklaşacağını vurgular.⁷²⁰ Felasife, kemâli amaç olarak görürken, Allah'a yakınlığı kemâlin bir sonucu olarak görmektedir. Gazali de, kemâli Allah'a yakınlığı sağlayan bir **araç** olarak görerek kemâlin bu etkisini, onun ilahî ve rububiyet sıfatlardan olmasına ve iman ile marifetin yeri olmasına bağlar. Marifet, kemâlin çoğalmasına ve Allah'a yakınlaşmaya götüren bir unsur olduğu gibi Gazali, **kurbu**, insanın ahlâkına ve kemâline bağlı olarak açıklamıştır.⁷²¹

⁷¹⁶ İbn Rüşd, **Tehafüt**, s. 261.

⁷¹⁷ Morewedge, **The Mystical Philosophy of Avicenna**, s.87.

⁷¹⁸ İbn Sina, **Aşkın Mahiyeti Hakkında Risale**, s.20-21.

⁷¹⁹ Farabî, **Medinetü'l-Fâzıla**, 34.

⁷²⁰ İbn Rüşd, **Faali Akıl Cisimle İç içe Bulunan Heyûlânî Akıl ile İttisal Eder mi?**, çev. Mahmut Kaya, (**İslam Filozoflarında Felsefe Metinleri** içinde) s.500.

⁷²¹ Gazali, **İhyâ**, III, s.113, 619, 622.

Platon ve Kindî, maddî doyumların hazzını gaye edinmenin, yüksek değerlerin bilgisine ve Allah'a benzemeye engel teşkil edeceğini açıklayarak⁷²² insanın **yüksek değerlerin** **şuuruna** varmasını ve bunu bir gaye olarak belirlemesini ifade etmişlerdir. Bu sebeple yüksek ilkelerle uğraşan kişi, Rabbine benzer ve O'nun nitelikleri o insana yansır.⁷²³ Böylelikle insanda ahlâkî bir *sıçrama* gerçekleşerek Tanrı'ya benzeme gayesi ortaya çıkar. Bu gayeyi insanın kemal yolculuğuyla beraber ilahi ahlakla ahlaklanma oluşturur.⁷²⁴ Gayenin *maddî* içerikli olması varılacak yeri de maddî düzeyde bırakacaktır. İhvan-ı Safa, Nuh'un gemisi örneğini vererek madde denizinin dalgalarından kurtulmaya, boğulanlardan olmamaya, İbrahim peygamber gibi kesin inanca sahip olup melekût âlemini seyretmek, ruhunu bütün kirlilerden arındırarak Hz. Muhammed gibi miraca yükselmeye davet eder.⁷²⁵

Allah'a yakınlığın kalbî açıdan ele alınması, ayna örneğinde olduğu gibi kalbin yüzeyini parlatmak ve kalbi kirlilerden arındırmakla ilişkilendirilir. Bu bağlamda Allah'ın, kalplerin durumuna göre değişik şekillerde tecelli ettiği vurgulanarak güzel ahlâkın kalpte yerleşmesinden sonra insanın **yüce makamlara** ulaşmasının mümkün olacağı vurgulanır.⁷²⁶ Her fiilinde Allah'ı hatırlamanın ve O'ndan başkasından yüz çevirmenin bir **arınma** olarak nitelendiği ve insanı Allah'a yaklaştırdığı kabul edilir.⁷²⁷ Bu durum, insanın Tanrı ile ilişkisinde ilahî olan ile beşerî olan arasında bir bağ bulunduğunu gösterir. Bu bağlamda insan, '*olma*'ya çalışan ve '*olma*' sürecinde Tanrı'ya doğru yol alan varlık olarak tanımlanır. Gazâlî, insanın '*olma*' sürecini peygambere kadar getirmekte ve orada durmaktadır.⁷²⁸

İbn Sina'ya göre insanın esaret bağlarını çözebilecek her sebebi araması o insana vaciptir, çünkü Yaraticısına yakın olması söz konusu vacipliğe bağlıdır.⁷²⁹ Bu sebeple bağlardan kurtuluş, öncelikle cehaletten kurtulmada, mal, servet ve hissî lezzetleri ve kendisini bu lezzetlere çeken her şeyi küçük görmeye bulmuştur. Esaret bağlarından kurtulan insan için maddî olmayan cevherler, öz ve formlar, hakikatin farklı dereceleri şeklinde kabul edilirse bu kavramların Tanrı'ya yaklaşıldıkça

⁷²² Platon, **Phaidon**, 66a, 67b, 68e, 69c, 83d; Kindî, **Resail**, s.274.

⁷²³ Ebû Hayyan Tevhidî, **el-İmtâ ve'l-Muâneşe**, çev. Muharrem Hilmi Özev, İstanbul, 2020, s. 41.

⁷²⁴ Dwight M. Donaldson, **Studies in Muslim Ethics**, SPCK, London, 1953, s.146.

⁷²⁵ İhvan-ı Safa, **Risaleler**, IV, s.18.

⁷²⁶ Gazâlî, **İhya**, I, s.62.

⁷²⁷ İbn Sina, **Risale fi'l-Birr ve'l-İsm**, s.236.

⁷²⁸ Aydın Işık, 'Küfür-İman Sınırında Gazâlî'de Tasdik Kavramı ve Uzanımları', s.37.

⁷²⁹ İbn Sina, **Ölüm Korkusundan Kurtuluş ve Namaz Risalesi**, çev. Hazmi Tura, 1959, s.15,17, 30.

hakikatleri artar.⁷³⁰ Bu sebeple Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmak, kişinin dış dünya ile ilişkisini azaltmasını ve dış dünyanın bir **yük** olarak algılanmasının dışında kendisini kuşatan tarihsel ve toplumsal sınırların ve belirleyicilerin ötesine geçmeyi ifade eder. Bu dönüşümü sağlayan insan, kendini çevreleyen koşulların kölesi olmaktan kurtularak sadece Allah'ın kulu olma bilincini kazanır. Böylece ibadet ve ahlâk, şekillerden kurtularak daha derin anlamı olan mistik bir ton kazanır. Allah dışında her şeyden aklını ve kalbini azade kılan kimse, Allah'a yakınlığı gerçekleştirmesi için iradesini hür kılması gerekir. Bu bağlamda hürriyet, insanın iradesi üzerinde Allah'tan başka hiçbir şeyin etkili olmaması demektir. Bu doğrultuda İbn Sina'ya göre mümin, Allah'tan başka her şeye karşı mütekebbir olandır.⁷³¹

İnsanın varacağı nihâî gayeyi adlandırmak için üç kavram bulunur; **ittihat**, **hulûl** ve **vusûl**. Gazali, insanın Allah'a yaklaşabileceğini iddia ederken **ittihat** ve **hulûl**ü kökten reddederek insanın ancak **kurbu** elde edebileceğini vurgular.⁷³² Buradaki yakınlığın mekânsal bir yakınlık olmadığını, derece olarak yakınlığı kast ettiğini belirten Gazali,⁷³³ Allah'ın hiçbir şekilde kuluyla birleşmeyeceğini belirterek hulûlü reddeder. *İttihadı* reddetmesinin sebebi, imanîdir, çünkü kulun her bakımdan mükemmel olduğunu söylemek öncelikle *kul* kavramıyla çelişir. İttihadın reddi, aynı zamanda *hulul*ün de reddini içine alır. İttihat ve hululden söz edebilmek için Allah'ın sıfatlarının gerçek anlamda insana intikali gerekir ki bu da mümkün değildir. Bu bağlamda Gazali, **vusûl** kelimesinin de içeriğini belirtirken bu kelimeyi ittihattan ayrı tutar. Vusûlün iki şeyin veya iki zâtın karışması anlamından ziyade kast edilen anlam, *kurb* anlamıdır ki, insanın çabasının gayesi budur.⁷³⁴ İnsanla Allah arasındaki bütün perdelerin kalktığı ve insanın O'ndan başka bir şeyi düşünmediği zaman *vusûl* hâsıl olmuş olur. Böyle bir vuslatta Allah, Allah olarak, insan da insan olarak kalır. Burada insan, ahlâkî sıfatlara sahiptir, fakat bunların erişilmez noktası sadece Allah'a aittir. İnsan, onlara ancak yaklaşabilir, asla ulaşamaz. İnsan, Allah'ın ahlâkıyla ahlâklandıkça **melekût âleme** ait olduğunu, Allah'ın suretinde yaratıldığını ve kâinatın bir mikrokozmu olduğunu daha iyi anlamaya başlar. Bu, ruhânî bir

⁷³⁰ Brill, *The Encyclopedia of Islam*, s. 493.

⁷³¹ İbn Sina, *İşarat ve Tenbihat*, s.183.

⁷³² Gazali, *Munkız mine'd-Dalal*, s.133; Aydın, 'Gazâlî'nin Kurb Nazariyesinde Allah'ın Sıfatlarının Anlamı ve Önemi', s.313.

⁷³³ Gazali, *İhya*, III, s.497-498; Gazali, *Makâsıdu'l-Esnâ*, s.44.

⁷³⁴ Gazali, *Makâsıdu'l-Esnâ*, s.73, 76.

yükseliştir. Bunun sonunda insan, yine insan olarak kalmakta, onun durumunda ontolojik bir değişim olmamaktadır.⁷³⁵ Eğer mülk ve melekût âlemleri arasında hiçbir bağ veya bir geçiş olmasaydı, melekût âleme yükseliş yolu kapalı olurdu. Buna paralel olarak Allah’a yaklaşma da mümkün olmazdı.⁷³⁶

İnsanın Allah’a kurbunda geçirdiği aşamalarda karşımıza öncelikle iman (yakîn) çıkmaktadır ki iman, marifetin ilk derecesi olarak nitelenir ve Allah’ın sıfatlarının idrak edildiği aşamadır. **Yakîn** aşamasından başlayıp **havf-reca, sabr, zühht** ve **fikir-zikir** aşamasına kadar olan kısım, kalp temizliğinin yapıldığı aşamadır. Kalp, burada amel aracılığıyla **marifete** hazırlanır. **Marifet-muhabbet, fikir-zikir** olmadan kalbe yerleşemez.⁷³⁷ Allah üzerinde tefekküre dalan kimse, fiillerini sevilen ve yaklaşılan varlık üzerinde yoğunlaştırır. Kişi, kendi davranışlarını düzelttikten sonra Allah hakkında tefekküre ve kalp gözüyle O’nu müşâhede zevkine yükselir. Nihayetinde **saadet, vusûlullah** veya **vusûl ilâ civârillah, lezzetu’n-nazar, ruyâ likâ-müşâhede** olarak isimlendirilen ahiret saadetinin kazanıldığı aşama gelir.⁷³⁸

Miskeveyh, İbn Sina’nın *İşârât* adlı eserinin ‘*Makâmâtü’l-Ârifin*’ bölümünde yaptığı gibi, **tasavvufî** bir üslupla insanların fiillerini temel alarak Allah nezdinde çeşitli dereceleri bulunduğunu ifade eder. Allah’a yakınlığı makam ve derecelere ayıran Miskeveyh, öncelikle **yakîn sahipleri**ni belirtir. Bu makam, filozof ve büyük bilginlerin makamıdır. İkincisi, **ihsan sahipleri** ki, onlar da amelleri ilimlerine uygun olan ve faziletlerle göre davranan kimselerdir. Üçüncüsü **iyilerin** makamıdır. Bu da insanları ve toplumları düzeltmede gerçekten Allah’ın halifeleri olan ıslahçı kimselerin makamıdır. Son olarak **kurtuluşa erenlerin** makamıdır. Bu, sevgide ihlâs sahibi olanların derecesidir. Miskeveyh, bu makamlara ulaşmanın şartlarını **sarsılmaz bir istek, gerçek ve doğru bilgiler, cahillikten hayâ etme ve faziletlerde yükselme çabası** şeklinde sıralayarak bunları ‘**ittisal sebepleri**’ şeklinde adlandırır. Bu tür vesilelerle Mevlâ’nın feyzini kabule istidat sağlamış insanın, Allah ile kendisi arasındaki **perdeyi** kaldırarak O’na **yakınlık (kurb)** kazanmış olacağını ifade eder.⁷³⁹

Tûsî, seyr-ü sülûkun başlangıcı ve ön hazırlığı bağlamında *iman, kararlılık, doğruluk, yönelme (inâbet), ihlâs ve niyeti* açıklamıştır. Buradaki her bir konu,

⁷³⁵ Aydın, ‘Gazâlî’nin Kurb Nazariyesinde Allah’ın Sıfatlarının Anlamı ve Önemi’, s.311, 313-314.

⁷³⁶ Gazali, **İhya**, IV, s.309.

⁷³⁷ Gazali, **İhya**, IV, s.112, 199, 303-305, 339, 394.

⁷³⁸ Gazali, **İhya**, IV, s.112-113, 173,199, 390, 402-403.

⁷³⁹ Miskeveyh, **Tehzibu’l-Ahlak**, s.85, 112, 117.

insanın Allah'a yakınlaşması ve yönelmesi ile ilgilidir. Mesela, her şeyin başı Gazali'de de olduğu üzere sağlam bir iman olarak tanımlanır. **Kararlılığın (sebat)** imandan sonra gelmesi tesadüfî değildir. Çünkü Allah'a yakınlaşma ve yönelmedeki kararlı tutum, insanın hedefe varmasını kolaylaştırır. **Niyetten** kasıt, Mutlak Yetkin olduğu için niyetin Hakk'a **yakınlık** talebini içermesidir.⁷⁴⁰ '*Rabbimize yönelin ve O'na teslim olun*' (Zümer-54) ayetinde geçen **yönelmeyi (inâbet)** Tûsî, kalben ve sözlü yönelme olarak anlar. Bu durumda insanın Allah'a yönelerek düşüncesinde O'na **yakınlaşma** isteği göstermesi gerekir. Tıpkı '*görmediği halde Rahman'dan korkan ve hâlis bir kalple gelenler*' (Kaf-33) gibi. Ayrıca Tûsî, **ihlâsın**, insanın söylediği ve yaptığı her şeyin dünyevî ve uhrevî hiçbir amaç taşımayıp sadece Allah'a **yaklaşma** ve yönelme maksadıyla olduğunu ifade etmiştir. Hatta takvanın içeriğindeki korkuda, günahlardan sakınma ve **Allah'a yakınlaşma** (tekârüb-ü ilahî) isteği bulunur.⁷⁴¹ Allah'ın müminlere ve ahlâkî kemâle ulaşmış takva sahiplerine yakınlığı ise, O'nun lütuf ve rahmetiyle onlara yakın olması anlamındadır.⁷⁴²

Ahlâkın en yüksek amacı, Allah'a yakınlaşmak ve Allah'ın fiillerine benzer fiiller gerçekleştirecek biçimde ruh yüceliği ve arınmışlığı kazanmak olarak ifade edilmiştir. İnsanın bu sayede mutluluğa ereceğine inanan Miskeveyh, sabır, hilim, nefse hâkim olma, nefis muhasebesi, doğru inanç, ibadet gibi mutluluğa ve Allah'a yaklaşıma götüren tasavvufî-ahlâkî faziletlerle önem verir. Miskeveyh, ahlâkî faziletlerin aşılmasını ve sonra da ilahî faziletlerle ulaşılmasını ifade eder. Hatta insanın, insanî ahlâk ve faziletlerle bağlı kaldığı sürece İlk İyiliğe ulaşamayacağını belirten Miskeveyh, önce ahlâkî faziletleri bilip yaşamamanın sonra da ilahî fazilete yönelmeyi vurgular.⁷⁴³ Ahlâkî faziletlerle başlayıp ilahî faziletlerle devam eden süreç kurb'un gerçekleştiği zemindir. Bu bağlamda İbn Sina, faziletlerin kendisinde kökleştiği insanın, ilahî mertebelere ulaşmasının imkân dâhilinde olduğunu belirtir.⁷⁴⁴ Görüldüğü gibi faziletler **ahlâkî faziletler** ve **ilahî faziletler** şeklinde ayrılmıştır. Ahlâkî faziletler, iradenin duyulur âleme yöneltilmesiyle gerçekleşir.⁷⁴⁵

⁷⁴⁰ Tûsî, Nasiruddin, **Evsâfu'l-Eşraf (Seçkinlerin Ahlakı)**, çev. Anar Gafarov, İstanbul, 2009, s.49.

⁷⁴¹ Tûsî, **Evsâfu'l-Eşraf**, s.50-52, 69.

⁷⁴² Süleyman Ateş, 'Kurb maddesi', **DİA**, XXVI, Ankara, 2002, s.433.

⁷⁴³ Miskeveyh, **Tehzibu'l-Ahlak**, s.111, 151.

⁷⁴⁴ İbn Sina, **Risale fi'l-Birr ve'l-İsm**, s.239.

⁷⁴⁵ Miskeveyh, **Tehzibu'l-Ahlak**, s.82.

A.İlahî Faziletlerin Nitelikleri

Aristo, üç iyilik biçimini sıralarken *nefsine hâkim olma*, *erdem* ve *ilâhî erdemi* belirtir. Bunların karşıtı olan üç türlü kötülük derecesinden bahseder; *nefsine hâkim olamama*, *erdemsizlik* ve *canavarlık*.⁷⁴⁶ Miskeveyh, bütün maddî amaçlardan arınmış saf erdemi ‘**sırf ilahî fazilet**’ olarak adlandırmakta ve bunu ‘*insanın fiillerinin ilahi olması*’ şeklinde açıklar. Bir fiil, bu şekilde ‘**sırf hayr**’ olursa insan bu fiili, başka hiçbir amaç için değil, sadece kendi kendisinin amacı olarak yapar. İnsan, fiillerini Allah’ın fiilleri gibi kılarak fazilete, fazilet olduğu için yönelmiş olur ve bu faziletten başkalarının da iyiliğine olan fiiller doğar. Böyle bir zihinsel dereceye ulaşan kimseler, **İlk Sebeb**’e benzer ve O’nun fiillerini **örnek alır**.⁷⁴⁷

İnsanın fazilet bağlamında yükselmesi azim, bilgi, irade, arzu, sağlam inanç, faaliyet ve kabiliyete bağlıdır. İnsanın yüksek mertebelere ulaşması için dış dünyaya ait olan şeylerle ilişkisini azaltması gerekir. Bu da kalplerin dünyevî kirlere temizlenip arındırılması ile mümkün olur.⁷⁴⁸ Bu noktada bir şeyi yitirmekten üzüntü duyulmadığı gibi bir durumu **özleme**, insanî zevklerden birini **isteme**, nefsanî **arzuların peşinden gitme**, bedensel ve nefsanî güçlerin gerektirdiği şeyleri yerine getirme söz konusu değildir. Sadece ilahî şeylere önem verilir, onlar için sıkıntıya katlanılır, hiçbir karşılık beklemeksizin onlar için gayret edilir. Böylece insan, ilahî marifet ve ilahî arzu ile donanırsa, özünde yerleşmiş olan ilahî hakikatleri kavrar.⁷⁴⁹ Bu kavrayışın sonucunda Gazali de marifet, tasfiye, kurb, ilahi ahlâk gibi mistik unsurların insanın ahlâkî yapısına katkısını vurgular. Bu vurguda ana merkez kalptir. Ona göre Allah’a yaklaşan kimsenin kalbinde birtakım değişim ve dönüşümler gerçekleşir. Allah sevgisi ile dolması, sadece O’ndan umması ve korkması, fâniliğinin bilincinde olması bütün insanlara merhametle bakmaya çalışması, iyilik, güzellik, saygı ile hareket etmesi, iradesini şehvî ve bedenî hazzlardan arındırması, nefsanî arzularına ve öfkesine hâkim olması gibi faziletlerle donanan ve ilahi ahlâka yaklaşmış insan, dünya hayatına değer vermediği gibi ahirete de değer vermez. Kalbinin Allah’a bağlanmasına engel olan her şeyden uzak durur. Ne dünyevî

⁷⁴⁶ Aristo, **Nikomakhos’a Etik**, s. 130, 149, 191, 215.

⁷⁴⁷ Miskeveyh, **Tehzîbu’l-Ahlak**, s.80-81,93, 160-161.

⁷⁴⁸ Tusî, **Ahlak-ı Nasırî**, s.109-111.

⁷⁴⁹ Miskeveyh, **Tehzîbu’l-Ahlak**, s.83, 85.

zevkler ne de uhrevî zevkler onu meşgul etmez. Yaptığı her şeyi sırf Allah için yapar, başka hiçbir gaye gütmmez. Maruz kaldığı eza ve cefalar insanlara iyilik yapmaktan, mutluluklarını kendi mutluluğuna tercih etmekten onu alıkoyamaz.⁷⁵⁰

Miskeveyh'e göre insanın gelip geçici arzular ile tatmin olmamasını onun şuurlu ve ideal gayeleri olan bir kişi olmasına bağlar. Ancak bu sayede insan, bütün güçleri ile **ilahî bir hayatı** yaşamaya adaydır. Bu sebeple insan cisim olarak küçük olsa da hikmet olarak büyük ve akıl bakımından şerefli dir.⁷⁵¹ Bu da insanın faziletlere yönelmesini ve sonra da faziletleri aşıp kendisiyle aynı cevherden olan ve bu sebeple de o kimseyi kendisine çeken **ilâhî fazilet** ve **ilâhî hayata** doğru yol almasını sağlar. Bu doğrultuda insanın ilahî ruhu taşımasından ötürü potansiyel olarak ilahî nitelik ve anlamları kendi şahsında tecelli ettirecek kadar üstün bir varlık olabileceği ön kabullerdendir. Bu sebeple Kuşeyrî, insanın Allah ismi hâriç bütün isimleri tahalluk etmeye elverişli olduğunu belirtmiştir.⁷⁵²

Miskeveyh'e göre ilahî fiilin temel vasfı **lütüftür**. Dış dünyada ve tabiattaki olayların temel vasfı ise **adalettir**. İlahî olan daima verir, almaz; tabiî olanlar ise aldığı için karşılığını verir ve verdiği için karşılığını ister. Mesela *sevap*, Tanrı tarafından bir lütuf olarak değerlendirilir.⁷⁵³ İbn Sina, sevabı fiile yönelik durumlarla ilişkisi olmadan ilâhî **inayet** ile açıklar. İnsanın inayete kötülüklerden uzaklaşmasıyla ulaşılacağı belirtilir.⁷⁵⁴ İlahî olan, lütüfta adalet göstermez. Alma-verme konularında lütuf ve adaletin dışına çıkmak zulüm sayılır. Bu bağlamda insan, ya **ilahî davranarak** kendince lütüfta bulunacak ya da *tabiî* davranarak adaletli olacak yahut da *ilahî* ve tabiî tavrın dışına çıkarak *şeytanî* davranıp zulmedecektir. Bu sebeple ilahî fiiller, sırf lütuf olduğundan âlemin varlığının sebebi; tabiî fiiller sırf adalet sayıldığından âlemin imaretinin sebebi; şeytanî fiiller ise sırf zulüm olduğundan âlemin bazı kısımlarının yıkılışının sebebidir. Özellikle lütuf temelli, hesapsızca verme ve karşılık beklememe özellikli **ilahî fiiller**, insanı yetkinliğe doğru çeker ve insan bunu akıl gözüyle görür, iştiaqla ona doğru hareket eder.⁷⁵⁵ Bu düşünce, ilahî fiilin niteliğine dayandırılarak Allah'ın yaptığı fiillerin güzel olduğu ve ihsan

⁷⁵⁰ Gazali, **Maksadu'l-Esnâ**, s. 67, 72-74, 85-86, 92, 132-133.

⁷⁵¹ Miskeveyh, **Tehzîbu'l-Ahlak**, s.153.

⁷⁵² Kuşeyrî, **Şerhi Esmailillahi'l-Hüsna**, çev. Cevher Saduk, İstanbul, 2011, s.16.

⁷⁵³ İmam Birgivî, **Tarikat-ı Muhammediyye**, çev. Muhammed Taha, İstanbul, 2016, s.56.

⁷⁵⁴ İbn Sina, **Kaderin Sırrı Üzerine**, s. 248.

⁷⁵⁵ Miskeveyh, **Lezzet ve Elem Üzerine**, çev. Mahmut Kaya, İstanbul, 2003, s.264.

sebebiyle ya da sadece iyilik olduğu için yapıldığı belirtilir.⁷⁵⁶ Bu bağlamda Devvânî, ilahî fiilin çıkar ve faydalara **bağlı** olmayıp himmetlerden, maslahatlardan, faydalardan da hâli olmadığını vurgular.⁷⁵⁷

İlahî fiilin sebebinin herhangi bir zorunluluktan veya kendi özü dışında herhangi bir şeyden (övmek, şerefli görülmek gibi) değil de, bizatihi kendi özü olan yüceliği ve cömertliğinden kaynaklandığı ifade edilir.⁷⁵⁸ Eğer özünün dışındaki sebepler, Tanrı'nın fiilinin sebebi olsaydı dıştaki olayları denetleme, yönetme, durumlarını düzenleme gibi **dış sebepler fiillerin sebebi** olurdu. O'nun kendisi dışındaki varlıklara yönelik '**inayet**'i ve fiili ikinci amaç bakımından varlıklar üzerinde etkinliğini gösterir. Bu sebeplerden ötürü insan, fiillerini bu iki amaç doğrultusunda Allah'ın fiilleri gibi kılmaya çalışır. Ahlâkî davranışların temel motivisi konusunda Miskeveyh, insanın fiillerini Allah'ın fiillerine benzeterek fiillerinden bir **zevk**, bir **ödül**, bir **karşılık** ve bunlara benzer bir şey beklemeyeceğini vurgulayarak insanın fiilinin doğrudan doğruya fiilin amacını teşkil ettiğini ve fiilinin, **özünün dışında** başka bir amaç için yapılmadığını belirtir. Çünkü Tanrı da bir fiili kendisinin dışında bir şey için değil, **özü için** yapar.⁷⁵⁹

İbn Rüş'te göre Allah'ın cömert olmasının sebebi, cömertlikten başka kendisine ait hiçbir amaç taşımamasıdır. Bu da gerçek cömertin, bir karşılık beklemeden kendisinden faydaların taşıdığı kimseye işaret eder.⁷⁶⁰ Cömertlik İbn Rüş'te göre iki şeyle tamamlanır; ilki, kendisine iyilik yapılan kimsenin bu durumdan bir **fayda** sağlaması; diğeri de cömert olan kimsenin cömertliğe muhtaç olmamasıdır. Dolayısıyla onun cömertliğe yönelmesi kendi nefsinde/kalbinde duyduğu bir gereksinmeden veya tatminden ötürüdür ve bu sebeple insan, övmek, beğenilmek, yerilmekten kurtulmak amacıyla cömertlik yapmaz. Gerçek anlamda cömert; yerilmekten kurtulmak, beğenilmek gibi sebeplerden ve övülmenin vereceği yetkinlikten uzak olup fail olandır.⁷⁶¹

Cömertlik fazileti üzerinden ilahî fiillerin niteliklerini belirttikten sonra İbn Sina, '**ilâhî hâkimleri**' yani ilahî ahlâkı gaye edinenleri örnek vererek onların

⁷⁵⁶ Kâdî Abdülcebbar, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, çev. İlyas Çelebi, Cilt: II, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2013, s.19-20.

⁷⁵⁷ Celaleddin Devvânî, **Ahlak-ı Celâfî**, çev. Ejder Okumuş, Ankara, 2019, s. 27.

⁷⁵⁸ İbn Rüş, **Tehafüt**, s. 178.

⁷⁵⁹ Miskeveyh, **Tehzîbu'l-Ahlak**, s.83-84.

⁷⁶⁰ İbn Sina, **İşarat ve Tenbihat**, s.144.

⁷⁶¹ İbn Rüş, **Tehafüt**, s. 352-353.

mutluluğa ulaşma çabalarının bedensel olmadığını vurgular. Çünkü bu kimseler, İlk Gerçek'le (Hakku'l-Evvel) **yakınlık (mukârab)** kurduklarından bedensel mutluluğu önemsemezler.⁷⁶² Mutlulukların en idealinin Allah'a yakınlık olduğunun belirtilmesi mutluluğa tasavvufî bir muhteva kazandırır. İbn Sina, Allah'tan uzak kalmanın bir azap olduğu; O'na yakınlığın ise bir zevk olduğunu ifade eder.⁷⁶³ Bu doğrultuda Cennet, kişinin aslına kavuşması şeklinde tanımlanırken, Cehennem ise kişinin özünden ayrı düşmesi şeklinde tanımlanmıştır.⁷⁶⁴

Öte yandan bazı faziletlerin anlamları ayrıntılandırılarak faziletlere mistik bir anlam eklenmiştir. Mesela, şecaatin türlerinden olan *kibru'n-nefs* aşamasına ulaşan kimseler, heva ve geçici heveslerin esaretinden kurtulmuş, ebedî saadetin anahtarlarına tutunmuş, temiz, ihlâslı, aşk ve muhabbet ehli olup bedensel ve cismanî özellikleri önemsiz görmektedir. Aynı şekilde şecaatin bir türü olan *uluvvuhimmet (izamu'l-himme)* sayesinde kişi, kendi kişiliğini yükselterek ulvî gayelere ulaşmaya çalışır. Bu makamdaki kişi, dünya hayatındaki aldatıcı fayda ve geçici üzüntülerinden etkilenmez, sorumluluk duygusuna sahip olup yüksek himmet sahibi kişidir. Buna gayret ve ideal yüceliği denir. Ayrıca himmeti yüce tutmak, dünyevî mutluluğa aldırmamaktır.⁷⁶⁵ Buna ilaveten kendinden bir şey isteyen başa kakmadan ve böbürlenmeden yardımda bulunur. Nefsin değersiz işlerden uzak durması anlamındaki tenezzül etmeme yüce gayeliğin kapsamındadır. Yüce gayeliliğin zıddı *düşük gayelik (sigaru'l-himme)* tir ve kendisine verilen bir şeyi gözünde büyütüp ona güvenmek, sıradan ve değersiz şeylere razı olmaktır.⁷⁶⁶ Şecaat faziletinin ardındaki sebep ve sonuç, arzuyu bedensel-geçici durumlardan sıyırıp hayr yoluna yönlendirme, nefsin cevherini yüksek şecaatle süsleme, Allah katında kendisinin saadet mertebesini yükseltmedir. Aksi takdirde şecaatin sebebi veya gayesi, dünyevî bir istek veya korkaklık olursa fazilet olmaz.⁷⁶⁷ Bu tür fazilet derecesine ulaşan kimseler, İlk Sebep'e benzer ve O'na uyar. Fazilette mertebe ve derecelerin sonu, ilahî fazilete varmadır.

⁷⁶² İbn Sina, *Şifâ, Metafizik*, II, s.170.

⁷⁶³ İbn Sina, *Kaderin Sırrı Üzerine*, s.223.

⁷⁶⁴ Feridüddin Attar, *Mantuku't-Tayr*, s.24.

⁷⁶⁵ Kınalızade, *Ahlak-ı Alâî*, s.99; Adudüddin el-İcî, *Ahlak-ı Adudiyye*, s.72.

⁷⁶⁶ Yahya b. Adî, *Tehzibu'l-Ahlak*, çev. H. Kuşlu, (ed. İ. Kutluer), TYEK Başk., İstanbul, 2013, s.36.

⁷⁶⁷ Kınalızade, *Ahlak-ı Alâî*, s.132-133.

Gazali, insanın Allah'a yaklaşmasında ve ilahî faziletlere ulaşmada üç aşamadan geçeceğini vurgular; **bilme, isteme ve yapma**. *Bilme aşamasında* insan, Allah'ın sıfatlarını açık ve seçik olarak kavrar, bu kavrayışa marifet, mükâşefe ve müşâhede yoluyla varır. Bu aşama bir şey hakkında malumat sahibi olmaktan ziyade, o bilginin idrakine varıp insanda bir şuur ve isteğin uyanma aşamasıdır. Gazali, ilim tahsil etmedeki amaçları ifade ederken ahlâkî güzelleştirmek, nefs-i emmârenin gücünü kırmak, nefsin kemâlinden sonra Allah'a yaklaşmayı belirtir.⁷⁶⁸ İbn Tufeyl'e göre de insanın Zorunlu Varlık'a yaklaşması öncelikle **bilgi** işidir. Bilinen ve tanınan bir şeye ilgi ve sevgi duyulur. Zorunlu Varlık'a benzemek, hiçbir cisimsel nitelikle karıştırmaksızın O'nu bilmek demektir.⁷⁶⁹ *İsteme aşaması*, bilinenin elde edilmesi isteğidir. Allah'ı idrak eden insan, O'nun ahlâkıyla ahlâklanmak ister. Arzunun zayıflığı bilgi azlığından, şüpheden ve kalbin diğer arzularla dolmasından kaynaklanır. Kalp, diğer arzulardan temizlenince Allah'ı arzu eder ve O'na yaklaşmak ister. *Yapma aşaması*, Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmanın ve O'na yaklaşmanın gerçekleştiği aşamadır. Bu dereceleri geçen insan, ilâhî bir varlık olur ve Allah'a yaklaşır.⁷⁷⁰

Gazali'nin belirttiği *bilme, isteme ve yapma* aşamaları bize **bilgi-fiil ilişkisini** hatırlatmaktadır. Bilgi-fiil ilişkisi Sokrates, Platon, Aristo, Farabi, Miskeveyh, Tevhidî gibi filozoflarca tartışılmıştır. Bilgi ile fazilet arasındaki ilişkinin nasıl olduğu, bilmenin yapmayı gerçekleştirip gerçekleştirmediği veya faziletlere dair bilginin fazilete veya rezilete yöneltip yöneltmediği gibi sorular sorulmuştur. Erdem ile bilginin aynı şey olduğunu savunan Sokrates, doğru'nun ne olduğunu bilen insanın doğru davranışta bulunacağını belirtmiştir. Ona göre, kimse bilerek kötülük işlemez. İyi bir hayat yaşamak için iyi hayatın ne olduğunu bilmek gerekir. İyi ve doğrunun ne olduğunu bilen kimse erdemli bir kimse olarak görülür. Çünkü ona göre, bilgi erdemdir. Kötülüğün kaynağı bilgisizliktir.⁷⁷¹ Sokrates'in savunduğu görüş, **etik objektivizmdir**. İnsandan ziyade bilme'yi ve erdemi ahlâk anlayışının temeli sayar. Farabi, konuyu nazarî akıl-amelî akıl ve aklî-ahlâkî faziletler bağlamında ele alır. Ona göre nazarî bilginin yanında amelî bilgi ve tecrübe

⁷⁶⁸ Gazali, *Mizanü'l-Amel*, s.120.

⁷⁶⁹ İbn Tufeyl, *Hayy b. Yakzan*, s.144.

⁷⁷⁰ Gazali, *Makâsıdu'l-Esnâ*, s.16-17.

⁷⁷¹ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Cilt:I, İzmir, 1985, s.112 (987b); Edwards, *The Encyclopedia of Philosophy*, s.85.

aracılığıyla fazilete dair alışkanlıkların kazanılması gereklidir.⁷⁷² Nazarî akıl ile nazarî bilginin tek başına ahlâkî faziletleri oluşturacağına inanmayan Farabi, bu noktada fikir kuvvesinin etkililiğini vurgular. Fakat fikrî faziletler, ahlâkî faziletlerin ortaya çıkışını tek başına sağlamaz. Bu sebeple Farabi, fikrî kuvvenin belirlediği faziletlere ulaşmanın iradî olmasından ötürü ahlâkî faziletlerin tecrübe edilerek iradeye alışkanlıklar kazandırmanın bilgi-fiil ilişkisini belirlediğini açıklar.⁷⁷³

Ahlâkî fiil, başka şekilde gerçekleşmesi olası olduğundan bilgi olarak nitelenmez.⁷⁷⁴ Bu sebeple fiil, bilgiden ziyade irade işi olduğu gibi insan da iradenin konusudur. Fiillerin temelinde iradenin yer alması, **ahlakî voluntarizm**dir ve İslam ahlak düşüncesine ahlakî voluntarizmin egemen olduğunu söyleyebiliriz.

Bilgi ile fiil arasında nasıl bir ilişki olduğu veya bilme, fiili gerektirip gerektirmediği türü soruların dışında insanın tabiatı, fizik-metafizik, teori-pratik, bilgi-fiil ve *olması gereken* ile *olan* arasındaki aşılması gaye edinilen karşıtlıklar konuya dâhil edilerek oluş içerisinde **kemâl**in mümkün olup olmayacağı sorusu ortaya çıkar. Bilgi-fiil arasındaki ilişkinin anlaşılmaya çalışılması, insanın nazarî boyutu ile olgusal olarak yaşadığı kendi bireysel tecrübeleri arasındaki çelişkiyi gündeme getirir. Buradaki gerilim, olması gereken ile olan arasındadır. Olması gereken, daha yüksek bir iyi'nin/bilgi'nin ifadesi olarak görülmektedir. Bu sebeple olması gereken'in ne olduğu bilindiği halde olan'a teslim olmak ahlâkî başarısızlık olarak ifade edilir.

İslam ahlâk düşüncesinde akıllı ve bilgili bir kişinin pişman olacağı hataları niçin işlediği veya *olması gereken* apaçık iken insanın olması gerekeni yerine getirmemesi nasıl açıklanabilir? Üstelik pişman olacağı davranışı kendisi seçip isteyerek ve akıl gücüyle yapar. Bu tür sorular bilgi-fiil ilişkisinin zorunluluğu veya zorunsuzluğu durumunu ortaya çıkarır. **Sicistanî** ile **Tevhidî** arasında geçen konuşmaya göre bu tür soruların cevabı olarak basiret, ihtiyar, yapabilme gücü, kudret, kesin karar vb. insanî niteliklerin, insanın **mülk**ü olmadığı için hatalar yaptığı ifade edilmiştir. Eğer fikir, reviyeye vb. sayılan nitelikler insanın mülkü olsaydı, o insanın hata yapmayacağı ve pişmanlık duyacağı davranışlarda bulunmayacağı

⁷⁷² Farabi, **Fusûl'ül-Medenî**, s.54-55; Farabi, **Kitabu'l-Burhan**, trc: Ömer Türker, Ömer Mahir Alper, Klasik Yayınları, İstanbul, 2012, s.48-49.

⁷⁷³ Farabi, **Siyaset'ul-Medeniyye**, s.102-104; Farabi, **Medinetü'l-Fâzıla**, s.106.

⁷⁷⁴ Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, çev. Saffet Babür, Ankara, 2014, s. 119.

belirtilerek insanın eksikliği ifade edilmeye çalışılmıştır.⁷⁷⁵ Ayrıca insanın, kendi nefsinin mülk edinmediği, aksine nefsin, insana sahip olduğu ve bu sebeple nefis olmadan insan olduğumuzun farkına varamayacağımız ifade edilmektedir.⁷⁷⁶

Mülkten kasıt, bir şeyin insana zimmetli olmaması, sahibi olmaması ve üzerinde dilediğince tasarrufta bulunmamasıdır. Ayrıca Tevhidî, mülk veya mülkiyetten kast ettiği anlamı, insanın *ruh sahibi* olmadığı, insanın *ruh ile birlikte* olduğu şeklinde açıklar. Çünkü ruh, insanın mülkiyetinde değildir, tersine insan, ruhun mülkiyetindedir. Bu bağlamda bu görüşünü, ruhun, insanı yönettiğini, yükümlü kıldığını ve insanı yetkinleştirdiğini belirterek temellendirir. Buradaki amaç, insanın Allah'a muhtaciyetinin ifadesidir.⁷⁷⁷

İnsanın dış dünyaya, mala, mülke fazlaca meyletmesi üzerine Tevhidî, insanın mal-mülk ve madde ile ilişkisinde dikkati, nefsinin özgür olduğunu zannetmemesine odaklar. Bu bağlamda Tevhidî, insanın, işlerini tamamlamak istese işinin uzadığını veya başkaca olumsuzluklarla karşılaştığını örnek verir. Buradaki amaç, insanın nefsinin özgür olmadığını bilmesi ve mülkiyetten müstağni olması içindir. Bunun dışında en önemli gaye, karşılaştığı olumsuzluklarda Rabbine yönelmesidir.⁷⁷⁸ İnsanın sahip olduğu bilginin kendisini hatadan koruyamamasından ötürü insanın Allah'a muhtaç olduğu sonucuna varılan konuşma mistik bir sonuçla biter. Bu sebeple Allah'a **muhtaciyet**, O'na dönmek ve O'ndan yardım dilemek, rububiyetin ve ubudiyetin bir gereği olarak düşünülmüştür.⁷⁷⁹ Burada önemle vurgulanan nokta, insanın Allah'a muhtaç olduğunun farkına varılması ve kendisinin bir **kul** olduğunun idrak edilmesidir. İnsanın Allah'a muhtaciyeti doğrultusunda Farabi'nin yaptığı yakarışlar; ruhunun hikmet nuruyla aydınlatılması, hakkın hak olarak gösterilmesi, feyz aracılığıyla nefsin maddî ve manevî kirlere arındırılması, nefsin karanlıkları üzerine faal akıl güneşinin parlaması gibi dualardır.⁷⁸⁰

⁷⁷⁵ Ebû Hayyan et-Tevhidî, **el-İmtâ ve'l-Muâne**, çev. M. Hilmi Özev, İstanbul, 2020, s.137-138.

⁷⁷⁶ Şahin Filiz, 'Ebu Hayyan et-Tevhidî ve Bilgi Felsefesi', **Bilimname** II, 2003/2, s.127.

⁷⁷⁷ Ebû Hayyan et-Tevhidî, **el-İmtâ ve'l-Muâne**, çev. M. Hilmi Özev, İstanbul, 2020, s.109.

⁷⁷⁸ Ebu Hayyan et-Tevhidî, **Mukâsebât**, thk. Hasan es-Sendûbî, Kahire, 1929, s.199.

⁷⁷⁹ Ebu Hayyan et-Tevhidî, **el-Hevâmil ve's-Semâil**, nşr. Ahmed Emin ve Seyyid Ahmed Sakr, Kahire 2009, s. 115; Ayrıca bkz. H. İbrahim Üçer, 'Ebu Hayyan et-Tevhidî'de Bilgi-Fiil İlişkisi ve İlâhî İnalet', **İslam Araştırmaları Dergisi**, Sayı:18, 2007, s.126.

⁷⁸⁰ Bkz., Farabi, **Duâ'un Azîmun li Ebî Nasr el-Farabi**, (Kitabu'l-Mille içinde), 'Ebû Nasr el-Farabi'nin Duası', çev. İbrahim Hakkı Aydın, Atatürk Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi, Sayı:22, Erzurum, 2004, s.293 vd.

İfade etmeye çalıştığımız **muhtaçlık**, ahlâkî faziletlere ve ahlâk alanına yeni bir boyut getirerek faziletlerin klasik tasnife eklemeler yapılmasını sağlamıştır; Miskeveyh'in ifadesiyle **ilahi faziletler** ve Gazali'de bulunan **tevfiki faziletler** gibi.

Gazali, **tevfikî faziletleri** ileri sürerek konuya ilahî/manevî/tasavvufî bir ton kazandırmıştır. Söz konusu faziletler, *hidayet*, *rüşd*, *teyid* ve *tesdîd* olarak belirtilir. Bu faziletlerin, ilahî iradenin insan iradesi ve fiilleriyle ilişkisi bağlamında anlam kazanacağını belirten Gazali, insan fiilinin ilahî iradeyle ilişkili olarak düşünülmesi gerektiğini ve bu şekilde insanın faziletler kazanabilecek ve reziletlerden kurtulabilecek kabiliyette olduğunu ifade eder.⁷⁸¹

Bazı fiillerin şuurlu bir amaç olmadan ve yönelmiş bir irade olmadan kendiliğinden varolduğunu belirten Tevhidî, üstelik bu tür fiillerin bir düzenlilik içerisinde, sağlam ve uyumlu olarak gerçekleşebildiğini ifade eder. İnsanın bu tür düzenlilik ve uyum içeren fiiller sebebiyle Allah'a şükretmesini sağladığından ötürü bu bilgiyi verir. Çünkü bu tür fiiller, Allah'ın insana olan lütfu ve nimeti olarak değerlendirilmiştir. Diğer fiillerimiz ise, şuurlu, isteğimiz ve yönelişimiz doğrultusunda gerçekleşir. Fakat bu fiillerimiz, şuurlu ve iradeli olmasına rağmen düzenlilikten, uyum ve sağlamlıktan yoksun veya yetkinlik yolundan sapmış olabilmektedir. Sonuçta Tevhidî şu sonuca varır; şuur ve irademizin olmadığı fiiller, insana Allah'ın fiillerinin sağlam ve uyumlu olduğunu göstermektedir. Bizden nadiren çıkan bu tür fiiller, Allah'tan sürekli çıkmaktadır. Şuurlu ve iradeli olan diğer fiillerimiz ise yetkinlik bakımından eksik ve güç bakımından yetersiz olduğumuzu bize gösterir. Üstelik bu fiillerde bütün gücümüzü harcadığımız, önceden plan yaptığımız ve amaçlar belirlediğimiz halde fiili tamamlamadığımız veya amacı gerçekleştiremediğimiz durumlarla karşılaşırız. Ayrıca Tevhidî, Allah'ın insanlara yönelik gerçekleştirdiği bu türden lütufları *vahiy*, *ilham*, *ilkâ* (yükleme), *muvâfakât* (rastlantı), *birden bire akla gelme* ve *musârafet* (tetikleme) şeklinde isimlendirir.⁷⁸² Sonuç olarak her fiilde Allah tarafından yerine getirilen üç unsurdan ilki *tevfiktir*. Tevfik, fiili yapan kul ile yapılacak şeyi bir araya getiren ittifak halidir. Diğer, aklın başlangıcını teşkil eden hareketin durağan haline verilen isim olan *kuvvet* ve son olarak da fiilin tamamlanmasındaki kararlılık olan *sabırdır*. Mekkî'ye göre her fiilin

⁷⁸¹ Gazali, **Mizan**, s.183, 301; Gazali, **İki Madnun**, çev. D. Sabit Ünal, İzmir İlahiyat Fak. Vakfı Yayınları, İzmir 1988, s.29.

⁷⁸² Ebû Hayyan et-Tevhidî, **el-İmtâ ve'l-Muâne**, çev. M. Hilmi Özev, s.114-115, 124.

oluşabilmesi için ihtiyaç duyulan bu üç temel esas, Allah tarafından kendi zatına ilave edilmiştir. Ve Allah; ‘*Tevfikim ancak Allah sayesinde*’ (Hud-88); ‘*Allah diledikçe ki Allah’tan başka kuvvet veren yoktur*’ (Kehf-39) ve ‘*ve sabret, sabrın ancak Allah sayesinde*.’ (Nahl-127) der.⁷⁸³

Lütuf yerine bazen **tevfik** bazen de *ismet* kavramları kullanılmaktadır. Tevfik, vukûu noktasında lütfedilen kişiye muvâfık olan fiildir. Tevfik ismi, hayırlı işlere doğru yönelen (sedad, tesdid) kişiye verileceği ifade edilir. Âmirî, tevfik kavramını ender olarak meydana gelen ve büyük bir hayra götüren güzel bir rastlantı olarak tanımlar. Karşıt anlamda olan **hızlan** kavramını ise, yine ender olarak meydana gelip büyük bir hayra engel olan kötü bir rastlantı olarak tanımlamıştır. İnsanların bu kavramları mutlak iyi veya mutlak kötü bağlamından ziyade kendi maksatlarına göre tanımladıkları belirtilerek tevfik kavramı, insan kudretinden ayrı ve beşer azminin dışında ilahî bir durum şeklinde ifade edilir.⁷⁸⁴ Tevfik sonucu insan, ihtiraslardan ayrılır, fani emellerle bağı kopar ve nihayet bütünüyle Allah’a yönelir, Yaratanının cömertliğine yapışır, O’na dayanır ve O’nun nurunun feyzine güvenir. Bu durumda Allah da inayetiyle ve küllî bir yönelişle bu nefse yönelir. İlahî bir bakışla ona bakan Allah, ilmi o kişinin zihnine nakşeder. Burada küllî akıl bir öğretici durumundadır.⁷⁸⁵ Bu bağlamda Ahmet Yesevî de ‘*Tevfik verse boynum eğip yola gireyim....Rahman Melikim ara yolda kaldım ben işte*’⁷⁸⁶ dizeleriyle tevfik kavramının Allah’tan gelen bir yardım veya bir feyz olduğunu ifade etmiştir.

Ayrıca Âmirî, ahlâkî fiilin sebeplerinden yola çıkarak zarurî olan fiiller ile tevfikî olan fiilleri ayırmayı amaçlamıştır. Ona göre fiiller, fiile **bitişik olan sebepler** ve fiilden **ayrı olan sebepler** şeklinde ikiye ayrılır. *Bitişik sebep*, fiili kabul eden maddedir, yani fiili gerçekleştiren bedendir, hareketin kendisidir. *Ayrı sebep* ise, varlığı fiilin varlığından önce olan fail ve varlığı fiilin varlığından sonra gelen gaye-sebebe olarak ikiye ayrılır. Ona göre âlet ve zaman fiilin sebeplerinden değildir. Bundan başka fiilin sebepleri *zâtî ve ittifakî* şeklinde de tasnif edilmiştir. Zâtî sebepler, Aristo’dan beri kabul edilen dört sebep, yani madde, fail, sûret ve gaye

⁷⁸³ el-Mekkî, *Kûtü’l-Kulûb*, s. 420.

⁷⁸⁴ Âmirî, *Kitabu’l-Emed ale’l-Ebed*, çev. Yakup Kara, (ed. İlhan Kutluer), TYEK Başkanlığı, İstanbul, 2003, s.14; Turhan, Kasım, *Kelam ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, MÜİF Yay., İstanbul, 2003, s. 203.

⁷⁸⁵ Gazali, *Risâletü’l-Ledünniye*, s. 107-108.

⁷⁸⁶ Hoca Ahmet Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, Hikmet; 148, s.234.

sebepler olup fiilin bunlarla ilgisi zaruridir. Ayrıca sayısı sonsuz olan ve hususiyetini sadece Allah'ın bildiği ittifakî sebepler ise ârizîdir. Âmirî'ye göre insan, fiillerinde hür ve bağımsız olsaydı ya da fiillerinin sebeplerine hâkim olsaydı o takdirde ittifakî sebeplerden emin olması, **tevfik** ve **hızlan** fikrinin bâtil olması gerekirdi. Böylelikle insanın fiillerinde iradesinin mutlak özgür olduğu görüşünü Âmirî reddeder.⁷⁸⁷

Allah'a muhtaçlığın anlaşılması için pişman olacak davranışları yapan insanın aynı zamanda kendi gücüyle yetkinliğe ulaşamayacağını farkına varıp Rabbine şükretsin, O'na sığınsın, kendi gücüne, bilgisine, basiretine ve yapısına güvenmesin diye tevfiği faziletlerin varlığından bahsedilmiştir.⁷⁸⁸ Mesela şükür, iman ahlâkıyla amel etmektir. Şükreden, Allah'ın lutfuna mazhar olurken lütfun son noktasına ulaştırılır. Allah'a sadece nimet ve fiillerinden ötürü şükredilmesi ahlâkî karşılanmamıştır. Şükre de hamda da layık olan tek varlık Allah olmasından ve Zâtının yüceliğinden ötürü şükretmek bütün karşılık ve beklentileri ortadan kaldıran mistik bir ahlâkî tutumdur.⁷⁸⁹ Şükür gibi ahlâkî faziletlerin arka planında dış dünyada temaşa edilen güzellik yer alır. Allah'ın her şeyi güzel yarattığına dair ayetler ışığında insan, idrak ettiği güzellik karşısında hayran olur, şükrederek O'na teslim olur.⁷⁹⁰ Bu bağlamda güzellik idraki, insanın duyulur dünyayı aşıp metafizik dünyaya sıçramayı ve sezgisel yönelişin imkânını sağlar. Bu, duyusal-yatay güzellikten aşkın güzelliğe taşmaktır.

İlahî fazilet olarak nitelenen tevfiği faziletler, **hidayet**, **rüşd**, **teyit** (sağlamlaştırma, doğrulama) ve **tesdid** (hayırlı işlere doğru yönelmek) olmak üzere dört kısımdır.⁷⁹¹ Bu faziletlere **ilahi inayet** ve **lütuf** da eklenir. Güneşin bütün çiçeklerin sebebi olduğu halde güllerin lalelerden ayrı olmasının sebebi olmaması inayet ile ilgilidir.⁷⁹² İlahi irade olmadan insanın reziletler karşısında acziyet içerisinde kalacağı ifade edilerek insanın kendisini **kesret** ve **imkân** durumundan kurtararak ilahi inayete mazhar olacağı belirtilmiştir.⁷⁹³ Bu mazhariyetin riyazet ve mücahede ile olacağı başka bir ifadeyle irade üzerinde yoğunlaşılarak gerçekleşeceği

⁷⁸⁷ Âmirî, **İnkazu'î-Beşer mine'l-Cebrî ve'l-Kader**, trc: Kasım Turhan, s.19; Kasım Turhan, **Kelam ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri**, s. 168.

⁷⁸⁸ Tevhidî, **el-İmtâ ve'l-Muânese**, s.138.

⁷⁸⁹ el-Mekkî, **Kûtü'l-Kulûb**, s. 238, 251, 306.

⁷⁹⁰ Turan Koç, **İslam Estetiği**, İstanbul, 2008, İSAM Yay., s.101-102.

⁷⁹¹ Gazali, **Mizanu'l-Amel**, s. 301-304.

⁷⁹² Descartes, **Ahlak Üzerine Mektuplar**, çev. Mehmet Karasan, MEB Yay., Ankara, 1941, s. 65.

⁷⁹³ Tevhidî, **el-İşarat**, nşr. Abdurrahman Bedevî, 1981, s.61.

yöntemsel bir sonuç olarak vurgulanır.⁷⁹⁴ Bilindiği gibi **inayet**, insanın nefsini terbiye ederek özel bir yardıma mazhar olabileceği düşüncesidir.⁷⁹⁵ Farabi’de inayet, sudûr ile ilişkilendirilmekte ve sudûrdaki var etme cömertliği; varlıktaki düzen ise adaleti yansıtır. Ayrıca Tanrı’nın zâtının, inayetin, iyiliğin ve yetkinliğin sebebi olduğu, en mükemmel iyilik düzenini akletmesi ve en mükemmel düzene götürecek bir feyz ile feyz etmesi inayettir.⁷⁹⁶ İnayete Kur’an’dan *ayaklarınızı sağlamlaştırırım* ifadesi ile *sükûnet ve teskin sağlar* ifadelerini örnek verebiliriz. Bu durum, tevfiķî faziletlerden olan Allah’tan insana yönelik ahlâk olarak nitelenir.

Ontolojik olarak her şey, Tanrı’nın inayetiyle varlık kazanmaktadır. Bu sebeple yaratma, Tanrı’nın cömertliğinin, iyiliğinin, lütfunun ve ihsanının bir tezahürü şeklinde görülür. Bu sebeple mesela âlemin mümkün âlemler içinde en iyisi olduğu sonucuna varılır. İlâhî hikmet, abesle iştigal etmemek, boşu boşuna, gayesiz ve anlamsız yaratmamaktır. Sonuçta Tanrı, fail ve gaye sebep olduğu için âlemde bir gayelilik söz konusudur. Bu gayelilik, Tanrısal inayet ile ifade edilir. Bu bağlamda Farabi, varlığın, ancak **liyâkati**yle yani evrende her şeyin yerli yerinde bir düzen içinde ve her şeyin kendine göre liyakat içerisinde olduğundan dolayı *iyi* olduğunu, aksi takdirde varlığın liyâkati bulunmaksızın *kötü* olduğunu belirtir.⁷⁹⁷ Liyakat ve adaletten dolayı meydana gelen her şey iyi’dir. Varlık, liyakatiyle bir olduğunda iyidir, ruhânî-semâvî âlemde ve insan iradesinin karışmadığı dünyada liyakatsizlik söz konusu olmaz. İradenin olduğu yerde liyakatsizlik olabilmektedir.

İbn Sina, iyilik ve kötülük kavramlarını Sokrates’te görülen **inayet** kavramı bağlamında açıklar. İnâyet, varlığın tâbî bulunduğu hayr nizamını ve onun hayr ve kemâle sebep olan illetini bilmesi ve buna razı olmasıdır. Diğer bir ifadeyle Allah’ın ilminin evrenin düzeni ve iyiliği üzerine en uygun şekilde taalluk etmesi, kâinatın da bu taalluk sebebiyle sırf iyilikten sudur etmesidir.⁷⁹⁸ Allah, sırf hayr ve hak olduğundan ve her şeyin O’ndan sudur etmesinden dolayı Varlık da O’nun tabiatındadır ve zâtı bakımından hayrdır. İyiliğin baskın olma durumu ise, ilâhî hikmetin bir gereğidir. Mutlak kötü veya kötülüğün baskın hale gelmesi ya da iyilikle

⁷⁹⁴ Kâdî Abdülcebâr, **Şerhu’l-Usûli’l-Hamse**, s.354, 734.

⁷⁹⁵ Kindî, ‘Uyku ve Rüyanın Mahiyeti Üzerine’, **Risaleler**, çev. M. Kaya, İstanbul, 2013, s. 259.

⁷⁹⁶ Farabi, **Medinetü’l-Fâzıla**, s. 57-58; İbn Sina, **Şifa, Metafizik II**, s 160.

⁷⁹⁷ Farabi, **Fusûlü’l-Medenî**, s.60.

⁷⁹⁸ Farabi, **Şifa-İlahiyat**, s.363, 365, 415; İbn Sina, **Necat**, s.669.

eşit düzeyde olması söz konusu değildir.⁷⁹⁹ Bu doğrultuda Tanrı'nın feyzi, âlemdeki her şeyin hayr şeklinde var olmasını sağlar ve âlemdeki düzeni en yetkin hale getirir. Buna **inayet** denir.⁸⁰⁰

İnayet kavramı, tezimizde bir metafizik kavram olmaktan öte Tanrının ahlâka kaynaklık teşkil etmesinin temel nedeni ve Tanrıyı ahlâkın kaynağı haline getiren en önemli sıfat olarak ahlâk felsefesinin konusu durumundadır. İnayet; iyiliği zatı gereği bilmesi, iyilik ve yetkinliğin zatı gereği illeti olması, mümkün olan en mükemmel şekilde iyilik düzenini akletmesi ve böylece en mükemmel şekilde düzen ve iyilik olarak aklettiği şeyin O'ndan mümkün olan en mükemmel düzene götürecektarзда bir taşma ile taşmasıdır.⁸⁰¹ Kısacası iyiliğin varlığı, ilahî hikmete bağlanmaktadır. Felasife bu duruma gök cisimlerinin hareketini örnek verir. Gök cisimlerinin hareketinin ilahî hikmete uygun olduğu ve bu sebeple özel hiçbir çıkarının olmadığı belirtilir.⁸⁰² Felasife her şeyin Tanrı'nın inayet, adalet ve hikmetine uygun bir biçimde bulunduğunu belirtmişlerdir. Farabi ve İbn Sina **sudur** (feyz) teorisine bağlı kalmış ve bir anlamda varlığımızı ve varlığımızın sebebi olan tanrısal inayeti bu ilkeyle açıklamaya çalışmışlardır. Farabi'ye göre, her şeyin ilk sebebi olan Tanrı'nın ezeli ve ebedî düşünmesiyle eş zamanlı olarak ortaya çıkan sudur süreci aynı zamanda varlığın meydana çıkma sürecidir. En mükemmelinden en eksikğine kadar bütün varlıkların kaynağı da bu sürecin kendisidir. Bu sürecin kaynağı olan Tanrı aynı zamanda adaletlidir, güzeldir, bütün güzelliklerin kaynağıdır, evreni yönetendir, düzen ve intizamın kaynağıdır. Varlık âlemi de Tanrı'dan mükemmel bir nizam içinde çıktığından dolayı iyi ve adaletlidir.⁸⁰³

İnsanın kendi acziyetinin farkına varıp Allah'a muhtaç olduğuna dair duygu ve idrak, ilahî inayet ve lütfun ön şartı olarak ifade edilir. İnsanın *inayet*, *ilahî irade* ve *lütuf* olmadığı sürece kendisinden, dünya hayatından ve irade eksikliğinden kurtulamayacağını ve bu bağlamda kötülöklere yöneleceği vurgusu mistik bir vurgudur. İnsanın kendisini, dış dünyayı, iradesini aşır manevî âleme yönelerek hakikate varma süreci ve kendi gayesi de bu mistik vurguyu tamamlayan bir unsur olarak karşımızda durmaktadır. Bu bağlamda insan, yönünü duyusal alandan aklı

⁷⁹⁹ İbn Sina, **Tevhidin Hakikati ve Nübüvvetin İspatı Üzerine**, çev. Mahmut Kaya, s.321-322.

⁸⁰⁰ İbn Sina, **Şifa-İlahiyat**, s.363, 365, 415; İbn Sina, **Necat**, s.669.

⁸⁰¹ İbn Sina, **Şifa**, s.165.

⁸⁰² İbn Rüşd, **Tehafüt**, s.208, 219 vd.

⁸⁰³ Farabi, **Medinetü'l-Fâzıla**, s.57.

alana çevirip ruhunu doğru bilgilerle aydınlattığında ve ahlâkını maddenin kirlerinden temizlediğinde Tanrı'dan gelen **lütuflar** ile duyulara ihtiyacı olmayan âleme erişir. Çünkü kesin bilgiye giden yol, mistik arınmaya dayalı bir yaşayış ve inayetile mümkündür. İnayet de Allah'ın kalbe yerleştirdiği bir nur iledir.⁸⁰⁴

Sonuç olarak İslam ahlâk düşüncesinde, insanın fiillerinde insan zihninin ulaşamayacağı ve aklının ölçüp takdir edemeyeceği durumların bulunduğu ifade edilmiştir. Bu durumlar, insana ait olmayıp Allah'a ait olan durumlardır.⁸⁰⁵ Bu bağlamda insan, fiillerinin her yönünü kapsayacak bir derinliğe ve bilgi seviyesine tam anlamıyla sahip değildir. Bu da insanın aşkın bir ilkeye veya Allah'a olan ihtiyacını bir kez daha hatırlatır. Ayrıca bu düşünceler, insanın özgür iradeye sahip olup olmadığı ve aklın her şeyi kavrayamayacağı konusuyla da ilgilidir. Bu idrak, tevfik, feyz, inayet gibi ilahî ahlâka ait faziletlerin doğuşunu sağlar. İnsanın ahlak anlayışı ve mistik tutumu sonucunda Tanrı tarafından insanın inayet, tevfik, feyz, sudur gibi ilahî faziletlerle mazhar olabileceği kanaatindeyiz. İlahî faziletlerin gerçekleşmesini de Tanrı'nın insana yönelik ahlakî tutumu şeklinde niteleyebiliriz.

V. DIŞ DÜNYADA 'İYİ' VE 'KÖTÜ'

İslam filozoflarınca ahlâk düşüncesinin anahtar kavramı olan iyi, bir şeyin bir şeye göre üstün ve talep edilir olduğunu göstererek özü itibariyle güzelliğe, yarara, hazza, mutluluğa, yetkinliğe, tamlığa işaret eden bir kavramdır. İyi kavramı, bir davranışın başarılı olarak değerlendirilmesinde de kullanılır. “İyi bir doktor” ifadesi, iyi'nin başarı temelli ele alındığını gösterir. Ayrıca iyi, ahlakî üstünlük anlamına gelen özel bir anlama sahiptir. Bu üstünlük, ortalama ahlak anlayışının üstünde nitelenir.⁸⁰⁶ Bu bağlamda iyi, nelik, nitelik, görelilik bakımlarından ifade edilir. Varolan, kaç şekilde dile getiriliyorsa iyi de o kadar dile getirilir; iyi, varlık/töz kategorisinde “akıl”, “Tanrı”; nasıllık kategorisinde “âdil”; nicelik kategorisinde “doğru ölçü”; zaman kategorisinde “uygun an” şeklinde nitelenmektedir.⁸⁰⁷

⁸⁰⁴ Gazali, **Munkız**, s.53; Ebû Hayyan et-Tevhidî, **el-İmtâ ve'l-Muânese**, s.110-111.

⁸⁰⁵ Matüridi, **Kitabu't-Tevhit**, s.107; ayrıca bkz., M. S.Yazıcıoğlu, **Matüridi ve Neseff'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı**, (Basılmamış Doçentlik Tezi), Ankara, 1982, s.141.

⁸⁰⁶ W. D. Ross, **The Right and The Good**, Edited by Philip Stratton-Lake, Oxford University Press, New York, 2002, s.65-66.

⁸⁰⁷ Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, s.14; Aristoteles, **Eudemos'a Etik**, s.35 (1218^a).

Platon'un ifadesiyle **iyi** ideası, idealar üzerinde güneş gibi parlar. İdealar dünyasına dair soruların cevaplarına yönelik metafizik bir yön tayin ederek iyi'yi saf Form'a veya mutlak iyi'ye benzetmiştir. Bu, değer yargılarının ölçüsü olarak aktarılır. Bu sebeple eylemin iyi, kuralların âdil ve insanların erdemli olmasını idealar dünyasındaki ilkelere uyumlu olmasında arar.⁸⁰⁸ Zira **Euthyphro Dilemi** diye meşhur olmuş **ilahi buyruk teorisi** tartışmasında 'Tanrı-iyi' kavram çifti arasında kurulan epistemik ve ontik ilişki probleminde 'iyi', dindarlığı ifade eder. Bu bağlamda Platon, dindarlığı 'Tanrıların sevdiği şey', dinsizliği ise 'Tanrıların sevmediği ve nefret ettiği şey' olarak tanımlar. Her şey anlamını iyi'nin bütünü kuşatan merkezî gerçekliğinden almıştır. Bu anlamda Platon'un ahlâk anlayışı, insanı 'en yüksek iyi'yi elde etmeye yöneltmiştir. Hatta **Platon**, iyi'yi **Tanrı'ya isim** olarak atfederek En Yüksek İyi'nin, insanın Tanrı'ya mümkün olduğunca benzemesinde gerçekleşeceğini ifade eder.⁸⁰⁹ Bu durumda oluşan ahlâk anlayışı, iyi kavramı üzerinden Tanrı ile irtibatlı hale gelir.

Öte yandan Platon'un görüşüne uygun bir şekilde Plotinus, **Bir** kavramı üzerine inşa ettiği ahlâk anlayışında iyi'yi Bir'e yakınlaşmayla eş görür ve nefsin duyusal zevklerden uzaklaşması ve arınmasıyla erdemlerin oluşacağını belirtir. Böylece insan, varlık merdiveninde yükselecek ve kaynağı olan Bir'e geri dönecektir. Bu arınma sürecinin sonucunda Bir ile yeniden birleşme şeklinde mistik bir tecrübe yaşayan insanın erdemleri de metafizik-kutsal bir içeriğe sahip olur. İslam ahlâk düşüncesini ve mistik düşüncüyü oldukça derinden etkileyen Plotinus, bu dünyayı problemlerle dolu fâni bir dünya olarak algılar.⁸¹⁰

Felasife, kemâl bağlamında değerlendirdiği iyi'yi varlığın kemâli olarak tanımlar. İyi ve kemâli özce istenilen olarak nitelemiş, iyi'yi varlığa bağlamış, varoluşu iyilik; varoluşun kemâlini de varlığın iyiliği olarak ifade etmiştir.⁸¹¹ İyi-kötü kavramları aynı zamanda mantıksal analiz dışında insanın duygu ve duygulanımlarını ilgilendirdiği düzeyde ele alınmıştır. Haset, nefret, kin, öfke, keder gibi duygu ve duygulanımlar, ayrıca insanın eyleme gücünü engellediği için kötü sayılır.⁸¹²

⁸⁰⁸ Platon, **Devlet**, 508 c-e, s.195-196; Edwards, **The Encyclopedia of Philosophy**, s.85.

⁸⁰⁹ Platon, **Theaitetos**, çev. M. Gökberk, Ankara, 1945, s.76; Platon, **Phaidon**, s.65; **Devlet**, VII, s.514.

⁸¹⁰ Edwards, **The Encyclopedia of Philosophy**, s. 87.

⁸¹¹ İbn Sina, **Şifâ**, İlahiyat, Cilt:2, s.355 vd.; **Şifâ**, **Metafizik II**, s. 163.

⁸¹² Bkz., Spinoza, **Etika**, çev. H. Z. Ülken, Dost Kitabevi, Ankara, 2011, s.134 vd.

Bilindiği gibi insanın arzuladığı bir fiilin ancak iyi olduğu için arzulanması bir kriter olarak değerlendirilir. Başka bir ifadeyle iyi, sadece iyi olduğu için istenir. Bu bağlamda bir şey kendisindeki temel bir nitelikten ve onu değerli veya arzu edilir bir şey olarak görmemize imkân veren zâtî bir özellikten dolayı iyi ise, her hal ve şartta tercih edilen bir şeyse ona *bizatihi/özü itibariyle/mutlak/en yüksek* iyi denir. Mutlak iyilik, bütün varlıkların ve bütün arzuların son maksadı olarak sunulmaktadır. Bu bölümde insanın ahlâkî gayelerinden biri olarak insanın mutlak iyi'yi amaç edinmesini vurgulayacağız. Eğer bir şey kendisinden dolayı değil de bizatihi iyiye veya başka herhangi bir iyyinin elde edilmesine aracı olan bir iyi ise ona da *ârizî/mukayyet/izâfî/nisbî* iyi denmiştir. Faziletlere araç olan bedensel hazlar, mal mülk gibi hâricî/bedensel iyiler gibi. Farabi, bunları beşerî gayeler olarak niteler.⁸¹³ Sırf iyi olduğu için tercih edilen iyilik veya amaçlar, başka amaçların aracı olarak seçilen iyiliklerden daha yetkin düşünülmüştür. İyi'ye yüklenen mistik anlam, amacın sırf iyi olmasına dayandırılır. İnsanın belirlediği her amaç ve yetkinlik, ancak iyi ve hayr olduğu için arzulanır. İyyinin sadece iyi olduğu için tercih edilmesi, iyyinin zenginlik, lezzet, kıskançlık gibi dış sebep veya gayeler için tercih edilmesine bir engeldir. İnsanın bir fiili gönüllü ve isteyerek yapması, iyi fiilleri iyi oldukları için tercih etmesi ve iyi fiili hayat boyu yapması insanın mutluluğa ulaşmasının şartları olarak görülmüştür.⁸¹⁴

A. Maddenin Kötülüğün Sebebi Olması

Felasifeye göre iyi ve kötüyü belirleyen ölçü, **ontolojik sıralama**dır ve varlık düzeyinde üst derecede olan, daha iyi; altta olan daha kötü olarak nitelenir. Özellikle İbn Rüşd, Mü'min sûresi 57. ayeti ay-üstü âlemin ay-altı âlemden daha değerli olduğunu ifade etmiştir. Başka bir ifadeyle duysal varlıkların sûretlerinin ontolojik açıdan birtakım dereceleri bulunur. Bu sûretlerden en aşağı düzeyde varlık derecesine sahip olan maddedir.⁸¹⁵ Söz konusu ontolojik derecelendirmede maddenin iyi'den pay almadığı ve varlıkların iyi'den/Bir'den uzaklaşmasının maddeye

⁸¹³ Farabi, *Tenbih*, s.177-179; İhvan, *Resail*, I, s.317-319; Miskeveyh, *Tehzib*, s.83-84, 92-93; Mübahat Türker Küyel, 'Yahya b. Adî ve Yayınlanmamış Bir Risalesi', *AÜDTCF Dergisi*, Cilt:14, Sayı:1-2, Ankara, 1956, Türk Tarih Kurumu Basımevi, s. 94.

⁸¹⁴ Farabi, *Tenbih alâ Sebîli's-Saâde* (Özcan, Hanifi, *Farabi'nin İki Eseri* içinde), 159, 162.

⁸¹⁵ İbn Rüşd, *Tehafüt*, s. 220, 247.

yakınlığa sebep olacağı sonucu çıkarılmıştır. Bu durum, maddeden uzaklaşıp Tanrı'ya **yönelme** ve **yaklaşma** olarak nitelenir. Bu niteleme, ruhun kurtuluşunun maddeden arınarak Tanrı ile birleşmeyi sağlayacak bir nitelemedir.⁸¹⁶

İyi ve kötü nitelemeleri, **yöneliş**, **yakınlaşma**, **uzaklaşma** bağlamında söz konusu edilmiştir. Maddeye yönelişin, kötülüğü; ruha-Bir'e yönelişin, iyiliği oluşturup arttırdığı ifade edilmiştir. Söz konusu iyi ve kötü değerlendirmesi, ahlâkî fiilin sebepleri bağlamında maddeye veya ruha **yöneliş** ya da **uzaklaşma** ortaya çıkar. Bu bağlamda iyi, kemâle yöneliş ve yakınlaşma; kötülük kemâlden uzaklaşma olarak belirtilmiştir. Kemâle engel teşkil eden gadabî ve şehvî kuvvelerin egemenliğinin, kemâli engellemesinden dolayı kötülüğün oluşacağı vurgulanmıştır. Sonuçta kötülük, kemâlin eksikliğine yol açan şeyler olarak ifade edilir.⁸¹⁷ Bu bağlamda kötülük, kemâle sahip olmayıp iyiliği kabule yatkın olmayan maddî dünyanın içinde yer alan varlıklar için söz konusu olan izafi bir kötülük olarak nitelenir.⁸¹⁸ Sonuç olarak maddenin kötülüğün sebebi olarak algılanmasının sebepleri arasında maddenin ontolojik sıralamada aşağı-alt derecede yer alması, maddenin kemâli kabul etmemesi, maddenin yokluk ve mutlak karanlık olarak nitelenmesi ifade edilmiştir.⁸¹⁹ Bu anlayış, insanın mutlak iyi'ye yönelmesini, maddî dünyadan yüz çevirini, duysal algıdan uzaklaşmayı, tutku ve arzulardan arınmayı kısaca insanın **mistik yolculuğunu** oluşturmaktadır. Bu mistik yolculuk aracılığıyla insan, metafizik dünyaya açılır ve sonsuzu idrak eder.⁸²⁰

B. İyi ve Kötü'nün Anlaşılmasındaki Temel Farklılık

Felasife, **mutlak iyyin**in varlığını kabul etmesine karşın **mutlak kötünün** varlığını kabul etmez. Kötülük, insan için **ârizî** bir olguyu nitelendirmektedir. Bu anlayışın temelinde Tanrı'nın her türlü yetkinliğin ve iyiliğin kaynağı olması gibi metafizik bir temel yatar. Farabi'ye göre Tanrı, mutlak anlamda zorunluluğu ve

⁸¹⁶ Şinasi Gündüz ve Ekrem Sarıkçıoğlu, **Dinlerde Yükseliş Motifleri**, İstanbul, 1996, s.41 vd.

⁸¹⁷ İbn Sina, **İnayet ve Kötülüğün İlâhî Kazaya Girişinin Açıklanması Üzerine**, çev. Mahmut Kaya, (İslam Filozoflarından Felsefi Metinler), İstanbul, 2003, s.303, 306; İbn Sina, **Şifa, Metafizik**, s.165-166.

⁸¹⁸ İbn Sina, **Necat, İlahiyat**, s.468-469; Necip Taylan, **İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri**, İFAV Yay., İstanbul, 1994, s.134 vd.

⁸¹⁹ Plotinus, **Enneadlar**, I.8 (51); II, IV (12), s.92; M. S. Khan, "Miskeveyh'in 'Adalet Üzerine' Adlı Yayınlanmamış Risalesi, **SÜİF Dergisi**, Sayı; 20, 2009/2, s.139.

⁸²⁰ Plotinus, **Enneadlar**, V. 3.17; VI. 7, 22, 34; I,II, 19, s.15.

kemâli sebebiyle saf iyidir ve kemâli ile büyüklüğünün kendisinden iyi'nin taşmasıyla meydana geldiğini bilir. Her öz, kendinden taşıp yayılan her şeyi bilir ve kendinden taştan şeyde kendini görür ve Allah da kendinden taştan bu âlemde kendini görmektedir.⁸²¹ Tanrı, özünden gelen zorunlulukla kemâlin ve iyiliğin sebebi olduğu için dış dünyadaki her şey ve varlığın bizatihi kendisi iyi'dir. Doğal olan alanda zulüm, haksızlık, bozukluk veya uyumsuzluk bulunmaz ve kötülük, varlığı insan iradesiyle olmayan herhangi bir şeyde mevcut değildir, bilakis onlar iyiliktir.⁸²²

İbn Sina, herhangi bir şeyin kendine özgü iyiliği ve o şeyin ilk anda hemen iyiliğe yönelen bir fitratının olduğunu belirtir.⁸²³ Dolayısıyla her şeyin bizatihi varlığında iyi'ye doğru bir **yöneliş** veya bir rağbet olduğu vurgulanır. İbn Sina'ya göre iyilik, varlığıyla istenilendir. Böyle olmasaydı herkes istediği ve iyilik tasavvur ettiği bir maksatla hareket edip zahmete girmezdi. Her şeyde saf iyiden alınmış bir iyiliğin olmasından ötürü varlığın bizatihi kendisi iyi olarak nitelenmiştir.⁸²⁴

Kötülük, eşyada bulunan **izâfî** bir nitelik veya bizatihi *yokluk* olarak değerlendirilir. İyilik bizatihi *var* olmakla beraber kötülük ârızîdir.⁸²⁵ İbn Sina'ya göre nerede tikel bir kötülük varsa orada genel bir iyilik bulunmaktadır. Gazâlî'ye göre de içinde gizli bir iyilik bulunmayan hiçbir kötülük bulunmaz. Hastalıklı bir elin kesilmesi, kötülük gibi görünse de gerçekte iyiliktir. Allah, hikmetsiz hiçbir şey yaratmadığı gibi içerisinde insanlar için rahmet bulunmayan hiçbir şey yaratmamıştır.⁸²⁶ Gazâlî, Allah'ın verdiği bütün hükümlerde bir iyilik olduğunu kabul ettiğinden dolayı dünyada gerçekleşen bütün olayların iyiliğe yönelik olduğuna inanarak kötülüğün gerçekliğini reddeder. Bu bağlamda kötülüklerin gerçekte iyilik olduklarına veya en azından sonlarının iyiliğe çıktığına dair bir inanış ifade edilebilir. Bu sebeple görünürde amaçsız olan hadiselerin hikmeti olduğu sonucuna varılır.⁸²⁷

Tanrı'nın cömertliği, âlemde hayrın egemen olmasını gerektirmiştir. Bu sebeple varlıkta iyi-hayır zâtî, kötülük-şer ârızîdir.⁸²⁸ İbn Sina, kötülüğün kaynağı

⁸²¹ İbn Sina, *Necat*, İlahiyat, s.229, 274.

⁸²² Farabi, *Fusûl'ül-Medenî*, s.58; Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s.137.

⁸²³ İbn Sina, *İşârât ve Tenbihât*, s.175.

⁸²⁴ İbn Sina, *Şifa-İlahiyat*, s.363, 365, 415; İbn Sina, *Necat*, s.669.

⁸²⁵ İbn Sina, *Necat*, s.261,265-266.

⁸²⁶ Gazali, *İhyâ*, IV, s.111,113.

⁸²⁷ Eric Lee Ormsby, *İslam Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu*, çev. M. Özdemir, Ankara, 2001, s.251-252.

⁸²⁸ İbn Sina, *Şifa-İlahiyat*, s.363, 365.

olarak **imkân doğası** ve **yokluğu** yani mümkünler dünyasını görmektedir.⁸²⁹ Bu duruma İbn Sina, gelişmesi için güneş ışığına ihtiyaç duyan bir şeye bulutun engel olmasını örnek olarak verir. Bazen iyiliğe zıt ve engel olanı veya onun yokluğunu gerektiren sebebi, bundan zarar gören kimse anlamayabilir. Eğer bir kimse güneşten yararlanamadığını algılıyor, fakat bunun buluttan değil de sadece gören biri olarak kendisinden kaynaklandığını düşünüyorsa, o bu durumda sıkıntı duymaz veya bir eksiklik hissetmez. **Kötülük küllî** değil, **ferdî** ve cüzlere özgü olarak düşünülmüştür. Nitekim kötülüklerin makûlâtta bulunmadığı ve türlerin kötülükten korunduğu ifade edilir. Hiçbir kötülüğün bulunmadığı varlık türü, Mutlak İyi'den taşıp varlık kazanan aklî, nefsî (küllî akıl, küllî nefis) ve semavî varlıklarda gerçekleşir.⁸³⁰ Mesela ateş ısıtır, su serinletir. Bu nitelikler tamamen iyidir. Ancak genel bir ilke olmayıp münferit veya ârîzî bir olay olmak üzere su, insanı boğabilir, ateş yakabilir. Bu durum kötülük gibi görünse de bu varlıklardaki ilk gaye, kötülük olmayıp hayırdır, burada mutlak değil, rastlantısal bir kötülükten bahsedebiliriz.⁸³¹

Konuya sayısal açıdan da bakan İbn Sina, iyiliğin sayısal olarak kötülükten fazla olduğunu belirtir. Çünkü kötülükler olmasaydı, iyiliklerin çok ve sürekli olduğu anlaşılmazdı. Şayet gerekli olan azıcık kötülükten sakınılarak büyük bir iyilikten vazgeçilirse bu durum kötülüğün çoğalmasına yol açar.⁸³² Nitekim hastalıklar çok olmakla birlikte sağlık ondan daha çoktur. Eğer birisi '*kötülük nadiren veya bazı zamanlarda değil, çoğunlukla gerçekleşen bir şeydir*' derse durum gerçekte böyle değildir. Kötülük çok sayıda olsa da çoğunlukla gerçekleşen bir şey değildir. **Çok sayıda olan ile çoğunlukla (sıklıkla) olan** arasında fark vardır. Pek çok şey çok sayıdadır, ancak çoğunlukla gerçekleşmez. Çok sayıda hastalık bulunsa da bunların çoğunlukla gerçekleşmediği gibi.⁸³³

Hakikat alanında **iyilik** ve **kötülük** şeklindeki karşıtlık söz konusu olmadığını belirten İbn Arabî, Platon gibi bu alana **Mutlak İyilik (el-Hayr el-Mahz)** adını vermektedir. Dış dünyada ise, hem iyilik hem de kötülüğün gerçekliğini kabul

⁸²⁹ İbn Sina, **İşarat ve Tenbihat**, s.180.

⁸³⁰ İbn Sina, **İnayet ve Kötülüğün İlâhî Kazaya Girişinin Açıklanması Üzerine**, s. 299-301, 305-306.

⁸³¹ İbn Sina, **Şifa-İlahiyat**, s.420-421; İbn Sina, **Necat**, s.669-670.

⁸³² Farabî, **Uyûnu'l-Mesail**, çev. Mahmut Kaya, (**Felsefe Metinleri**), İstanbul, 2003, s. 126.

⁸³³ İbn Sina, **İnayet ve Kötülüğün İlâhî Kazaya Girişinin Açıklanması Üzerine**, s. 305-306; İbn Sina, **Dânişnâme-i Alâî**, s. 350 (85b).

eder.⁸³⁴ Felasife gibi İbn Arabî de kötülüklerin izâfî olduğunu savunur. İbn Arabî, kötülüğün, bir takım toplumsal âdetlere, dine, kişisel mizaçlara uymadığından veya kişinin bazı doğal, ahlâkî ya da zihnî arzularını tatmin etmediğinden dolayı ortaya çıktığını ifade eder. İbn Arabî'ye göre, eşya **yok** hükmündedir. O halde yok olan eşyanın sebep olduğu iyi ve kötü gibi hükümler de **izâfîdir**. Çünkü her şeyin içinde olan Allah sırf hayrdır.⁸³⁵

C. İyi'ye Yüklenen Mistik Anlam

Platon'un iyi'ye yüklediği mistik anlam, insanın duyular âleminden uzaklaşması noktasında belirir.⁸³⁶ İnsanın duyular âleminden uzaklaşması, kendi özüne yaklaşması için ifade edilir. Kişinin duyular âleminden uzaklaşmasına '**Catharsis**', '**Seyahat**' veya '**Göç**' dendiği gibi bu kavramlar, insanın kendi içsel yolculuğunu ifade eder. Platon, duyular âleminden uzaklaşmanın meşruiyet zeminini, duyular âlemini kötülüğün sebebi olarak görmesinde bulur. Çünkü ona göre madde, ruhu, varlığın tek bir şekli içinde hapsederek ona ilahî mahiyetini unutturur. Ruhun bedende hapsolması ve bedenden kurtulması gibi konular ahlâkî ve estetik içeriği olan mistik bir **sistem**dir.⁸³⁷ Platon'un insan hayatının ruhsal yönünü vurgulamış olması **bedenin aşağı görülmesi** sonucunu doğurmuş ve bu sonuç pek çok ahlâk anlayışını **mistisizme** doğru etkilemiştir.⁸³⁸

İyi'ye yüklenen mistik anlam, dış dünyada iyi ile kötü ayrımının olmadığı ve her şeyin iyi olduğunda yatar. Bu bağlamda Russell, Herakleitos'un dilinden, iyi ile kötünün bir olduğunu ve Tanrı açısından her şeyin iyi olduğunu ifade eder. Herakleitos, *Fragmanlar* adlı eserinde iyi ile kötünün bir olduğunu savunarak Tanrı için her şeyin iyi ve güzel olduğunu belirtir. Ayrıca Herakleitos, insanın, ruhuna gereken özeni gösterdiği sürece iyi olacağının da altını çizer. Buradan yola çıkarak Herakleitos, sıradan insanların, her şeyi kendi arzularına göre değerlendirdiklerinden ötürü karşıtların birliğini göremediklerini ve bu sebeple bazı şeyleri iyi, bazılarını da

⁸³⁴ İbn Arabî, **Fusûs**, s.323.

⁸³⁵ Afîfî, **Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi**, s.140.

⁸³⁶ Platon, **Phaidon**, s. 65; Platon, **Devlet**, VII, s.514.

⁸³⁷ Plotinus, **Enneadlar**, s.79, 83, 147; Alfred Weber, **Felsefe Tarihi**, çev. H. Vehbi Eralp, İstanbul, 1964, s.111, 112, 116, 118.

⁸³⁸ Türkeri, 'Din Felsefesi Tarihinde Etik Sorunu', s.39.

kötü olarak değerlendirdiklerini ifade etmiştir.⁸³⁹ Russell, Herakleitos'un ahlâkının ardında **mistisizm** yattığını vurgular. **Mistisizmin ahlâkî özelliği**, başkaldırma ve öfkeden uzak durma, sevinçle kabullenme, iyi ve kötü diye iki karşı kümeye bölünmenin doğruluğuna inanmamadır.⁸⁴⁰ İyilik ve kötülüğe mistik bir bakış açısıyla baktığımızda yeryüzü ve bütün sıradan görünümünün Tanrısal ışıkla süslendiğini, dış dünyada yüce bir iyiliğin olduğunu ve bu yüce iyiliğin bütün dünyayla ilişkili olduğunu ifade edebiliriz.⁸⁴¹

Tanrı'ya yaklaşan veya Tanrı ile bir olan kişi için dış dünyaya özgü ayrımların bir anlamı yoktur. Onun için kötülük, insanı iyiye yönlendiren bir fonksiyona sahiptir. O kişi, iyi ve kötünün ötesinde düşünür. Mevlana'nın sözleriyle *'O halde bütün zıt şeyler bize göre zıt görünür. Fakat hâkim olana göre hepsi bir tek iş görür ve birbirine zıt değildir. Göster bakalım, dünyada hangi şey kötüdür ki onda iyilik olmasın ve hangi şey iyidir ki onda kötülük bulunmasın...Mademki iyilik ve kötülük iki ayrı şey değildir ve onlar arasında bir fark yoktur.'*⁸⁴² Mevlana öğretisinde mutlak kötülük bulunmaz. *'Görüyorsun ya, dünyada mutlak olarak kötü diye bir şey yoktur. Kötü, buna nispetle kötüdür.'*⁸⁴³ Mevlana insan için kötülüğün kaynağı olarak şu ifadelerle yer verir: *'İyi renkler, temizlik küpünden hâsıl olur. Çirkinlerin rengiyse kirli kara sudan meydana gelir. O latif rengin adı 'Sıbgatullah-Tanrı boyası'dır...Denizden olan, yine denize gider; nereden gelmişse,yine oraya varır. Dağ başından, hızlı hızlı akan seller; bizim tenimizden de aşkakarışık olarak akıp giden can, aslına gidip kavuşur!'*⁸⁴⁴ gibi ifadeler, ahlâkî bir varlık olmakla insanın ilahi bir kişilik kazanarak Tanrı'ya yaklaşması şeklinde yorumlanabilir.

İyi ve kötü olarak tanımlanan değerlerin aslında bize göre tanımlamalar olduğu, **olgusal** olmaktan ziyade **algısal** olduğu, fakat Allah'a nispetle bunlar arasında bir birlik söz konusu olduğu belirtilmektedir. Bu yönüyle iyi ve kötü kavramlarının düalizmi insanlar için geçerli ve ahlâkî yetkinlik için gerekli bir nitelik olarak tanımlanır. Bu yaklaşım doğrultusunda, iyi ve kötü birbirinden ayrılmayan, bütüncül bir sistematik içerisinde değerlendirilir. Bu varlık dünyasında herşey karşısı

⁸³⁹ Bkz. Herakleitos, **Fragmanlar**, çev. Cengiz Çakmak, Kabalcı Yay., İstanbul, 2005, s.87, 147, 241.

⁸⁴⁰ Russell, **Mistisim ve Mantık**, s. 12, 18-19, 42.

⁸⁴¹ Russell, **Mistisim ve Mantık**, s. 44.

⁸⁴² Mevlana, **Fîhi Mâ Fîh**, s.324-325.

⁸⁴³ Mevlana, **Mesnevi**, Cilt:IV, b. 65.

⁸⁴⁴ Mevlana, **Mesnevi**, Cilt:I, b. 765-768.

ile bilinir. İnsanın bu düalizmi aşması, mutlak iyi'ye yönelişiyle **kendi aslı mahiyetine** veya **cevherine yönelmesi** ve **varlığından soyutlanmasıyla** gerçekleşecektir. Bu yönelişi ve soyutlamayı gerçekleştiren kişi için her şey iyidir. Bu yöneliş ve soyutlama mistik bir özelliktedir. Diğer taraftan Tanrı iyiliğin ortaya konulması için kötülüğü bir tercih olarak insanlara sunar. Bu yaklaşım kötünün iyi ve istenen bir şey olduğu anlamınagelmez. Çünkü ifade edildiği gibi kötülük sadece bu **maddî dünyadaki cüz'i ilişkilerde** insan algısına göre şekillenen bir niteliktir.

İyi ve kötü kavramlarını mistik bakış ile değerlendirdiğimizde dış dünyada bulunan her şeyin Allah'ın tecellisi olduğunu ve iyilik-kötülük, mutlak alan-fenomenler alanı gibi ikiliklerin kalktığını görürüz. Her şey iyidir ve güzeldir. Mistik tecrübeyi yaşayan kimse, dış dünyadaki her şeyi bir ayet mesabesinde algıladığı gibi başına gelen her türlü olumlu veya olumsuz olayı da Allah'ın, kendisi için hazırladığı ödül veya imtihan olarak algılar. Bu algıda öfke, nefret, nankörlük gibi olumsuz ahlâk örnekleri bulunmaz ve insanî/toplumsal ahlâk ölçülerini aşır Tanrı'dan gelene rıza söz konusudur. Mutlak iyi'ye yönelme ve O'ndan gelen her şeyi iyi olarak algılamak, başka bir ifadeyle '*Mevlam neylerse güzel eyler*' düşüncesindeki mistik, algı ve bilincini değiştirerek dış dünyaya kendisinin yüklediği anlam çerçevesinde bakar. Bu anlam gözlüğünü takarak dış dünyada bir hikmet arayışına girer ve dış dünya, bir nimet, bir âyât şeklinde algılandığı gibi karşılaşılan bütün olaylar ilâhî iradenin bir sonucu şeklinde algılanmaya başlar. Bu durumu, ahlâkî değerlerin, kutsal ve mutlak bir otoritenin desteğiyle yeni bir boyut kazanması, dünyadaki varlıkların Mutlak İyi tarafından yönetilmesi ve var olanın iyi olduğu inancıyla açıklayabiliriz. Böylece dinî ve ahlâkî duygu, ayrı ayrı değil, el ele vererek gelişir.⁸⁴⁵

Dış dünyadaki mekanizma veya sistem tek tip işler. İyilik, kötülük, sevgi, nefret, zaman, güzellik gibi yaklaşımlar, bu mekanizmaya bizim yüklediğimiz niteliklerdir. İyilik ve kötülük gibi bir bölümleme dış dünyada yoktur. İnsana göre iyi ve kötü vardır. Bu ikilik, göreceli bir durumdur. Fiillere yüklenen nitelikler, iyi ve kötüyü belirler. Bu mekanizmada iyilik, kötülük gibi kavramlardan ziyade **yakınlaşma** veya **uzaklaşma**dan söz edebiliriz. *Teberrî olmadan tevellî olmaz*, sözü tam da bu düşünce için söylenmiştir. İnsanın Mutlak Varlığa yakınlaşmasının iyilikten pay alacağı; uzaklaşmasının ise kötülükten pay alacağı vurgusu, ahlâkî

⁸⁴⁵ Aydın, **Tanrı Ahlak İlişkisi**, s.151-152.

anlamdaki iyi ve kötüyü metafizik anlamda iyi ve kötüye bağlar. **Ahlâkî** iyi, mutlak iyyinin bir uzantısı olmak zorundadır. Dolayısıyla mutlak iyyinin ne olduğunun araştırılması, ahlâkî iyyinin de ne olduğuna dair bize bilgi verecektir. Metafizik bir gaye belirlemeden ahlâk temellenmez. Çünkü gaye olmadan fiile yüklenen iyi ve kötü değerdendirmelerinden bahsedemeyiz. Nazarî bilgi, ilke; bilginin eyleme geçirilmesi ise gayedir. Gayesiz ilke zâyî olur, ilkesiz gaye ise imkânsızdır.⁸⁴⁶

Gerçekte âlem bir bütün olup iyilik ve güzellikle doludur. Kötülük, ancak münferit durumlarda **mütenâhîliğin** (geçiciliğin) zaruri neticesi olarak bulunmaktadır. Russell'ın belirttiği gibi, bir fiili gerektirmeyen *düşünce dünyamızda* ancak objektif olunabilir ve ancak düşünce dünyasında fiilin gerektirdiği **ahlâkî ikilik** ortadan kaldırılabilir.⁸⁴⁷ *Dış dünya* ya da *fiilî dünyada* iyilik ve kötülük, düşünce dünyasına göre daha öznel ve göreceli olduğundan dış dünyada objektif olmak oldukça zordur. Bu bağlamda fiilî dünyanın öznel ve göreceli oluşu, iyi-kötü (sevap-günah) ikiliğini ortaya çıkartır ve bu şekilde **ahlâk** sağlanır. Ahlâkî fiile iyi ve kötü şeklinde değerdendirmeyi katan bu durumdur. Hayatı çekilir ve katlanır kılan da budur. İnsan, iyilikleriyle, hatalarıyla, kötülükleriyle insandır. Aksi takdirde herkesin iyilik yaptığı bir dünya monoton ve tekdüze bir dünya olduğu gibi ahlâkî alanın da olmadığı bir dünya olurdu. Ahlâkın var olması için **öznel** ve **görece** durumların varlığı şart kılınmıştır. Sonuç olarak kötülüğü üreten veya dış dünyaya yükleyen insandır. Bundan dolayı kötülüğün insan iradesiyle ortaya çıktığı kabul edilmekte ve insanda iyilik gibi bir imkânın mevcut olduğu işaret edilmektedir.⁸⁴⁸ Bu bağlamda iyilik ve kötülük, birbirine zıt değerler gibi görünüyorsa da aralarında varlık bakımından fark vardır. İmkân olarak sadece insanda var olan kötülük, realiteye ancak onun tercihiyle çıkar. Bu durumda kötülük, insana bağlı bir değerdir. İyilik, her şeyin kendisine bağlı olduğu ilk sebeptir, insana bağlı olmaksızın realitede bulunmaktadır ve kaynağı, İlk Sebep -Tanrı'dır.⁸⁴⁹ Miskeveyh de Farabi gibi iyilik ve kötülüğü, insan iradesine bağlar. Buna göre iyilik, insanın yaratılış ve var edilişinin amaçları olan şeylerde gösterdiği irade ve çabasıyla meydana gelen işlerdir. Kötülük ise, insanın kendi iradesi, çabası, tembellik veya ilgisizliği ile bu iyiliklere ulaşmayı

⁸⁴⁶ Miskeveyh, **Tehzib**, s.39-40; Tûsî, **Ahlak-ı Nâsırı**, s.50.

⁸⁴⁷ Russell, **Mistisim ve Mantık**, s.44.

⁸⁴⁸ Farabi, **Tenbîh**, s.30, Farabi, **Siyâse**, s.39-40.

⁸⁴⁹ Farabi, **Fusûl'ül-Medenî**, s. 60.

engelleyen durumlardır.⁸⁵⁰ Farabi, kötülüğü mutluluğun zıddı olarak görmekte ve insanın kötülüğe de iyilik gibi iradeli davranışlarla ulaşacağına inanmaktadır.⁸⁵¹

İslam tasavvufi anlayış veya mistik düşünce, bütün kötülükleri sadece bir **görüntü** ve analitik düşüncenin bölerek ya da karşıtlık kurarak meydana getirdiği bir **yanılsama**; dış dünyayı da tümüyle **iyi** olarak değerlendirmektedir. Mistik tutum, sözgelimi ‘zulüm’ gibi davranışların iyi olduğunu söylemez, ahlâkî kötülüğün varlığını kabul eder, ancak bunların **gerçekliklerini** yadsır. Ulûhiyet kavramının bir gereği olarak Tanrı iyidir ve yarattıkları da onlar için tercih edilen işleyiş düzeni de zorunlu olarak iyidir ve gerçektir. Yaratılıştaki iyi, kötü, faydalı, zararlı gibi ayrımlar söz konusu değildir. Tanrı katında var olan yegane değer iyidir. Yapılan bu tür ayrımlar bu dünya ile ilgilidir ve kültürlerle göre değişen göreceli değerlendirmelerdir.⁸⁵² Sonuçta felasife ve sufilere göre varlıkta aslolan ve her şeye hâkim olan iyiliktir. Kötülük ise ârizî ve nisbîdir. İyilik varlığın temel vasfıdır. Olaylardaki kötülük, sebep-sonuç ilişkilerindeki eksikliklerden kaynaklanır.⁸⁵³

VI. FAAL AKILLA İTTİSAL VE İNSANIN MUTLULUĞU

Yunanca **nous**, Latince **ratio** ve **intellectus** karşılığı olan akıl, felsefî bir kavram olarak varlığın hakikatini kavrayan, maddî olmayan, maddeden şekilleri soyutlayarak kavram haline getiren ve kavramlar arasında ilişkiler kurarak önermelerde bulunan ve kıyas yapabilen güç olarak tanımlanır. Ayrıca aklın, insanın iyi ve kötü fiiller arasında ayrım yaptığı temyiz gücüne sahip olması, arzu ve şehvet güçlerini yönlendirmesi bağlamında aklın özel bir **ahlâkî fonksiyonunun** olduğu bilinmektedir. Bu bağlamda akıl, iyi olanı yapmak ve kötü olandan sakınılması gerektiğini ortaya koymak üzere düşünmek, tasavvur ve tasdik kabiliyeti, teyit ve inkâr gücü şeklinde tanımlanmıştır.⁸⁵⁴ Bu tanım doğrultusunda akıl; heyûlânî, bilkuvve, bilfiil, müstefad vefaal akıl şeklinde tasnif edildiği gibi nazarî ve amelî akıl şeklinde de tasnif edilmiştir.

⁸⁵⁰ Miskeveyh, **Tehzîbu'l-Ahlak**, s.19.

⁸⁵¹ Farabi, **Fusûl**, s.59-60; Farabi, **Siyâse**, s.39, 42.

⁸⁵² Özcan, **Türk Düşünce Hayatında Matüridilik**, s.60-61.

⁸⁵³ İbn Sina, **Necat, İlahiyat**, s.468-469.

⁸⁵⁴ Farabi, **Risale fi Meâni'l-Akl**, s.128.

İfade ettiğimiz tasnifte müstefad akıl, insanın elde edebileceği varoluş mertebelerinin en son basamağını oluşturmaktadır. Bu en son düzeyde insan, adeta yeni bir varlıksal özellik kazanmakta ve kendisi için bütünüyle farklı olan entelektüel bir tecrübe yaşamaktadır. Bu yeni statü içerisinde nazarî akıl, maddî bağıntılarından tamamen bağımsız olarak gerçekleşmiş bulunan makulatı kavrayabilecek duruma yükselmiştir.⁸⁵⁵ Bu bağlamda İbn Bacce, müstefad aklın **birlik, gayri maddîlik, değişmezlik, ilahîlik, ebedîlik ve kendi üzerine dönme** gibi özelliklerinin olduğunu vurgular. Onun müstefad akla yüklediği bütün özelliklerin temelinde onun maddeden her bakımdan uzak ve soyut bir varlığa sahip olması yatmaktadır.⁸⁵⁶

Maddî-heyûlânî akıl, maddî ölçüleri aşamayanların bulunduğu aşama olarak kabul edilir. İnsanı nihâî anlamda yetkinleşmekten alıkoyan madde, ancak müstefad akıl düzeyinde tamamen saf dışı kalmaktadır. Bu düzeyde tabî dürtülerle hayvanî nefsin engelleyici özelliği söz konusu değildir ve insan akıl, bilme ve tefekkür faaliyetleriyle kendine yeter bir duruma yükselir. Kendine yeterlilik durumu, özellikle nazarî bilgi ile gerçekleşir. Maddeden tamamen uzak olan müstefad akıl, salt haz, mutluluk ve güzellik içerisinde ebedî olarak var olur ve Allah'ın en yetkin hoşnutluğunu kazanarak **ilahî bir statü** elde eder.⁸⁵⁷ Buradaki aşamanın ilahi statü ile ifadelendirilmesi, İslam ahlâk düşüncesinde maddeye yaklaşıldıkça bayağılaşılacağı, **Sûretlerin Sûretine** yaklaşıldıkça en üstün şerefe erişileceğine dair genel kabulden kaynaklanır. Maddenin varlığının başkaları için olduğu ve kendi özü için bir varlığa sahip olmadığı ifade edilerek maddenin sûrete muhtaç olduğu vurgulanır. Bu sebeple bir şeyin değeri, başka bir şeyden değil, kendisinden veya kendi özünden kaynaklanır. Mesela Sûretlerin Sûreti, kendi özü için vardır.⁸⁵⁸ Maddenin değeri kendisinden değil de başka bir varlıktan kaynaklandığı için bu değer, yüce bir değer olarak görülmez. Maddeden uzaklaşmak, tasavvur gücün kuvvetlenmesi sonucunda kemâl gibi insana bir değer katar.⁸⁵⁹

Müstefad akıl düzeyine “hakikat makamı” veya “nefs-i mutmaine” isimleri verilmiştir. İnsanın kemâle ermesi ve Tanrı'ya yakınlaşması, nazarî ve amelî

⁸⁵⁵ Farabi, **Risale fi'l-Akl**, s.19-20; Bekir Karlığa, **İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri**, İstanbul, 1993, s.230; Yaşar Aydın, **Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi**, İstanbul, 2000, s.98.

⁸⁵⁶ Aydın, **Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi**, s.177.

⁸⁵⁷ İbn Bacce, **Veda Risalesi**, s. 139, 141; Aydın, **Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi**, s.181.

⁸⁵⁸ Farabi, **Siyaset'ül-Medeniyye**, s.63.

⁸⁵⁹ Farabi, **Medinetü'l-Fâzıla**, 25.

yönlerinin yetkinleşmesine ve gelişmesine bağlı kılınmıştır.⁸⁶⁰ Ayrıca *müstefad akıl* düzeyinde **sezgisel etkinlik** yaşanmaktadır. Bu noktadan itibaren akıl, artık maddede bulunmayan soyut varlıklarla yüz yüze gelir. O, soyut varlıkları maddeden soyutlamak suretiyle değil, akılsal bir sezgi fiiliyle bilir. Bu nedenle çıkarsamacı aklın konusu olan duyu ve tahayyül yetileri sezgisel kavrayışta devre dışı kalmaktadır.⁸⁶¹ Böylelikle metafizik dünyaya adım atılmış olur. Müstefad akıl, insanı sezgi (ilham) yoluyla sırları keşf noktasına kadar götürür. Amaca ulaşıldıktan sonra müstefad akıl silinip gider. İbn Sina'ya göre de bu merhalede akıl, mistik ifadeyle ilâhî nur ile kulun vuslatını başlatır ve **Yaratıcının harimine** kadar insanı yükseltir. Bu akıl seviyesi, doğuştan değil, kazanılan bir seviyedir. Akıl, heyulani düzeyden bu düzeye sadece kendi imkânları aracılığıyla çıkamaz. Onun bu düzeye çıkabilmesi, hiçbir zaman *heyulani* seviyede bulunmamış ve sürekli olarak fiil halinde bulunan bir varlığın yardımıyla gerçekleşir. İşte bu varlığın adı **faal akıl**'dır.⁸⁶²

Bilindiği gibi faal akıl, sudur nazariyesinde hiyerarşik olarak onuncu akılda yer alır. Akılların diğer bir akıldan çıkmaları, yani sudur, faal akılda son bulur. Faal akıl, Allah'tan aldığı akıldan yani O'nu akletmesinden insana ait akıl; onu düşünmesinden de madde ile maddeye bağlı eşya oluşmaktadır. Sudur, âlemin artık başka bir akla ihtiyacı kalmadığı anda son bulur ve böylece faal akıl, aklî cevherleri kapsar. Bütün ay-altı âlemin sûretleri faal akıldan çıkar. Faal akıl, varlıklara şekil ve sûretleri verendir (*vâhibu's-suver*).⁸⁶³

Faal akıl, insan aklına bilgileri fiilî hale geçirme gücü vererek fizik ötesi özne diye betimlenir. Bu sebeple Farabi, faal akla **yarı-yaratıcı bir rol** atfeder. Faal akıl, maddî objelere hakiki formları vermektedir. Bu formlar, insan bilgisinin en yüksek aşamasında soyutlamalar yapması demektir.⁸⁶⁴ Faal akıl, maddede bulunmayan ve asla bulunmayacak olan ayırık (mufârik) bir sûrettir⁸⁶⁵ ve maddeden mücerret bir mahiyete sahiptir. Felasife, faal aklın varlığını ispat etme gayretinde olmuşlardır. Bu doğrultuda insanda faal aklın yeri, göz karşısında güneşin aldığı yere benzetilmiştir. Nasıl ki *güneş*, göze ışık verir, böylece göz, güneşten aldığı bu ışıqla, bilkuvve gören

⁸⁶⁰ Mehmet Türkeri, **Elmalı'nın Ahlak Felsefesi**, İzmir, 2002, s. 48.

⁸⁶¹ Farabi, 'Risale fi'l-Akl', çev. E Şahin, **AÜİFD**, 2004, Sayı:2, s.31 vd.

⁸⁶² İbn Sina, **Necat**, s.165 vd.

⁸⁶³ İbn Sina, **Şifa**, İlahiyat, Cilt:II, s.410; Brill, **The Encyclopaedia of Islam**, Cilt: II, s.493.

⁸⁶⁴ Macit Fahri, **İslam Felsefesi, Kelamı ve Tasavvufuna Giriş**, çev. Ş. Filiz, İstanbul, 1998, s.66-67

⁸⁶⁵ Farabi, **Risale fi meâni'l-Akl**, çev. Mahmut Kaya, (**Felsefe Metinleri'nde**), İstanbul, 2003, s.133.

iken bilfiil gören olur. Ayrıca bu ışıkla göz, güneşin kendisini de görür. Bilkuvve görülen renkler, bu ışıkla, bilfiil renkler olurlar. Bilkuvve olan göz de bilfiil göz olur. Aynı şekilde düşünen nefis, faal akıllı düşünür, böylece bilkuvv ve düşünülür olan şeyler, bilfiil düşünülür olur.⁸⁶⁶ Nazarî aklın aşamalarından olan faal akıldan gelen feyz ve ilham sayesinde bilkuvv ve akıl, bilmeleke akla dönüşür. Bu doğrultuda insanın en faziletli, nefsin bilfiil akıl olarak yetkinleştirmiş ve böylece ahlâkı kazanmış olanlar olarak görülmüştür. Zira nefsin yetkinleşme sebebi, faal akıldır.⁸⁶⁷

Felasife, faal akıllı **Cebrail** ile özdeş sayar. Cebrail, rûhânî yücelişin yol göstericisidir. İbn Sina'ya göre faal akıl, mukarrebîn meleklerdendir, ezeldir. Aynı zamanda İbn Sina, tasavvufî eserlerinde bu yol göstericinin kılavuzluğunda alınan yolun macerasını dile getirir. Sözelî **Hayy b. Yakzan** hikâyesinde genç olmasına rağmen hikmet deryasına dalecek kadar engin tecrübeye sahip olan pîr, Cebrail'dir. Hayy, sonsuzluğun yolcusu olduğu için insanı maddî dünyanın karanlığından kurtararak her iklime götürür. Her ne kadar nefsin gazap ve şehvet güçleri gibi yol arkadaşları, onu kendileri ile birlikte tutmak (dünyaya bağlamak) isterlerse de ilâhî koruyucu, onun bütün bu engelleri aşmasını sağlar. Eğer insan, görünüşler dünyasının aldatıcı güvenliğine sığınır ve üzerinde bulunduğu dünya hayatını ulaşması gereken durak yerine koyarsa hiçbir zaman **Menzil**'e ulaşamaz. Burada da karşımıza ahlâkî düzlemde amaç ve araçları yerli yerine oturtma çıkmaktadır. Nefsin hayvanî güçleri karşısında zafer kazanmış insan, var olması gereken halinin ne olduğunu bilmeli, tâlip ile matlup, başka bir ifadeyle **Absal** hali ile **Salaman** hali arasında gerçek bağı kurmalıdır ki *latif sır*ra erebilsin. Zaten **Hayy**'ın eğitim programının amacı budur. Böyle bir yolculuk sayesinde insan, çirkinliğin zerresinin bulunmadığı tasavvuru mümkün olmayan yetkinlik dünyasına ulaşacak, hakikat ve güzelliğin temasına koyulacaktır.⁸⁶⁸

⁸⁶⁶ Farabi, **Siyaset'ul-Medeniye**, s.5; Farabi, '**Risale fi'l-Akl**', s.274; Farabi, **Risale fi İspat el-Mufârakât**, çev. Hüseyin Aydın, 'Soyut Varlıkların İspatı', Uludağ Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi, Sayı:1, Cilt:1, Bursa, 1986, s.10 vd.

⁸⁶⁷ İbn Sina, **Şifa**, **Tabiiyyat** IV, s.39; İbn Sina, **Necat**, s.274; **Dânişnâme-i Alâî**, s. 464 (114a); Bkz., Herbert A. Davidson, **Alfarabi, Avicenna, Averroes, on Intellect**, Oxford University Press, New York, 1992, s.18-19, 23, 29.

⁸⁶⁸ Mehmet S. Aydın, 'İbn Sina'nın Mutluluk Anlayışı', **İslam Felsefesi Yazıları**, İstanbul, 2000, s.48.

A. Faal Aklın Ahlâkî Rolü

Faal akıl öncelikle insana, onu kemâle ulaştırmak için **mâkulâtı** verir ve hakikatin keşfi makulâtı idrakten geçer. Faal akıl, insana bu tür bilgi ve makulâtı, onun nefsin duyumu (**ihsas**) sağlayan gücü ile bu güce bağlı olan istek ve nefreti doğuran **arzu** (**nuzû’i**) gücünü geliştirmesinden sonra verir. İstek, arzu ve nefret güçleri, ahlâkî sağlayan gerilim olarak bilinir. Bilgi ve makulâtı temel olarak kabul eden felsefe, arzu ve öfke güçlerini geliştirmeyi gaye edinir. Faal akıldan gelen bu tür etkileri kabullenen kalbin içindeki ruhtur.⁸⁶⁹ Bu bağlamda bilginin kazanılmasında Farabi’nin tasavvufî bir yaklaşıma geçtiği görülmektedir. Bu yaklaşım, mistik bir sistem doğrultusunda şekillenmiş bir yapılanma değil, bir ruh hali olarak değerlendirilmektedir.⁸⁷⁰

Faal akıl, insanı maddeden bağımsızlaştırır veya maddî dünyaya olan ihtiyacı aza indirir ki bu, tasavvufî bir unsurdur. İnsanın faal akıl seviyesine çıkması, varlığında kendinden aşağıda bulunan cisim, madde ve araz gibi unsurlara muhtaç olmaksızın bu kemâl üzere sürekli kalmakla olur.⁸⁷¹ Faal akıl, insan aklını aydınlatarak insanı maddeden bağımsız varlıkları tasavvur edecek dereceye çıkartıp Allah’ın, mutluluğun ve diğer metafizik dünyaya ait kavramların idrak edilmesini sağlar. Bu durum makulâtın insan aklına takdiminin farklı bir yoludur. İnsan ile insan-üstü arasında bir köprü vazifesi görerek⁸⁷² aşkın olanla maddî olanı birleştirir. Böylece faal akıl, insana bu metafizik ilişkinin gerçekleşebilmesi için gerekli yardımı/‘inayet’i yapar ve en son aşamada insanı **gayri maddî varoluş mertebesine** yükseltir. Farabi’ye göre insan, mutluluğu, faal akıl tarafından kendisine verilmiş olan ilkeleri ve ilk bilgileri kullanmakla idrak eder. Bu sebeple insanın gerçek mutluluğu, faal aklın maddî olmayan tabiatına iştirak etmekle gerçekleşir ve bu hayattaki erdem payının büyüklüğü nispetinde nefsin mutluluğun alameti olan **gayri maddîlik** haline ulaşması kolaylaşır.⁸⁷³ Buradaki gayri maddîlik, ontolojik anlamda bir ayrılıktan ziyade, zihinsel etkinlik çerçevesinde nefsin maddî birimleri karşısında

⁸⁶⁹ Farabi, **Uyûnu’l-Mesâil**, s.125.

⁸⁷⁰ Hilmi Ziya Ülken, **İslam Felsefesi Kaynakları ve Tesirleri**, Ankara, 1967, s.61; Mübahat Türker Küyel, **Aristo ve Fârâbî’nin Varlık ve Düşünce Öğretileri**, Ankara, 1969, s.70-71; Durak, Nejd, **Aristo ve Fârâbî’de Etik**, s.255.

⁸⁷¹ Farabi, **Siyaset’ül-Medeniyye**, s.27.

⁸⁷² Farabi, **Siyaset’ul-Medeniyye**, s.48; Farabi, **Medinet’ul-Fâzıla**, s.58-59.

⁸⁷³ Farabi, **Medinet’ul-Fâzıla**, s.94.

elde edilen *ihitiyaçsızlıktır*.⁸⁷⁴ Bedenle beraber maddî olan her şeyden ilgisini kestiği oranda gerçeğe yaklaşmış olur. Bu bağlamda kemâl ve mutluluk; maddî şeylere olan ihtiyaçsızlık, maddî olan şeylere karşı bağımsızlık, kendi kendine yeterlik durumu ile birdir. İnsanın ilahî bir varlık olmasında en büyük engel olarak görülen maddeden uzaklaştıkça Tanrı'ya yaklaşılmış olur.⁸⁷⁵

Mutluluğun kendisi veya insanın aklî seviyesinden ziyade maddeye olan ihtiyaçsızlığı, felasifenin ahlâk anlayışındaki mistik bir unsurdur ve mutluluk bunun üzerine inşa edilir. Sadece sırf kendisi için istenen bir iyilik olan mutluluk, insan ruhunun bedende, maddeye ihtiyaç arz etmeyecek bir kemâl mertebesine ulaşmasıdır ve hiçbir zaman hayırdan başka şeyler için istenmez.⁸⁷⁶ Bu mertebe zihnî, manevî veya varoluşsal bir mertebedir. Maddî olandan bağımsız olarak var olmayı sağlayan bir kemâl sürecinin bilfiil yaşanmasıyla insan, başlangıçta bir *varlık şartı* olarak bağlı bulunduğu cisimsel boyutundan tam bir bağımsızlık elde eder⁸⁷⁷ ve maddî-duyusal dünyayı zihinsel olarak *aşar*. Davranışların belirleyici etkeni, maddî-duyusal gayelerden manevî-metafizik gayelere dönüştüğü gibi ahlâkî fiilin sebep ve gayesi, kemâl arttıkça metafizik sebep ve gayeye dönüşür. Farabi'nin ahlâk sisteminde maddî olanın aşılması, mistik bir yüz çevirme veya el-etek çekme ile değil, insanın bir irade varlığı olarak bu alana nüfuz etmesi, metafiziksel özü doğrultusunda onu çekip çevirmesi ve ona bir şekilde katılması ile mümkün olmaktadır.⁸⁷⁸

İnsanın maddeye ihtiyacının kalmaması veya azalmasından kasıt, insanın kendi varlık alanından tanrısal varlık alanına doğru ya da reel varlık alanından ideal varlık alanına geçiş veya yönelmesidir. Bu yönelişte madde, insanın tanrısal varlık alanını tanımasını engelleyen ve metafizik bağlantıyı sekteye uğratan bir unsurdur. Madde düzeyinde kalmamanın önemi, maddeye bulaşmış nefsin, Tanrı'nın cevherinden uzaklaşma ihtimalidir. İnsanın metafizik ilkelerden uzak olmasının nedeni olan maddenin, bir varlık şartı olarak ortadan kalkması insan-Tanrı arasındaki uzaklığın azalmasını sağlayacaktır. Dolayısıyla insan, maddî dünyadan sıyrıldıkça Tanrı'ya yaklaşacak ve O'nun hakkındaki kavrayışının niteliği, kesinliği ve

⁸⁷⁴ Farabi, *Risale fi'l-Akl*, s.31 vd.

⁸⁷⁵ İbn Bacce, *Veda Risalesi*, s. 141.

⁸⁷⁶ Farabi, *Medinet'ul-Fâzıla*, s.69-70.

⁸⁷⁷ Farabi, *Medinetu'l-Fazıla*, s.84; Farabi, *Siyaset'ul-Medeniyye*, s.51.

⁸⁷⁸ Aydınlı, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s.122-123.

doğruluğu artacaktır.⁸⁷⁹ Maddeden bağımsız olarak bir yetkinlik kazanamayan nefslar ise kötü alışkanlıklardan zevk alırlar, nefsları madde düzeyinde kalır ve madde yok olunca onlar da yok olur.⁸⁸⁰ Nefs, maddeden ayrılınca cisimlere ait olan bütün hususiyetlerden silkinir ve zihnimiz O'nu en mükemmel sûrette kavrar.⁸⁸¹ Zira akıl, bir analogi veya bir misal yoluyla O'nu tasavvur etmeye ihtiyaç duymaksızın İlk İlke'nin mahiyetini yakalar. İnsana özgü olan ruh, bu duruma ancak Rabbini göreceği ahret hayatında tam olarak ulaşabilir.⁸⁸²

Nefs, kemâle ererek kendi kusurlarını anlar ve bakışını faal akla çevirir, onunla birleşir, bu sırada faal akıl, nefsi ilahî sûretlere yaklaştırıp tam bir sükûnete ererek en yüksek derecede lezzet alır. Bu bağlamda faal akıl, nefsin bir cüz'ü veya fonksiyonu değil, nefste temessül etmiş ilahî bir cevherdir. Önceleri nefis, eşyaya ve dış dünyaya doğru hareket ederken, dinginliğe erince eşyanın, kendisine doğru hareket etmesini sevmeye başlar. Önceden kendisi her şeyden etkilenirken şimdi her şeyi o etkiler. Ulaşılan bu gaye, Miskeveyh'e göre peygamberlerin ulaşmak için dua ettikleri ve filozofların işaret ettiği 'Makam-ı Mahmut'tur. Nefsin ulaştığı bu mertebeye insan, hakiki lezzetlerle bedensel lezzetleri kolaylıkla kıyaslayabilecek duruma yükselir.⁸⁸³ Faal aklın işlevleri sonucu insan, bilkuvve akıl iken, bilfiil akıl olur ve faal akıl derecesine yaklaşmak için tekâmül sürüp gider ve önce insan, maddî düzeyde (heyulani) iken sonra ilahî bir varlık olur. İnsanın ulaşabileceği en yüksek yetkinlik demek olan yüce mutluluk (saâdetu'l-kusvâ) da budur.⁸⁸⁴ Mutluluğa yönelik fiiller, insan nefsinin mutluluğa yatkın kısmını güçlendirir, onun etkin ve yetkin olmasını sağlar. Öyle ki elde edilen bu yetkinleşmeden doğan güç, onu maddeden özgür kılabilsin. Maddeden bağımsız olduğunda beden/maddenin yok olmasıyla o kimse yok olmaz. Çünkü varlığını sürdürmek için artık onun maddeye ihtiyacı kalmaz. Onun mutluluğu ve mükemmelliği, faal akılla mistik birleşmesine bağlıdır. Böylece düşünen (âkil), düşünülmüş (mâkul) ve düşünce (akl) özdeş olur. Bu da insanın faal akıl ile birleşmesidir.⁸⁸⁵

⁸⁷⁹ Farabi, **Medinet'ul-Fâzıla**, s.12-13.

⁸⁸⁰ Farabi, **Siyaset'ul-Medeniyye**, s.48.

⁸⁸¹ Farabi, **Medinet'ul-Fâzıla**, s.25-26, 94.

⁸⁸² Farabi, **Fusûl'ül-Medenî**, s.64-65.

⁸⁸³ Miskeveyh, **Lezzet ve Elem Üzerine**, s.266.

⁸⁸⁴ Farabi, **Siyaset'ul-Medeniyye**, s.5, 22.

⁸⁸⁵ Farabi, **Siyaset'ul-Medeniyye**, s.46, 87.

Yunan felsefesine genel anlamda bakıldığında iyi bir yaşamı ve mutluluğu amaç olarak belirlemiştir. Bu sebeple arzu ve eylemin nihai temel amacı mutluluk ve iyi yaşamdır. Bu sebeple mutlu ve iyi yaşamın temel kurucu ögesi olarak gördükleri faziletlerle, doğru ve iyi eylemin doğası ile ilgilenmişlerdir. Mutlu olmak için nasıl yaşanması gerektiği, mutluluğun nereye dayandığı ve nasıl kazanılacağına dair sorular sorulmuştur.⁸⁸⁶ Bu doğrultuda zorunlu şeyler için çaba gösterilen ve bayağı olan yaşam çeşitlerinin karşısı olarak mutlu yaşam sürmek için üç yaşam tarzı öne sürülür; erdeme, aklı başındalığa ve hazzaya dayalı yaşam tarzları.⁸⁸⁷ İslam ahlâk düşüncesinde de temel gaye olarak mutluluk belirlenmiştir. Bu gayeye ulaşabilmek için insanın nazarî ve amelî güçleri aktif bir şekilde ele alınır. Hatta iradi iyi ve kötülüğün ortaya çıkışı bile temel gayenin farkında olup olunmadığı doğrultusunda belirir. İnsanın bu konuda bilmesi gereken, mutluluk ve ona götüren fiillerin neler olduğudur. Bu iki konudaki bilgi ve fiilin, dışarıdan bir dürtü ve itici güç sayesinde gerçekleşeceği ifade edilmiştir. Bu dürtü ve itici gücün, insanın faal akılla ittisali ve müstefad akıl seviyesine çıkışı olduğu belirtilerek bu doğrultuda faal akıldan münfail akla gelen bilgi, insanın, fiilleri nasıl tanımlayacağı ve onları mutluluğa doğru nasıl yönelteceği hususundadır.⁸⁸⁸

Farabi'nin mutluluktan kast ettiği, biyolojik ihtiyaçların ve duyguların tatmini ile elde edilebilecek maddî ve bedensel haz veya doyumluk durumu olmayıp akla uygun tercihlerle sürdürülen bir hayatta ulaşılabilir bilgi, fikir ve ahlâkî bir yükselişle kazanılan ruhî bir yetkinliktir. Farabi'nin, mutluluğu en yüce gaye olarak tanımlamasındaki amacı, insanın ahlâkî erdemleriyle beraber ittisal yoluyla aşkın varlıklar ve evrenin tümü hakkında nazarî bilginin olabildiğince en fazlasına sahip olmaktır.⁸⁸⁹ Felasife, insanın faal akılla ittisali ile vahyin gerçekleştiğini ve bunun aklın bir tasavvuru olduğunu belirtirken Gazali, müşâhede ve mükâşefeyi belirterek bilgi almayı aklın ötesine yerleştirir. Bu bağlamda felasifenin mistik tecrübesi faal akılla sınırlıdır. Fakat Gazali, sûfîlerin mistik tecrübesini faal aklın ötesine taşır.

İnsanın aklî ve ahlâkî bakımdan kendisini sürekli olarak yetkinleştirmesi ile mümkün olan mutluluk birikimseldir ve mutluluk, insanın erişeceği en yüksek iyilik

⁸⁸⁶ Gisela Striker, **Greek Ethics and Moral Theory**, Stanford University 1987, s. 183, 185, 192.

⁸⁸⁷ Aristoteles, **Eudemos'a Etik**, s.19 (1215^b).

⁸⁸⁸ Farabi, **Siyaset'ul-Medeniyye**, 83, 84, 85.

⁸⁸⁹ Aydın, 'Fârâbî'nin Siyasi Düşüncesinde Saâdet Kavramı', s. 303-304.

tanımlamasında ahlâk felsefesinde en yüksek iyinin ne olduğu sorusuna verilen bir cevaptır. İslam ahlâkçılarının genel kanaatine göre, bütün dünyevî imkânlar araç değerlerden ibarettir. İnsanın mutluluğu, ruhun bedenden kurtulması, faal akla yönelmesi, onunla bağlantı kurması ve birleşmesinden ibarettir. Nefsin faal akılla ittisali konusunda İhvan da Farabi ile aynı görüşü paylaşır.⁸⁹⁰

İbn Sina'ya göre **mutluluk**, Allah'ın indinde sonsuz sevinç içinde ebediyete kadar var olmak demektir ve bu sebeple başka bir şey için değil, kendisi için istenen en yüksek ahlâkî gayedir. Bu gayeyi gerçekleştirmek için duysal dünyayı aşıp duyu hazları gibi geçici hazlardan uzaklaşmak gerekir. Bu sebeple mutluluk, geçici duyu hazları ile oluşan nitelikte değildir. Duyu hazlarının geçici ve kusurlu olması bunun sebebidir. Bu hazları elde etmeyi gaye edinen kimsenin kalbine feyzin akışı kesilir.⁸⁹¹ İnsan en yüksek değer olan mutluluğun ve buna ulaştıracak vasıta değerlerin neler olduğunu faal akılla ve onun bunları kendisine bildirmesi ile öğrenir.⁸⁹² Bu bağlamda felasife, iyi, güzel, doğru ve gerçek gibi değerlerin kaynağı olarak faal akıllı gösterir. Her var olanın en son amacı kendi türüne ait kemâle erkmektir. Bu bağlamda aranan mutluluğun duyular âleminde tam olarak elde edilmemesi eşyanın tabiatına uygun bir durumdur.⁸⁹³ Nazarî akıl, aklın bilmek ve tefekkürle ilgili dikey fonksiyonunu ifade eder ve maddî olanla ilgisizliği oranında mutlu olur. Matematikten başlayıp metafizik'e kadar yükselen teorik ilimler arasında mutlak doğruyu arayan nazarî akıl, kendisinden kimsenin şüphe etmeyeceği kesinliği elde etmeye çalışır.⁸⁹⁴ Nazarî aklın, ulvî âlemler/faal akılla ittisal ile müstefad akıl hale gelmesi, faal akıldan bilgi edinmesi ve tekrar bedensel dünyaya dönüşü, ahlâkı sağlayan bir gerilimdir ki bunu da amelî akıl sağlar.⁸⁹⁵ Bu sebeple amelî akıl, bedensel olan daha düşük seviyedeki bağlantılarla ilgili iken, nazarî akıl makulat gibi yüksek bağlantılarla ilgilidir. Bu bağlamda nefsin bedensel ve yüksek ilkelere yönelik iki yönü bulunur ve insan Tanrı'dan gelecek olanlarla ilgilenmeli ve onlardan etkilenmelidir.⁸⁹⁶

Mutluluğu maddî kazanımlar çerçevesinde ele alanlar olduğu gibi manevî bir başarı görerek mistik bir çerçevede ele alan filozoflar da olmuştur. Bu bağlamda

⁸⁹⁰ İhvan-ı Safâ, **Resail**, III, s.186, 195-197.

⁸⁹¹ İbn Sina, **Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna Dair On Delil**, s.27.

⁸⁹² Farabi, **Siyaset'ul-Medeniyye**, s.40.

⁸⁹³ İbn Sina, **Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna Dair On Delil**, s.33.

⁸⁹⁴ İbn Bacce, **Veda Risalesi**, s. 130.

⁸⁹⁵ Tusî, **Ahlak-ı Nâsirî**, s. 57, 69-70.

⁸⁹⁶ Fazlurrahman, **Avicenna's Psychology**, Oxford University Press, London, 1952, s.32.

İslam ahlâk düşüncesinde mutluluk en temel gayedir. Bu sebeple mutluluğu kazanan insanın mutluluktan başka elde edeceği bir gaye kalmaz ve mutluluk, ruhî bir doygunluk, üst bir nokta ve yetkinlik derecesi olup zihnî ve fikrî faaliyetlerle ulaşılan ruhsal bir başarının sonucudur. O halde mutluluk, mistik bir karakter arz etmekte ve **rasyonel mistisizme** ulaşmaktadır.⁸⁹⁷ Düşünce yöntemi olarak nitelenen rasyonel mistisizm kavramı,⁸⁹⁸ sadece mistik doktrinlerin açıklanması yanında mistik tecrübelerle ulaşılan sonuçlara ve kavrayışa ulaşmada aklı kullanır. Malzeme mistik içerikli iken, malzemeyi işlemek aklîdir.⁸⁹⁹ Rasyonel mistisizm, aşkın-metafizik temeli bulunan bir düşünce yapısı olarak ifade edilir, metafizik ve aşkın temelinin olduğuna inanılan bilgi'yi açıklayıcı bir özelliğe sahiptir.

İnsanın ulvî âlemle olan irtibatı, feyz (sudur), ulvî ilkelere nüfus gibi Neoplatonik bir üsluba dayanan rasyonel mistisizm anlayışında insan aklının ilk varlık bilgisini edinmesi söz konusudur. Sicistanî, Tevhidî gibi filozofların özellikle Yeni Platoncu öğretiler temelinde konuşmaları, ruh-beden, Tanrı-âlem, din-felsefe gibi konularda kafa yormaları rasyonel-mistisizm bir anlayışı vurgular.⁹⁰⁰ Bu bağlamda rasyonel mistik görüşe, Tevhidî'nin kurallara uygun bir *hac* mümkün olmadığına aklî veya ruhî haccın mümkün olacağına dair görüşünü örnek verebiliriz. Bu mistik görüş, ruh-beden ilişkisine, bedenin ruh için hapisane olduğu görüşüne, ruhun faaliyetinin bedenin sınırlarını aştığına, *Bir*'in temaşa edileceğine, ruhun ölümsüzlüğüne, insanın Küllî Ruh'un bir parçası olduğuna dair Yeni Platoncu görüşlere dayanır. Bu örnekten yola çıktığımızda dinin ve ahlâkın özünün dış dünyada olmadığına ve aşkın olan Tanrı'nın insan ruhunda içkin olduğu veya inancın özünün aşk olması gibi zihin dünyamızda olduğu sonucuna varırız.⁹⁰¹

Maddeden bağımsız olabilmeyi ve maddeye yönelik ihtiyaçsızlığı mutluluğun temeline koyan felasife, bunu **ölümsüzleşmenin** de sebebi olarak görmüştür. Farabi'ye göre, ölümsüzlük nefsin özünde mevcut değildir. İnsan, ölümsüz bir varlık olarak doğmaz. İnsanın ölümsüz olma imkân ve kapasitesine sahip yegâne yanı

⁸⁹⁷ Hanifi Özcan, 'Farabi'de Mutluluk', **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, Nisan 2001, Sayı:2, Yıl:30, s. 72.

⁸⁹⁸ Yeni Platoncu J. N. Findlay ve J. L. Kraemer rasyonel mistisizm kavramını kullanmışlardır. (J. L. Kraemer, **Philosophy in the Renaissance of Islam**, Leiden-E. J. Brill, 1986, s. 221).

⁸⁹⁹ Sanford L. Drob, **A Rational-Mystical Ascent**, Ph. D. 2006, s.2 (Ayrıca www.newkabbalah.com).

⁹⁰⁰ Hanifi Özcan, 'Ebu Hayyan Tevhidî Bir Ateist midir?', **DEÜİF Dergisi**, Sayı:6, İzmir, 1989, s. 489; Sunar, **Mistisizmin Ana Hatları**, s. 139-140.

⁹⁰¹ Özcan, 'Ebu Hayyan Tevhidî Bir Ateist midir?', s. 493.

aklıdır. Bu da ancak faal aklın yardımı ile ondan alacağı *ışık* sayesinde ölümsüzlüğe hak kazanabilir. Farabi'ye göre insan akli, heyulânî akıl seviyesinde kalıp da faal aklın yardımını almazsa bedene veya maddî dünyaya bağımlı olacağından dolayı ölümsüz olamayacaktır. Bu bağlamda faal akıl, insana ahlâkî ve metafizik bir ideal ve gaye çizer. İnsan akli, bilkuvve veya bilfiil akıl seviyesinde kaldığı sürece bedene bağılı olarak yaşayacak, varlık bağı ile kendisine bağılı bulunduğu maddenin kaderini paylaşacak ve onunla beraber yokluğu tadacaktır. Fakat bilkuvveden bilfiile, oradan da müstefad akla yükselip yetkinleşen insan akli, giderek maddeden bağımsızlaşır ve kendi başına varlığını sürdürecektir bir kemâl mertebesine ulaşır ve böylece ölümsüzleşir. Şu halde Farabi'ye göre ölümsüzlük, **verilen** bir şey değil, mutluluk gibi bizzat insan tarafından **kazanılan** bir şeydir.⁹⁰² Aynı zamanda ölümsüzlük, müstefad akıl safhasının tabîî bir sonucu ve hatta beden ölümünden önce kazanılan bir durumdur.⁹⁰³ Bu bağlamda Farabi, sadece bu dünyaya ait birtakım insanlar olduğunu ve bu insanların *cahil şehir halkı* olduğunu ifade eder. Bu tür insanlarda ilk mâkuller dışında hiçbir **hakikatin** imajı bulunmaz. Bundan dolayı varlıklarını kendisine borçlu oldukları madde ortadan kalktığında varlıkları bu ortadan kalkan şeye muhtaç olan ruhsal kuvvetleri de ortadan kalkar.⁹⁰⁴ Farabi'ye göre *cahil şehir halkının* nefsleri madde düzeyinde (heyulani) kalır ve maddeden bağımsız olarak bir yetkinlik kazanamaz.⁹⁰⁵ Faal akla varanlar, Tanrı akıyla birleşir, Tanrıya yönelir, Tanrıya varır, Tanrıyı görür. İnsanın tadabileceği en yüksek mutluluk budur.⁹⁰⁶

Faal aklın yardımıyla insan akli, derece derece yükselerek yetkinliği kazanır ve sonunda insan akli faal akılla birleşir ve ittisal adı verilen bu birleşme, gerçek anlamda 'saadet'in elde edilmesidir. Faal akıl sayesinde insan nefsi mükemmelleşip faal akılla birleşmiş bir halde bulunur ve mutluluğa ulaştıran her fiile vâkıf olur.⁹⁰⁷ Bu saadetin içeriği, faal aklın Tanrı, insan ve âlem arasındaki bağlantıyı kurmasıyla oluşmaktadır. Bu bağlantı ahlâkî-mistik bir bağlantıdır. Ahlâk açısından insanın

⁹⁰² Aydın, 'İbn Sina'da Ahlak', s.199.

⁹⁰³ Farabi, 'Risale fi'l-Akl', s.276.

⁹⁰⁴ Farabi, **Medinetü'l-Fazıla**, s.88.

⁹⁰⁵ Farabi, **Siyaset'ul-Medeniye**, s.48.

⁹⁰⁶ Küyel, **Değer ve Fârâbî**, s.82.

⁹⁰⁷ Farabi, **Medinetü'l-Fazıla**, s.87; Farabi, **Deavii Kalbiyye**, s.127.

kaderi, Tanrı'yı O'na benzetmek üzere araştırmakla iç içedir.⁹⁰⁸ Farabi'ye göre bilgi ve mutluluğun kaynağını burada aramak gerekir. Bu düşüncesiyle Platon'dan etkilenen Farabi, Stoahlılardan ve Yeni Platonculardan ayrılır.⁹⁰⁹

B. Faal Akılla İttisal

Gayrı maddî varoluş mertebesine ulaşmış insanî nefsin faal akılla ilişkisini Farabi, 'ittisal'⁹¹⁰ 'hulûl' ve 'ittihat'⁹¹¹ gibi terimlerle ifade etmiştir. **Hulûl**, ruhun bedenle ve faal aklın insanla birleşmesi ise de bu kavram ile İlahî Zât'ın insan veya başka bir maddî varlık görünümünde tezahürü düşüncesi kastedilmektedir.⁹¹² İttisal, mistik türden bir yok olma (fenâ) ya da **ferdiyetin** ortadan kalkması anlamında *bir olma* değildir. Farabi, insanî aklın ne ölümden önce ne de sonra faal akılla aynîlik teşkil edecek bir birleşmenin ya da hulûlün olamayacağını düşünür. Farabi, bu ilişki çerçevesinde insan aklının faal akılla bir yakınlık içerisine gireceğini, ona benzer bir duruma geleceğini, hatta bir tür maddesi ve konusu konumunda bulunacağını belirtir. Söz konusu durumun yaşandığı aşamada gerçekleşen ilişki, mutlak anlamda bir aynîlik değil, aynîliğe benzer şekilde 'bir olma'dır.⁹¹³

Bitişmek, ulaşmak, vasıl olmak anlamlarına gelen ittisal kavramı, insanın yaratıcısından başka her şeyden ayrılması, ruhunda Hak'tan başkasını görmemesidir. İttisal, insan aklının faal akla vâsıl olması, onunla bağlantı kurması, bu şekilde iç aydınlığa kavuşmasıdır. İttisal, bilgiye salt düşünme/soyutlamalar yapılarak ulaşılamadığı ve faal aklın aydınlatması olmaksızın insan aklında bilgi formunun oluşamayacağına dair bir öğretisi olup kalbin bir şey üzerinde kendinden geçip dalgınlık halidir. Bu durumda ittisale varan kimsenin mükâşefe halinde olmasıyla gizli sırları müşâhede etmesi gerçekleşir. İlâhî aşkın ve Allah'a imanın zevk ve

⁹⁰⁸ Mübahat Türker Küyel, 'Fârâbî'de Fizik Ötesinin Önemi ve Menşei', 31 Ağustos - 6 Eylül 1961 tarihleri arasında Köln Üniversitesinde tertip edilen Milletlerarası Ortaçağ Felsefe Tarihi Kongresine D.T.CİLT: Fakültesini temsilen sunulan tebliğ, **AÜDTCF Dergisi**, s.61.

⁹⁰⁹ Özcan, 'Farabi'de Mutluluk', s. 72.

⁹¹⁰ Farabi, **Siyaset'ul-Medeniye**, s.49.

⁹¹¹ Farabi, **Medinetu'l-Fazıla**, s.78-79.

⁹¹² Demirci, Kürşat, DİA, 'Hulûl', Cilt:XVIII, s.340-341.

⁹¹³ Farabi, **Medinetu'l-Fazıla**, s.77-79; Farabi, **Risale fi'l-Akl**, s.22, 24, 31; bkz., Aydın, 'İbn Sina'da Ahlak', s.123.

tadının verdiği vecd yoluyla saf bir inanış içinde Hakk'a eren ve ona ulaşan kimseler **vusûl mertebesinde** bulunurlar.⁹¹⁴

Felasife ruhun, özlemine duyduğu metafizik âlemle buluşma noktası olan faal akılla ittisal kurmasının ve böylece akıllar âlemine, ilahî âleme ve o âlemin gerçeklerine açılmasının ancak akıl ve bilgi yoluyla olacağına inanır. Bu bağlamda özellikle Farabi'nin felsefesinde bütün gayelerin en yüksek noktasını ifade eden ittisal kavramı, onun siyaset ve ahlâk felsefesini belirleyen en önemli anahtar kavramlardandır. İttisal, sadece mutluluğun değil, bilginin de temel kaynağı olmaktadır. Böylece nefis, Tanrı'ya, âleme, insana ilişkin yüksek bilgileri faal akılla birleşerek kazanır. Nefis, ittisal ile akledilirler dünyasına ulaşır ve onlara benzer. Bu yolculuğun sonunda Mutlak İyi'ye benzeme söz konusudur. Öyle ki ilâhî nurla aydınlanmış nefisler (*el-enfûs el-müteellihe*) tecelliyi doğrudan alabilecek duruma gelirler.⁹¹⁵ İnsanın bu yolculuğu, her ne kadar rasyonel bir yolculuk olduğu kanaatini uyandırır da daha ziyade tasavvufî veya manevî bir yolculuktur. Çünkü bu yolculuk, insanın kendi iç dünyasına doğru yapılmaktadır ve bu yolculukta kutsal bir değere benzeme söz konusudur. Bu bağlamda insanı manevî/metafizik bir değere göre konumlandırmak mistik bir unsurdur. Kişi, Tanrı'ya benzer fiilleri gerçekleştirmek için belli tecrübeleri deneyimleyebilir ve böylece o kişi, Zorunlu Varlıkla bir bağlantı kurabilir. Bunun gerçekleşmesi için de insan 'faal akl'a ihtiyaç duyar'.⁹¹⁶

İbn Sina'ya göre ârif, faal akılla ittisale girer. İttisal, faal aklın içeriğinden dolayı *mufârakât* (maddeden ayrı olan akıllar) üzerinde Tanrı katına erişir. Burada ne Tanrı ne de faal akılla ittihat söz konusu olamaz. Bu nedenle İbn Sina'ya göre, arif-i mütenezzih böyle bir ittisale ulaşmak arzusuyla gayesine ulaşmayı engelleyecek ilgilerden sıyrılan 'Tanrı olarak Tanrı'ya yönelen', herhangi bir karşılık beklemeyen, züht ahlâkının gereğini yapan, fakat Hakk'a sadece züht ahlâkıyla ulaşamayacağını bilerek tefekkürünü, yönelişi istikametinde yoğunlaştıran ve hads (sezgi) ile hakikati müşâhede eden kişidir.⁹¹⁷

Anlaşılabacağı üzere faal aklın fonksiyonu, insanı rasyonel ve ahlâkî yetkinleşme sürecinde onu görüp gözetmek ve insanı yükselebileceği en yüksek

⁹¹⁴ Gazâlî, *Tasavvufun Prensipleri (Ravdatu't-Talibîn ve Umdetu's-Sâkilîn)*, s.51.

⁹¹⁵ İbn Sina, *Aşkın Mahiyeti Hakkında Risale*, s.20-21.

⁹¹⁶ Morewedge, *The Mystical Philosophy of Avicenna*, s.87.

⁹¹⁷ Ömer Faruk Altıparmak, 'Sûfî Gelenek ve İbn Rüş'te Faal Akılla İttisal Kavramı', *Doğu Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu- İbn Rüş't*, Cilt:II. s. 200.

kemâl derecesine ve yüce mutluluğa ulaştırmaktır.⁹¹⁸ Faal akılla ittisal, özellikle Farabi'nin felsefesinde insanın epistemolojik, ahlâkî ve siyasî açılardan nihâî amacıdır. Bu, insanın Tanrısal alanla ilişkiye girdiği ve faal akıl aracılığıyla İlk Sebep'ten vahiy aldığı makamdır. Bu konuma yükselmiş insanı Farabi, 'tanrısallık'la veya 'insan-ı rab' şeklinde niteler.⁹¹⁹ Felasifede görülen en önemli noktalardan biri, sıradan insanın faziletini aşarak 'tanrısal insan' denilen en üstün fazilet düzeyine ulaşabileceğinin düşünülmesidir.⁹²⁰ Felasifeye göre faal akılla ittisali sadece peygamberler değil filozoflar da gerçekleştirebilir. İbn Sina, filozofun faal akılla ittisali için belli bir zihinsel süreç gerektiğini belirtirken peygamberî akıl için bunun gerekli olmadığını savunmuştur. Fakat Farabi, peygamberin de faal akılla ittisal için zihinsel süreçleri geçirmesi gerektiğini ifade eder. Ancak Farabi, peygamberlerin bu zihinsel aşamaları, filozof ve mistiklerde olduğu gibi hâricî bir öğretici kanalıyla geçemeyeceklerini belirtir.⁹²¹

Sonuç olarak faal akıl, maddeden bağımsız varlıkları, Tanrı, mutluluk gibi kavramların idrak edilmesini sağlar. Öncelikle makulâtı verir, bunun da gerçekleşebilmesi için duyum ve arzu gücünün şekillendirilip geliştirilmesi gerekir. İnsanın Tanrı'ya, Mutlak İyi'ye benzemesini sağlar, yetkinlik kazandırır, ahlâkî ve metafizik bir hedef koyar, insanı halife makamına yükseltir. İnsanı Tanrısal tecelliye ulaştırır. Ayrıca insanlığın en üst seviyesine çıkmak, mutluluğa ulaştıracak davranışların neler olduğunu anlamak, gerçek anlamda ilim ve marifeti elde etmek, başkalarına rehberlik etmek için fitraten büyük ve yüksek yeteneklere sahip olan kişinin faal akılla bağlantı kurması zorunludur.⁹²² Faal akıl aracılığıyla akıl, yetkinlik yolunda ilerler. Akıl veya nefs-i natika, bu ilerleyişle beraber bedenın kendisine yük olduğunu hisseder. Hakikatin bilgisini yansıtan bir ayna haline dönüşür. Maddeye bulaşmamış ve hakikat bilgisini yansıtıyor olması, faal aklın yardımının sonucudur.

İttisalin bir sonucu olarak mutluluk, insanın biyolojik ve duygusal taleplerini karşılamak, alelade bir hayat yaşamak suretiyle elde edeceği maddî ve bedensel bir rahatlık ve memnurluk hali olarak değil, ancak aklın ve akla uygun yaşamının

⁹¹⁸ Farabi, **Siyaset'ul-Medeniye**, s.32, 35, 72, 78; Farabi, **Medinetu'l-Fâzıla**, s.112; Aydınlı, **Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi**, s.88 vd.

⁹¹⁹ Farabi, **Siyaset'ul-Medeniye**, s.36, 80.

⁹²⁰ Farabi, **Fusûl'ül-Medenî**, s.110-111, 113.

⁹²¹ Farabi, **Medinetü'l-Fâzıla**, s. 105-107.

⁹²² Farabi, **Siyaset'ul-Medeniye**, s.49; Farabi, **Medinetu'l-Fâzıla**, s.86.

verebileceği en yüksek bilgi, düşünce ve ahlâk donanımıyla kazanılabilecek ruhî bir yetkinlik şeklinde ifade edilmektedir. Bu sebeple Farabi, varlığın ilk prensibi olan ve her varlık gibi insanın da kendisinden geldiği İlk Varlık'tan başlamak üzere düşünme ve bilmeye konu olabilecek alanlara dair sorulabilecek bütün sorulara cevaplar aramayı, böylece akıl dünyasının aydınlanmasını mutluluğa ulaşmanın temel şartı olarak görmüştür.



DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

EPISTEMOLOJİK ve FAYDACI AÇIDAN MİSTİK UNSURLAR

I. EPISTEMOLOJİK AÇIDAN MİSTİK UNSURLAR

İslam ahlâk düşüncesinde epistemolojik anlamda mistik unsurların özellikle müşâhede ve marifet kavramlarıyla ifade edildiğini görmekteyiz. Bilginin elde edilmesinde akıl, duyu verileri, doğru haber, deneyler gibi birçok epistemolojik kaynak bulunmaktadır. Söz konusu bilgi kaynakları dışında müşâhede ve marifet gibi iki yöntem, ahlâkî kemâl yolcusunun tasavvufi içerikli temel yöntemidir. Bu durum, ‘önce ol, sonra bil’ şeklinde ifade edilmektedir. Felasife açısından bakıldığında ‘önce bil, sonra ol’ dense de müşâhede ve marifetin önceliği veya sonralığından ziyade bu tür kavramların ahlâkî rolü, İbn Sina’nın ârif’i, İbn Tufeyl’in Hayy’ı gibi örneklerle İslam ahlâk felsefesinde her daim öncelikli bir konu olagelmıştır. Biz de tezimizde müşâhede ve marifet gibi kavramların epistemolojik açıdan tanımlamalarını yaptıktan sonra ahlâkî açıdan ne derecede önem arz ettiklerini belirteceğiz.

A. Müşâhede ve Mükâşefe

Sûfîlerin **hakikate ulaşmak** için benimsedikleri yöntemlerden biri müşâhede yöntemidir. Müşâhede akıl yürütme ve istidlalden ziyade kalbi arındırmak, mücahede, riyazet, Hakk’a yönelmek, niyeti hâlis kılmak gibi **süreç** söz konusudur.⁹²³ Müşâhede, insan aklını aşan veya aklın dışına taşan bir bilgi edinme sürecidir. Bu bilginin, insanı eşyanın hakikatine vâkıf olmaya götüreceğine inanılır. Müşâhede, eşyanın hakikatlerini temaşa etme, istidlali akıldan daha farklı bir yön veya kuvve ile eşyayı bilme, eşyanın Tanrı’da nihayete eren köklerine vakıf olma imkânını sağlayan yöntemdir.⁹²⁴ Müşâhedenin yöntemleri olarak riyazet ve mücahede bağlamında maddî unsurlardan yüz çevirme, üstün ilkelere yönelme gibi birçok sentezi barındırır. İslam düşüncesinde müşâhede ve metafizik hakikatleri kavrama süreci Hayy b. Yakzan örneğiyle ifade edilmeye çalışılmıştır. Hayy’ın eşyanın hakikatini kavrama sürecinde iki yöntem kullandığı; ilki, duyu verilerinden

⁹²³ Ekrem Demirli, **Sadreddin Konevî’de Bilgi ve Varlık**, İstanbul, 2005, s. 102.

⁹²⁴ Süleyman Uludağ, "Müşâhede", **TDV İslam Ansiklopedisi**, Cilt:32, s. 152-153.

çıkarımlar yaparak dış dünyadaki nesnelerin mahiyetlerini kavradığı ve tümel kanunlara vardığı vurgulanır. Bu yöntem **istidlal** ve **nazar** yöntemidir. Hayy, bu aşamadan sonra ikinci aşamaya geçer ve bu aşama riyazet ve tefekkür sayesinde varlığın hakikatlerinin başka bir tarzda ‘**görülmesi**’dir, buna **müşâhede** denir. İbn Tufeyl, Hayy’ın metafizik bilgisinin ancak ikinci yöntemle yetkinleştiğini vurgular.⁹²⁵ İki yöntem arasındaki ilişki, *kör adam* metaforu ile anlatılır. Kör olarak dünyaya gelen bir adamın yaşadığı şehrin sokak ve caddelerini bildiği belirtilir. Daha sonra adam görmeye başlar ve önce edindiği bilgi, görerek elde edilen bilgiye dönüşür ve bilgisini doğrular. **Nazar yöntemi**yle kazanılan bilgiler, adamın kör olduğu esnada edindiği bilgilere tekabül eder. Müşâhede yöntemiyle elde edilen bilgiler ise gözün açıldıktan sonra edinilen bilgilere tekabül eder.⁹²⁶

İbn Tufeyl’e göre *körlük* durumuna duyular ve akıl karşılık gelir ve her iki kaynak, şeylerin hakikatini doğrudan vermez. Akıl ancak, çıkarsama yoluyla şeylerin mahiyetini kavramakta ve varlığın genel ilkelerine ulaşmaktadır. Müşâhede durumu ise, nefsin şeylerin hakikatini kavramaya karşılık gelir. Hakikati kavramanın başka bir yolu da ruhun kötülüğün verdiği bulanıklığı duru ve saf hale getirmesi ve beşerî karanlıklardan kurtulması suretiyle bilgi sahibi olmaktır. Neticede kalpte ilim ve marifet oluşur. Tasfiye ve mücahede yoluyla ilhâmî bir ilim hâsıl olunca buna **keşf** veya **ittıla** ismi verilir. Ruhun beden üzerindeki etkisi ve egemenliği, duyu organlarını harekete geçirmesi, idrak etmesi, sonra da terkip, tahlil ve kıyaslar yaparak fikir üretmesi sonucu kazanılan ilim (kesbî ilim) elde edilir.⁹²⁷ Gazalî, *istidlale* dayanan yakınî bilgi ile *müşâhede*ye dayanan yakınî bilgiyi ifade ederek yakınî bilginin müşâhede aracılığıyla da edinileceğini vurgular.⁹²⁸

Yakîn, imanın bittiği yerde başlar ve o da marifetin müşâhede edilmesidir. Bu sebeple **marifet**, müşâhedenin başlangıcını teşkil eder.⁹²⁹ Gazali, müşâhedeği üç derecede ele alır; ilki, eşyayı tevhit delilleriyle görmektir. Buna ‘**Hakk ile müşâhede**’ denir. İkincisi, eşyada Hakk’ı görmektir. Buna da ‘**Hakk için müşâhede**’ denir. Son olarak **Hakk’ı müşâhede** etmektir. Bu noktada hiçbir şüphenin yer almadığı yakîn

⁹²⁵ Bkz., İbn Tufeyl, **Hayy b. Yakzan**, s.132-146.

⁹²⁶ Bkz., İbn Tufeyl, **Hayy b. Yakzan**, s.67-68.

⁹²⁷ İbn Haldun, **Tasavvufun Mahiyeti**, s.87, 97.

⁹²⁸ Gazali, **İhya**, III, s.18-19.

⁹²⁹ el-Mekkî, **Kûtü'l-Kulûb**, Cilt:I, s. 62, 278-279.

hakikatidir.⁹³⁰ Bu doğrultuda bir rasyonalist ‘Tanrı’yı nasıl bilirim?’ sorusunu; sıradan bir mümin, ‘Tanrı’ya nasıl ibadet ederim?’ sorusunu sorarken; müşâhedeye ermiş bir sûfî ise ‘Güneşi görmek için kandile ihtiyaç yok’ diye düşünür ve Tanrı ile münasebetini aşk kavramıyla dile getirir. Rasyonalist için Tanrı, bir araştırma konusu; sıradan bir insan için kulluk edilecek bir efendi; sûfî için ise, bir dost ve sevgilidir.⁹³¹ Bir tarafta hakikatin, felsefe ve akıl yoluyla aranışı, diğer tarafta müşâhede yoluyla elde edilebileceği düşüncesi, **İbn Rüşd** ile **İbn Arabî** arasındaki görüşmelerde kendini gösterdiği gibi hakikati arama metotlarının farklılığını gösterir. Bu, felsefî/nazarî bilgi ile tasavvufî bilginin karşılaştırılmasıdır. İbn Arabî, *aklî bilgi, haller ilmi* ve *sırlar ilmi* şeklinde bilginin üç derecesinden bahseder. Akıl bilgisinin sınırlı olduğu ve mutlak bilgiye ulaştıramayacağını savunan İbn Arabî, haller ilminin akıl ile değil, *zevk* ile idrak edileceğini belirtir. Mesela balın tatlılığı, aşk vb. şeyler, *ilim* ile değil *zevk* ile bilinir. Son olarak sırlar ilmi, aklı aşan ve peygamberlere ait olan bilgi türüdür. Bu sıralama hiyerarşik olup en üst bilgi türü, sırlar ilmidir.⁹³²

Müşâhede sayesinde önceden yüzeysel bir şekilde sadece isminin bilindiği imanî konular, Allah ile ilgili bilgiler, âleme dair gaybî bilgiler hakkında gerçek bilgiye ulaşılır. Bir anlamda görülebilen şeylerin gözle görülmesi gibi gaybın müşâhede edilmesi gerçekleşerek üst bir aşamaya geçilir. Açık bir gözle görülen cisimle kapalıyken tahayyül edilen cisim aynı olup bu ikisi arasında sadece netlik farkı bulunur. Benzer şekilde insan **bedenî arzularla perdelenildiği** ve beşerî vasıfların mahkûmu olduğu sürece bilgi alanında müşâhedeye varamaz. Sonuçta **perde** kalkmayınca müşâhede gerçekleşmez. Perdelerin varlığı veya sonsuz olması ârifin Allah’ı doğrudan müşâhede etmesine imkân vermez. Bu sebeple müşâhede, arada perde ve engel bulunmaksızın **görme** durumu şeklinde tanımlanır.⁹³³

Gazâlî, müşâhedenin gerçekleşmesi ve ilâhî nurun kalbe aksetmesi için riyazet ve mücahede ile kalbin parlatılmasını ve nefsanî arzulardan sıyrılmayı gerekli görür.⁹³⁴ Bir kimsenin müşâhedesini, his ve hayal âleminden (mahsûsât ve mütehayyilât) kurtulur, daha üst seviyeye çıkar, geçici arzularını kontrol altına alırsa

⁹³⁰ Gazali, *el-İmlâ fi İşkâlâtı'l-İhyâ*, Cilt:IV, s.321.

⁹³¹ Kutluer, İlhan, *Akıl ve İtikat*, s.128.

⁹³² İbn Arabî, *Futûhât-ı Mekkiye*, Cilt:I, çev. Ekrem Demirli, Litera Yay., İstanbul, 2017, s.146-147.

⁹³³ el-Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb*, s. 396; Gazali, *İhya*, IV, s.88-90; Mustafa Çakmaklıoğlu, **İbn Arabî’de Marifetin İfadesi**, İstanbul, 2007, s.196.

⁹³⁴ Gazali, *İhya*, I, s.101.

ahlâkî açıdan yükseleceği, aksi halde aşağıların aşağısına düşme tehlikesiyle karşı karşıya kalacağı belirtilmiştir.⁹³⁵ Şu halde müşâhede, Gazâlî ve Kınalızade'ye göre riyazet ve mücahedenin meyvesi ve sonucudur. Riyazet, mücahede ve tezkiye, Tanrı'yı tanıyıp yakınlaşabilme ve müşâhede hedefine ulaştırır. Ahlâktan **marifete** doğru bir yürüyüş söz konusudur. Kalp tasfiyesinin nihâî amacının müşâhede derecesi olduğu ifade edilmiştir.⁹³⁶ Bu amaçların gerçekleşmesi için nefis ve kalbi riyazet ve mücahede gibi yöntemlerle tasfiye/tezkiye etmedikçe ve güzel davranışlarla donatmadıkça kalbin ilahî bilgiyi almaya hazır hale gelemeyeceğini düşünmek sûfi düşüncenin genel kabullerindendir. Ruhu temizlenmiş insan, akıl ışığı ve kalp gözüyle öte âlemin hakikatini görebilir. Bu mertebe, bir tür mistik sezgidir. Küllî ruha ve Tanrı'ya yaklaşıldığı gibi ilâhî hakikatlere vakıf olunur.⁹³⁷

Hayyb. Yakzan örneğinde olduğu gibi müşâhedenin gerçekleşmesi için öncelikle duyulur varlıklarla ilgili tahlil, tenkit, gözlem ve tecrübelerden hareketle teorik bilgiye ya da **fizikten metafiziğe** geçiş gereklidir. Farabî'ye göre bilgi ile inancın örtüşmesi ve Tanrı'ya ulaşılması için tabiattan metafiziğe geçen bir ilim sıralaması şart koşulur.⁹³⁸ Hayy, fizikten metafiziğe geçmiş, mistik bilgiye ulaşmış bir kimsedir. Absal da vahyedilmiş dinin hakikat ve batınî özelliklerini idrak eden bir kimseyi temsil eder. Hayy selim bir fitratın, şartlanmamış bir aklın, çevresel ve sosyal etkilerden etkilenmemiş bir zihnin dış dünya ile karşılaşmasıyla mistik bir seviyeye ulaşabileceğini gösterir. Hayy cisimden geçip hayvanî nefsin ihtiyaçlarını aşması ile ruhî arınma ve züht hayatını başlatır. Hayy'ın gözünde beden, biyolojik hayatın için kullanılan bir araçtır.⁹³⁹ Bu, onu bir **üst aşamaya** taşır. Aşk merdiveninin en üst basamağında Tanrı ile bir olur. Ayrıca Hayy, lafızlara takılıp kalan, dinin hakikatlerine eremeyen ve aydınlanamayan insanlardan değildir. Hayy'ın aklı, mistik yolu hazırlar. Aklî bilgi, kemâlin ve gelişmenin bir aşamasıdır. Böylece rasyonel olan, mistik olanı sağlamakta; mistik olan, rasyonel olanı inkâr etmemekte; rasyonel-mistik olan, kitlesel olanı inkâr etmeksizin onu anlamlandırır.⁹⁴⁰

⁹³⁵ Gazali, **Makâsıdu'l-Esnâ**, s.94.

⁹³⁶ Gazali, **İhya**, IV, s.95-96; Kınalızade, **Ahlak-ı Alâî**, s.83; İbn Haldun, **Tasavvufun Mahiyeti**, s.98

⁹³⁷ İhvan-ı Safâ, **Risaleler**, I, 450; III, 343, 371.

⁹³⁸ Bilen, **İslam Felsefesinin Ana Sorunları**, s.17.

⁹³⁹ İbn Tufeyl, **Hayy b. Yakzan**, s.39.

⁹⁴⁰ Kutluer, **Akl ve İtikat**, s.129.

İbn Tufeyl, metafizik bilgiyi bütün insanlarda bulunan ortak bir insan tabiatına yani nefsin soyut bir cevher olmasına dayandırsa da metafiziğin temel gayesi olan ebedî saadete ulaştıracak nazarî ve amelî kemâlin, kendisiyle aynı amaç peşinde koşmayan kalabalıklardan uzaklaşması, riyazet ile tefekkür halinde olmasıyla mümkün olduğu kanaatindedir. Bu sebeple Hayy'ın Absal aracılığıyla medenî dünyaya katılması hem kendisi hem de toplum için olumsuz sonuçlar doğurmuş ki sonuçta kendi adasına dönmüştür.⁹⁴¹ Duyulur nesnelerin gözlemiyle yetinmeksizin soyut kavramlara yönelen Hayy, dış dünyanın teorik izahına yoğunlaşarak Tanrı tasavvuruna ulaşır. Beden, nefis ve akıl şeklinde mertebelenen varlığın cismânî âlem, gök cisimlerinin nefsi ve İlâhî Ruh'a tekabül ettiği ve kendi varlığı ile Allah'ın varlığı arasında da tam bir mübayenet olduğu sonucuna ulaşılmıştır.⁹⁴² Bu bilgi, düşünce ya da mertebe, o kişide cisimden geçip Allah'a benzemek konusunda tam bir şevk uyandırır. Bunun ilk aşamasının nefis tezkiyesinden geçtiğine inanılır. Yiyeceklerini kısıtlar, çevresine şefkatle bakar, manevî arınma ve metafizik tefekkürde yoğunlaşır, sonunda fenâ mertebesine ulaşır, kelimelere dökülemeyecek tecrübeler yaşar, manevî-ruhânî âlemleri müşâhede eder ve varlığın aslında *Bir* olduğunu kavrar.⁹⁴³

Hayy bin Yakzan, müşâhede ettiği şeyleri kendinden ve diğer varlıklardan uzaklaştığında kendi özünün gerçekliğini Tanrı'nın özü olarak görür. Tanrı'nın özünden ayrı gördüğü ve salt kendine özgü bir öz sandığı şeyin ayrı bir gerçekliği bulunmaz. Bu müşâhedenin sonucunda Hayy, Absal'ın anlattığı vahye dayalı bilgileri onaylar ve onun müşâhede ettiği şeylerle örtüştüğünü görür. Absal'ın anlattığı bilgilerin Tanrı tarafından gönderilen bir elçi ile söylendiğine, bütün sözlerinin doğru olduğuna iman eder.⁹⁴⁴ Bu durum, fitrî aklın verileriyle sahih din öğretilerinin tam bir uyum içinde olduğunu ve aklın tabiatüstü bir sıçrayış gerçekleştirebileceğini gösterir.⁹⁴⁵ Hayy örneği bize insanın herhangi bir eğitim almadan tabiatı inceleyerek ve düşünme yoluyla insan-ı kâmil aşamasına ulaşabileceğini ve insanın faal akılla birleşebileceğini açıklar. Ayrıca duyusal ve aklı

⁹⁴¹ Ömer Türker, 'Hayy b. Yakzan; İnsanlık Arasında Bir Hakikat Yolcusu', *Sosyoloji Dergisi*, 3. Dizi, Sayı:18, 2009/1, s.195-204.

⁹⁴² Kutluer, *Akl ve İtikat*, s.117.

⁹⁴³ İbn Tufeyl, *Hayy b. Yakzan*, s.138-154.

⁹⁴⁴ İbn Tufeyl, *Hayy b. Yakzan*, s.147,162.

⁹⁴⁵ Kutluer, *Akl ve İtikat*, s.109.

çabanın sonucunda elde edilen bilgi ile vahyin çatışmadığını ve fakat bu anlama seviyesine ulaşmanın da bireysel bir durum olduğu anlaşılır. Salaman ve Absal örneği, insanın kendisindeki duyuşsal kaynaklı heyecanlarına galip gelmesini gösterir.⁹⁴⁶ Bilindiği gibi *Salaman ve Absal*, Huneyn b. İshak tarafından Arapçaya çevrilen bir aşk hikâyesidir. Hikâyede ruhun bedenın egemenliğinden nasıl kurtulacağı tasavvufî sembollerle anlatılmıştır. *Padişah*, akl-ı evvel; *filozof hakîm*, feyz-i ilahî; *Salaman*, ruh; *Absal*, beden; *Zühre*, ilahî ve ebedî güzellik; Salaman ve Absal'ın kendilerini attıkları *ateş*, riyazet şeklindeki alegorik unsurlar ilahî aşk uğruna çekilen ıstırabı ifade etmede kullanılan birer araçtır.⁹⁴⁷ Hikâyenin ana fikri, insanın çift yönlü olmasından ötürü bedensel güçlerin akıl ile egemenlik altına alınması ve insanın yukarı âleme çıkmasıdır.

Hayy üzerinden örneklemeğe çalıştığımız müşâhede kavramını **Mantıku't-Tayr**'da da görmekteyiz. Mantıku't-Tayr'da hüthüt kuşunun rehberliğinde çıkılan çetin yolculuk, ulaşılan sonucun sembolik dille anlatımı ve sadece otuz kuşun ulaştığı bir yolculuk sonucunda Simurg'un köşküne ulaşılması şeklinde anlatılır. Hüthüt kuşu, akli; kuşlar, yaratılış ve tabiatı; Simurg da Allah'ı temsil eder.⁹⁴⁸ **Simurg**'u göremeyen kuşlar, Simurg olarak kendilerini görürler, benlik ve kendilerini terk ettikleri için köşkte tekrar kendilerini bulurlar. Bu da '*kulun, kendisini terk etmesi kulu padişaha ulaştırır.*' sonucuna vardır. Bu bağlamda benliğinden ve bedensel unsurlardan vazgeçmeyip benliğini put edinen kimseler eleştirilmiştir.⁹⁴⁹ Alâıkı beden gibi insanın duyuşsal ve maddî bağlarından kurtulması gerektiği aksi takdirde insanın bağlara mahkûm olacağı belirtilir. Beden ve ten kafesinden sıyrılıp iradî ölümle gerçek hayata ulaşılacağı, ikiliğin ortadan kalkacağı, bedenın aşağı görülerek değersizleştirileceği ve güzel ahlâkın ruhun dostu olduğu vurgulanmıştır.⁹⁵⁰ Bu bağlamda âşık veya yolcu ya da ârif, birtakım vadilerden geçmelidir; **istek, aşk, hikmet, tevhit, hayret ve fenâ** vadileri. Hakikat yolcusunun ve hakikate ulaşanın görünüşü, bedensel unsurlara değer vermemesinde yatar.

⁹⁴⁶ İbn Sina, **İşarat ve Tenbihat**, s.364-365; Bkz., İbn Sina, **Risaleler, fi'l-Hikme ve't-Tabiiyyat**, Dâru'l-Arabi, İkinci baskı, Kahire, s.158 vd.; İbn Sina, **Ârifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları**, s.188; ayrıca bkz., Hanoğlu, 'İbn Sina Düşüncesinde İrfanî Kişilik Tasavvuru; Sabit Tabiatın Sabitlenmez Özü ve Yorumun Asliyeti', s.164.

⁹⁴⁷ Lâmi'î Çelebi, **Salaman ve Absal**, haz. Erdoğan Uludağ, İstanbul, 2013, Büyüyen Ay yay, s.86 vd.

⁹⁴⁸ Feridüddin Attar, **Mantıku't-Tayr**, s.24.

⁹⁴⁹ Feridüddin Attar, **Mantıku't-Tayr**, s.62, 83, 297.

⁹⁵⁰ Feridüddin Attar, **Mantıku't-Tayr**, s.123, 256, 260.

Hakikat yolculuğunda aşk esastır. Âşık, kalbini dünyadan kesip âlemdeki varlıkları terk ederek sevdiğine kavuşan, sonunda da yârini terk ederek Allah’a ulaşan kimsedir. Temel gayenin cennetten öte cennetin sahibi olması gerektiği belirtilir.⁹⁵¹

Müşâhede sonucunda Gerçek ve Zorunlu Varlık dışında bütün varlıkların yokluğa gömüldüğü, Zorunlu ve Gerçek Varlık’ın kendinden başka bir gerçeklik taşımayan sözüyle ‘*Bugün mülk kimindir? Tek ve her şeye gücü yeten Allah’ındır*’ şeklinde yokluğa (fena) erişildiği ifade edilmiştir.⁹⁵² Böylelikle müşâhedeye varan kimse, birçok kimsenin dünyevî, geçici ve hevese dayalı istek ve arzularla oyalandığını, bencil isteklerini tanrı edindiklerini, dünya malını toplamada sonsuz bir yarışa girdiklerini, kalplerinin karardığını kavrar.⁹⁵³ Bu kavrayış aracılığıyla ve iradî bir ölümle bu dünyanın kirlerinden arınan ve mutlak iyilik olan Tanrı’yı seven kimsenin en son ulaşacağı makam O’nun zâtını müşâhede makamıdır. Yüksek ilkelerle meşgul olanlar, Zorunlu Varlık’ın kemâlini müşâhede etmeleriyle mutlu olurlar. Yüksekten aşağıya yönelmemeleri, ilâhî lütfu seyretmeleri ve en yüksek mutluluğu idrak etmeleri bu tür insanların özelliklerindendir.⁹⁵⁴ Yöneliş, seyr ve idrak ile gerçekleşen müşâhedenin zihinsel yönü aktarılmıştır. Bu yön, merkeze Tanrı’yı alarak insanın kendisini ahlâkî anlamda inşâ ettiği yöndür. Zihinsel ve amelî yönler, müşâhede birleşmektedir.

İlahî hakikatlerin müşâhede edildiği nokta, iman mertebesinin en yüksek aşamasıdır ve ilahî hakikatleri yakinî bir tarzda kavramak tasavvufî bir tecrübe ile mümkündür. Bu doğrultuda müşâhede, insanın içsel yolculuğunda aşkın alanın tecrübe edilmesidir. Müşâhede sayesinde insan, kendi ufkunun sonuna ulaşır, burada varlıklar birleşir, ‘**varlık dairesi**’ adı verilen şey budur. Varlık dairesi, bir noktadan hareket ederek aynı noktada sona eren bir çizgidir. Bu daire, Allah’ın birliğini, kudret, hikmet ve varlığını gösterir. Bu mertebeye varan kimse, ne hal üzere ve ne için yaratıldığını bilir, ufkuna bitişen ufku tanır. Bu da insanda gerçek imanı doğurur, ilimlere doğru yönelir, böylece Allah’ın lütuflarına yatkınlık kazanır ve ilahî feyz gelir. Hatta dış dünyanın sıkıntıları ve hayvanî istekler karşısında rahatlar.⁹⁵⁵

⁹⁵¹ Feridüddin Attar, *Mantıku’t-Tayr*, s.43, 45, 78, 83, 323.

⁹⁵² İbn Tufeyl, *Hayy b. Yakzan*, s.138, 141, 145.

⁹⁵³ İbn Tufeyl, *Hayy b. Yakzan*, s.166-167.

⁹⁵⁴ İbn Sina, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 274, 276 (66b-67a).

⁹⁵⁵ Miskeveyh, *Tehzibu’l-Ahlak*, s.69.

Tanrı ile kendisi arasındaki ayrılığı yok edip tevhide varan, Allah’a yönelen, kötü ahlâktan uzaklaşıp iyi ve güzele yönelen kişiye ilahî hakikatlerin açılması ile sûfinin kendisi ve hakikatler arasındaki perdeler kalkar ve insana Allah *tecelli* eder. Bu *tecelli*, Allah’ın kendisini mümin kulunun kalbinde açmasıdır.⁹⁵⁶ Marifetin sonucunda insan, aynı zamanda aklıyla Allah'a döner ve sanki O'nu gözle görmüş gibi bir müşâhedeye ulaştığı için kalbi kendisine verilen (vehbî) bir ilme kavuşur. Bundan sonra kul, dünyadan yüz çevirir ve kendisini Rabbine yaklaştıracak şeylerin dışındadünyadan elde ettiği her şey Allah'a kurbiyet kazanmaya bir engel teşkil eder. Gazâlî, âriflerin, cenneti beş duyuya hitap eden zevklerin tatmin edildiği yer olarak gördüklerini ve onların ulaşmak istediklerinin, kalp zevki olan Allah’a kavuşma (ilkâ) ve müşâhede olduğunu belirtir. Âriflerin müşâhedededen başka bir lezzete iltifat etmedikleri ve bunu da sıradan insanların anlayamayacaklarını ifade eden Gazali’ye göre ‘*Sırf marifetten, münacattan ve Allah’ın cemalini seyretmekten dolayı alınacak olan lezzet âriflere özgüdür. Sıradan insanlar bunu zevk olarak algılayamaz, hatta böyle bir duyguyu hayretle karşılarlar. Oysa bu mertebeye yükselmiş kişilerin içinde bulundukları taat ve münacât lezzetine, ilahî huzurda gizli ve açık sürekli bir müşâhede hazzına karşılık tüm cennet nimetleri teklif edilse bu teklifi küçümserler, böyle bir alışverişe yanaşmazlar.*⁹⁵⁷ **Müşâhedenin gerçekleşmesi, marifetin işaretidir.** Marifetin hakikati, Hakk’ın vasıtasız olarak kalben müşâhede edilmesidir.

B. Marifet ve İrfan

İslam ahlâk düşüncesinde müşâhedenin dışında marifet ve irfan, **mistik unsurların epistemolojik dayanağı** ve arka planını oluşturur. Ahlâkî ve nefsî-kalbî arınmadan sonra insanın kazandığı *bilme* aşaması olarak nitelenen marifet, Hakk’ı tanımak ve hakikati bilmek şeklinde tanımlanmaktadır.⁹⁵⁸ Muhâsibî’nin bâtinî bilgi olarak isimlendirdiği marifet, hiçbir delile ihtiyaç duymadan doğrudan doğruya vârit olan hakikattir, kesin ve yakînî bir bilgi olup salt akıldan doğan bir bilgi olarak değerlendirilmeyip **akıl-kalp** ortaklığının bir ürünüdür.⁹⁵⁹ Muhasibi’ye göre

⁹⁵⁶ Abdullah Kartal, **Abdülkerim Cîlî Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Felsefesi**, İstanbul, 2003, s.311.

⁹⁵⁷ Gazali, **İhya**, IV, s. 24, 27, 110.

⁹⁵⁸ Ebû Nasr Serrac Tûsî, **el-Luma**, çev. H. Kâmil Yılmaz, Erkam Yayınları, İstanbul, 2016, s.33-34.

⁹⁵⁹ Ebu Abdullah Hâris b. Esed Muhasibi, **er-Riaye**, çev. Ş. Filiz-H. Küçük, İstanbul, 1998, s.90, 94.

marifetin mahalli kalptir ve kalp aynı zamanda marifetin fiilidir.⁹⁶⁰ Marifete sûfilerin ruhânî haller yaşayarak manevî ve ilahî halleri tadıp iç tecrübeyle veya iç idrak hali ile vasıtasız olarak ulaşılır.⁹⁶¹ Marifet, malumun **doğrudan idrak** edilmesi, ilim ise bir konunun hakikatlerinden birisinin idrak edilmesidir. Marifet, bilenin bilinenle birleştiği manevî bir hal iken, ilim bilinen şeyler arasındaki ilişkiyi veya bu ilişkilerin bütünü kavrayan aklın bir halidir. Marifette kalbin müşâhedesi söz konusu iken, akılda böyle bir tecrübe bulunmaz.⁹⁶² İhvan-ı Safa'ya göre marifet, ruhun Mutlak Varlık'a yükselme ve O'nda erime gayesini içinde barındırır.⁹⁶³ Bu gaye, ârifin üzerinde Allah'tan başka kimsenin istek ve emirlerinin değerli olmadığı noktaya götürerek herşeyden fâni olma durumuna ulaştırır.⁹⁶⁴

Bilindiği gibi her ârif, âlim iken; her âlim, ârif değildir. Âlim, zihnî faaliyetle öğrenen ve bilen; ârif ise ahlâkî ve manevî arınma sayesinde sezgi gücü ve derunî tecrübe ile bilen ve anlayandır. Marifet bilgi olsaydı, âlim olan ârif olurdu. Çünkü marifet, mutlak bilgi için değil, hâdis bilgi için kullanılır.⁹⁶⁵ İlimde önce bilmek, sonra amel gelirken, marifette **önce amel (olmak), sonra bilmek** gelir. Âlim, Allah'ı delille bilir, ârif ise Allah'ı Allah ile tanır. Ârif, manevî sezgiyle âlemi **müşâhede** eder.⁹⁶⁶ Kınalızade'ye göre ârif, Yaratıcı isim ve sıfatları çerçevesinde tanıyan, varlığın arkasındaki hikmetlere vâkıf olan, fiilden fâile, eserden müessire intikâl etmesini bilen, nefsinin ve acziyetini doğru okuyarak Allah'a kulluğunu idrak eden ve bütün bunlarla vicdan mekanizmasını işletmeye muvaffak olandır. Kınalızade, nazârî hikmet aracılığıyla kemâle eren, saadeti tadan, Allah ve diğer metafizik kavramlar hakkında bilgisi ve sağlam inancı olan kimseyi ârif olarak tanımlar.⁹⁶⁷

İlahi hakikatlerin bilgisinin ancak mistik bir yaşayış çerçevesinde mümkün olacağını belirten Gazali, bu bağlamda bilgiyi, bir araştırma ürünü olarak değil, bir *bağış* olarak değerlendirir. Çünkü bilgi, ilahi hakikatlerin insan kalbine yansımasıdır. *Aklî* bilgi, insanın kendisine ait olup iktisabî bir özellik taşıırken *kalbî* bilgi, bir

⁹⁶⁰ Hüseyin Aydın, **Muhasibi'nin Tasavvuf Felsefesi**, Ankara, 1976, s.129.

⁹⁶¹ Muhâsibî, **er-Riâye**, s.89; Süleyman Uludağ, 'Marifet' mad., **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, İstanbul, 2002, s.234; Mustafa Kara, **Tasavvuf ve Tarikatler Tarihi**, İstanbul, 2006, s.102.

⁹⁶² Ebu'l-Ala Afîfî, **Tasavvuf; İslam'da Manevî Hayat**, çev. E. Demirli- A. Kartal, İstanbul, 1999, s.216.

⁹⁶³ Fazlurrahman, **İslam**, çev. M. Aydın, M. Dağ, İstanbul, 1992, s. 199.

⁹⁶⁴ Gazali, **İhya**, IV, 27, 92, 303.

⁹⁶⁵ Özcan, **Matürîdî'de Bilgi Problemi**, s.34.

⁹⁶⁶ Uludağ, 'Ârif' maddesi, **DİA**, Cilt:III, s.361.

⁹⁶⁷ Kınalızade, **Ahlak-ı Alâî**, s.30; Marulcu, H. Tevfik, 'Kınalızade Ali Efendi'de Ahlakiliğin Dinamiği Olarak İman', **SDÜİF Dergisi**, Yıl:2012, Sayı:27, Isparta, s. 146.

'mazhar olma' anlamı taşır. Burada süjenin temel işlevi, dünyadan ve ilgilerinden **yüz çevirmek**, Allah'a **yönelme** ve kalbi, kötü sıfatlardan temizleyerek ilahi bilginin akışına müsait hale getirmektir.⁹⁶⁸

Ârife hakikat içten doğar ve bütün benliğini kaplar. Hakikatin ârifi kuşatması, ilahî tecelliyi gündeme getirir. Epistemolojik tecellî denilen bu durum, hakikat yolunda ilerleyen ve perdeleri aşan ârifin kalbinde gerçekleşir.⁹⁶⁹ Bu da ârifin, hakikati yansıtan bir *ayna* olarak görülmesini sağlar. Ârifin, Hakk'ın tecelligâhı olabilmesi, Hakk'ın tecellisini **müşâhede** etmesi ya da **marifetin** tecellisi için Hakk'ın dışındaki şâhidler (dış uyarıcılar, bedensel bağlar) ve hislerden uzaklaşılması, âlemi bir *aynadan* ibaret görmesive kalbin kötü duygulardan arındırılması şart kılınmıştır. Nitekim ahlâk güzelliği, şart ve sebep; marifet ise sonuç hükmündedir.⁹⁷⁰ Marifete ulaşmak için Farabi'nin '**ârızî levâhık**', İbn Sina'nın '**alâıkı beden**' dediği şeyden kurtulmak gerekir. 'Ârızî levâhık' ve 'alâıkı beden', maddî olan hazlara mesafeli duruş, bedensel ve geçici zevklere önem vermemek ve dünyevî arzulara yoğunlaşmamaktır. Bu bağlamda Aristo'nun ahlâk anlayışında olduğu gibi bedensel hazlardan uzak kalıp onlara ölçülü yaklaşma düşüncesi alâıkı bedeni açıklar.⁹⁷¹ Ayrıca Plotinus, insanın bedensel bağlardan kurtulup züht hayatı yaşadığında düşüncenin ötesine geçebileceğini vurgulamıştır. Zira Plotinus'un düşüncesinde Tanrı, düşüncenin ve varlığın ötesinde olduğu için Tanrı'ya ulaşmanın ve O'nunla içten bir birleşmenin yolunun, bedensel bağlardan kurtulmak gibi mistik deneyimler olduğu yer alır.⁹⁷²

Alâıkı beden ve arızî levâhık kavramlarının metafizik arka planı, Platon'un mağara istiaresine kadar götürülür. Platon'un mağara istiaresinde geçtiği üzere insan, güneşin girmedığı bir mağarada (beden) yaşıyordu. Güneşe kavuşmak için insanın kendisini mağaraya bağlayan bağları koparması, arızî levâhık/alâıkı beden'den kurtulması ya da kanatlanarak güneşe doğru uçuşması gerekir ki bu, İbn Sina'da *Risaletu't-Tayr*'da anafikirdir. Böyle bir düşüncenin ahlâkî sonucu insanın bedenden

⁹⁶⁸ Gazali, **İhya**, III, s.8.

⁹⁶⁹ Nasr Ebu Zeyd, 'Sûfî Düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi Üzerine- İbn Arabî'de Dil, Varlık ve Kur'an', çev. Ömer Özsoy, **İslamiyat Dergisi**, Cilt:II, Sayı:3, Ankara, 1999, s.32.

⁹⁷⁰ Bedriye Reis, **Gazâlî'de Ahlak-Marifet İlişkisi**, Bursa, 2011, s.117.

⁹⁷¹ Aristo, N.E., 1104, b, s.1-30.

⁹⁷² Plotinus, **Dokuzluklar I**, çev. Zeki Özcan, Aktüel Yayınları, Bursa, 2006, s.4-5, 137.

kurtulmasıdır.⁹⁷³ Hissî-duyusal engeller azaldığında nefis, kutsiyet tarafına yönelir. Bu da insanın gâipten kendisine bir *nakış* nakşedilmesini sağlar. Bu nakış, tahayyülden ortak duyuya geçer, nakşolur, somutlaşır.⁹⁷⁴ Ârızî levâhıktan kurtulan ruh, parlatılmış bir ayna'ya döner ve bu hal, onun, 'feyz-i ilahî'den gelen şeyleri 'alma'ya hazır olması demektir. Ruh, bu anda duyabileceği en büyük zevki duyar. İbn Sina, feyz-i ilahi yerine **mebde-i faal**, en büyük zevk yerine **lezzet-i sermedî**, ruh-u kuddûsî yerine **akl-ı kuddûsî**, vahy yerine **hads** terimlerini kullanır.⁹⁷⁵

Bütün bu düşünceler bize **cem** kavramını hatırlatır. Ârifin ve sûfinin yaşadığı makam ve hallerden biri olan **cem**, Tanrı dışındaki bütün varlıklarla ilgili **hislerin yitirilmesi** anlamına gelir.⁹⁷⁶ Bu noktada o, kendi varlığı başta olmak üzere Tanrı dışında bütün varlıklar hakkındaki bilincini ve duyarlılığını kaybederek sadece Tanrı'dan gelen tecellilere boyun eğer. Bundan böyle sûfî her yönüyle Tanrı tarafından yönetilir. Bu bağlamda ârif, Allah'tan başkası ile ünsiyet etmeyen ve Hakk'ın müşâhedesini yaşayan bir kimsedir.⁹⁷⁷

Sonuç olarak müşâhede ve marifet, insanın ahlâkî kemâle ulaştıktan sonra edindiği metafizik bilgi olarak değerlendirilmiştir. Önce ol'mak, sonra bilmek şeklinde ifade edilen sufi düşüncede müşâhede ve marifet, kemâlden sonra gerçekleşir. Fakat İbn Sina'da daha fazla yer verilen marifet ve Hayy örneğinde ele alınan müşâhede kavramları, insanı kemâle götüren epistemolojik yöntemler olarak belirtilir. Alaıkı bedenden kurtulmak gibi bir süreç, insanı marifete, kemâle ve hakikate vardırان aşamalar ile devam eder.

II. FAYDACI AÇIDAN MİSTİK UNSURLAR

Tezimizle ilgili ahlâk, mistisizm, akıl, aşk, kalp, kemâl, ilahi ahlâk gibi temel konuları, kavramları veya bölümleri ilgili eserlerden okuduğumuzda karşımıza fayda, menfaat, karşılık beklemek, ödül-ceza gibi kavramlarla karşılaştık. Kindî, Farabi, İbn Miskeveyh, Gazali gibi filozoflarda bu kavramlara şahit olduk. Bu sebeple faydacı

⁹⁷³ Küyel, 'İbn Sina ve Faal Akıl', **İbn Sina- Doğumunun Bininci Yılına Armağan**, Ankara, 1984, s.782.

⁹⁷⁴ İbn Sina, **İşârât ve Tenbihât**, s.197.

⁹⁷⁵ Küyel, 'İbn Sina ve Faal Akıl', s.788.

⁹⁷⁶ Mahmut Ay, 'Sûfî Teolojinin Peygamberlik Algısı', **AÜİFD**, XLIX, Ankara, 2008, Sayı:1, s.20.

⁹⁷⁷ Kuşeyri, **Kuşeyri Risalesi**, s.192-195.; Kelabazi, **Taarruf-Doğuş Devrinde Tasavvuf**, haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul, 1992, s.177-180.

açından mistik unsurlar bölümünü tezimize dâhil ettik. Bölümün başlığı ve içeriğinin tez konumuzla bütünüyle uyumlu olduğunu ifade etmekte fayda görmekteyiz.

Fayda kavramını ön plana alan ahlâk anlayışlarını hazcılık, utilitarizm, pragmatizm şeklinde ayırarak ayrıntılı işlemedik ve genel hatlarıyla bilgi vermeye çalıştık. Bilinmelidir ki ‘ahlâkta faydacılık’ konusu, başlı başına bir tez konusu olabilecek kapsamdadır. Bu konuya tezimizde yer vermemizin sebebi, ahlâk düşüncesindeki mistik boyutun daha fazla belirginleşmesi ve ahlâkta mistik unsurları amaç edinmekten uzaklaşılarak araçsallaştırılmasına ve faydacı ahlâk anlayışının amaç haline dönüşmesine dikkat çekmek içindir. Mesela bu bölümde ele aldığımız “Duyulur dünya ve cismanî unsurların araçsallaştırılması” başlıklı konu, aynı zamanda mistik unsurlarla da yakından ilgilidir. Bu sebeple mistik ahlâk ile faydacı ahlâk anlayışı tam olarak birbirine zıt olup olmadığı ayrı bir tartışma konusu olsa da birinin ayrıntılı incelenmesi, diğerini daha belirgin hale getirmektedir.

A. Faydacı Unsur

Faydacı anlayış, mutlaklaştırılmış ilkelere, soyutlamalardan, zorunluluklardan ziyade sonuçlara ve olgulara önem vererek soyuttan, a priori sebep ve ilkelere olgulara ve fiile yönelir.⁹⁷⁸ Burada somut insan tecrübesi ve deneysel unsurlar önem arz eder, soyut metafiziksel tartışmalara girilmez. Bu sebeple ahlâkî hayat, metafiziğe değil, fayda ilkesine göre inşâ edilir. Bu doğrultuda fayda, en yüksek iyi olarak görülmüş, acıdan kurtulmak ve haz, iyi olarak nitelendirilmiştir.⁹⁷⁹ Pragmatik anlayışta deneysel unsurlar ön plana alınır ve deneysel olmayan unsurlar dikkate alınmaz.⁹⁸⁰ Faydacı anlayışın temellerini hazzı en yüksek iyi gören ve acıdan uzaklaşmayı ilke edinmiş olan **Kyrene** okulunda bulabiliriz. *Aristippos* ve *Epikuros* gibi filozoflar bu düşünceye sahiptir. Fayda’nın yanında haz, acıdan kaçınma gibi duygular da iyi ve kötü’nün ölçütü olarak ele alınır ve dolayısıyla neyi seçmemiz veya neyden kaçınmamızı belirleyen ölçü haz olur. Bu doğrultuda haz, bedensel

⁹⁷⁸ William James, **Faydacılık**, çev. Tufan Göbekçin, Yeryüzü Yayınevi, Ankara, s.30.

⁹⁷⁹ John Stuart Mill, **Faydacılık**, çev. Nazmi Çoşkunlar, Milli Eğitim Basımevi, Ankara, 1946, s.11.

⁹⁸⁰ Bkz., Kappy E. Suckiel, **William James’in Pragmatik Felsefesi**, çev. Celal Türer, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2003, s. 31, 87.

anlamda acı çekmemek, ruhsal anlamda huzursuzluk yaşamamaktır.⁹⁸¹ Hatta **Bentham**, fayda'ya, haz ve acı'ya karşı ileri sürülen tezleri, haz ve acı'nın değerini ve türlerini oldukça ayrıntılı bir şekilde ifade etmiştir. Mutluluk da haz'dan zevk alma ve acı'dan emin olma şeklinde tanımlanır.⁹⁸²

Faydacı anlayışta hayatın gayesini ortaya koyan '**niçin**' sorusu ile metafizik ve ahlâkî sorulara cevap arayan akletme faaliyeti ortadan kalkabilmektedir. *Akıl*, artık dünyevî amaçlara ulaşmak için etkili araçları bulan ve '**nasıl**' sorusunun cevabını arayan '*zeka*'ya indirgenmiştir. Buna **araçsal akılçılık** denir. Bu zeka, insanın hayvanla ortak özelliğidir.⁹⁸³ Bununla beraber henüz tecrübe etmediğimiz için hiçbir inanç, pragmatik düşüncede tam ve mutlak olarak doğru kabul edilmez.⁹⁸⁴ Bu noktada herhangi bir dindar kişinin, dini salt pragmatik açıdan savunması beklenemez. Nitekim **Russell**, dini sadece pragmatik açıdan savunmaları eleştirir; *'Ben, dinin doğru olduğuna ve dolayısıyla ona inanmanın gerekli olduğunu ileri süren bir insana saygı duyarım. Fakat sadece işe yaradığı için dine inanılması gerektiğini söyleyen ve onun doğru olup olmadığını sormanın bir zaman kaybı olduğunu iddia edenlerin tutumunu ahlâk açısından son derece çirkin bulurum.'*⁹⁸⁵

Faydacı anlayışta ahlâkî fiilin, bir kimseye sağladığı yarar ya da yol açtığı zarar, fiilin değeri olarak fiile atfedilir. Fiilin sebeplerine bakmaktan ziyade yarar veya zarar, fiilin değerlilik ölçüsü olarak kullanılır.⁹⁸⁶ Faydacı ahlâk anlayışında fedakârlık gibi faziletler, kendinde bizatihi iyi olarak görülmez. Kendinde iyi olarak görülen tek değer, kişinin nitelik ve nicelik bakımından mümkün olan en yüksek hazzı gerçekleştirmesidir. Buna hizmet etmediği takdirde kahraman ve şehitlerin fedakârlıkları bile insana gücünün israf edilmesinden başka bir şey ifade etmez.⁹⁸⁷

Batı düşüncesindeki pragmatizm anlayışı ile İslam ahlâkında fayda kavramına yüklenen anlamın farklı olduğunu ve tezimizde kast ettiğimiz anlamın pragmatizmdeki faydaya yüklenen anlamdan ziyade İslam ahlâk düşüncesinde fayda

⁹⁸¹ Bkz., Epikür, **Mektuplar ve Maksimler**, çev. Hayrullah Örs, Remzi Kitabevi, Yükselen Matbaası, İstanbul, 1962, s. 36-38.

⁹⁸² Bkz., Jeremy Bentham, **an Introduction to the Principles of Morales and Legislation (Ahlak ve Yasama İlkeleri)**, çev. Ömer Saruhanlıoğlu, Uğur Kâşif Boyacı, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2017, s.17, 33-37, 73.

⁹⁸³ Erich Fromm, **Sahip Olmak ya da Olmak**, çev. A. Arıtan, İstanbul, 1990, s.212.

⁹⁸⁴ Ahmet Cevizci, **Etîğe Giriş**, Paradigma yayınları, Bursa, 2002, s.853.

⁹⁸⁵ Aydın, **Tanrı-Ahlak İlişkisi**, s.161; Aydın, **Din Felsefesi**, s.327.

⁹⁸⁶ Güler, 'Vicdanın Kendini Kandırma Halleri Olarak Vicdansızlık', s.103.

⁹⁸⁷ John Stuart Mill, **Utilitarianism**, (ed. Mary Warnock), The Fontana Library, London, 1967, s.267.

kavramına yüklenen anlam olduğunu belirtelim. Tezimizin ana konusu da pragmatizmin ahlâk anlayışı olmadığından bu konuda ayrıntılı bilgi vermedik.

Pragmatizmde fayda temel gayedir ve sonucun faydaya yönelik olması gerekir. Faydayı gaye olarak belirleyen bu düşünce, ahlâkî fiili sonuca ve faydasına göre değerlendirir. Faziletler, aşkın ve kutsal değerler, ahlâkî kavramlar, fayda ve sonuç odaklı bir şekilde ele alınır. Halbuki fayda kavramı, İslam ahlâk düşüncesinde iyiye ulaştıran bir araç olarak görülür, amaç olarak görülmez ve mutlak anlamda reddedilmez. Kur'an'da yer alan fayda, insanın dünya ve ahiret mutluluğunu öngören ve bu mutluluğa ulaştırmayı hedefleyen bir araç mesabesinde algılanan ahlâk metafiziğine dayanır. Burada faydanın kendisi bir amaç değil, bir **araç** statüsündedir. Aristo da faydanın araç olup hakikat gibi amaçların önüne geçmemesi gerektiğini belirtmiştir.⁹⁸⁸ Aynı şekilde Russell da bir şeyin faydalı olmasını, başka bir nesneyi veya şeyi elde etmeğe yaradığı yani bir araç olduğu için faydalı olduğunu belirtir.⁹⁸⁹ Faydacı ahlâkta insanın maddî ve manevî beklentileri, sonuçlar ve getiriler değer kazanarak gaye haline dönüşür ve **araç** mesabesinde olması gerekenler amaç haline dönüşür. Nihâî/Mutlak İyi'yi ve değeri fiillerde amaç olarak belirlemek, ahlâk anlayışını belirleyen bir ölçü olduğu gibi uhrevî mutluluk, bedensel hazlar, geçici arzular veya cismanî istekleri bir ölçü olarak belirlemek de ahlâk anlayışını belirler. Araç-alt değerlerin amaç-yüksek değerlerin üzerine çıkması sonucu faydacı unsurlar ortaya çıkar. Bu bağlamda tutum ve davranışlar sadece dünyaya bağlı veya dünyaya bağlayıcı arzuların günübürlük '*fayda*' tarafından belirlendiği için bedensel güdülerin gerilimi yaşanmaktadır.⁹⁹⁰ Araçsal değerlerin amaçsal değerlere dönüşmesinin fazilet, iyilik gibi amaçları araçsallaştırdığı bilinen bir gerçektir. Faydacı ahlâk anlayışında bir fiilin ödevine uygun olup olmadığı, manevî veya metafizik bir ilkeye bağlı kalıp kalmadığı, evrensel bir yasaya bağlılığı önem arz etmez. Fiilin sonucu, ortaya çıkan fayda veya zarar fiilin ahlâkîliğini belirleyen ölçütlerdendir. Bu bağlamda insanın kemâl yolculuğu, ilahi ahlâk ile ahlâklanmak, kulluk şuuru gibi ahlâkî gayelerin faydacı ahlâk anlayışında ahlâkî değeri bulunmaz.

Bilindiği gibi semavî dinlerde iyi fiiller, ölüm-sonrası hayatta ödülleriyle teşvik edilmekte, kötü fiiller ise cezalarla caydırılmaktadır. Kant'a göre böyle bir yaklaşım

⁹⁸⁸ Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, s. 19.

⁹⁸⁹ Bertrand Russell, **Düşünceler**, çev. S. Eyupoğlu, V. Günyol, Cem Yayınevi, İstanbul, 1972, s.210.

⁹⁹⁰ Muhammed Esed, **Kuran Mesajı**, çev. C. Kaytalı, A. Ertürk, İstanbul, 1997, s.31.

ahlâkın değerini alçaltmakta ve ahlâkî fiili sonucuna göre değerlendirmek gibi **faydacı bir ilkeye** dayandırmaktadır. Bu da ödev ahlâkına ters düşer. Sonucu olumlu veya olumsuz olması hesaba katılarak o fiil yerine getirilir.⁹⁹¹ Kategorik imperatif açıdan baktığımızda bir fiili Allah rızası için yapmanın ahlâkî bir değeri bulunmaz, imanî bir değeri olabilir. Faydacı ahlâk anlayışına Kant'ın gösterdiği tepki, olgusal veya empirik yolla edinilen inanç veya ilkeler aracılığıyla a priori ya da evrensel ahlâk yasasına varılamayacağı hususundadır. Bu düşüncüyü fayda veya zararın ahlâkî bir ilke için temel olamayacağına dayandırır. Ayrıca Kant, arzu, haz, acıdan kaçınma gibi etkenleri irade özgürlüğüne engel olarak görür. Ölümsüzlüğe ve Tanrı'ya inanarak fiillerin sonuçlarını, bu dünyanın ötesine taşıyan kimse ile bu sınırları aşmayan ve sadece dünyadaki getirileri ile hareket eden kimse aynı ahlâk anlayışına sahip değildir. Aynı şekilde ölümden sonraki hayatın varlığına inanarak dünya hayatındaki ahlâkî fiillerini düzene sokan kişiye pragmatist diyemeyiz. Dünya hayatı ile sınırlı düşünen pragmatist, Kant ahlâkına uzak bir anlayıştır.⁹⁹²

Aslında vahiy temelli ahlâk anlayışında fayda ve zarar kavramlarıyla insan, iyiliğe teşvik edilmeye çalışılır. Söz konusu fayda, bir gaye değil, gayeye götüren bir araç konumundadır. Fayda, dış dünyayı aşan ahiret hayatında gerçekleşecek olan faydadır. İslam ahlâk düşüncesindeki fayda anlayışının pragmatizmdeki fayda kavramından ayrılan yönlerinden biri budur. Yani müslüman, ahiret hayatına ve Tanrı'ya inanarak dünya hayatındaki fiillerini bu inanca göre düzenler. Fiillerinin sonucunu dünya hayatını aşan bir hayatta bekler. Bu insana tam anlamıyla pragmatist denmez. Pragmatik ahlâk anlayışına sahip bir kimse ise, fiillerini sonuçlarına göre değerlendirir ve sonucunu dış dünyada bekler. Bu iki düşünce aynı değildir.

İbn Sina'ya göre faydalı, bizzat iyiye ulaştıran bir sebep ve bir araçtır. Bir yerden bir yere *ulaşmak*, *ulaştırmak* araç ile amacın varlığını gerektirir. Ulaştıran şey (araç), fayda iken; ulaşılan şey (amaç), kötüden iyiye yönelmektir. Fayda ise, kendisiyle kötüden iyiye ulaşılan niteliktir. Faydanın sayesinde anlam, kötülükten iyiliğe ulaşır. Bu bağlamda İbn Sina, bütün ilimlerin ortak bir faydada birleştiğini ifade ederek bunun da nefsin kemâlini sağlamak olduğunu belirtmiştir.⁹⁹³ Fayda'nın mutluluğun kazanılmasını sağlayan ahlâkî bir araç olarak görülmesi ve faydanın iyi

⁹⁹¹ Immanuel Kant, **Lectures on Ethics**, New York, 1963, s.85-90.

⁹⁹² Yasin Ceylan, 'Din ve Ahlak', **Doğu Batı**, Yıl:1, Sayı:4, Ankara, 1998, s. 83.

⁹⁹³ İbn Sina, **Şifa, Metafizik**, s.15.

ile ilişkilendirilmesi sayesinde fayda *iyi* olarak nitelenir. Fakat bu iyilik, faydanın ya da faydalı olan şeyin özünden değil, mutluluk için bir araç olmasından kaynaklanır. Araç mesabesinde algılanan fayda, aynı zamanda bir kimsenin bir amacı talep etmesi şeklinde de tanımlanmıştır.⁹⁹⁴ Araçlar ve faydanın iyi olabilmesi için fikrî faziletlerin ahlâkî faziletlerle desteklenmesi gerekir ki gayeler de iyi olsun. Buradaki fayda, faziletli bir gayeye hizmet eder.⁹⁹⁵ Fakat fayda, şeref, egemenlik, haz gibi araçsal durumlar, hayatın amacı haline gelirse ve bu amaç doğrultusunda amelî güçle arzu gücü kullanılırsa ortaya tam anlamıyla *kötü* çıkar.⁹⁹⁶

Faydayı **mutlak** ve **özel** fayda şeklinde ayırabiliriz. Mutlak fayda, faydalının başka bir ilmin incelenmesini sağlar. Özel olan ifade/fayda ise, faydanın kendinden daha yüksek olan ilme ulaştırmasıdır. Mutlak fayda üç kısma ayrılır; ilki, kendisinden daha yüksek anlama ulaştırır; diğeri, kendisine eşit anlama ulaştırır ve son olarak kendisinden aşağı düzeyde bir yetkinlik sağlaması anlamında kendinden aşağı durumdaki bir anlama ulaştırır. İlki, **feyz (ifaza)**; diğeri, **fayda** ve üçüncüsü ise **lütfetme** ve başkanlık şeklinde ifade edebiliriz. Mesela İbn Sina, vahyi ifâzâ olarak görür. Özel fayda da hizmet ile yakından ilgilidir. Üstün olandan düşük düzeyde olana sağlanan fayda hizmete benzemez. Hizmet gören, kendisine hizmet edilene fayda sağladığı gibi hizmet edilen de hizmet edene fayda sağlar.⁹⁹⁷ Bu bağlamda *ifade* kelimesi, faydalandırma veya bir şeyin daha iyi anlaşılmasını sağlayan kelime veya beyan anlamına gelir.

Miskeveyh, faydalı olan unsurların özleri itibarıyla istenmese de iyiliklere ulaştırmada **araç** olarak istendiğini belirtir.⁹⁹⁸ Bu bağlamda Tusî, faydanın, **zatta** ve **özde** değil, **arazda** (ilintide) olduğunu ifade eder.⁹⁹⁹ Dolayısıyla olması ile olmaması aynı seviyede olan şeyin faydalı olmadığını; olması, kendisi için daha üstün ise, bu durumun fayda arz ettiğini belirler.¹⁰⁰⁰ Kur'an'da insanın faydaya meyli reddedilmemiş ve fayda meşrû görülerek araç olarak sunulmuştur. Araç mesabesinde görülen faydacı unsurlar aşılarak ahlâkî fiilin sebebi ve gayesi, yüce ve aşkın ilke

⁹⁹⁴ Farabi, **Siyaset'ul-Medeniyye**, 78; İbn Sina, **Dânişnâme-i Alâî**, s. 258.

⁹⁹⁵ Farabi, **Tahsil**, 70-71.

⁹⁹⁶ Farabi, **Siyaset'ul-Medeniyye**, 79-80.

⁹⁹⁷ İbn Sina, **Şifa, Metafizik**, s.15-16; İbn Sina, **(Peygamberlerin) Peygamberliklerinin İspatı ve Onların Kullandıkları Sembol ve Örneklerin Yorumu Hakkında Risale**, çev. A. Açıkgenç, H. Kırbaçoğlu, **Risaleler**, Ankara, 2004, s. 39.

⁹⁹⁸ Miskeveyh, **Tehzib**, s. 74.

⁹⁹⁹ Tusî, **Ahlak-ı Nasırî**, s.257.

¹⁰⁰⁰ İbn Sina, **Necat**, s.234.

şeklinde belirlenmiştir. Allah ve rızası, takva, kurb, tezkiye ve tasfiye gibi unsurlar, ahlâkî fiilin temel sebepleri olarak aktarılmıştır.

Farabi, **iyi olan** ile **faydalı olanı sanat** kavramı üzerinden farklı konumlandırır. Sanatı, yapılması mümkün olanın bilgisi ve o bilgiye yapılma kuvvetini veren şekilde tanımlar. Bilme ve yapma gücüne dair olan sanat ikiye ayrılır; bilme gücü, insanın şehir hayatında yaptığı doktorluk, denizcilik, ticaret; yapma gücü ise iyi iş ve iyi fiilleri seçme ve yapmaya vasıta olan sanattır.¹⁰⁰¹ Ayrıca sanat, ruhun herhangi bir gaye için tefekkür ve düşünce sahasında iş gören kuvveti olarak da tanımlanmıştır.¹⁰⁰² Bu bilgilerden yola çıkarak Farabi, şehirlerde icra edilen sanatın amacının '**faydalı olma**' olduğunu, hayat tarzlarının seçilmesi ve seçilenin yerine getirilmesine vasıta olan sanatların amacının '**iyi olma**' olduğunu belirtir. Bilinmek, bilinenin elde edilmesi, doğrunun bilinmesi, mutlak doğruluk bilgisi gibi nazarî konuların amacı iyi değildir. Bu bağlamda iyiyi elde etmek olan sanat; felsefe ve beşerî hikmet olarak adlandırılırken; faydalıyı amaçlayan sanatlar ise hikmet olarak isimlendirilmez.¹⁰⁰³ Hikmet ve felsefe faydalıdan ziyade iyi'den bahseder.

Gazâlî, özellikle *İhyâ ve Mizânu'l-Amel*'de '**fayda**' kavramını çeşitli boyutları ile incelemiş ve fayda değeri yüklenebilecek maddî ve manevî varlık ve imkânları değişik açılardan tasnif etmiştir. Gazâlî'ye göre ahlâkî davranışların yöneldiği amacın tam **iyi olabilmesi için** şu üç özelliği taşıması gerekir; **lezzet**, **fayda** ve **güzellik**. Anlaşılacağı üzere daha önce ifade ettiğimiz gibi Farabi ve İbn Sina ile aynı şekilde düşünen Gazali, fayda'nın iyi'ye ulaştıran bir araç olduğunu açıklar. Bu bağlamda bilgi ve ahlâk güzelliği iyidir, çünkü bize hem bu dünyada hem de ahirette fayda sağlamaktadır. İnsanın ahlâkî davranışlarının yöneldiği faydanın ne olduğuna dair soruya Gazâlî, '**hayırlar**' cevabını vermektedir.¹⁰⁰⁴

Taşıdıkları değerler ve amaç olmaya layık olmaları bakımından faydalar;

a- Uhrevî mutluluk (hayırlar); bütün fiillerimizin en son amacı, bütün faydaların kendisine yöneldiği en üstün fayda uhrevî mutluluktur. Diğer bütün faziletlerin faydalı olması, bu en son amaca *araç* olmasından ileri gelmektedir. Çünkü hayra ulaştıran da hayırdır.¹⁰⁰⁵

¹⁰⁰¹ Farabi, **Tenbih**, (Özcan, Hanifi, **Farabi'nin İki Eseri** içinde), s.180.

¹⁰⁰² Küyel, 'Yahya b. Adî'nin Neşredilmemiş Bir Risalesi', s. 94.

¹⁰⁰³ Farabi, **Tenbih**, (Özcan, Hanifi, **Farabi'nin İki Eseri** içinde), s.180-181.

¹⁰⁰⁴ Gazali, **İhya**, IV, s.86-87.

¹⁰⁰⁵ Gazali, **İhya**, IV, s.89-91; Gazali, **Mizânü'l-Amel**, s.110-113.

b- Rûhî (nefsanî) faziletler; akıl, iffet, cesaret ve adalettir.

c- Bedenî faziletler; sıhhat, kuvvet, güzellik ve uzun ömürden oluşan bu dört fazilet sayesinde rûhî faziletlere ulaşılır ve hayra yönelinebilir.¹⁰⁰⁶

d- Hâricî faziletler; servet, mevki, aile ve aile dışındaki çevre.

e- Allah'ın bahşettiği **tevfikî** hayırlar. Gazali, **tevfikî faziletleri** ileri sürerek konuya ilahî/manevî/tasavvufî bir ton kazandırmıştır. Söz konusu faziletler, *hidayet, rüşd, teyid* ve *tesdîd* olarak belirtilir. Bu faziletlerin, ilahî iradenin insan iradesi ve fiilleriyle ilişkisi bağlamında anlam kazanacağını belirten Gazali, insan fiilinin ilahî iradeyle ilişkili olarak düşünülmesi gerektiğini ifade eder.¹⁰⁰⁷

Fayda kavramını **fitrî-zarurî fayda** ve **duyusal kaynaklı fayda** şeklinde ikiye ayırmanın mümkün olduğuna inanmaktayız. Fitrî faydadan kastettiğimiz, insanın doğuştan kendisinde bulunan kuvve veya donanımının zorunlu olarak ortaya koyduğu faydadır. Mesela şehvet kuvvesi, neslin devamı gibi insanı faydalı şeylere yönelik teşvik ederken gazap kuvvesi, insanı zararlı şeylere karşı korunmasını teşvik eder.¹⁰⁰⁸ Hatta bu iki kuvvenin akıl tarafından dengede tutulması güzel ahlâkın oluşumunu sağlar. Bu iki kuvve, insan fitratında zaruridir. Gazap kuvvesinin ortadan kalkması, insanı tehlikelere karşı kendini koruyamaz hale getirir. Önemli olan, bu tür kuvveleri kökten yok etmek değil, bunları itidale sevk etmektir. İfrat ve tefrit arası durumun gerçekleşmesi fazileti sağlar.¹⁰⁰⁹ Bu sebeple fitrî olan faydayı çıkar, bencillik, menfaat şeklinde açıklamak mümkün değildir. Riyazet, tezkiye ve tasfiye gibi mistik süreçler, fitrî kaynaklı faydanın dengeli hale gelmesini sağlar.

Duyusal kaynaklı faydanın ölçütü duyusal haz, iştah, heva ve hevese dayanmasıdır. Bu tür fayda, ahlâkî fiilin ardındaki sebebi duyusal hazzın ve iştahın etkisi ile oluşturan faydadır. Dış kaynaklı ya da duyusal kaynaklı fayda, çıkar ve menfaat odaklı faydadır. Buradaki fayda, amaç haline getirilmiştir. Mal sevgisi, makam, para tutkusu temelli anlayış, şehvet ve gazabı aşıp dünya hayatına rağbetten doğan faydalardır. Beklentiler, maddî kazanımlar, sonuçlar, getirilerin araç konumundan amaç konumuna yükselişi söz konusudur. İçsel terbiyeden ziyade dışsal kazanımlar ön plandadır. Dünya hayatının yegâne hayat ve hakikat alanı olarak

¹⁰⁰⁶ Gazali, **İhya**, IV, s. 89-91.

¹⁰⁰⁷ Gazali, **Mizân'l-Amel**, s.183, 301.

¹⁰⁰⁸ İbn Sina, **Necat**, s.147.

¹⁰⁰⁹ Gazali, **İhyâ**, III, s.131-132.

görülmesi, haz alma vb. durumlar faydacı ahlâk anlayışının temel ölçütlerindendir. Bu bağlamda Kur'an'da dünya hayatı, kendi maddî yapısından ziyade peşine taktığı hırs ve ihtirastan dolayı eleştiriye tâbi tutulmaktadır. '*Kadınlar, oğullar, yüklerle altın, gümüş, salma atlar, davarlar, ekinler.*' (Âli İmran, 14) ayette sayılanlar hırs, ihtiras, büyüklenme gibi duyguları harekete geçirebilecek niteliğe sahip unsurlardır. Bu duyguların dışında duyusal kaynaklı faydanın heva ve hevese dayanması bağlamında *begâ* (aşırı derecede kendini beğenmişlik), *batire* (kişinin servetiyle aşırı böbürlenmesi), *atâ* (ölçsüz şekilde kibirli olmak), *istekbera* (içten içe büyüklenmek), *tagâ* (ahlâkî ve dinî düşünceleri umursamadan yoluna devam eden ve kendi gücüne güveni sınırsız olan), *istiğnâ* gibi kavramlar, ahlâkî fiilin sebebi olmaktadır ve böylelikle reziletler ortaya çıkar.¹⁰¹⁰

Faydacı anlayışta faziletler, duyulur dünya merkezli algılandığından ötürü maddî ölçek ve nitelikte olup başarı, hırs, rekabet, biriktirmek, çoğaltmak gibi sayısal ve nicelik üstünlük arz eder. Bu bağlamda faydacı ahlâk anlayışında bu faziletleri edinmek adına insan, başkalarıyla mücadele ederken; mistik ahlâk anlayışında insan, kendisinde bulunan reziletlerle ve kendi nefsiyle mücadele eder. Bir tarafta sahip olmak, diğer tarafta *olmak*; bir tarafta alt benlik âlemine yönelik olmak; diğer tarafta üst benlik âlemine yönelmek; Hakk'ın dışındaki unsurlar ile Hakk'ın gaye oluşu; geçici ve bayağı şeylerden zevk almak ya da kalıcı olana yönelmek gibi gayeler ile karşıtlıklar ahlâkî bir gerilim oluşturur. Buradaki tercih ve yönelişler, ahlâk anlayışının dayanağını oluşturur. Ahlâkî fiil, insanın bir fiili tercih edip etmemesiyle ilgilidir. Zira bir şeyi yapmayı istemek ahlâkî bir tercih olduğu kadar yapmamayı istemek de ahlâkî bir tercihtir. Bu bağlamda ahlâkî tercih, insanî bilince dayanır. Bilincin dışında ahlâkî tercihin oluşmasına katkı sağlayan bütün unsurlar araçsallaştırılır. Bu sebeple insanın tercihlerinin fayda ve zarara yönelmemesi faydanın araçsallaşmasına dayanır.¹⁰¹¹

Kur'an ahlâkı, **teleolojik** ve **deontolojik** bir karakter taşır. Bir gaye ve bu gayeye ulaştıracak araçları/erdemleri/amelleri belirlemesiyle teleolojik, bu gayenin hiçbir dünyevî fayda/çıkar gütmenden sırf ahlâkî emir olduğu için yapma zorunluluğu getirmesiyle deontolojiktir. Fakat birçok ateist filozof, dinî ahlâkın *tedbîr ahlâkı*

¹⁰¹⁰ Bkz., İzutsu, **Kur'an'da Dinî ve Ahlakî Kavramlar**, 229-241.

¹⁰¹¹ Ömer Türker, 'Ahlakî Müeyyidenin İmkân ve Zorunluluğu', **Ahlak ve Müeyyide**, Ankara, 2017, s.5-6.

olduğunu ifade etmişlerdir. Tedbir ahlâkı, Tanrı'nın buyruklarına uymanın birtakım ödül ve cezaya bağlı olarak yerine getirilmesidir. Burada yanlış anlaşılan nokta, ahlâkî olan motivlerle kişinin kendi faydasına dönük olan motivlerin karıştırılmasıdır. Ayrıca ödül, ceza gibi ahlâkî motivlerin amaç olarak anlaşılması da söz konusu filozofların dinî ahlâkın tedbir ahlâkı olarak anlamalarına sebep olmuştur. Kur'an'a baktığımızda Cennet gibi ahlâkî motivler, amaç değil, birer sonuçtur ve Allah'ın lütfu olarak görülür. Bu da yapılan iyiliklerin ifade ettiğimiz ahlâkî motivlere dayandığını göstermez. Cezalandırılma korkusu veya ödüllendirilme ümidi ile yapılan fiillerin zamanla yerini ahlâkî fiilleri yapabilme yatkınlığına ve yapılan iyiliklerden zevk almaya dönüşmesi tedbir ahlâkının yararı olarak düşünebiliriz.¹⁰¹² Bu noktada riyazet ve tasfiye gibi metotlar, fiillerin tekrarını ön görüp ahlâkın insanda meleke olmasını sağlar.

Fiillerin ardındaki sebep ve sonuçları karşılık, beklenti gibi faydacı çizgiden kurtararak fiildeki tasavvufî tonu ortaya çıkartacak temel etmen, fiillerin, özü gereği iyilik olması, ilahî ahlâka uygun olması ya da Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmak gibi sebep ve gayeleri içermesi ve bu doğrultuda arzu, iştiaak, niyet ve irade konulmasıdır. Bundan ötürü ahlâkî fiil, kendiliğinden ve kolaylıkla yapılan, hâriçten bir sebebe dayanmayan, faziletin bizatihi iyilik ve kemâl olmasından ötürü kaynaklanan fiildir.¹⁰¹³ Bu bağlamda İslam ahlâk düşüncesinde ahlâkî fiillerin oluşumunda **dış'tan** gelen sebeplere eleştirilerde bulunulmuştur. Mesela İhvan-ı Safâ, Allah'a yakınlık, ibadet gibi dinî inanç ve uygulamaları, bayağı hazların birer aracı gibi görenleri eleştirerek bu hazlar için iyilik ve ibadet yapmayı bir tür **alışveriş** sayar.¹⁰¹⁴ Tûsî de bazı kimselerin şehvî nefslerini ön plana alarak cennete girmeyi her şeyden daha değerli gördüklerini belirtir. Bu tür insanların, ibadet ve dualarının özünde cennetin nimetlerini arzu etmek ve bu nimetleri zâhitlik ve müminlik karşılığında bir **ticaret** yapıyormuşçasına elde etme istekleri vurgulanır.¹⁰¹⁵

Ahlâkî buyruğun dinî veya mistik boyutu o emrin şartsız oluşunda yatar. Ahlâkî buyruğa atfedilen kutsallık, o emrin şartsız emir olması ile bağlantılıdır. Aksi takdirde bu emrin bir şarta bağlı kalması, o fiilin ahlâkî değerini düşürür. Sonuç

¹⁰¹² Bkz., Aydın, **Din Felsefesi**, s. 326 vd.

¹⁰¹³ Adudüddin el-İcî, **Ahlak-ı Adudiyye**, s.60.

¹⁰¹⁴ Miskeveyh, **Tehzîbu'l-Ahlak**, ss.59-60.

¹⁰¹⁵ Tûsî, **Ahlak-ı Nâsirî**, s.93.

olarak şartsız (kategorik) bir şekilde yapılan fiil, şartlı (hipotetik) yapılan fiilden ahlâkî açıdan daha değerlidir. Mesela insanın gayesi, niçin yaratıldığı fikrine bağlıdır. Platon'un, insanın gayesi konusunda 'mümkün olduğunca Tanrı'ya benzemektir' dediğinde böyle bir gaye, ahlâkî buyruğun şartsız niteliğini gösterir.¹⁰¹⁶

Bütün bu düşünceler bağlamında Kur'an'da Hac sûresi 11. ayette bazı insanlar, Allah'a **koşullu** olarak ibadet ettikleri için eleştirilmişlerdir. Bu sebeple hedeflenen gaye dışında başka talep ve beklentilerin işin içine dâhil olması, ahlâkî değeri düşürür. Halbuki bizatihi istenen gaye, başka şeyleri tercih ve talep eden gayelerden daha değerlidir.¹⁰¹⁷ Dünyevî ve uhrevî faydaların ahlâkî ilke ve ödevi kategorik olmaktan çıkararak hipotetik hale dönüştürmesi, ahlâkî ve dinî ödevlerin fayda maksatlı bir şekilde yerine getirilmesine bağlıdır. Bu bağlamda beden ve ruh sağlığı, temizlik, sosyal huzurun sağlanması, uhrevî mutluluk gibi gayelerin ahlâkî ödev için teleolojik birer gaye olarak ön görülmesi durumunda ahlâkî fiilin ahlâkî değeri azalır. *Abdest, namaz, oruç* gibi ibadetlere sağladığı faydalar gözüyle bakılması veya kulluk bilincinden, zihinsel ve kalbî olarak Allah'a yönelmekten ziyade ibadetlerin faydalarının ön plana alınması yapılan fiilin ahlâkî ve hatta imanî değerini düşüreceği kanaatindeyiz. Bu tür faydalar, Allah'ın bir lütfu ve ikramı olarak görülebilir.¹⁰¹⁸ Bu doğrultuda yalan söylemenin özü gereği olmayıp zorunlu şartlar içinde söylenmesi, dıştan bir şart ve durum kaynaklı olmasından dolayı faydaya yöneliktir.¹⁰¹⁹

Son olarak faydacı teoriler **niyete** önem vermediği gibi niyeti öne alan düşünceler de **sonuca** önem vermezler.¹⁰²⁰ Bu bağlamda Augustinus, Tanrı'nın, insanlara fiillerin sonuçlarına göre değil, niyete göre ödül vereceğini belirtmiştir.¹⁰²¹ Faydacı ahlâk anlayışında iyi ve kötü ya da doğru ve yanlış fiilin sonuçlarından bağımsız değerlendirilmez. Bu sebeple fiilin ahlâkî nitelik kazanmasında niyet, sonuç, eylemin kendisi, ödevde uygunluk vb. şeklindeki faktörlerin hangisinin temel kriter olduğuna dair tartışmalar süregelmiştir.

¹⁰¹⁶ Tillich, *Ahlak ve Ötesi*, s.41.

¹⁰¹⁷ İbn Sina, *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna Dair On Delil*, s.27.

¹⁰¹⁸ İlhan Kutluer, 'Yeni Bir Ahlaki Bilgelige Doğru: İslam Ahlakının Nazari Boyutları Üzerine Bazı Mülâhazalar', *Çağımızın Ahlak Bunalımı ve Çözüm Arayışları*, 24-26 Nisan 2009, s.168.

¹⁰¹⁹ Gazali, *İhya*, III, s.308, 594.

¹⁰²⁰ Ray Billington, *Felsefeyi Yaşamak, Ahlak Düşüncesine Giriş*, çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1997, s.175-176.

¹⁰²¹ Bkz., Augustinus, *İtirafı*, s.275, 487.

B. Duyulur Dünya ve Cismânî Unsurların Araçsallaştırılması

İnsanın ontolojik, epistemolojik, metafizik özelliklerinin ve hayatının bütünlüğünün dikkate alınması, İslam ahlâk düşüncesinin temel ilkesi ve çıkış noktasıdır. İnsanın manevî, ruhsal ve nazarî yönü, felasife, sufi ve kelamcılarca kabul edilmiş ve insan bir bütün olarak ele alınmıştır. Bu sebeple insanın içgüdüsel, tabiatça belirlenen, seçme ve tercih gücüne bağlı olmayan bedensel tarafı olduğu gibi manevî değerlerle örülü metafizik tarafı da mevcuttur. Bu iki taraf arasındaki **gerilim** ahlâkı mümkün kılar. İnsanın beden ve ruh bütünlüğü doğrultusunda insanın maddî-duyusal unsurları aşması gaye olarak belirlenmiştir. Bu bağlamda ahlâkî düşüncede yer alan mistik unsurlar maddî-bedensel-duyusal unsurların aşıp kalp, ruh gibi manevî unsurları merkez kabul eden unsurlardır. Mesela İbn Sina, ruhu, hayatın merkezi ve ilkesi sayarak onun kendi ulvî âleminden bayağı sayılan madde âlemine indiğini ve taşlı kumlu arazi gibi verimsiz olan bedenle buluştuğunu ifade etmiştir.¹⁰²² Hatta İbn Sina, bedeni insanın anlamına bile dâhil etmez ve ona insanın yeri ya da onu taşıyıp tutan şeklinde bir fonksiyon yükleyerek insanın, bedene alıştığı için ona ait çokça duyum aldığından ve bedenle birlikte çokça bulunduğundan dolayı onu insan sandığını ve insana ondan ayrılmanın zor geldiğini vurgulamıştır. İnsanın gerçek varlığı, bedenden ziyade '**ben**' diye işaret ettiği şeydir. İnsanın kendisi olarak bildiği o şey zorunlu olarak nefistir.¹⁰²³

Madde/bedenin edilgen ve etkilenen olduğu, bu bağlamda maddenin yönlendirme ve etkileme gücünün bulunmadığı ve bu sebeple maddenin bilkuvve olup sûrete muhtaç olduğunun¹⁰²⁴ belirtilmesi, bir şeyin değerinin başka bir şeyden değil, kendisinden veya kendi özünden kaynaklandığını ifade etmek içindir.¹⁰²⁵ Bu sebeple madde gibi **araç** mesabesindeki unsurların ahlâkî değeri kendisinden değil de başka bir varlıktan kaynaklandığı için bu değer, üstün bir değer olarak görülmez. Bu sebeple beden ve maddî unsurlar araç konumunda algılanır. Başka bir ifadeyle

¹⁰²² İbn Sina, **Ruh Kasidesi**, çev. Mahmut Kaya, (İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri), İstanbul, 2003, s.327.

¹⁰²³ İbn Sina, **Var Olma Bilinci Her Şeyden Önce Gelir**, çev. Mahmut Kaya, (İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde), İstanbul, 2003, s.298.

¹⁰²⁴ İbn Sina, **Şifa, Metafizik**, s.77.

¹⁰²⁵ Farabi, **Siyaset'ul-Medeniyye**, s. 63.

beden, etkilenen; nefis, etkileyen; hayvanî kuvveler, etkilenen ve dizginlenen; aklı kuvveler etkileyen niteliktedir.¹⁰²⁶

İnsanı insan yapan varoluş hali, insanın tabiatı ve özü olarak ifade edilen nefsin Platon'a göre idealara yönelik **aklî** yönü, akla uyan **iradî** yönü ve maddî zevklere yönelik **duyusal** yönü bulunmaktadır.¹⁰²⁷ Bu noktadan hareket eden İbn Sina, nefsin, insanı ahlâka uygun fiilleri tercihe ve bunları gerçekleştirmeye yönelten *aklî* ve *iradî* yönü ile nefsi bundan alıkoymaya çalışan *duyusal* yönü arasında insan doğasını temsil ettiğini vurgular. Böylelikle nefis, cisimler âlemi ile akıllar âlemi arasında orta bir mertebede bulunmaktadır.¹⁰²⁸ Bu sebeple nefis, hangi yöne meylerse ahlâk o yöne göre şekillenecektir. Maddî zevklere yönelik olan ve bunları amaç haline getirmiş nefis, duyusal yönünü ön plana çıkarmış ve aşağı-bedensel tutkuların esiri olmuş demektir.¹⁰²⁹

Nefsin **duyusal yönünün** bir özelliği ve sonucu olarak insanın anlık ve geçici zevklere meyilli olması, fiilin sonuçlarını dikkate almamasına ve anlık fayda, çıkar ve zevkin peşine düşmesine neden olur. Bu sebeple nefis, fiilin hakikati ve sonuçları üzerinde düşünmediğinde anlık-geçici fayda, zevk veya acı, fiilin ardındaki sebep olur.¹⁰³⁰ Çünkü insanın doğası, duylara dayalı bir bilgiye göre de davranır. Örneğin duyu verileri, cömertlikte verilen parayı algıladığı için bu duruma bir zararlı gibi bakabilir. Eğer insan, ahlâkî fiillerine bu şekilde bakmış olsaydı, dünya hayatı ile sınırlı bir tecrübe yaşamış olacaktı ki bu sebeple değerler ve faziletler oluşmayacaktı. Eğer insana **dış dünyayı aşan bir gaye** konulmazsa insan, dış dünya ve duylar ile sınırlı olan faydalar aracılığıyla ahlâkî hayatını şekillendirir. Bunun sonucunda maddî değerler ön plana geçer. Bu münasebetle arzu ve içgüdülerin tatmini keyif ve lezzet alma yegâne amaç haline dönüşür. Bilindiği gibi bir şey üç sebepten dolayı istenmektedir; **ihtiyaç**, **zaruret** ve **kıymet**. İnsanın maddî nesnelere bağımlılığı bir ihtiyaçtır. Ancak bu ihtiyaç ve zarurete uygun davranmak, maddî ya da sonlu hayatı daha değerli sayma anlayışından doğuyorsa **araçlar** ile **amaçlar** yer değiştirmiş demektir.¹⁰³¹

¹⁰²⁶ İbn Sina, **Risale fi'l-Birr ve'l-İsm**, s. 234-235.

¹⁰²⁷ Platon, **Devlet**, IV, s.439^a-441^c

¹⁰²⁸ Farabi, **İşârât ve Tenbihât**, s.115.

¹⁰²⁹ Platon, **Devlet**, IV, s. 444^a

¹⁰³⁰ Şahin Filiz, **Ahlakın Aklî ve İnsanî Temeli**, Konya, 1998, s.110.

¹⁰³¹ Bilal, **'Mevlana ve Ahlakî Kişilik'**, s.59.

İnsanın dış dünyayı aşan bir gaye olarak cisme ve arazlara muhtaç olmadan duyularla algılanmayan '*yalın bir cevher*'in farkına varması temel gayelerdendir. Bu bağlamda Miskeveyh, nefsin tanınıp güç ve kuvvelerinin idrakini, yaratılış gayesini ve nelerin nefsi tezkiye edeceğinin bilinmesini gerekli görerek¹⁰³² söz konusu **gayeye** ulaşmada epistemolojik olarak nefse dair bilgi ve şuurun oluşmasıyla beraber duyusal dünya ile kurulacak ilişkinin önemini vurgular. İnsan, öncelikle kendi nefesine dönerek kendi nefsinde bir güç, bir kalp ve ahlâk, bir yetkinlik olduğunu anlar veya sezer.¹⁰³³ Nefsin kendi tabiatını hatırlaması veya kendi zatına ya da zatî niteliklerine yönelmesi bedensel hallerden etkilenmesini engeller. İnsan zihninde nefsin özüne ve niteliklerine yönelme düşüncesi, bedensel fiillerin, nefste bir meleke ve bir heyet etkisi oluşturmaya imkân sağlamaz.¹⁰³⁴

Nefsin günlük hayatı aşmak ve melekût âlem ile bağlantı kurmak istidadında olup¹⁰³⁵ melekût âleme yönelmek gibi bir özelliği olduğu gibi nefsin **bedenin egemenliğine** girerek reziletleri oluşturacağı bir özelliği de bulunmaktadır.¹⁰³⁶ Bu bağlamda bedenin güçleri ile nefsin aklî güçleri birbirine zıt işler olarak kabul edilir. Burada beden ile nefs-i nâtika arasında egemenlik mücadelesi ile ilgili bir gerilim söz konusudur. Bazen nefis, bedene teslim olur ve beden, fiilini nefsin üzerinde icra eder. Bu durum, süreklilik veya sıklık halinde olduğunda nefste bedensel bir boyun eğme karakteri oluşur. Bütün bu durumların tersi de yaşanabilir ve nefis, bedene hâkim olabilir.¹⁰³⁷ Beden veya ruhun insan üzerindeki egemenliği, insanın ahlâkî fiillerine yansıyan bir etkiye sahiptir. Seneca'ya göre beden sevgisi ve bedene köle olmak, insanı birçok şeyin kölesi yapacaktır. Belki bu sebeple Seneca, bedensel varlığını hor gören kimsenin Tanrı'ya layık bir varlık olduğunu ifade etmiştir.¹⁰³⁸

İbn Sina ahlâkın, nefsi, beden ve duyulardan uzaklaştıran fiillerin kazanımı ile meydana geleceğini açıklar. Bu bağlamda nefsin Allah, ahret, mutluluk gibi metafizik-ruhî konulara yönelmesi sonucu beden ve etkileri üzerinde bir **hâkimiyet melekesi** geliştireceği ve nefsin bedenden etkilenmeyeceği ifade edilmiştir. Böylece

¹⁰³² Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlak*, s.11-12.

¹⁰³³ Farabi, *Eflatun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması*, çev. Mahmut Kaya, (İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde), İstanbul, 2003, s.155.

¹⁰³⁴ İbn Sina, *Risale fi'l-Birr ve'l-İsm*, s.235; Farabi, *Eflatun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması*, çev. Kaya, M., (İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri), İstanbul, 2003, s.155.

¹⁰³⁵ Gazali, *Mizanu'l-Amel*, 28-29.

¹⁰³⁶ İhvan-ı Safa, *Risaleler*, I, s.261.

¹⁰³⁷ İbn Sina, *Risale fi'l-Birr ve'l-İsm*, s.234.

¹⁰³⁸ Seneca, *Ahlakî Mektuplar*, s.50, 61.

Hakk'a doğru **yönelme** ve batıldan yüz çevirme melekesi oluşur.¹⁰³⁹ Böylelikle ruh, saf ve ebedî varlığın dünyasına geçerek Mutlak Varlığa yakın olur. Ruhun bu haline Platon, '*temaşa*' ya da '*bilgelik*' der. Platon, ruhun bu yakınlığını, ruhun değişen şeylerden ziyade değişmez şeylere ve ebedî varlığa benzediği ile temellendirir. Beden de bu sebeple ölümlü ve değişen şeylere benzer. Sonuç olarak insan; ölümsüz, yok edilemez, akılla anlaşılabilir ve değişmez olan **ruh** ile ölümlü, yok edilebilir ve değişebilir olan **bedene** aynı anda sahip olan bir varlıktır. Platon, bu tür bir ayırım ve analizden sonra sıradan insanların fiillerinin sebebi olarak duyusal-bedensel arzuları görürken filozofların fiillerinin sebebi olarak da ruh ve ruh ile ilgili durumları görmektedir.¹⁰⁴⁰ Duyulur dünya ile manevî-metafizik dünya ayrımı ve bu iki dünyadan birine yöneliş ahlâk anlayışlarının ölçütü olarak değerlendirilmiştir. İslam ahlâk düşüncesinde duyusal dünyaya yönelişin, manevî âleme **yönelişi** engellediğine dair bir kabul söz konusudur.¹⁰⁴¹

Nefsin ilahî/metafizik âleme **yönelmesi**, bu sebeple maddî-bedensel arzulardan **uzaklaşması**, onun kendi tabiat ve yaratılışında olan özü veya cevherini ortaya çıkaran bir etkiye sahiptir. Miskeveyh, nefsin faziletini, nefsin kendine özgü fiillerine, yani ilim ve marifete arzu duyması ve **cisme özgü fiillerden kaçınması** olarak tanımlar.¹⁰⁴² Nefsin bedensel istek ve arzulardan uzaklaştıkça onun görüşünün düzeleceği, kararlarının isabetli olacağı, üstün hakikatleri kavrayacağı ve iyi işler göreceği vurgulanmıştır.¹⁰⁴³ Platon, beden ve ruh ilişkisini açıklarken ruhun *kavrama melekesinin* bedene olan ilginin azalmasıyla gerçekleşeceğini savunur.¹⁰⁴⁴ Maddeden uzaklaşmak, insanın tasavvur gücünü kuvvetlendirmesinin sonucu olarak yetkinliğinin artacağına dair insana bir değer katar. Ayrıca bu uzaklaşma, insanın İlk Mevcud'un cevherine yaklaşmasını da sağlar.¹⁰⁴⁵ Bu doğrultuda insanın varlığının **en eksik olduğu düzeyin** kendisinin beden ve cisimsel unsurlara muhtaç olduğu bir düzey olduğu ifade edilir. Söz konusu bedensel unsurlara ihtiyaçsızlık, aynı zamanda nefsin bizatihi kendisinin zatı itibarıyla maddî olmamasına bağlanır. Hatta nefsin maddî olmaması, maddî dünyaya mesafeli duruşu sağlayan temel bir unsur olarak

¹⁰³⁹ İbn Sina, *Necat*, s.281-282.

¹⁰⁴⁰ Platon, *Phardon*, s.61, 62, 63, 71, 97.

¹⁰⁴¹ İbn Sina, *İşârât ve Tenbihât*, s.115-116.

¹⁰⁴² Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlak*, s.9, 15.

¹⁰⁴³ Tûsî, *Ahlak-ı Nâsırî*, s.75.

¹⁰⁴⁴ Platon, *Phardon*, s.25.

¹⁰⁴⁵ Farabi, *Medinetü'l-Fâzıla*, s.25.

görülür.¹⁰⁴⁶ Fakat şu da bilinmelidir ki duyu ve tahayyül gibi fiillerin gerçekleştirilmesi için cismânî kuvvet kullanmaya ihtiyaç söz konusudur.¹⁰⁴⁷

Nefsin bedensel/cismanî dünyaya **yönelişinin** veya **uzaklaşmasının**, başka bir ifadeyle ahlâkî fiillere sebep teşkil edip etmediği *cahil* ve *fâzıl şehir* bağlamında örneklendirilmiştir. Fazıl şehrin gayesi mutluluk, faal akılla ittisal ve İlk Mevcud'a varmaktır. Mutluluk, ruhun mükemmeliyet ve fazileti ile bedenden kurtuluş aracılığıyla gerçekleşeceği belirtilerek ruh ve faziletle temellendirilen mutluluk anlayışında mutlu ve faziletli insan, iyi fiilleri arttırmayı amaç edinir. Cahil şehir halkı ise kaybedeceği şeyler için ölümden endişe ederek gayeleri sıhhat, servet, şehvet gibi araçsal değerlerdir.¹⁰⁴⁸ Bu bağlamda maddî zevkler, servet birikimi, itibar, övülmek, riyaset gibi araçsal değerler, cahil şehir halkının fiillerinin sebep ve gayeleri haline dönüşmüştür. Sonuç olarak nefslerinde makulatin resmettiği hiçbir hakikatin olmadığı ve hayat kaynakları madde olan insanlar, cahil şehrin halkını oluşturur.¹⁰⁴⁹ Aynı şekilde **Âmirî** de **ahlâk anlayışlarının** şekillendirdiği **yaşam tarzlarını** kişilerin gayelerindeki farklılığa göre ayrı ayrı belirtmiştir. Ona göre insanlar *melikler*, *reâyâ* ve *huleâ* olarak üçe ayrılır. Bu üç sınıfın her biri gayelerine göre *haz*, *servet*, *riyâset* ve *övgü* peşinde koşanlar olarak dört zümreye ayrılır. Kurtuluşa eren sınıf ise gayesi *fazilet aramak* olanlardır.¹⁰⁵⁰ Anlaşılacağı üzere zenginlik, şeref, zevk almak, anılmak, övülmek, egemenlik gibi unsurlar, nefsin gadap ve şehvî güçleri kullanılarak amaç haline dönüştürülmüştür. Bu da arzulara tutsak bir yaşam tarzını doğurur.¹⁰⁵¹

Aristo, ahlâkî hayatla içiçe bir olgu olarak gördüğü için ahlâkla hayat tarzları arasında bir paralellik kurmuş, üç hayat tarzı olduğunu belirtmiştir; **haz hayatı**, **siyasî hayat**, **düşünce** ve **idrak (theoria) hayatı**.¹⁰⁵² Halkın çoğu için mutlu hayat, haz hayatıdır. Ayrıca Aristo, hazzı hayvanların gayesi olarak tanımlar. Nitekim onun aradığı haz, bedeni ve organizmayı ilgilendiren bir haz ve tatmin değildir, belki aklın aradığı haz ve mutluluktur. Hazzı amaç edinme **Kyrene ekolü** ve **Epikürosçu**

¹⁰⁴⁶ Zakherî, *İbn Miskeveyh'in Ahlak Felsefesi*, s.68.

¹⁰⁴⁷ Farabi, *Risale fi Meânî'l-Akl*, s.135.

¹⁰⁴⁸ Farabi, *Medinetü'l-Fâzıla*, s.91,119;Farabi, *Fusûlü'l-Medenî*, s.63.

¹⁰⁴⁹ Farabi, *Medinetü'l-Fâzıla*, 98;Farabi, *Siyâset'ul-Medeniyye*, 96-97.

¹⁰⁵⁰ Âmirî, *el-Emed ale'l-Ebed*, (nşr. E. K. Rowson), Beyrut, 1979, s.163 vd.; Turhan, *Kelam ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, s. 156.

¹⁰⁵¹ Farabi, *Siyaset'ul-Medeniyye*, 109, 111-112.

¹⁰⁵² Aristo, *N.E.*, 1095, b, s.14-20.

anlayışta bulunmaktaydı. Tam karşıt ahlâk ve hayat anlayışı, kayıtsızlığı savunan **Kynik ekolü** ve **Stoacı** ahlâktı. Bu anlayış, hazzı dışlamış ve hayattan el etek çekmeyi gaye edinmiş bir özelliğe sahip olup siyaset ile uğraşanlar için hayatın gayesinin onur kazanmak olduğu belirtilir. Ancak tam ahlâklılık, düşünce ve idrak hayatında elde edileceği için gerçek mutluluk da düşünce ve idrak etkinliğindedir.¹⁰⁵³

İhvan da ahlâk **anlayışlarını** baz alarak *dünya oğullarının ahlâkı* ile *ahiret oğullarının ahlâkı* şeklinde bir ayırım yaparak dünya oğullarının ahlâkının özellikleri arasında huyların tabî ve değişmez olduğu, tefekkür ve çaba sarf etmeksizin doğuştan-fitrî bir ahlâka sahip olduklarını belirtir. Bu ahlâka sahip olanlar, bedensel ihtiyaçlarını karşılamak ve onlardan gelecek zararları gidermek gibi gayeleri mevcuttur. Ahiret oğullarının ahlâkî özellikleri arasında ise, kendi çabaları ile sonradan kazanılmış bir ahlâka sahip oldukları, bu mertebeye akıl, fikir ve iradeleri ile çıkmış oldukları belirtilmiştir.¹⁰⁵⁴ Dünya hayatı ve nimetleri, manevi ve ahlâkî hayatımızın değil, duysal ve biyolojik varlığımızın gayesidir. Her canlı gibi insan da hayatını idame edebilmesi için bu nimetlerden faydalanır. Fakat insanın biyolojik taleplerinin dışında manevî/ruhî talep ve gayeleri de bulunmaktadır. Bu bağlamda İslam ahlâkında dünyevî imkânlar, daha yüksek kabul edilen manevî talep ve gayeler için birer araç-değer olarak görülür. Söz konusu araçlar, gayeler doğrultusunda kullanıldıkça kıymetlenir. Bu doğrultuda maddî zenginliklere egemen olup onları araç olarak gördükçe bu tür maddî unsurlar, başka gayelere ulaştıran bir araç olurlar. Böylece üst gayelerin hayatta gerçekleştirilebilir olması mümkün hale gelir.¹⁰⁵⁵

Bilindiği gibi ahlâkî fiillerin ardındaki sebepler ile amaç ve araçların belirlenmesi ahlâk anlayışını ortaya çıkarır. Bu doğrultuda ahlâkî fiil; iyiliğe, ilahî iyiliğe karşı samimi kulluğa veya şükran duygusuna dayanması ve bu tür duyguların gaye olarak belirlenmesi daha mistik bir tutumu ifade eder. Bu tutum, iyiliği insanî düzeyde herhangi bir karşılık beklemeden ve beklenti içerisine girmeden yapmaktır. Böyle bir anlayış, Elmalılı'ya göre iyiliği Tanrı adına yapmak demektir. Çünkü bir fiilin ve işin hayır olması, onun *zâtında* ve *Hakkın nazarında hayr olması* anlamına gelir. Tanrı nazarında hayr olan işin de bir ecri, bir sevabı vardır ve bu mükafatın en büyüğü O'nun rızasını kazanmaktır. Diğer bir ahlâk anlayışı, kulluk görevini ileride

¹⁰⁵³ Aristo, N.E., 1095, b, s.14; 1096, a, s.11; Edwards, **The Encyclopedia of Philosophy**, s. 85.

¹⁰⁵⁴ İhvan-ı Safa, **Risaleler**, I, 332.

¹⁰⁵⁵ Bkz., Beydeba, **Kelile ve Dimne**, çev. Ö. Rıza Doğrul, Maarif Matbaası, İstanbul, 1945, s.78 vd.

kazanacağı fayda sağlamak için yapanlara aittir. Burada iyiliği sadece iyilik olması için yapmayı sağlatan bilinçli bir imandan bahsedemeyiz. Zira bunlar, özgür iradeleriyle değil, faydanın iradeye egemen olduğu dış bir sebep ve zorlamayla fiillerini yerine getirmektedir.¹⁰⁵⁶

Söz konusu **ahlâk anlayışlarının** temelini ve ayrıca insana ahlâkî bir gayenin belirli hale gelmesi, insanı insan yapan ve duyular üstü âlemi idrak etme gücüne sahip olan nefs-i nâtikanın biri **aşağıya** diğeri de **yukarıya** yani yüksek ilkelere yönelik bir özelliği ve yönüne bağlanır.¹⁰⁵⁷ Nefs-i nâtikanın **yukarı** ve **aşağıya** dönük yönü, mistik ve faydaya yönelik algıların oluşumunda temel ölçütlerdendir. Ahlâkî anlamda mistik unsurun kaynağı ve metafiziğe açılan pencere, nefsin **yukarıya** yönelik özelliğidir. Aşağıya dönük yönden kasıt, bedensel ve dış dünyadır. Bu yönün meşruiyeti, insanın, bedenın egemenliğine girmemesi için bedenın tabiatından etkilenmemesi gerektiğidir. Nefsin aşağıya ve yukarıya dönük cephesinin ayrılmasındaki gaye, nefsin duyulur dünyayı amaç olarak belirlememesi, yüksek ilkelerin bilgisine ve hakikate ulaşmayı amaç edinmesi içindir. Böylece yukarı yönde bulunan ilkelerin kabul edilip onlardan etkilenmesi gerekir¹⁰⁵⁸ ki duyulur dünya **araçsal** bir niteliğe sahip olsun. Aksi takdirde Kindî'ye göre, bu araçsallık amaç haline dönüşürse bu âlemde yiyecek, içecek, cinsel ilişki gibi doyumların hazzını amaçlayan kişinin nefsi, **yüksek ilkelerin** bilgisine ve **Tanrı'ya benzeme** şerefine ulaşamaz.¹⁰⁵⁹ Bu bağlamda dış dünyayı oluşturan unsurlar araç; hakikat, yüksek ilkelerin bilgisi ve ilahî boyut ise amaç şeklinde oturtulmaya çalışılmıştır. Nefsin **aşağı** yönü olarak nitelenen duyulur dünyanın, ahlâkî fiilin sebep veya amacı olarak belirlenmesi, fiilin niteliğinin duyulur, geçici ve maddî nitelikte olması ile ilgilidir. Tezkiye edilmiş nefsin kişiyi, metafizik kavramları ve onların hakikatlerini kavratacak bir idrak seviyesine yükselteceği vurgulanmıştır.¹⁰⁶⁰ Bu idrak, insanın ahlâkî fiillerinin ardındaki sebeplerin aşağı-araçsal durumlardan ziyade yüksek-araçsal ilkelere dayanmasını sağlar.¹⁰⁶¹

¹⁰⁵⁶ Elmalılı, **Hak Dini Kuran Dili**, I, s.85; bkz., Türkeri, **Elmalılı'nın Ahlak Felsefesi**, s.89-90.

¹⁰⁵⁷ İbn Sina, **Dânişnâme-i Alâî**, s.442 (108b); Gazali, **Mizanü'l-Amel**, s.28; Gazali, **Tehafütü'l-Felasife**, s.255; Okumuş, M, 'Gazâlî'nin Kuran Yorumlarına İbn Sina'nın Etkileri', **İslamî Araştırmalar**, Sayı:3-4, 2000, s.351.

¹⁰⁵⁸ İbn Sina, **Necat**, s.152.

¹⁰⁵⁹ Platon, **Phaidon**, 66a, 67b, 68e, 69c, 83d; Kindî, **Resail**, s. 274.

¹⁰⁶⁰ Gazali, **İhya**, III, s.154; Cavit Sunar, **İslam'da Felsefe ve Farabi**, Ankara, 1972, Cilt:II, s.47.

¹⁰⁶¹ Farabi, **Medinetü'l-Fâzıla**, s.150-155.

Nefsânî meleke ve hey'etlerin cisimlere yönelmesi *aşağı* doğru yönelme olarak kabul edilir.¹⁰⁶² Bu doğrultuda İslam düşüncesinde duyulur-maddî dünya, akledilir-makul dünyaya nazaran *aşağı* mertebede kabul edilmiştir.¹⁰⁶³ Şunu da belirtelim maddî-bedensel-araçsal dünya ile manevî-ruhî-amaçsal dünya arasında kesin ve birbiriyle etkileşimsiz bir ayrım İslam ahlâk düşüncesinde söz konusu değildir. Mesela '**usûl**' kavramının sadece *yöntem* anlamına gelmediği '*asıllar, ilkeler*' anlamına geldiği de düşünüldüğünde araçlar dünyasının amaçlar dünyasıyla doğrudan irtibatlı olduğu hemen fark edilir.¹⁰⁶⁴

Bilindiği gibi yüce olan, *aşağı* olanı amaç edinmez. Zira amaç olan, daha uygun ve daha gerekli olan şeydir. Bu bağlamda bir failin daha uygun ve gerekli olanı irade etmesi gerekir ki o şey gaye olsun. Amaç daha yukarıya, daha değerliye göredir, ona yöneliktir. Ayrıca amaç, aracı haklı kılarak amaca yönelik uygun aracı meşru kılar.¹⁰⁶⁵ Mistik boyutun içeriği ve gayesi amacın daha yukarıya, daha değerliye yönelik olmasında belirir. İrade sahibi **fail**, mesela gerçek anlamda cömert olmak istiyorsa *aşağıya* değil *yukarıya* doğru bir amaç gerçekleştirmelidir.¹⁰⁶⁶ Nefsin *aşağı* ve *yukarı* yönlerinin belirtilmesi ve ahlâkî fiillerinin ardındaki sebeplerin araştırılması insanın karşısına iki alan çıkarır; **Reel varlık alanı** ve **ideal varlık alanı**. Söz konusu iki alan, bireyin ahlâkî özne olarak isimlendirilmesini ve ahlâkî bilincin varlığını ortaya çıkaran alanlardır. Reel varlık alanı, yetilerini ve erdemlerini gerçekleştireceği alandır. Bu alan, zaman ve mekan içinde bulunan bir varlık alanıdır. Bu alanın zaman ve mekan içinde bulunması, aynı zamanda bir oluş içinde olma anlamına gelir. İnsan, fiillerini, zaman ve mekan içerisinde ortaya koyar. Bu sebeple Farabi'ye göre insan, ahlâkî erdemlerden olan adalet, iffet, cömertlik gibi erdemlerin reel varlık alanında ortaya çıkmasını sağlamak amacıyla içinde yaşadığı zamanı ve mekanı bilme zorunluluğu taşır. İdeal varlık alanındaki değerler, ancak insanın yapıp etmelerini yönettiği zaman reel varlık alanına geçer.¹⁰⁶⁷ Reel alanını yöneten, onu determine eden, ona yön ve üstün amaçlar belirleyen **ideal varlık alanı**

¹⁰⁶² İbn Sina, **Necat**, s.273.

¹⁰⁶³ Miskeveyh, **Tehzibu'l-Ahlak**, s.80; İbn Sina, **Necat**, s.332.

¹⁰⁶⁴ Kutluer, 'Yeni Bir Ahlaki Bilgelige Doğru: İslam Ahlakının Nazari Boyutları Üzerine Bazı Mülâhazalar', s.172.

¹⁰⁶⁵ Bkz. Stroll A., Long A. A. ve Campbell R., **Etik Kuramları**, derleyen ve çeviren; Mehmet, Türkeri, Lotus Yayınları, Ankara, 2008, s.88.

¹⁰⁶⁶ Farabi, **İşârât ve Tenbihât**, s.145.

¹⁰⁶⁷ Takıyeddin Mengüşoğlu, **Felsefeye Giriş**, İstanbul, 1992, s.130.

bulunur. Bu alan, reel varlık alanının tam karşıtıdır, zaman ve mekan üstüdür. Bundan dolayı o ne değışir, ne de oluş içinde bulunur. İdeal varlık deyince **matematik, değerler ve nazarî alandaki ideler** kastedilir. İdeal varlık alanı, reel varlık alanı gibi apaçık bir alan değildir. Bu alan aklî bir çaba ve emek sonucu ortaya çıkar. Farabi, bu emeği kendinde toplayanı felsefe olarak görür.¹⁰⁶⁸

İbn Sina'ya göre, ideal varlık alanı ile reel varlık alanı arasındaki münasebet, insanın ahlâkî bir varlık olmasını sağlar ve bundan dolayı ahlâk, İbn Sina'da iki âlem arasında en ince bağlantı noktasını teşkil eder.¹⁰⁶⁹ İki âlem arasındaki bağlantı noktaları, fiilin amacını, niteliğini, yapısını, gayesini ve içeriğini belirler. İdeal varlık alanla bağlantılı fiiller, ahlâk düşüncesini manevî-mistik eğilimlere evriltir. Özellikle Farabi'nin ahlâk felsefesinde, insan fiillerinin varlık yapısı, hangi alanlara yönelik olduğu ve bütün yapıp-etmelerinin en üstün amacı üzerinde durulur. Bu bağlamda Farabi'ye göre insanın fiilleri üç alana yöneliktir; **ıç alana yönelik fiiller, dış alana yönelik fiiller ve güdüsel/yalın alışkanlıklara yönelik fiiller**. İçe yönelik fiiller, insanın kendisine ve Tanrı'ya yönelik fiillerdir. İnsanın mutluluğu kazanmaya yönelik fiilleri buna örnektir. Mutluluk ve ahlâklılığın temeli buradadır. Zira burası **ideal varlık alanının** ta kendisidir. *Dışa yönelik fiiller*, insandan insana ve insandan eşyaya olmak üzere ikiye ayrılır. Bu alandaki fiiller, mutluluk ile ahlâklılığın reel boyutlarıdır. Son olarak *güdüsel/otomat fiiller*, insanın mutluluk ve ahlâklılığı ile doğrudan bir ilişkisi yoktur. Sosyal davranış şekilleri, iş, teknik gibi fiiller buna örnek olarak verilebilir.¹⁰⁷⁰ Bergson da içgüdü ve alışkanlıkları ahlâkî fiillerin sebebi olarak görür. Ona göre alışkanlıklar, ahlâkî ödevin zorunluluğunu ortaya çıkarır ve ahlâkî mükellefler toplamıdır.¹⁰⁷¹

Felasifeye göre hayatın amacını, yüksek değerler yani ideal varlık alanı belirlemelidir. Başka bir ifadeyle amelî yön, üst değerlerce belirlenir. Bunu metafizik bilmeyen, amelî ilimlere geçemez şeklinde de ifade edebiliriz. İlimler tasnifinde de metafizikten sonra amelî ilimler gelir.¹⁰⁷² Araç değerler ya da reel varlık alanı daha sübjektif durum ve tavırları yönetir. Çünkü bu değerler çıkar, fayda, zevk gibi sübjektif yorumları içerir. Ayrıca araç değerler, göreceliğin olduğu alandır. Bir kimse

¹⁰⁶⁸ Farabi, **Tahsil**, s.24-25, 55.

¹⁰⁶⁹ Ülken, 'İbn Sina'nın Din Felsefesi', **AÜİF Dergisi**, Cilt:IV, Sayı:I-II, Ankara, 1955, s.91.

¹⁰⁷⁰ Mehmet Kasım Özgen, **Farabî'de Mutluluk ve Ahlak İlişkisi**, İstanbul, 1997, s.51-52.

¹⁰⁷¹ Henri Bergson, **Ahlak ile Dinin İki Kaynağı**, çev. M. Karasan, MEB, İstanbul, 1986, s.128.

¹⁰⁷² Bilen, **İslam Felsefesinin Ana Sorunları**, s. 15-16.

için faydalı olan, başkası için zararlı olabilir. Bu alan çıkar ve fayda alanıdır. Çıkar çatışmalarının ve bencilliklerin yaşandığı bu alanda ahlâkî bir fiilden söz etmek mümkün görünmemektedir. Çünkü araç değerler, amaç değerlerden koparılıp kendi başlarına ele alınınca artık etik bir karakter taşımaz. Bu bağlamda temel problem, amaç değerlerin araç değerlerin buyruğuna girmesidir. Bu sebeple Kindî, **fânî değerler** (vasıta değerler) yerine **‘Allah’ın mevhibeleri** dediği sürekli bizimle kalacak olan **ebedî değerler** (yüksek değerler) için çalışmayı tavsiye eder.¹⁰⁷³ Bu sebeple olsa gerek Miskeveyh, faziletsiz insanların, kendilerini değer yargılarıyla veya yüksek değer ve ilkelerle sınırlayamadıkları için mal kazanmaları kolay olmasına karşılık tutkuları karşısında bağımsız ve adaletli kişilerin kazanç alanlarının sınırlı¹⁰⁷⁴ olduğunu belirtir.

Nefsin **yüksek gayeleri** idrak etmesi, nefsin bedensel fayda ve hâricî mutluluklarla olan bağını zayıflatıp metafizik bilgi, yüksek gaye ve değerlerle meşguliyet, bir arzu ve aşka dönüştüğünde dünya hayatından beklentilerin aza ineceği, hâlis bir niyetle yaratıcısına özlem duyacağı ve epistemolojik anlamda nefste metafizik bilgiye istek duyan bir gücün oluşacağı ifade edilmiştir.¹⁰⁷⁵ Bu durum, Gazâlî’nin ifadesiyle muhabbet deryasına dalıp aşk-ı ilâhîye hayran olduğunu gösterir.¹⁰⁷⁶ Felasife, manevî-metafizik âlemin nefste var olması için makulat ile ittisale girmesi gerektiğini savunur. Böylece makulatın nefste resmolması nefsin aydınlanmasını sağlarken aksi durum makulatın nefste silinmesine yol açar. Bu sebeple kutsal yön, nefste var olmayacak ve duyu tarafına yönelme gerçekleşecektir.¹⁰⁷⁷ İbn Sina’ya göre ilâhî âlemi tefekkür edip yönelen kimse ile **ulvî ve süflî âlemi** iyi bilip nefsini riyazetle eğiten kimsenin zihninde varlığın genel formları teşekkül ederek mutlak iyi ve güzelin ne olduğu anlaşılır ve bu mertebede sonsuz bir zevk ile mutluluğa erer.¹⁰⁷⁸ İbn Sina, insanın dış dünyaya yönelişinin metafizik arka planını Hz. İbrahim’in *‘ben batıp gidenleri sevmem’* sözüyle destekler.¹⁰⁷⁹ Bu düşünce, insanın aşağıya/alt’a olan ilgisizliği ile yüksek’e/üst’e olan

¹⁰⁷³ Kindî, **Def’ul-Ahzân**, s.7; Miskeveyh, **Tehzîbu’l-Ahlak**, s. 34, 64-65, 79-80, 156.

¹⁰⁷⁴ Miskeveyh, **Tehzîbu’l-Ahlak**, s.107.

¹⁰⁷⁵ İbn Sina, **Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna Dair On Delil**, s.93; İbn Sina, **Necat**, s. 271.

¹⁰⁷⁶ Gazali, **İhyâ**, III, s.447; Adudüddin el-İcî, **Ahlak-ı Adudiyye**, s.130.

¹⁰⁷⁷ İbn Sina, **İşarat ve Tenbihat**, s.115-116.

¹⁰⁷⁸ İbn Sina, **Necat**, İlahiyat, s.481.

¹⁰⁷⁹ İbn Sina, **İşarat ve Tenbihat**, s.140.

meylinin kendi doğasında fitrî olarak var olduğunu gösterir. Ayrıca duyulur dünyanın sonradan var olan, öncesi yokluk olan bir niteliğe sahip olduğuna dair bir anlayış da duyulur dünyayı **araç** konumuna sevk eden bir etkiye sahiptir. İbn Rüşd'ün ifadesi ile yokluk, sonradan var olan nesnenin var olmasından önce gelir. Sonradan var olan var olunca yokluk ortadan kalkar.¹⁰⁸⁰ Bu sebeple batan, öncesi yokluk olan, sonradan var olan bir şeyin yukarı/üst bir değer olarak algılanmayıp araçsal/alt-aşağı bir değer olarak algılanması bu bakış açısının sonucudur.

Ahlâkî fiilin ardındaki sebeplerin herhangi birinin tercih edilmesi, o sebeplerin **öz (cevher)** veya **ilinti (araz)** olup olmadığına dair bilgiye dayanır. Bu doğrultuda Aristo, fazilete göre mi yoksa hazzıya göre mi hayatın daha güzel olduğuna dair sorular sorar. Faziletin **öz**, hazzın da **ilinti** olduğunu ifade eder. Bir şeyin özü, istenen ve gaye edinen şeydir. İlinti ise, o gayeye götüren araçtır. Mesela gaye veya öz'ü, *sağlık arzusu* veya *tatlı* olarak düşünürsek ilinti de kendine bakmak arzusu veya tatlı bir içecektir.¹⁰⁸¹ Burada öz olan şeyin, ilintiye göre daha tercih edilir olması amaçlanır. Arazın cevherden sonra geliyor olması da değer içerikli bir ayrımı gündeme getirir. Çünkü amaç olan şey, varlığı öncelikli olan bir şeydir. Öncelikli ve gaye olan şey, daha iyi ve daha tam olandır.¹⁰⁸² Bu bağlamda kendisi için istenen, başka bir şey için istenenden daha tercihe şâyandır. Mesela sağlık, jimnastikten daha fazla arzu edilir. Çünkü sağlık, bizzat sağlığın kendisi için; jimnastik başka bir şey için istenir. Böylelikle kendisi için olan, ilinti yönünden olana tercih olunur. Bu doğrultuda ahlâkî fiillerin sebepleri hususunda Gazali, oruç tutmanın beden sıhhati ile abdest almanın serinlemek ile ilmin mevki kazanmakla hasta ziyaretinin bir karşılık beklemekle temellendirildiğinde ihlâstan uzaklaşıldığını vurgulayarak¹⁰⁸³ öz ve ilinti arasındaki farkı ortaya koymaya çalışmıştır. Aynı şekilde ilim amaç olarak belirtildiği halde ilmi araçsallaştırıp ilimden menfaatler elde edilmesi ve bu menfaatlerin amaçsallaşması İslam ahlak düşüncesinde eleştirilmiştir. Hatta elde edilen menfaatler, mal biriktirmek, mal ve mevkiyle övünmek, çoklukla gururlanmak, dünyalık işlerin halledilmesi şeklinde sıralanmıştır.¹⁰⁸⁴

¹⁰⁸⁰ İbn Rüşd, *Tehafüt*, s.20.

¹⁰⁸¹ Aristo, *Organon V Topikler*, çev. H. R. Atademir, MEB Yay., İstanbul, 1989, s.11, 47.

¹⁰⁸² İbn Sina, *Dânişnâme-i Alâî*, s.144 (34a), 200 (48a).

¹⁰⁸³ Gazali, *İhya*, IV, s.379; Sülemî, *Kitabu Uyûbi'n-Nefs ve Müdâfâtuhâ*, s.219.

¹⁰⁸⁴ Bkz. Gazali, *Bidâyetü'l-Hidâye*, trc. ve şerh; Ömer Faruk Hilmi, Sultan Yayınevi, İstanbul, s.55.

Öte taraftan kendiliğinden iyiliğin sebebi olan şey, ilinti olarak onun sebebi olana tercih edilir. Sözgelimi *fazilet*, *talihe* tercih edilir. Çünkü fazilet, kendiliğinden; talih ise ilinti olarak iyi şeylerin sebebidir. Bu bağlamda kendiliğinden daha güzel ve daha takdire layık olan tercih edilir. Mesela dostluk, zenginliğe; adalet, kuvvete tercih olunur. Çünkü dostluk ve adalet, kendiliklerinden takdire ve övgüye layıktır. Zenginlik ve kuvvet ise başka şey için istenir.¹⁰⁸⁵

Duyulur dünyanın **araçsal** bir değerinin olduğuna dair anlayış, dünya hayatına mesafeli duruşu ortaya çıkarmasıyla birlikte dünya hayatına dair **emanet düşüncesinin** oluşmasını da sağlamıştır. “Vâcibu’l-Vücûd” ve “Mümkinü’l-Vücûd” ayrımı doğrultusunda Gazali, mümkün varlığın varlığının kendisinden kaynaklanmadığını ve varlığının emanet olduğunu vurgulamıştır. Hatta mümkün varlığın zâtı yönünden ele alındığında onun sırf yokluktan ibaret olduğu belirtilerek ontolojik bakış açısı aracılığıyla emanet düşüncesinin metafizik arka planı açıklanmıştır.¹⁰⁸⁶ Duyulur dünyanın emanet olduğuna dair bakış açısı, insanı, menfaate, hırsa, dünyevî hırslara değil, manevî değerlere yönlendiren bir etkidir. Bu doğrultuda Tûsî, değişebilirliğin ve sonluluğun duyulur dünyada olduğunu; buna karşın değişmezliğin ve sonsuzluğun/kalıcılığın aklî âlemde olduğunu belirterek¹⁰⁸⁷ kalıcı ve sonsuzluğun olduğu âleme yönelip arzu ve rağbeti o âlemde seçmemiz gerektiğini vurgulamıştır ki böylece insan, üzüntüden kurtulabilsin.¹⁰⁸⁸ Bir insanın her şeyin sabit ve sürekli olmadığını aksine fânî ve değişken olduğunu anladığında ve bunları hayatına yansıttığında bir şeyin yok olmasıyla üzülmaz.¹⁰⁸⁹ Bu bağlamda mutluluk anlayışı, oluş ve bozuluş âleminde bulunan her şeyin ebedî olmadığı gerçeğinde düğümlenir.¹⁰⁹⁰

Dünya hayatına verilen anlam ve değer, emanet bilinci, üzüntü ve mutluluk gibi konular insanın zihinsel tutum, algı ve bakış açısına göre değişiklik arz ettiği gibi iradîdir ve ahlâk alanına girer.¹⁰⁹¹ Mesela maddî dünyanın geçici ve gayeden ziyade bir araç olarak algılanması, insanı üzüntüden kurtaran zihinsel bir tutumdur.

¹⁰⁸⁵ Aristo, **Organon**, s.70-73.

¹⁰⁸⁶ Bkz., Gazali, **Mışkâtü’l-Envâr**, s.29-30.

¹⁰⁸⁷ Tûsî, **Ahlak-ı Nâsırî**, s.196-197.

¹⁰⁸⁸ Kindî, **Üzüntüden Kurtulma Yolları**, s.48.

¹⁰⁸⁹ Ebu Bekr Râzî, **Tıbbu’r-Ruhânî**, s. 68.

¹⁰⁹⁰ Devvânî, **Ahlak-ı Celâlî**, s.142.

¹⁰⁹¹ Kınalızâde, **Ahlâk-ı Alâ-i**, s.225.

Bu doğrultuda maddî unsurların dünya hayatı için bir **zinet**¹⁰⁹² ve insan için bir **emanet** olduğunu düşünmek mutluluğun mistik arka planını oluşturur. Aksi takdirde cismanî iştihaların peşinden koşmak, bedenî lezzetlere tamah göstermek, dünyevî unsurlara gereğinden fazla değer vermek, bütün gayretini geçici faydaların lezzetine yönlendirmek üzüntünün sebepleri arasında sayılır.¹⁰⁹³

Geçici olan şeylerin elde edildiğinde insana yabancılaştığını ve sahiplenildiğinde elden gittiğini ifade eden Kindî, sonlu şeyleri arzulayan kişinin mutsuz olacağını belirtir vebir durumun geçici olması ile üzüntü arasındaki ilişkiyi **gemi yolculuğu** metaforu ile anlatmaya çalışır. Söz konusu metafor, Epiktetos'un *Enchiridion* isimli kitabındaki düşüncelere benzer.¹⁰⁹⁴ Epiktetos, bir deniz yolculuğunda geminin limana çıkıp da su almak için insanları kıyıya bırakmasını ifade ettikten sonra kıyıda insanları başka şeylere dalsalar bile akıllarının kaptanda olması gerektiğini vurgular. Çünkü kaptan insanları çağırdığında her şeyi bırakıp gemiye koşman gerekir.¹⁰⁹⁵ Kindî de bir grup insanın bir gemiye binip yola çıkmaları ile başlayan hikâyeyi, kaptanın insanları sahile götürüp onların bazı ihtiyaçlarını gidermelerıyla devam ettirir. Bir kısım insanlar, *zorunlu ihtiyaçlarını* karşılarlarken, bazıları adanın içine doğru giderler, çiçekleri koklarlar ve gemiye geri dönerler. Bazıları ise meyve, çiçek, değerli taşları toplarlar. Umulanın aksine kokacak, solup gidecek olan çiçek ve meyvelerle gemiye gelirler. Fakat daha önce gelenlerden dolayı geminin rahat ve geniş yerleri dolmuş, dar ve rahatsız yerlere oturmuşlardır. Çiçeklerin solması, meyvelerin çürümesi, taşların kaybolması onları üzüntüye boğar. Nihayet bazıları ise gemilerini ve gitmek istedikleri yeri unutmuş bir şekilde ormana ve arazilere dalmış, ormanın ve arazilerin bütün zorluklarını yaşamaya başlamışlar ve kaptan geminin hareket saati geldiğini haber verdiğinde kaptanı duymamışlardır. Sonunda gemi kalkar, gider ve ormandakiler, gemiden büsbütün kopmuş bir şekilde bulundukları yerde tehlike ve sıkıntılarla baş başa kalarak birçoğu ölür. Çiçek ve meyvelerle dönenler ise, hepsini denize atarlar. Çünkü kokuşmuş ve kendilerine yük haline gelmiştir. Bu insanlar, kötü kokuların etkisi

¹⁰⁹² Gazali, *Mizanü'l-Amel*, s.392.

¹⁰⁹³ Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâ-i*, s.221; Ebu Zeyd el-Belhî, *Mesâlihu'l-Ebdân ve'l-Enfûs*, çev. Nail Okuyucu- Zahit Tiryaki, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2012, s. 488 vd. (122b)

¹⁰⁹⁴ Bkz., Adamson, Peter, *Al-Kindî*, Oxford University Press, New York, 2007, s. 150-156.

¹⁰⁹⁵ Epiktetos, *Düşünceler ve Sohbetler*, çev. Cemal Süer, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 1999, s.16.

sebebiyle daha ülkelerine varmadan hastalığa müptela olurlar. Vatanlarına sağ salım varanlar, zorunlu ihtiyaçlarını karşıladıktan sonra gemiye ilk dönenler olur.¹⁰⁹⁶

Söz konusu örnek hikâye bağlamında Kindî, maddî dünya ve faydanın hissî elemeleri, maddî ve psikolojik acıları doğurduğu, bu sebeple duyusal ve geçici şeylerden uzak durularak mutlu olunacağını ifade eder. Bu ahlâk anlayışında geçici menfaatlere bel bağlamak ve yok olabilene ilgi duymaktan uzak durulur. Bu ahlâkın tam karşıtı basit, açgözlü ve muhteris insanların ahlâkı olarak nitelenir.¹⁰⁹⁷

Yukarıda ifade etmeye çalıştığımız emanet bilinci bağlamında duyulur dünyanın araçsallaşmasına dair düşüncenin temelinde genel anlamda iki tür âlem anlayışı yer alır; gelip geçici olanların konusunu içeren duyulur-dış dünya ile kalıcı ve sonsuz olanların dünyası olan aklî dünya.¹⁰⁹⁸ Duyulur dünyanın değişebilir ve geçici bir nitelikte algılanması, onun *yansıma* ve *gölge* hayat şeklinde anlaşılmasının zeminini oluşturur. Tasavvufî düşünce, dünya hayatını gölge veya bâtil bir hayal olarak görmekte, buna bağlı olarak *gölge* yerine *asl*'a yönelmeyi gaye edinmektedir.¹⁰⁹⁹ Hatta bu düşünce, Platonun *mağara istiaresine* kadar temellendirilmeye çalışılmıştır. Mağaradaki zincirlenmiş insanların gölgelerinin dünya hayatını temsil ettiğine dair düşünce ile ışığın geldiği kaynağın (güneş) ideler dünyası olarak nitelenmesi şeklindeki algı ve anlam, insanın görünüş ile gerçek dünyayı fark etmesini sağlar. Bu sebeple insandan gölgelere değil, ışığın kaynağına (iyilik idesine) yönelip onu idrak etmesi beklenir. Bu idrake varanların sıradan işlerle meşgul olmadıkları ifade edilerek ahlâkî bir ideal çizilmektedir.¹¹⁰⁰

Bilindiği gibi Kur'an'da birçok ayette belirtilen '*dünya hayatı*'na karşı mesafeli duruş, bir **yaşam tarzına** ve bir zihniyete yönelik olup üzerinde yaşanan coğrafik anlamda bir mekanı belirten dünyaya yönelik değildir. Kur'an'da ahiretin mukabili olarak sıkça zikredilen dünya, tasvir edici değil, anlam ve değer katıcı bir delaletle sahip olup ahlâkî bir içerik taşır.¹¹⁰¹ Nitekim Kur'an'da coğrafik anlamdaki *dünya*, '**arz**' kelimesi ile ifade edilmiştir. Kur'an'da dünya hayatının oyun ve eğlenceden ibaret olduğuna vurgu yapılması, daha ziyade cahiliye dönemi Arap

¹⁰⁹⁶ Kindî, *Üzüntüden Kurtulma Yolları*, s. 61-64.

¹⁰⁹⁷ Kindî, *Üzüntüden Kurtulma Yolları*, s. 49.

¹⁰⁹⁸ Kindî, *Üzüntüden Kurtulma Yolları*, s. 48.

¹⁰⁹⁹ İbn Arabî, *Fusûs'ul-Hikem*, Cilt:II, s. 245.

¹¹⁰⁰ Platon, *Devlet*, s. 255, 257.

¹¹⁰¹ Mustafa Öztürk, 'Kur'an'ın Değer Sisteminde Dünya ve Dünya Hayatının Anlamı', *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Sayı:16, 2006, s. 65, 67.

toplumunda, dünyanın yegâne hayat ve hakikat alanı olarak görülmesi ve buna bağlı olarak hayattan en üst seviyede haz alma ya da dünyevî imkânlardan çıkar sağlama isteği ile irtibatlıdır. Bununla birlikte duyularla algılanan âlemden ötesine inanmayan Araplar için sonluluk çok korkunç ve çözümsüz bir sorundur. Bu yüzden onlar sorunu dünyevîleşme tercihiyle halletmeye çalışmıştır. İşte Kuran, böyle bir topluma hitaben **dünyevîleşmeyi** törpüleyip onları manevî değerlere yöneltmek için ahirete inanmayı temel şart olarak koymuş ve bu inancı benimsetmek için dünya hayatına olan aşırı ilgiyi zemmetmiştir.¹¹⁰² Ayrıca İslam, dünya hayatını, *dışta* yani eşyanın maddesinde değil, *içte* (ilgi/sevgi tarafında) arar. Uzağında durulması gereken süflî bir varlık varsa o, içimizde veya irademizde aranacaktır ki o da dünya hayatına olan ilgi ve sevgidir. **İlgi/sevgi tarafı** ile gerektiği kadar özen gösterdikten sonra mal-mülk tarafı ile ilişki kurmanın bir sakıncası olduğu söylenemez. Dünya hayatının madde tarafının haram kılınması söz konusu edilmez. Kur'an'da dünya hayatının, maddî yapısından ziyade hırs ve ihtirastan dolayı aşağılandığı görülecektir.

Dünya hayatı ile olan ilişki, tarih boyu genel anlamda iki ana kolda ilerlemiştir. Bu ilişki, madde, çevre ve zaman boyutlarına **yakın** veya **uzak** yani bir çeşit mesafe alış şeklinde cereyan etmiştir. Bu mesafe alış, sadece maddî objektif ölçülerle **dıştan** değil, aynı zamanda sübjektif değer ölçüleri ve tercihleri ile **içten** mesafe tayinidir. Bir tarafta dünya malına, çevreye ve gelecek hesabına yönelik sıcak bir yaklaşım; diğer tarafta, her birine gerektiği kadarın üstünde soğuk bir mesafe alış.¹¹⁰³ Bir tarafta Mevlana'nın '*Dünya Tanrı'dan gafil olmaktan başka ne ki! Kumaş, altın, gümüş... Hiçbiri dünya değil bunların*' ve '*Geminin içindeki su, geminin helâkı demek. Ama dışındaki su, geminin yüzmesi için şarttır*'¹¹⁰⁴ sözleri; diğer tarafta bazı sûfilerin '**fakr**'ı '*sen her şeye sahip olduğun halde hiçbir şeyin sana sahip olmaması*'¹¹⁰⁵ şeklindeki ifadelerde bir yanda insanın, iradeyi sahibine teslim edip içe dönük bir huzur ve murakabe durumunda temaşa halini yaşaması söz konusu iken; diğer yanda dünya hayatını, her türlü kusurları ile göğüslemeyi, hak ve doğruluk yolunda işlemeyi Tanrı buyruğu sayan görüş. Bir yanda mistik, münzevî,

¹¹⁰² İzutsu, **Kur'an'da Dinî ve Ahlakî Kavramlar**, s.75-77.

¹¹⁰³ Sabri Ülgener, **Zihniyet ve Din, İslam, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlakı**, İstanbul, 2006, s.30.

¹¹⁰⁴ Ülgener, **Zihniyet ve Din, İslam, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlakı**, s.80.

¹¹⁰⁵ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi**, s.439 vd.

içe dönük insan; diğer yanda aktif/dinamik din anlayışı ve kötülüklerle, hırslarla, ihtiraslarla mücadele eden dinamik insan.¹¹⁰⁶

Söz konusu zâhidâne tutum, tasavvufî düşüncede ahlâkî içeriği olan bir tutumdur. **Züht**, dünya hayatına kalben bağlılığın azaltılması ve kalbin Allah sevgisi ile doldurulması şeklinde belirtilir.¹¹⁰⁷ Ayrıca züht, hevâya tâbi olmanın karşıtı olarak değerlendirilerek zühte insanı dinî değerlere yaklaştıran ahlâkî tutum olarak bakılmıştır.¹¹⁰⁸ Bu sebeple kalbin Allah sevgisi ile dolması dışsal ilişki ve bağları söküp atacağı ifade edilmiş ve Tûsî, faydaların, dünyevî ve uhrevî tamahın, birtakım arzuların olduğu yerde zühtün olmayacağını vurgulayarak zühtün nefste meleke haline gelmesinin altını çizmiştir.¹¹⁰⁹ Bütün bu süreç ve yol, dünyevî arzu ve gayelerin kalpte sevgi olarak barınmasını engelleyen bir idrak ve bilinci sağlayarak iffet, hayâ, cömertlik, edep, rıza, kanaat, şefkat, ihlâs, takva, vakar gibi birtakım mistik faziletlerin kazanımını gerçekleştirir.¹¹¹⁰ Süflî duyguların esiri olmaktan kaçınmak, belirtilen süreç ve faziletler aracılığıyla mümkündür. Sonuçta İslam ahlâk düşüncesinde dünya hayatı gaye yerine **araç** olarak algılanmıştır.¹¹¹¹

İbn Sina, hakikatin ve **yüksek-üst değerlerin** amaç olarak değil de araç olarak alınmasını düşünen kimsenin irfan sahiplerine kıyasla durumunu, tecrübeli bir kişiye kıyasla çocuğun durumuna benzetir. Yüksek değerleri araçsallaştıran insanların terk ettikleri şeyler, fazlasını elde etmek içindir. Bu örnekten hareketle bazı insanların Allah'a kendisine ahirette bolca ihsan etsin diye ibadet ettiği ifade edilir. Bu durumda bu tür kişiler, dünya ve ahirette sadece **mücessem** ve **değişken hazlara** yönelirler.¹¹¹² Çünkü cismanî unsur ve hazlar, araç-durumdan çıkıp amaç halinde algılanır. Bu algılama, araz ve menfaatin aşıldığı, bir emre koşulsuzca uymayı sağladığı ve ödev bilincinin var olduğu bir durumdur.¹¹¹³ Bu tür algıya sahip olan kimseler, ahlâkî fiili dışarıdan bir emir veya yasak, müjdeleme ve korkutma, övgü ve yergi, teşvik ve sakındırma gibi ilintilerle yaparlar. Dinlerin birçok şeyi emretmesi ya da yasaklamasının sebebi, bazı insanların sadece bu sayede iyiliğe ve

¹¹⁰⁶ Ülgener, **Zihniyet ve Din, İslam, Tasavvuf ve Çözölme Devri İktisat Ahlakı**, s.34-35.

¹¹⁰⁷ Gazali, **İhyâ**, IV, s. 353, 402; Gazali, **Kimyâ**, s.596.

¹¹⁰⁸ Ahmet b.Hanbel, **Kitabü'z-Zühd**, çev. Mehmet Emin İhsanoğlu, İz Yay., İstanbul, 1992, s.356.

¹¹⁰⁹ Tûsî, **Evsâfu'l-Eşraf**, s.63.

¹¹¹⁰ İhvan-ı Safa, **Risaleler**, I, s.333, 357, 361.

¹¹¹¹ Kınalızade, **Ahlak-ı Alâî**, s.161, 163, 165.

¹¹¹² İbn Sina, **İşârât ve Tenbihât**, s.184.

¹¹¹³ Fr. Paulhan, **Ahlakın Ahlaksızlığı**, çev. Mehmet Naci Ecer, İstanbul, 1946, Remzi Kitabevi, s.45.

öz'e yönelmeleri içindir.¹¹¹⁴ Gazâlî, **ârifler** üzerinden örnekleme yaparak cennetin bile beş duyuya hitap eden zevklerin tatmin edildiği bir yer olarak görüldüğünü ve âriflerin ulaşmak istediklerinin, kalp zevki olan Allah'a **kavuşma** ve **müşâhede** olduğunu belirtir.¹¹¹⁵ Bu tür düşünceler aracılığıyla araç ile amaçlar konumlandırılır ve ârifler üzerinden ahlâk anlayışı ortaya konur.

İhvan, dünyevî haz ve lezzetleri, ahlâkî iyi ve mutluluktan ayrı tutup dünyevî veya uhrevî anlamda bedensel hazlara değer vermekten kaçınarak hedonist ahlâkın karşısında olmuşlardır. Nitekim onlar dünya hazlarına düşkün olanlarla birlikte cennette şaraplar içmek, leziz yemekler yemek vb. maddî hazlar peşinde olan dindarları da eleştirmekten kaçınmamışlardır.¹¹¹⁶ Bu doğrultuda **Îcî**, halk nazarında övülmek, methedilmek, gururlanmak, dünyalıkları elde etmek vb. beklentilerle yapılan fiillerin değersiz olduğunu ve şehvî lezzeti terk edip de karşılığını ahiret veya dünya hayatında fazlasıyla almayı amaçlayan kimsenin ise Allah'a yakınlaşmak veya O'nun rızasını kazanmak gibi bir amacının olamayacağını vurgulamıştır. Hatta dünyayı dünya için veya başka beklentiler için terk etmeyi fazilet görünümünde reziletlerden saymıştır.¹¹¹⁷ Tanrı'ya bir karşılık için kulluk eden, Tanrı'ya değil kendi nefesine taptığına göre o ancak kendisini dünya ve ahiretle ilgili bütün şahsî menfaatlerden kopardığı ve Allah'a yalnız Allah için kulluk ettiği zaman gerçek anlamda ibadet ve kulluk etmiş olabilir. Bu anlayış, İslam ahlâk düşüncesinde mistik anlayışın ve unsurun temeli olarak görülmüştür. Söz konusu temel anlayış, İbn Sina'nın ibadetlerin temelinde Allah'ı ve ahireti hatırlatması ve O'na yaklaştırması gerektirdiğini belirterek insanın ibadetlerinin, bu **amaçlara** bağlı olarak **araç** olmaklığı üzerinde durmasını sağlar.¹¹¹⁸

Aristo'ya göre insanı bir tercihe götüren sebeplerden biri de hazdır. Hazzın temel bir amaç veya bir son olmamasından ötürü haz 'en iyi' değildir, haz sadece bir akış ve bir süreci ifade eder.¹¹¹⁹ Fakat Farabi, duyusal hazların insanı iyi'den uzaklaştırdığını ve mutluluğa engel olduğunu belirtir. İyiyi yapmak ile duyusal haz arasında kalındığında duyusal hazzı kaybetme korkusundan ötürü haz tercih edilir.

¹¹¹⁴ İhvan-ı Safa, **Risaleler**, I, 305-306.

¹¹¹⁵ Gazali, **İhya**, IV, s.24, 26.

¹¹¹⁶ İhvan-ı Safâ, **Resail**, III, s.72.

¹¹¹⁷ Adudüddin el-Îcî, **Ahlâk-ı Adudiyye**, s.56-58.

¹¹¹⁸ Farabi, **Şifa-Metafizik II**, s.193.

¹¹¹⁹ Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, s. 33, 149.

Bu noktada duysal hazlardan vazgeçme ve iyiye yönelme, övgüye değer ahlâkın oluşumunu sağlar.¹¹²⁰ Hazzın iyi yapımda ve kötüyü terk etmede bir araç olarak kullanılması, insan için bir gaye olarak sunulmuştur.¹¹²¹ Bu bağlamda Farabi, hazzı mutlak anlamda reddetmez, fakat hazzın bir araç olarak değerlendirilmesi gerektiğini ileri sürerek ahlâkî fiilin sebebi olmasına karşı çıkar. Bunu da nefsin kuvvelerine bağlayarak nefsin kuvveleri ile ilgili arazlarının ıslah edilmemesi ve düzeltilmemesinin, araçlar ile amaçların yer değişikliğinde etken olduğunu belirtir. Nefsin söz konusu arazları; öfke, kibir, zulüm, küstahlık, şehvet, âdi lezzetler, şeref ve tahakküm sevgisi, hırs vb'dir. Bununla beraber mutlak haz, Farabi'ye göre insan nefsinin maddeye ihtiyaç duymayacak bir mertebeye yükselmesidir.¹¹²² Nefs, bu mertebeyi kazanmakla maddî niteliklerden kendisini soyutlar. Bu duruma ulaşan nefis için söylenebilecek olanlar, maddeden mücerret olan varlıklar için söylenebilecek olanlarla aynı şeyi içermektedir.¹¹²³ İnsanın duysal hazları aşması ve mutlak hazzı yaşaması mistik bir unsurdur.

Kendisi için terk edilen şeye karşılık olarak aynı cinsten veya daha büyük bir lezzete kavuşma gayesiyle yapılan ahlâkî fiilin ardındaki sebep, lezzeti arttırma hırsı ve arzusudur. Böylelikle bu tür sebeplerle gerçekleşen ahlâkî fiil, faziletlerin bizatihi iyi veya reziletlerin bizatihi kötü olduğu için gerçekleşmez. Bu ahlâkî duruş ve bakış açısıyla oluşan ahlâk düşüncesinde fazilet olduğu zannedilen fiiller, cevher ve tabiatı açısından gerçek fazilet olmadığı için reziletler olarak değerlendirilir. Bu bağlamda bir karşılık beklemek, daha büyük lezzet elde etmek, hırs ve arzu gibi sebeplerle oluşan gayeler, ahlâk düşüncesinde ahlâkî fiilin sâiki olamaz. Bu sebeple mistik bir ahlâk anlayışından ziyade çıkara, kazanca dayalı bir ahlâk anlayışı doğar. Bu tür bir ahlâk anlayışından uzak durmanın yolu olarak bedenın nefis için; nefsin son mükemmellik olan fazilet, hikmet ve mutluluk için bir araç olduğuna dair düşünce, zihinsel bir tutum olarak nitelenmiştir.¹¹²⁴

Genel anlamda bakıldığında İslam ahlâk düşüncesinde ve tasavvufi düşüncede *avam-havas* ayrımı söz konusudur. Hatta kelam, felsefe gibi nispeten anlaşılması ağır konuların sıradan insanlarla tartışılmamasına dair eserler

¹¹²⁰ Farabi, *Tenbih*, (Özcan, Hanifi, *Farabi'nin İki Eseri* içinde), s.175.

¹¹²¹ Farabi, *Tenbih*, (Özcan, Hanifi, *Farabi'nin İki Eseri* içinde), s.178.

¹¹²² Farabi, *Medinetü'l-Fâzıla*, s.105; Farabi, *Fusul'ül-Medenî*, s. 49.

¹¹²³ Farabi, *Siyaset'ul-Medeniyye*, s.81-82; Farabi, *Medinetü'l-Fâzıla*, s.135.

¹¹²⁴ Farabi, *Fusûlü'l-Medenî*, s.61-62, 74.

yazılmıştır.¹¹²⁵ Avamî zihniyette taklitçilik, temyiz zayıflığı, duyulur dünyayı yani ilintileri amaç edinme, amellerin şekline önem verme, hikmet ve hakikate ulaşma hususundaki acziyet gibi nitelikler belirtilmiştir.¹¹²⁶ Havassa gelince kalplerinin uyanık ve ruhlarının aydınlık olduğu, temyiz gücüne hâiz oldukları, aklî melekelerini kullandıkları, hikmet ve hakikate yani öz'e yöneldikleri, manevî-mistik değerlere göre hareket ettikleri ileri sürülmüştür. Bununla beraber havassın üstün ibadetlerinin din ile ilgili gerçeklerdeki incelikleri düşünerek anlamlar çıkarmak ya da tefekkür olduğu ifade edilmiştir.¹¹²⁷ Bütün bu bilgiler, ahlâk anlayışlarında ve fiillerin sebeplerinde farklılıkları gösterir. Mesela manevî gelişme ve kemâl gerçekleştiği sürece insanın ahlâkî fiilinin ardındaki sebep de sembollerden, araçlardan, maddî menfaatlerden arınarak saf iyilik, saf sevgi, huşû, aşk, kurb gibi mistik sebeplere evrilir. Aynı şekilde *duyusal* hazları hayatın amacı haline getirmek de bir tercihtir. Nefsin duyusal yönünün bir özelliği ve sonucu olarak anlık ve geçici zevklere meyilli olması, fiilin sonuçlarını dikkate almamasına ve anlık fayda, çıkar ve zevkin peşine düşmesine neden olur. Bu sebeple nefis, fiilin hakikati ve sonuçları üzerinde düşünmediğinde anlık-geçici fayda, zevk veya acı, fiilin ardındaki sebep olur.¹¹²⁸

Avamın Allah'ı sevgisinin temelinde Allah'ın insanlara verdiği nimetler ve ihsan yer alır. Bu sevgi, nimet ve ihsanın azlığı ve çokluğu ile değişir, artar, azalır. Havassın sevgisi ise, Allah'ın yüceliği, kudret, ilim ve hikmeti ile mülkün tek ve gerçek sahibi olması bakımındandır. Bir karşılık, bir ödül, bir sevap beklentisiyle yapılan fiillerin sevgiye müstehak olamayacağını belirten Gazali, bu tür kimselerin, insanları maksatlarına ulaşmada birer araç olarak kullandıklarını belirtir. Hatta Allah'ı zâtından dolayı değil de verdiği nimet ve ihsanından dolayı seven kimsenin, ihsan ve nimetteki artış ve azalışa göre sevgisi değişir. Mesela bolluk ve refahtaki sevgisiyle darlık anındaki sevgisi bir olmaz. Fakat kemâl, cemâl, yücelik ve azamet

¹¹²⁵ Bkz., Gazali, **İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelam (Halkın Kelamî Tartışmalardan Korunması)**, çev. Sabit Ünal, DEÜ. İlahiyat Fak. Vakfı Yayınları, İzmir 1987.

¹¹²⁶ Farabi, **Tahsil**, s. 86-87.

¹¹²⁷ Kuşeyrî, **er-Risaletü'l-Kuşeyrî fî ilmi't-Tasavvuf**, s.197, 434; Hucvirî, **Keşfu'l-Mahcub Hakikat Bilgisi**, haz. S. Uludağ, İstanbul, 1996, s.75, 82, 129, 435; İbn Arabî, **Fusûsu'l-Hikem Tercümesi ve Şerhi**, Cilt: IV, s.173, 263-264; Gazali, **İhya**, s.191; İbn Rüşd, **Faslu'l-Makal**, s.96-110; İhvan-ı Safa, **Risaleler**, I, 356; II, 349; III, 284, 452-453, 511.

¹¹²⁸ Şahin Filiz, **Ahlakın Aklî ve İnsanî Temeli**, Konya, 1998, s.110.

bakımından sevgiye layık olan sadece Allah'tır diyerek O'nu nimet ve ihsanından dolayı sevenlerin sevgilerinde değişiklik olmaz. İhsan etse de etmese de sever.¹¹²⁹

Fiilin sonucu bağlamında insana verilecek veya kazanacağı ödül-karşılık vb. durumlardan haz ve zevk almak yerine fiilin bizatihi kendisinin gerçekleştirilmesinden **zevk** almak mistik ahlâk anlayışın ölçütüdür. Oluş ve bozuluş âleminde yani dış dünyada lezzeti, insan için bir tuzak olarak nitelendiren Miskeveyh, bu durumu, acı ilaçları çocuklara içirmek için şekerle kaplanması şeklinde ifade eder. Fakat lezzet, ilahî olan durumlarda ilahî maksadın gerçekleşmesini sağlamaktadır. Cennet ve cehennem ödülü tarzındaki motivleri de bu bağlamda değerlendirmek mümkündür. Amacın gerçekleştirilmesi için insanlara sunulan lezzet olan motivler, sadece birer araçtır. Miskeveyh de bu bağlamda hakiki lezzetleri, yetkinliklerde ve insanların yaratılış gayelerinde var olan genel amaçlar olarak nitelendirir. Bütün gayelerin varıp ulaştığı en son gaye, hakiki lezzetlerdir.¹¹³⁰ Gazali, zayıf akıllı olarak nitelediği avâmî zihniyetin ahlâkî bakış açısını ahret hayatında kazanmayı umdukları ödüller üzerinden anlatır. İnsan dünyevî hazları tadarak analogi yoluyla ahiret mutluluğu hakkında eksik de olsa bir tecrübe kazanır ve böylece bu hazlar insanların ahiret mutluluğuna ilgi duymasını sağlar. Eğer iyiliklerin sonunda böyle bir mutluluğa ulaşılacağı hakkında bu şekilde bir tecrübe yaşanmasaydı, ahlâkî yükümlülükler hoşlanılmayacak bir yük olabilirdi.¹¹³¹ Bu anlayıştaki insanlar için ileride kat kat elde edeceği kazanç için peşin olarak azını terk etmesi, onun için daha kolay ve iyidir. Bundan dolayı insanlar, ağır zorluklara katlanarak yorgun düşüp az ve geçici lezzeti elde etmeye çalışır. Çünkü bu lezzetin daha çoğunu ileride elde edecektir. Bu sebeple sınırlı olan bir artış, ölçsüz ve sonsuz bir artışa nasıl terk edilmesin? Böyle bir kimse veya bir tüccarın uçsuz bucaksız bir denizde günlerce mesafeler kat ederek kâr ve kazanç peşinde yorulmayı ve bütün zorlukları yenmeyi emretmesi, ebedî saadet yolunda yapılacak en önemli çalışmalarından sayılmıştır.¹¹³² Özellikle ahirete yönelik fayda bağlamında Gazâlî, her gün üç hatim indiren *Kürz b. Vebere*'yi örnek verir. Bu örnekte Gazâlî, kıyametin müddeti ile dünyanın müddetini karşılaştırır. *Kürz, kıyametin müddetinin elli bin yıl;*

¹¹²⁹ Gazali, *İhya*, IV, s. 541, 547, 576, 606.

¹¹³⁰ Miskeveyh, *Lezzet ve Elem Üzerine*, çev. Mahmut, Kaya, (İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde), İstanbul, 2003, s.263-264.

¹¹³¹ Gazali, *Mizanu'l-Amel*, s.90; Gazali, *İhya*, II, s.25-26; III, s.85.

¹¹³² Gazali, *Mizanu'l-Amel*, s. 21, 31.

buna karşın dünyanın müddetinin yedi bin yıl olduğunu belirterek elli günlük istirahat için insan yedi gün çalışmaz mı? şeklinde bir soru sorar. Mahşer yerinin elli bin yılı için insan yedi bin yıl çalıştığı takdirde insanın kârlı olacağı açıklanmıştır.¹¹³³ Bu durumu Gazali, arı kovanından bal toplayan kimseye benzetir. O kimse, balın tadını düşünerek arıların sokmasına aldırış etmez. Aynı şekilde bir hamal da yakıcı sıcağa ve ağır eşyalara aldırılmaz, alacağı ücretini düşünür. Çiftçiler, hasat mevsiminde keselerinin parayla dolacağını düşünerek yıl boyunca sıcak-soğuk, elem-keder demeden çalışır. Bu tür benzetmelerin sonunda Gazali, insanın ahirette kazanacağı köşkleri, sarayları, hurileri, yiyecek-içecekleri, süsleri, elbiseleri vb. nimetleri düşünmesi gerektiğini ve bu sebeple dünya hayatında yaşadıkları sıkıntılara katlanmalarını ve mesela iki rekatlık namaz ibadetine bile güzel sevaplar ve büyük ikramlar verileceği vaat edildiğini¹¹³⁴ ifade ederek avâmî anlayışın ahlâk düşüncesini anlatır. Burada süreçten ziyade sonucun önemi vurgulanmıştır. Bundan dolayı araçlar, gayenin yerini alarak ibadetlerdeki ahlâkî ve mistik ilkeler göz ardı edilir, Allah'ın isimlerinden bazılarının anılması insanı belalardan, hastalıklardan koruyacağı, ödül beklentisi, ceza korkusu, cennetteki yerin yüceliği için çalışmak, ölenin kılmadığı namazlar kadar hesaplanan paranın din adamlarına verilmesi (Iskat-ı salah), Vakıa sûresini okuyanın zengin olacağı gibi beklenti ve durumlar faydacı eğilimler kapsamında ön plana çıkar. Burada ön plana çıkan, hakikat arzusu, nefis tezkiyesi, ahlâkî kemâl, manevî gelişme gibi gayelerden ziyade araçsal değerlerdir. Amaçlarla araçların yer değiştirmesi ahlâkta faydacı ve mistik unsurları belirler. Ahlâk anlayışında mistik sapmanın söz konusu edilmesinin en temel sebebi araçların amaç yerine kullanılmasıdır.

C. Mistik Amaçtan Sapma ve Faydacılığa Yönelme

Farabi, İbn Sina ve Gazali gibi filozoflar, amaçların araçlar ile yer değiştirmesini, maddî/bedensel hazların amaç haline dönüşmesini, fayda, çıkar, beklenti gibi dıştan etmenlerin fiilde sebep olarak görülmesini, siyasî tartışmaların din ve ahlakı araçsallaştırmasını, ahlâkî anlamda faziletler ve mistik çizgiden

¹¹³³ Gazali, *İhyâ*, IV, s. 743-744.

¹¹³⁴ Gazali, *Minhâcu'l-Âbidîn*, s.233, 285.

sapmanın temel sebebi olarak görürler. Amaçlarla araçların yer değiştirmesini önceki bölümde ele aldığımız için bu bölümde yer vermedik. Farabi, ahlakta sapmayı **huşû** kavramı bağlamında açıklar. Farabi'nin **Medinetu'l-Fazıla**'da '*Cahil Şehir Telakkisine Göre Huşû*' başlıklı yazısında vurguladığı huşû kavramı, boyun eğmek, itaat ve inkıyat etmek, tevazu ve alçak gönüllü olmak, kibirli ve gururlu olmamak, kendini beğenmemek demektir. İtaat, yalvarma, niyaz anlamında kullanılan huşû kelimesi, daha çok bedene yansıyan durumları anlatır. Fakat bedene yansıyan durumun kalbî (derûnî) boyutu bulunmaktadır. Kişi kalben itaat ve yalvarma pozisyonu aldığı anda, bu durum huşû olarak onun bedenine yansır. Huşû'nun hudû (boyun eğme) kavramıyla anlam yakınlığı bulunur ve hudû bedensel bir etkinliği; huşû ise kalbî, görsel ve işitsel eylemleri dile getirir. Huşû, Hakk'a karşı; hudû, halka karşı itaatkâr ve mütevazı olmaktır. Ayrıca huşû, sesle ilgili bir durumu anlatıyorsa sesin kısılması, bakışla ilgili bir durumu anlatıyorsa bakışın kesilmesi anlamına gelir.¹¹³⁵ Huşû, aniden ilâhî bir hakikatin keşfen bilinmesi sırasında birden kalbe gelen bir ürperidir.¹¹³⁶

Farabi, huşû kavramının toplumda nasıl anlaşıldığını belirtmekte, dönemindeki dinî algılamaların nasıl olduğuna dair ipuçları vermekteve sonra kendi düşüncesini ifade etmektedir. Kitap ehlinde bazı kimseler Peygamberden Kur'an dinlemişler, onun Allah tarafından gönderildiğini kabul etmişler, saygı ve gönül huzuru içerisinde secdeye kapanarak ağlamışlardır. Dinledikleri Kur'an'ın öğretileri kalplerinde etki bırakmış, huşûlarını, kalplerindeki yumuşama ve gözlerindeki yaşarmayı arttırmıştır ki '*Ağlayarak çeneleri üstüne kapanırlar ve Kur'an onların derin saygısını artırır*' (İsra-109) ayeti indirilmiştir. Fakat Farabi, bazı kimselerin ise, huşûyu, âlemi bir ilahın düzenlediğine, fakat din adamlarının bütün işleri idare ve kontrol ettiklerine, ilâhî tâzim için namaz kılıp tesbih ve takdis ettiklerine, insanın durmadan ibadet ederse ve hayatta dünyalıkları bırakırsa **mükâfata** ulaşacağına ve öldükten sonra büyük nimetlere kavuşacağına; buna karşın ibadeti bırakır ve dünya hayatındaki dünyalıkla eğlenirse, ahirette cezalandırılacağına ve büyük azaplar göreceğine inanmak şeklinde tanımladıklarını ifade eder.¹¹³⁷

¹¹³⁵ Abdurrahman Kasapoğlu, 'Bir Dinî Tecrübe Olarak Kur'an'da Huşû', **Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, Yıl: 6, 2005, Sayı:15, s.180.

¹¹³⁶ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi**, s. 284.

¹¹³⁷ Farabi, **Medinet'ul-Fâzıla**, s. 112.

Farabi, bu tür bir din anlayışının, bir zümrenin başka bir zümreyi aldatmak ve tuzağa düşürmek için başvurulan hile ve sahtekârlık olduğunu vurgular. Bunlar, dünya nimetleri uğrunda korkmadan açıkça dövüşmekten âciz olan kimselerin kurdukları düzen ve tuzaklardır. Dünya lezzetlerini haykırarak istemekten, el ve silahlarıyla hiçbir şeye aldırış etmeden ve hiç kimseden yardım istemeden yaşamaya takatı olmayanların hileleridir. Halkı bu dünyalıkların hepsinden veya bir kısmından vazgeçirmek amacıyla korkutmaları o dünyalıklara el koymak içindir. Dünyalıkları açıkça istemekten ve onun uğrunda savaşa atılmaktan âciz olan bir kimse, görünüşte bu dünyalıklara düşkün olmadığı zannedilerek itimada layık görülür, ondan korkulmaz, şüphe edilmez ve hiç kimse onu itham etmez. Amacı gizli olduğu için hareket ve davranışları ‘**ilâhî**’ sanılır.¹¹³⁸ Bu sanının ortaya çıkması, oluşturulmak istenen düşünceye **mistik kılıf** giydirmekten başka bir şey değildir. Uygun bir ifade kullanmak gerekirse, bu ‘mistik karizma’ya sahip olanlara saygı gösterilip dünyalıklar adanır ve herkes onlara yürekten bağlanır. Hatta onların yaptıkları kötülükler bile hoş görünür¹¹³⁹ ki bu durum, **Kuşeyrî Risalesi**’nde, şeyh, hoca ve üstatlara itaatsizliğin ve saygısızlığın tövbесinin olmayacağı ve bir kimse, şeyhini hoşnut etmezse ona bir köpeğin musallat edileceği şeklinde belirtilerek¹¹⁴⁰ insanların bu tür bir huşû anlayışını tercih etmeleri telkin edilmiştir.

Farabi’ye göre, huşûya devamlı surette bağlanmış olanlar, **maddî maksatlarına** erişmek, dünyalıklarına kavuşmak için zâhirde sofuluk göstermekle kazandıkları **itibar** ve saygıyı şuur, hikmet, ilim ve marifetle desteklemesini bilirlerse, halk nazarında daha şöhretli ve daha büyük olurlar. Fakat dünyalıkları elde etmek için değil de sadece kendi nefsi için ibadet eden bir kimse, insanların nazarında aldanmış, mağdur, bedbaht, ahmak, akılsız, menfaatini idrak etmekten aciz sayılır.¹¹⁴¹ Bu ifadelerden anlaşıldığı üzere, Farabi, huşû kavramı üzerinden o günkü birtakım sufilerin, din adamlarının, dinî anlayışların, özellikle faydaya eğilimli din anlayışının eleştirisini yapmaktadır. Bütün bu ifade ettiklerimiz, bizi dinin, hakikati sunma ve insanların bu sunumu ne derecede anladıklarına götürmektedir. Bilindiği gibi din, hakikatin sunumunda insanların anlayabileceği basit sembollerden kurulu

¹¹³⁸ Farabi, **Fusûlü’l-Medenî**, s.61.

¹¹³⁹ Farabi, **Medinet’ul-Fâzıla**, s.113.

¹¹⁴⁰ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi**, s.512–513.

¹¹⁴¹ Farabi, **Medinet’ul-Fâzıla**, s.113–115.

bir inanç bütünüdür.¹¹⁴² Dini anlama ve yorumlamada farklılıklar, sembolleri yorumlama, ilmî seviye, manevî hâl gibi sebeplerden kaynaklanır. Avam-havas, üst-alt gibi ayrımlar bu farklılıklardan doğar. Bu durumu başta Gazâlî olmak üzere birçok filozof ve sûfî kabul etmektedir. **Mukarreb (yakın olanlar), marifet, ebrar (iyi'ler); avam, havas ve havas'ul-havas** türünden sınıflandırma veya derecelendirmeler belirtilir. Hakikate ulaşma hususunda insanların aynı düzeyde olmaması bir kısım insanın, bilmeleke akıldan faal akla kadar var olan aşamaları aşabilecek düzeyde olmasını sağlar (burhan ehli-havas), bir kısmının sadece duyu ve hayal gücünün sağladığı kadar bilgi sahibi olmasına (cedel-hitabet ehli) sebep olur.

Dinlerin sembolik anlatımı aracılığıyla kitlelerin anlamalarının sağlandığını ifade eden Farabi'ye göre hakikati hakikat olarak kavrayan gerçek felsefe tektir. Bu bağlamda hakikatin sembollerle anlatımında kullanılan malzemenin doğal olarak yerel ve yöresel niteliği de olur. Nitekim her din, muhatabına ulaştırmayı hedeflediği teorik ve pratik öğretileri, onlar tarafından en iyi bilinen unsurlar aracılığıyla sunar. Bu bağlamda felsefe, *düşünme ve tasavvur aktı*yla, din ise *tahayyül aktı*yla konularını ele alır. Din, hakikatin bir yorumu ve somut bir sunumudur. İnsan, muhayyilesi ile onu yorumlayarak dinin alanını oluşturur. Felsefî doğruların değişik sosyolojik ve psikolojik şartlara uyarlanmış örnekleri olarak dinler, hitap ettikleri toplumsal yapıları zorunlu olarak yansıtır. Bu bakımdan dinler aynı zamanda yöresel, bölgesel ve evrensel niteliklere sahip olarak hakikatin kültüre yansıtılması ve yorumlanmasıdır. Bu yansıtma sürecinde din imaj, teşbih ve sembolleri kullanır. Gerçekte din, kendilerine özgü ifade formları içerisinde özde bir ve aynı olan felsefî hakikatin farklı temsil ve taklitleridir. Bundan ötürü Farabi'ye göre faziletli din ile gerçek felsefe, bir ve aynı hakikat üzerinde söz söyler. Çünkü çoğunluğun bilmesi gereken konuları anlamaları zor olduğundan bunların başka yollarla onlara öğretilmesi gerekir ki o yollar, taklit ve imaj şekilleridir.¹¹⁴³

Dini algılama, anlama ve yorumlama biçimlerinde ortaya çıkan bu farklılıkların bir sonucu olarak *üst kısmın*, dinin saf ve gönül boyutunu öne çıkararak derinden yaşanması olan tasavvufun sade ve anlaşılır yapısını, huşû kavramı gibi herkesin bilemeyeceği bir takım *sırlarla örülü* bir hüviyete büründürmeleri İslam ahlâk düşüncesinin sade ve zâhidâne ahlâk anlayışından sapmasının

¹¹⁴² Ülgener, *Zihniyet ve Din, İslam, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlakı*, s.37.

¹¹⁴³ Farabi, *Siyaset'ul-Medeniyye*, s.55; Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s.167-168.

sebeplerindendir. Hatta bu sırlı ve sembolik dinsel yaşantının bir kısım önderleri ve şeyhleri, sıradan insanlardan farklı bir yaşam tarzını seçerek, söz ve yazılarında da herkesin anlayamayacağı bir takım cümleler kullanarak karizmatik bir hüviyet kazanıp bu anlayışı **tarikât** olarak isimlendirmişlerdir.

Konuşmalarında ve yazdıkları eserlerinde başkalarının bilmedikleri ve bilemeyecekleri bir takım sırlara vâkıf olduklarını hissettirmeleri insanların ilgisini çeker. Bunlardan bazılarında bu tür ‘derin’ ve ‘sırlı’ hallerinden dolayı herkesten çok üstün ve herkesin erişemeyeceği sıfatlar atfedilerek insanüstü roller biçilmiştir.¹¹⁴⁴ Mesela ‘veli’ olarak kendisine tam bir teslimiyet ile bağlanma ve kendisinden dünya ve ahiret mâmurluğu için istenen **üstün kuvvet** (şefaât gibi), halka mistik kılıf içinde ve çok masumane bir şekilde sunulmaktadır. **Ülgener**’in benzetmesi ile *toprak ağası* karşısında *köylü* gibi burada da **din feodalitesi** karşısında haraca bağlanmış bir tabanla karşı karşıya kalmaktayız. Bu durum, alt tabaka (halk) için **mistik** iken; üst tabaka için **pragmatiktir**. Çünkü üst tabaka, yüksek düzeydeki kendi misyonunu alttan gelen bu kaynakların güvenliği içinde sürdürmüş olacaktır.¹¹⁴⁵ Örneğin, **gönül esbabından** olup da talebi yüzünden kaçırdığı sevap elde ettiği nimetten fazla ise onların rızık talebinden el çekmelerinin gerektiği vurgulanır.¹¹⁴⁶

Derece derece sınıflandırılmış bir toplum yapısında, ahlâkın, çalışmayı ‘üst’ün (yönetici) sırtından alıp daha çok ‘alt’ın (halkın) omuzlarına yüklediği ve bunu **mistik bir kılıf** içinde sunduğu gözükmektedir. Ruhbanlığı andıran böyle bir toplum yapısında, **din** ve **maneviyat aristokrasisinin** oluşması ve bunun halk üzerinde yeni bir güç merkezi haline gelmesi kaçınılmaz bir sonuçtur. Hatta yaratma ve yarattığı varlıklar üzerinde tasarrufta bulunma özelliği sadece Allah’a ait iken, sonraları âlemdeki tasarruf yetkisi, kerametleriyle **ricâlu’l-gayb**, **gavs**, **kutub** denilen şahıslara da verildiği düşüncesi hâkim olmuştur. Bu anlayış ve düşünceler, insana **bireysel otonomi** alanı sağlamaz. İnsanı insana kul yapar. Üst otoritelere bağlanma, faaliyet alanını daraltma, teslimiyet ve tevekkül ile *olan*’a boyun eğme bu durumun kaçınılmaz sonucudur. İnsan, olmak istediği değil, olmak istenen bir birey haline dönüşür. Farklılıkların ve farklı düşünce ve anlayışların olmadığı, aksine

¹¹⁴⁴ Abdulhamit Sinanoğlu, ‘İslam Düşüncesinde İnsan-ı Kâmil Anlayışı ve Allah ile İlişkilendirilmesinin Teolojik Değeri’, *Kelâm Araştırmaları*, 6:2, 2008, s. 94.

¹¹⁴⁵ Ülgener, *Zihniyet ve Din, İslam, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlakı*, s.42.

¹¹⁴⁶ Ülgener, *Zihniyet ve Din, İslam, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlakı*, s.130; Taşköprülüzâde, *Mevzûâtululûm*, Cilt:I, s.103.

standartlaşmanın ve tek tipleşmenin olduğu bir durumla karşı karşıya kalınır. Otorite açısından bakıldığında –ki bu otoriteler, kilise, dînî bir grup, tarikat, cemaat veya toplum olabilir.- durum oldukça pragmatiktir. Fakat birey açısından bakılınca durum bireye **mistik kılıf** içinde sunulur. Birey de kendi davranışlarının mistik olduğunu zannederek kendince ibadet şevkiyle ahlâkî bir tutum sergilediğini düşünür. Bu bağlamda insanın yetkinliğinden ziyade insanın ihtiyaçlarının karşılanması söz konusudur. Çünkü insanın kemâle ulaşma gibi bir gayesi, onun ahlâkî bir karar vermesini ve tercihte bulunmasını sağlayacaktır. Bu sebeple insana kemâle yönelme gibi mistik gayelerden ziyade bu dünyada ve ahirette birtakım ödüllerin, kazançların ve karşılıkların verileceği fikri ön plana alınır. Mesela her dînî grup, dînî pazarda stand oluşturarak kendi ürününü pazarlamaya ve daha çok müşteri bulmaya yönelerek seküler bir yapıya bürünmüşlerdir.¹¹⁴⁷

Halbuki felasife, dini daha ziyade normatif ve amelî bir ilim şeklinde ele alarak insanın Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanma veya ahlâkî anlamda benzeme idealini faziletler kanalıyla gerçekleştirme gibi amelî ve mistik gayeler üzerinde durmuşlardır. Fakat bu düşünce zamanla yerini mesela Allah'ın isimlerinin her birinin okunduğunda birtakım hastalıklara iyi geleceği gibi faydacı anlayışlara, *Cabbar* isminin her gün okunduğunda omurgaya bağlı hastalıklara iyi geleceği; kanser tedavisi için *Celle Celaluhu*'nun okunması; kalp kasları ve akciğerler için *Rezzak* isminin okunması gerektiği gibi bir düşünceye bırakmıştır. Halbuki dinin saf ve kalbî-derûnî boyutu ön plana alınması gerekirken zamanla bu boyut, sırlarla örülü gizemli bir yapıya, şeyh-mürit gibi hiyerarşiye, tarikatleşmeye dönüşmüştür. Bu niteliğin zamanla bozulması, *Kabe'yi ziyaret edenlerin bedenleri; evliyanı ziyaret edenlerin de hem canı hem malı kurtulur*, şeklinde kendisini gösterir.¹¹⁴⁸

İslam, dış dünyanın maddî boyutuna (ibâha) geniş bir yaklaşım tanıdığı halde; genel anlamda mistik düşüncedeki ahlâk ve din anlayışı, dünya hayatına dar sınırlamalar getirmiştir. Mistik düşünceye göre dış dünya, maddesi ile aldatıcı ve saptırıcıdır. Fakat ibadet sonrası Allah'ın fazlından rızık talebi ile dünya hayatına dönmeyi emreden bir din, insanın dünya hayatı ile ilişkisine daraltıcı bir sınır koymuş olamaz. Tasavvufî düşünce, başlangıçta Kuran ve Sünnetten kaynaklanan bir

¹¹⁴⁷ M. Ali Kirman, 'Küreselleşme Sürecinde Dînî Pazarlar', **İslamiyât**, Cilt:8, Sayı:1, Ankara, 2005, s.102.

¹¹⁴⁸ Dilaver Selvi, **Kaynaklarıyla Tasavvuf**, İstanbul, 2001, s.240-241.

yaklaşım la züh t, takvâ, fakr, tevekkül, rıza gibi ilkeleri benimseyerek dünyevî nimet ve imkânlar karşısında ihtiyatlı bir tavır takınmıştır. Ancak Kuran ve sünnet, dünyevî imkânları araç yerine koyarak Allah sevgisi ve mutluluğu için kullanmayı öngörmektedir. Bu yaklaşım tasavvufî düşüncede giderek dünyaya bağıllığın ruhun alçalmasına yol açtığı na dair bir anlayışa döndürülmüştür. Bu düşünceden hareket ettiğimizde siyasetin getirdiği bol imkânlar, maddî ve manevî güç gibi sebepler sonucunda ahlâkî safiyetin bozulduğunu, feragat ahlâkî ve zahidane tutum ile sade yaşantı yerini konformist bir yaşayışa dönüştürdüğünü ifade edebiliriz. İbn Haldun'a göre tasavvuf, bu kötü gidiş ve bozulmaya bir tepki olarak doğmuştur.¹¹⁴⁹ Bu düşünceyi ilk dönem sûfiyâne zühd anlayışının, insan hayatının derûnî yönlerine ağırlık vererek şeriatın zâhirî gelişmesine karşı bir tepki olarak da ifade edebiliriz.

Sûfî düşünce, Erol Güngör'ün ifadesiyle dış dünya ile iç dünya ayrımını kaldırmakla büyük bir iş yapmış, fakat bunu insanın **iman** ve **ahlâk** birliği sahasından taşıyarak bütün bir realite problemi haline getirmiştir. Dış dünyanın da tıpkı iç dünya gibi gerçek olduğunu, bu iki dünyadan birine kapanarak öbürüne sırt çevirmenin doğru olmayacağını pek hesaba katmamıştır. Bu tek taraflı mistik tutum, aklın ve ilmin bir kenara itilmesi sonucunu doğurduğu gibi her türlü hurafe, batıl itikat ve sahtekârlıkların ortaya çıkmasına da neden olmuştur.¹¹⁵⁰

İslamî düşüncenin erken sayılabilecek dönemde içine girdiği siyasi tartışma ve gelişmelerin, teolojik ve ahlâkî gelişimin önüne geçtiğini iddia edebiliriz. Hilafet tartışmaları eksenli siyaset, birinci öncelik haline gelerek din ve ahlâkın, siyasetin meşrulaştırıcısı olmasına sebep oldu. Bu şekilde din ve ahlâkın **araçsallaştırılması**, siyaset alanında dinî argümanların çokça kullanılmasını gündeme getirmiştir.¹¹⁵¹ Siyasetin araçsallaşması gerekirken dinî ve ahlâkî ilkelerin araçsallaşması ciddi bir sorun teşkil eder. Gündelik hayata yön veren temel kriter, dinî ve ahlâkî ilkelerden ziyade siyasî çekişmeler olmuştur.

Din ve ahlâkın araçsallaşmasının yanında bireysel anlamda mistik unsurlardan sapmanın siyasi ve toplumsal anlamda tezahürlerini itikadî ve ahlâkî alanda görmekteyiz. Emevî iktidar ve düşüncesinin İslam düşüncesine yaptığı

¹¹⁴⁹ İbn Haldun, **Mukaddime** I, s. 467.

¹¹⁵⁰ Erol Güngör, **İslam Tasavvufunun Meseleleri**, İstanbul, 1996, s. 171.

¹¹⁵¹ Bkz. Mustafa Özkan, **Emevîler Döneminde İktidar-Ulema İlişkisi**, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2008, s. 44 vd.

olumsuz katkı -*cebr ideolojisi, itaat ve teslimiyet kültürü* gibi- İslam toplumunun siyasi ve sosyal ahlâkının üzerinde ciddi anlamda olumsuz sonuçlar doğurması da ayrıca üzerinde durulması gereken bir konudur.¹¹⁵² Bu bağlamda Emevî düşüncesinin yerleşik çıkarları, beşerî inanç ve değerlerin oluşmasında güçlü etkileri oluşturmuştur. Bu açıdan sosyal süreç içerisinde oluşan fikirlerin ve değerlerin gerçek anlamlarını ve işlevlerini anlamak için **yerleşik çıkarların** analizini yapmak gerekir.¹¹⁵³ Buradaki en önemli çıkar, cebr ideolojisi ile itaat ve teslimiyet kültürü aracılığıyla iktidarın kendi meşruiyetini sağlamasıdır ki din fenomeni sosyal eşitsizlik veya buna benzer toplumsal konuları meşrû göstermede bir araç olarak kullanılmıştır.¹¹⁵⁴ Bu bağlamda cebrî kader anlayışı, yöneticilerin geleceklerinin garantisi olarak görülmüştür.¹¹⁵⁵ Hatta Peygamber torunu Hüseyin'in öldürülmesi bile 'Allah'ın takdiri' olarak sunulmuştur. Meydana gelebilecek olumsuzlukların kaderin bir tecellisi şeklinde yorumlanması, kendisine dayanak olarak koyduğu ontolojik görüş, özellikle Allah-insan ilişkisi, insanın kader karşısındaki konumu, özgürlüğü gibi konulardaki temel yaklaşım Eşari kelam anlayışı doğrultusunda şekillenmiştir. Eş'ariliğin Tanrı-insan ilişkisini de düzenleyen ulûhiyet anlayışı **ilahi iradeyi** ve **ilahi kudreti** mutlak anlamda merkeze alan bir anlayıştır. Bu anlayışta esas olan, Allah'ın evrende sürekli **tasarrufunu** teminat altına almak ve her bakımdan sonsuz ve sınırsız bir **ulûhiyet** düşüncesidir.¹¹⁵⁶

Allah tasavvuru ve bu tasavvurla kurulan nazarî ve zihinsel ilişki, insan-Allah ilişkisini belirlediği gibi insanın ahlâk düşüncesini de belirler. İnsanın Tanrı ile kurduğu ilişki, Tanrı tasavvuru ile gerçekleşir.¹¹⁵⁷ Tanrı tasavvuru, insanlar arası ilişkilerin özünü oluşturan değerler odağıdır. Bu anlayışın insana ve topluma ilişkin pratik sonuçları ve yansımaları bulunmaktadır. Mesela **Allah'ın ontolojik/kevnî otoritesi, hükümdarların ve sultanların siyasi iktidarlara** için etkili olmuştur. Siyaset, ontolojinin kavramlarını kullanarak kendini kutsal, gizemli ve görünmez kılmıştır. Bu bağlamda Allah'ın varlığı ve sıfatları üzerinde yürütülen tartışmalar, siyasi ve ahlâkî algıların da şekillenmesine sebebiyet vermiştir. Kur'an'a

¹¹⁵² Fazlurrahman, **İslam**, s. 7.

¹¹⁵³ Mehmet Evkuran, 'Siyasal Kültürümüzün Teolojik Kökenleri ve İktidar Tahayyülü', **İslâmiyat**, Cilt:8, Sayı:3, s. 35.

¹¹⁵⁴ Thompson, Ian, **Odaktaki Sosyoloji**, çev. Bekir Zakir Çoban, İstanbul, 2004, s.52-53.

¹¹⁵⁵ Ahmet Akbulut, Allah'ın Takdiri, Kulun Tedbiri', **AÜİFD**, Ankara, 1992, Cilt: 33, s.135.

¹¹⁵⁶ Aydın, "Süreç Felsefesi Işığında Tanrı-Âlem İlişkisi", **AÜİFD**, Ankara, 1985, XXVII, s.57.

¹¹⁵⁷ Evkuran, 'Temel İslam Bilimlerinde Dinsel Hakikat ve Ahlak Tasavvuru', s.201.

bakıldığında Allah'ın hiç kimseye zulmetmediği ve adaletsizlikte bulunmadığına dair ayetler olmasına rağmen Allah'ın, istediğini dilediği gibi yapan, bir yasaya veya ilkeye göre davranmak zorunda olmayan varlıkla ilişkisinde kudreti ön plana alan bir varlık olarak sunulması ve insanların bu algıyı politikaya aktarmaları, halkın nezdinde çarpık bir iktidar algısını doğuracaktır ki mesela Eşari'ye göre, Allah, mümini cehenneme, asiye cennete koyması Allah için zulüm ve adaletsizlik değildir. Böylece dinsel ve metafizik alanla, politik ve tarihsel alan birbirlerine bağlanmaktadır. Bu bağ, dinsel ve **mistik** bir bağdır,¹¹⁵⁸ aynı zamanda pragmatiktir. Bu mistik bağ veya unsur, kutsal otorite kullanılarak yapılır.

Allah karşısında insanın dinsel tutumu saptandıktan sonra ardından insanın sultan/yönetici karşısındaki politik tutumu belirlenir. Tarihe, ahlâka, geleneğe bu şekilde teolojik açıdan anlam verme yaklaşımı, birçok dinsel gelenek ve mezheplerde görülür. Tarihi yorumlamak, yaşananlara kapsamlı bir açıklama sunmak ve bu açıklamayı mistik unsur ve öğelerle takviye etmenin temelinde ve sonucunda faydacı unsurlar yer alabilmektedir. Bu unsurlar, kendi iktidarını meşrulaştırma, kendisine kutsallık atfetme, kendini haklı çıkarma, politikalarını meşru kılma gibi unsurlardır. Bu bağlamda Abbasi halifelerinin her biri, kendilerini Allah'a izafe eden birer lakap edinmişlerdi; *Halifetullah, Muizlidinillah, Nasrullah, Sultanullah, İmamu'l-Mustafa* gibi.¹¹⁵⁹ Allah'ın iradesi ile kendi iradelerini bir tuttular, onlar Allah'ın iradesiyle hareket eder veya Allah'ın iradesi onların iradeleriyle tezahür eder. Ebû Cafer el-Mansur şöyle diyor; *Ey insanlar! Ben yeryüzündeki sultanullahım. Sizi O'nun yardımı ve desteği ile yönetirim. Ben O'nun fey'inin (ganimet) bekçisiyim. O'nun iradesiyle hareket ederim. O'nun izniyle veririm...*¹¹⁶⁰ Dört halife devrinde kullanılan *halife* kavramı 'Allah'ın temsilcisi' anlamında kullanılmamıştır. Emevîlerde ise bu kavram, Allah'ın temsilcisi olarak algılandığını ve halifelerin kendilerine dinî bir karizma kazandırmaya çalıştıklarını görmekteyiz.¹¹⁶¹

Kader konusundaki selefi tavır, insanların ve toplumun başına gelecek olan kötülüklerin ve olumsuz siyasetin sorumluluğunu insana/iktidara değil de kadere yüklenmesidir. Bu noktada **Hasan el-Basrî** *Risale* isimli eserinde iktidara karşı

¹¹⁵⁸ Evkuran, 'Siyasal Kültürümüzün Teolojik Kökenleri ve İktidar Tahayyülü', s.29.

¹¹⁵⁹ Muhammed Abid Cabiri, **İslam'da Siyasal Akıl**, çev. V. Akyüz, İstanbul, 1997, s.592.

¹¹⁶⁰ Muhammed Abid Cabiri, **Arap-İslam Aklının Oluşumu**, çev. İbrahim Akbaba, İstanbul, 2001, s.663-664.

¹¹⁶¹ İbn Haldun, **Mukaddime I**, s.482, 578-579.

olarak yanlış anlaşılan veya aktarılan kader inancını aklî açıdan ve ayet/hadislerle delillendirerek yazmıştır. Sorumluluğu Allah'a değil, insana yüklemiştir. Yazılan risalede özellikle insanın fiillerinde özgür olduğu, yaptıklarından sorumlu olacağı ve bu bağlamda yapılan olumsuzlukların kadere yüklenemeyeceği ifade edilmiştir. Allah-insan ilişkisi, insanın doğasına ilişkin düalist yapı (beden-ruh ayrımı), insanın kader karşısındaki konumu ve özgürlüğü gibi konulardaki yaklaşım, Eşarî çizgide şekillenmiştir. Allah tarafından insanın fiilleri, kaderi, geleceği belirlenmiş; siyasi ve sosyal açıdan ise, sultan tarafından davranışları belirlenmiştir. Dolayısıyla insanın ontik ve siyasi açılardan özgürlüğünden bahsedilmez. Özgür iradenin olmadığı yerde ahlâkî fiilden de söz edilemez. İslam'ın ilk dönemlerinde iman, ahlâk ve amel arasında var olan doğal bütünlük zayıflamıştır.¹¹⁶² İnsanın fiilleri ontolojik düzeyde ve Allah merkezli ele alınan Eşari düşüncede, ilahî varlığı yüceltme adına insanın iradesi ikinci plana itilmiştir. Allah'tan başka yaratıcının olmaması, Allah'tan başka fail olmamasına dönüşerek insanın özgür iradesi zayıflatılıp insan, başka bir insana itaat eden insana dönüşür. Bu dönüşüm, kendisini iyi-kötü, husün-kubh gibi kavramların aklen ayırt edilemeyeceği ve anlamlandırılmayacağına dair düşünceye dönüştürür ve bu durum, aklın alanını daralttığı gibi geleneğin rolünü kuvvetlendirir. Böylece akli devreden çıkartarak iyi ile kötüyü ayırt etme ve belirleme işi, başka bir kuruma veya başka bir insana bırakılmış olur.

Görüleceği üzere söz konusu teosentrik zihniyet, ahlâkî ve zihinsel değer ve kavramların bile mevcut anlayışa göre tanımlanmasına yol açar. Böylece ahlâkî kavramlar, üst-ideal metafizik niteliklere göre değil, somut ve dış dünya durumlarına göre tanımlanır. Mesela kabilecilik anlayışının Peygamberin ölümünden sonra tekrar canlanması, iktidarın Emevîlere geçme sürecinde kendisini göstermektedir. Hâlbuki İslam dini, kabilesel yaşam biçimi ve değerleri ortadan kaldırarak tevhit eksenli dinsel, sosyal ve siyasal değerler üretmeyi sağlamıştır. Emevîler dönemi, İslam tarihinde ilk defa uygulanan siyasî ve iktisadî icraatlarla dünyevîleşme zihniyetinin ve buna bağlı olarak çıkara dayalı ilişkiler ağının ortaya çıkışına sahne olmuştur. Bu sebeple siyaset, din ve ahlâkî önceleyerek davranışların referans noktası dinî ve ahlâkî değerlerin yerini almıştır. Bu durum, Hz.Ali ile Muaviye'nin mücadelesi döneminde kendisini göstermiş, ilerleyen yıllarda ise maddî ilişkilere dayanan söz

¹¹⁶² Evkuran, 'Temel İslam Bilimlerinde Dinsel Hakikat ve Ahlak Tasavvuru', s.164.

konusu zihniyet devam etmiştir. Emevîlerin zihniyetlerinin daha ziyade **sonuç odaklı** ve **menfaate dayalı** bir mahiyete bürüneceğinin sinyalleri, söz konusu mücadelede Muaviye'nin uygulamalarıyla anlaşılır. Mesela Muaviye'nin iktidarı ele geçirmek için Halife Osman'ın katledilişini Ali-Osman mücadelesi şeklinde göstermesi ve uygulamaları Hz Osman'ın öldürülüşünün arkasına sığınması bu duruma örnektir.¹¹⁶³

İslam tarihinde ilk zâhidâne temayüllerin, yöneticilerin ve fukahanın dünyaperestliğine, servet ve lükse olan tepkileri oldukça önemlidir. Bu tepkinin temelinde İslam dininin madde peşinde koşmaya veya maddî unsurları amaç haline getirmeye karşı oluşu yatar.¹¹⁶⁴ Bu karşı oluş, Hz.Ali'nin hilafeti sırasında uyguladığı ekonomik politikalarıyla çıkar odaklı hiçbir eyleme prim vermemesinde ve devlet adına kazanılan gelirleri devlet ve halk için harcamasında görmekteyiz. Hz.Ali'nin icraatlarının temelinde derin bir takva, hakkaniyet ve dinî sorumluluk sâiki bulunur. Özellikle halife Osman zamanında atanan valileri yer değiştirmesi, servet sahibi valilerin öfkelenmesine neden olmuştur. Hâlbuki saltanat gücü ve servet, Emevîlerin, iktidarlarını koruyabilmeleri ve pekiştirebilmeleri için ihmal edilemez birer unsur olmuştur. Emevî Devleti'nin kendinden önceki idarî yapıyı değiştirerek saltanat sistemine geçmesi, dünyevîleşen zihniyeti gösteren bir göstergedir. Bunun yanında ağır vergiler, mülkün tek elde yani devlet yöneticilerinde toplanması, mallara el koyma, devlet hazinesinin hanedan servetine dönüşmesi gibi uygulamalar Emevî iktidarının çıkara dayalı iktidar anlayışını yansıtır.¹¹⁶⁵ Bu anlayış, keskin bir dünyevîleşmeyi göstererek gayelerin nasıl araçsallaştığını ve araçsal değerlerin amaç haline gelerek zihniyet sapmasını ortaya koyar. Söz konusu zihniyet sapmasının temelini Ömer ve Osman'ın şehadetlerinde, Cemel ve Sıffin savaşlarında dinî ve ahlâkî ilkelerden uzaklaşmada ve bu sebeple nefsanî arzuların, heva ve heveslerin fiillerin temel çıkış noktası olmasında görebiliriz.

Peygamber döneminde dünyevî arzu ve hesaplardan arınmış, takva ve ihlâs ile bezeli, yüce ahlâkî ilkeler ışığında şekillenmiş bir yönetim anlayışı söz konusu iken; sonraki yıllarda din-siyaset ayrımı gerçekleşerek siyasetin ahlâkî değerlerle

¹¹⁶³ Daha fazla bilgi için bkz., Hasan Onat, **Emevîler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiîliği**, Ankara, 1993, s.134 vd.; Ahmet Akbulut, **Sahabe Devri Siyasal Hareketlerin Kelamî Problemlere Etkileri**, İstanbul, 1992, s.207.

¹¹⁶⁴ Bkz., Watt, **Müslüman Aydın**, s. 146-147.

¹¹⁶⁵ Bkz., Seyfullah Kara, 'İslam Tarihinde İlk Zihniyet Sapması; Emevîler Döneminde Otoritenin Dünyevîleştirilmesi', **İSTEM**, Yıl:4, Sayı:8, 2006, s.145-170.

irtibatı zayıflamıştır. Bu bağlamda soyut dinî idealler, kuramsal ve idealist tanımlamalar, yüce ahlâkî gayelere aldırmaksızın somut, gündelik, reel, toplumsal belirleyiciler bağlamında gerçekleştirilen fiillerin ardında faydacı unsurlar yer alır. Muaviye'nin Hz. Ali'yi yenmek adına yaptıklarını siyasî pragmatizm olarak değerlendirebiliriz. Dört halife döneminde ümmet tarafından verildiğine inanılan ve böyle kabul edilen hilafet, Emevîlerce Allah tarafından verildiğine inanılmıştır. Hatta bazı Emevî halifeleri, hilafet makamını kast ederek bu gömleğin Allah tarafından giydirildiğini ve sadece O'nun bu gömleği çıkarabileceğini belirtmişlerdir. Hâlbuki halife Ebubekir, hilafetin kendisine ümmet tarafından verildiğini belirterek Allah'ı bu işe karıştırmamıştı. Hatta kendisine *Allah'ın halifesi* şeklinde seslenen kişiye '*ben Allah'ın halifesi değil, Resulullah'ın halifesiyim*' demişti.¹¹⁶⁶ Kendilerini kutsallaştırıp kendilerine siyasal yönden avantaj sağlama durumu dört halife devrinden sonra gerçekleşmiştir. Bu bağlamda kurumların veya ilişkilerin kutsal sayılması, bakış açısını ve algıyı mistik bir etkiye sokarak zihniyeti dönüştürür. Böylece olan/olmakta olan, olması gereken olarak algılanır. Sonuçta sosyo-kültürel, tarihsel bir realite/olgu, dinsel, mistik ya da manevî bir kanaat şeklinde algılanır.

Selefi düşünce ile oluşan epistemolojik sapmanın tezahürü, Kur'an'ın **gayr-ı mahlûk** oluşunun savunulmasında da görülür. Böylece Kur'an'ın yorumu, tevil ve tefsirin önü kapatılır. Kur'an'ın gayr-ı mahlûk olduğunu savunmak, mevcut veya gelenekteki bilgiyi muhafaza etmektir. Bu da siyasî yönetimin kaderci din telakkisini destekleyen bir düşüncedir. Ayrıca bu düşünce, Allah'ın ezelden her şeyi takdir ettiğine dair düşünceyi destekleyerek rivayete dayalı bir din anlayışı ve hakikatin önceden verilmiş olduğunu savunmayı doğurur. Allah karşısında insanın kimliği ve insanîliğinin ortadan kalkması ile geçmişte olanın üstünlüğü selefi düşüncenin temel niteliğidir. Aslında bilgi, insanın düşünme süreçlerinin içinde yer alır, sabit değil, değişkendir vemutlak değil, insanîdir. Bilginin sabitleştirilmesi ve mutlaklığı, var olan bilginin kendi çıkarlarına yönelik kullanılmasına yol açar.¹¹⁶⁷

Selefi anlayış, ahlâkın üretilmemesi ve bilginin statik kalışı gibi dinin, inancın ve ahlâkın yeni kültürel bir ortamda farklı yorumlanıp uygulanmasına karşı çıkar. Bu doğrultuda ayet ve hadislerle kendi düşüncelerini destekleyerek ahlâk anlayışının

¹¹⁶⁶ İbn Haldun, **Mukaddime**, II, s.579.

¹¹⁶⁷ M. Zeki İçsan, **Selefilik İslamî Köktencililiğin Tarihî Temelleri**, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2014, s. 126.

selefi düşünce merkezli inşa edilmesine sebep olur. Nitekim otantik olarak Peygamber devrinin aynısının yaşanması, taklit edilmesinin savunulması gibi düşünce, Mısır'ın Araplaşması gibi bir sonuçla neticelenmiştir. **Selefi anlayış**, belli bir tarih kesitini kutsallaştırarak sosyal hayatın aldığı sonraki şekilleri ret anlamını taşır, ayrıca aklın kullanımını ve rey'i reddederek Kitap ve sünnete dönmeyi savunmuştur. Selefi zihniyet, metni kutsal ve aktif özne görüp insanı araçsallaştıran bir zihniyettir. Bu da insan hayatını, geleneği, örf ve adetleri, kültürü redde varır. Bu bağlamda selefi zihniyet, metnin yanında İslam'ın ilk dönemine dönüş teziyle birlikte tarihsel olguları bile sabit kılmaya çalışmıştır. Oysa sabit olan, ahlâkî emirler, rasyonel ve hikemî yöndür. Şartlar değiştiğinde olgusal yön değişse de rasyonel yön sabit kalır. Sonuç olarak değişmez olanın varlık düzeyinde değil, bilme düzeyinde olduğunu ifade edelim.¹¹⁶⁸ Doğal olarak selefi tutum, insanı, insanın başarılarını ve ürettiklerini, kültürü reddederek insansız ve bundan dolayı **ahlâk'sız bir din anlayışını** doğurur. Böylelikle insanın aklılığı, yaratıcılığı, var oluş kaygısı, özgürlüğü, acılarını dikkate almayan bir din anlayışıyla karşı karşıya kalınır. İnsan, sadece itaat eden bir varlığa dönüşerek Tanrı ve elçisine itaat, sosyal düzlemde imama, krala, düzene, şeyhe itaate kadar varır. Teslimiyet ve itaat, kişileşmiş hal olarak din halini alır.¹¹⁶⁹

Selefi düşüncenin ahlâka olan olumsuz katkısı, akıl yürütmeye dayalı bilginin yerini habere dayalı bilgi almasıdır. Bu sebeple insanı kurtaracak tek şey, iradeyi dine tâbi kılmaktır ya da güçlü bir otoritenin iradeyi İslam'ın ilk asırları gibi tarihî bir döneme sevk etmesidir. İradenin din veya tarihî bir dönem aracılığıyla ipotek altına alınması, insanın din anlayışını ve ahlâkî fiillerinin temelini sarsacak bir niteliktedir. Bunun sonucu olarak sonradan insanın ortaya koyduğu fikirler **bid'at** olarak değerlendirilerek 'bid'at-bid'at olmayan' ayrımı yapılmıştır. Sonuç olarak nazari ilimlerin İslam düşüncesini ve İslam dünyasının çöküşünü hazırladığına dair görüş yerleşmeye başlamıştır.¹¹⁷⁰ Bu da yeni düşüncelerin oluşmasının önündeki en büyük engellerden biri olmuştur. Din ve ahlâk, nasıl yaşandıysa öyle yaşanmalı ya da nasıl anlaşıldıysa öyle anlaşılmalı düşüncesi hâkim bir düşünce haline geldi. Burada doğru

¹¹⁶⁸ Bilen, **İslam Felsefesinin Ana Sorunları**, s.89.

¹¹⁶⁹ M. Zeki İçsan, 'Selefilik'in İhyacılığı ve Dinî Düşüncede Yenilik', **Marife**, Yıl:9, Sayı:3, 2009, s.16.

¹¹⁷⁰ Osman Bilen, **İslam Felsefesinin Ana Sorunları**, s.71.

bilgiden doğru davranış çıkar veya ahlâkın insanın psikolojisine dayandırılması türü düşünceler geçersiz kılır. Öyle bir noktaya gelinmiştir ki tabiat bilimleri, metafizik, mantık gibi ilimler zararlı olarak görülerek reddedilmiştir. ‘*Men tementeka/tefelsefe tezendeka*’ (mantığını/aklını kullanan veya felsefeyle uğraşan kimse zındılaşır.) ifadesi bu bağlamda anlaşılmalıdır. Sonuçta ahlâkî düşüncenin kendisini geliştirecek, metafizik bir temel üzerine inşa edilecek, mistik bir anlayış ile harmanlanacak bir alan bulması imkânsız hale gelir.



SONUÇ

Tarih boyunca çoğu dinlerin genel anlamda bir ahlak anlayışlarına sahip olduğu söylenebilir. İslam dini de ahlakî değerlerin, fiillerin dayanak noktası olmasını, nefsi terbiye etmeyi, kalıcı ve manevî duygulara yönelmeyi gaye edinmiş bir dindir. Böylece İslam, insanın bakışını öncelikle kendi nefesine, kendisine yönlendirmeye ve özünde Allah'a itaat temeline dayalı ahlakî bir yapı oluşturmaya çalışmıştır. Adeta bireysel ve toplumsal bir dönüşümü beraberinde getiren bu yapıya dayanan İslam ahlak düşüncesi, adalet, iffet, hikmet, merhamet, samimiyet, dürüstlük, güvenilirlik, sevgi, iyi niyet gibi faziletlerin toplumsal özelliğinin önemini vurgulamıştır. Nitekim İslam ahlakının bünyesinde öncelikle insanı ve toplumu içinde bulunan durumdan daha iyi veya daha ideal bir ahlakî düzeye yükseltme gibi bir gaye bulunmaktadır.

Canlılar içerisinde sadece insanın fiillerinin ahlakî açıdan değerlendirilmesi, ahlakın insanın fitrî ve özsel niteliği olmasından ve insanda akıl, irade, tercih gibi kuvvelerin bulunmasından kaynaklanmaktadır. Ahlakın fitrî ve özsel niteliği, ahlakî değerleri insanın düşünüp taşınmadan bir alışkanlık olarak doğrudan iradesiyle hayata geçirebilmesini mümkün kılar. İnsanın evrendeki yeri, konumu, gayesi, nasıl bir varlık olduğuna dair sorular doğrultusunda gerçekleşen insanın anlam arayışı, insanı bir bakıma değerler dünyasına sevkeder. Zira İslam ahlak düşüncesinde ifade edilen fazilet, ahlakî gaye ve değerler, bir faili yani bir insanı gerekli kılar. Bu doğrultuda değerler, insanın ahlakî fiillerini yöneten bir niteliğe bürünür. Öyle ki, insanın anlam arayışına dair sorduğu metafizik sorular ile birlikte duysal dünyayı araştırmaması, kemâl, kurb, mutluluk, ilahi ahlakla ahlaklanma gibi mistik gayeler ve bu gayelere götüren tasfiye, riyazet gibi süreçler insanı mistik aşamaya ve mistik ahlak anlayışına taşıyan unsurlar olarak kabul edilir. Bu aşamaya geçiş, insanın ahlakî hayatına yön verip ahlak anlayışını değiştiren nitelikte olmuştur. Tezimizde değerler, aklî melekeler, kalbî kuvveler, metafizik sorular, amaç ve araçlar gibi unsurların insanın ahlakî fiilleri ve hayatı üzerinde oldukça önemli bir fonksiyona sahip olduğu kanaati dile getirilmeye çalışılmıştır.

Bilindiği gibi, fiilî dünyanın öznel ve göreceli oluşu, iyi-kötü ikiliğini ortaya çıkartarak **ahlakı** mümkün kılar. Başka bir ifadeyle, akıl ve irade ile duysal istekler

arasındaki çatışma ve gerginlik ahlaka yansır. Nitekim ahlak, insana gayesini tayin eden, bu gayeye ulaşmak için nasıl bir yol izlemesi gerektiğini gösteren, ahlakî tercihlerde kendisine rehberlik edecek değerlerin nasıl kazanılacağını belirten bir **sistem** olarak ifade edilmiştir. İslam ahlakında bir sistemden bahsedebilmemiz için; İslam ahlakının psikolojik, metafizik, ontolojik, epistemolojik yönleri ile beraber ele alınması; varlık hiyerarşisi, sudur, madde-ruh, cevher-öz gibi kavramlarla birlikte ahlakî konuların işlenmesi; ahlakî fiillerin oluşum aşamalarında kalbî ve aklı unsurların belirtilmesi, ahlakın nazarî ve amelî olarak tasnifi gibi ana unsurlarla beraber düşünüldüğünde İslam ahlakının bir sistem şeklinde ele alındığı sonucuna varılmıştır. Fakat konuya bir fail olarak insan açısından baktığımızda insanın ahlakî davranmasında bir sistemden bahsetmenin mümkün olmadığını gördük. Zira insanın çift yönlü yapısı, tercihleri, alternatifli durum, psikolojisi, kültürel yapı gibi etmenleri dikkate aldığımızda ahlakta sistemli bir yapıdan bahsedemeyiz. Eğer insanın ahlakî davranmasını baz alarak bir sistemin olduğunu iddia etseydik, insanların her zaman erdemli davranmaları gerekirdi, başka bir ifadeyle ara sıra erdemli, ara sıra erdemsiz davranışlarda bulunmamaları icap ederdi.

Sûfî düşünce, insanın ahlakî açıdan çift yönlü olmasından dolayı “nefs” ve “kalb”i kötülüğün kaynağı olarak gördüğü için, bu düşünce üzerine bir **ahlakî sistem** kurmuştur. Nefs ve kalbin arınması ve bu sayede **ayna** haline dönüşmesi, algı ve bilincin değişmesini sağlayan mistik ve dinamik bir kuvvettir. Bu seviyeye ulaşmış olan mistik, algı ve bilincini değiştirerek dış dünyaya yüklediği anlam çerçevesinde bakar. O, bu mistik gözlüğü takarak dış dünyada bir hikmet arayışına girer ve dış dünya bir *nimet*, bir *âyât* şeklinde algılanır. Dış dünya önceleri kendisine sıradan bir *nesneler dünyası* şeklinde görünürken algının değişmesinden sonra içinde hikmetler olan bir *nimet dünyası* şeklinde görünür. Bu görünüşte herhangi bir kötü bulunmaz, her şey nimettir, yerli yerindedir, hikmete uygundur. İnsana düşen, ahlakî açıdan dış dünyayı araçsallaştırmak ve ona hikmet gözlüğü ile bakabilecek seviyeye gelebilmektir. Tezimizin temel amaçlarından biri de insanın belirttiğimiz seviyeye yükselme sürecini ifade etmektir.

Duyulur dünyanın bir **araç** mesabesinde olduğunun idrakine varıp duyusal arzu ve istekleri araçsallaştırmak, insanı metafizik dünyaya yaklaştıran bir etkiye sahiptir. Felasife ve sûfî düşüncede, duyusal dünyaya yönelişin mistik veya manevî

âleme yönelişi engellediği genel bir kabuldür. Felasife, bu durumu nefsin **makulattan** yüz çevirip duyusal âleme yönelmesiyle açıklamıştır. Tezkiye edilmiş ve makulatla ittisal etmiş nefsin, **metafizik kavramları** ve onların hakikatlerini kavrayacak bir idrak seviyesine yükseleceği vurgulanarak yüksek metafizik ilke ve gayelerin zihinsel olarak idraki ön plana alınmıştır. Felasife ile sûfî düşünce arasındaki farklardan biri de ‘kemâl’in amaç veya araç olarak algılanmasında ortaya çıkmıştır. Felasife, kemâli amaç olarak görürken, Allah’a yakınlığı kemâlin bir sonucu olarak görmüştür. Sûfî düşüncede ise, kemâl, Allah’a yakınlığı sağlayan bir **araç** olarak görülmüş ve kemâlin bu etkisi, onun ilahî ve rububiyet sıfatlardan olmasına ve iman ile marifetin yeri olmasına bağlanmıştır.

İslam ahlakının genel amaçlarından olan manevî gelişim ve kemâle giden süreçte insanın ahlakî anlamda üst ilkelerle bağlantılı olması hedeflenmiştir. Bu bağlamda İslam ahlak düşüncesi; insanın ne olduğunu, ahlakî gayelerinin neler olması gerektiğini, gayelere ulaşmada hangi yöntemleri kullanmasını, ahlakî kavramların tanımlarını ve değer teorisini ifade ederek sistemli bir yapıyı inşa etmeye çalışır. Nefs, kalp, akıl, fitrat gibi kavramlar insanı insan yapan temel unsurlar olarak kabul edilmiştir. Ahlakın da temel konusu söz konusu kavramlar olup bu sebeple ahlak üzerine konuşmak aynı zamanda insan üzerine konuşmak demektir. İnsanın ne olduğu, gayeleri, evrendeki yeri ve konumuna dair sorulacak sorular ayrıca ahlakî niteliktedir. Özellikle tezimizde de ele aldığımız insanın çift yönlü yapısı tam da bu soru ve cevaplarla ilgilidir. İslam ahlak düşüncesinde fazilet-rezilet vurgusu, insanın özünde çift yönlü bir özelliğin olduğuna işaret etmektedir. İyi-kötü, fazilet-rezilet gibi karşıtlıklar insanın bizatihi kendi içsel nitelikleri veya kuvvelerinin bir uzantısı olarak değerlendirilmiştir. İnsanın nefs, kalp, akıl, idrak, temyiz, tefekkür, irade, ihtiyar gibi kuvvelerinin kullanımıyla herhangi bir eylemin ahlakî fiil şeklinde nitelenmesi sağlanır. Bilindiği gibi bir fiilin ahlakîliğini belirleyen, ahlakî fiilin derûnî yönüdür. Öyle ki, fiilin işleniş biçiminden daha değerli olan, yöneldiği gaye ve belirlediği sebepten oluşan derûnî yöndür. Putlara kesilen kurban ile Allah adına kesilen kurban şeklen aynıdır. Fakat derûnî yön, niyet, sebep ve gayeler farklıdır. Takva, ihlâs, ihsan, merhamet gibi faziletlerin kaynağı buradadır. Bu bağlamda tezimizde ifade ettiğimiz iç’ten sebepler ve birincil gayelerin tercihi, faziletlerin niyeti etkilemesi, hakikate yöneliş, vicdan gibi mistik sebep ve gayeler

aracılığıyla, insan, fail-insan şeklinde nitelenmiştir. Bu niteleme daha ziyade mistik bir nitelemedir. Nitekim insanın ahlakî fail olmasında önce kendi nefsânî ve kalbî kuvvelerinin arındırılması ve sonra mistik gayelere ulaşması önem arz etmiştir.

Bir eylemi ahlakî fiil ve insanı fail-insan kılan şartları ifade etmemizin sebebi, ahlakı içselleştirmek, yani halk'ı hulk haline getirmek içindir. Aksi takdirde tezimizin giriş bölümünde ifade ettiğimiz ahlakın *etiketleşmesi* tehlikesiyle karşı karşıya kalınabilir. Başka bir ifadeyle ahlak, örf ve adetlere, törenlere, görüntüye, imaja, şekle indirgenerek etiketleşir. Kanaatimize göre böyle bir tehlikeden uzak durabilmek için, insanın nefs ve kalp kuvveleri ile beraber temyiz, idrak, tefekkür gibi donanımının hayata geçirilmesi önem arz eder. İşte bu sebeple, bilinçli bir ahlak anlayışının, psikolojiye indirgenmemiş bir ahlakın, insanın kendisini saran psikolojik ve toplumsal davranış kalıplarının aşılmasının altını önemle çizmeye çalıştık. Aynı zamanda bu tür önemli konu başlıkları, insanın mistik anlayışa sıçramasını sağlayacak role sahiptir. Bu bağlamda bilinç dışı unsurların, psikolojik ve toplumsal davranış kalıplarının, alışkanlıkların vb. etmenlerin, davranışların ardındaki sebep olmasının aşılması tezimizin temel dayanak noktalarından olmuştur. İnsanın ifade ettiğimiz etmenleri aşması, insanın çıkar kaygılarını, beklenti ve karşılık arzusunu, ümit ve korku ile maddî unsurları aşmasını mümkün kılacaktır. Bencilce, sonuç odaklı, çıkara dayalı bir ahlak anlayışından ziyade diğergamlık, hasbîlik, aşkın değerlerle bağlantılı, merhamet, şefkat, takva, isar gibi faziletlerle örülü ahlak anlayışının insanın fiillerine yön verebilecek etkide olduğu anlaşılmıştır. Ayrıca Kur'an'da geçen kalp, nefs, akıl, Allah sevgisi gibi temel ahlakî dayanak ve sebeplere, felasife ve sufi düşüncenin kemâl, kurb, ilahî ahlakla ahlaklanma, aşk gibi sebepleri ekleyerek fiillerin dayanak ve sebeplerini zenginleştirdiğini ifade edebiliriz.

Özellikle felsefi düşüncenin ahlak anlayışında eklektik bir yapının var olduğu göze çarpmaktadır. Bu yapının ilk kaynağı, Platon ve Aristo düşüncelerinden gelen felsefi görüşler; diğeri de Platon ve Aristo'dan gelen ahlakî düşüncelerin kendisiyle birleştiği İslamî görüşlerdir. Filozofların savunduğu eklektik yapı, teleolojik bir niteliktedir. Teleolojik nitelik, İslam ahlakının mutluluğa yaptığı vurgudur.

İslam ahlak düşüncesinde mutluluğun mahiyeti tartışılrsa da nihâî amaç olması konusunda bir mutabakat bulunmaktadır. Mutluluk, insanın nefs, akıl, kalp gibi donanımının yetkinleştirilmesiyle kazanılacak bir nitelikte olup aynı zamanda “nihâî

iyi” olarak ifade edilmiştir. Mutluluğun insanın kemâline dayalı olması, ahlakın insanı merkeze aldığını gösterir. İnsanın yetkinleşmesi, kendisindeki nazarî ve amelî güçlerin yetkinleşmesiyle mümkün görülmüştür. Bu doğrultuda ahlak, kazanılan bir vasıf olup insanın başarısı olarak görülür. Zira vehbî (verili) olan güçlerin kemâle doğru yönlendirilmesi kesbîdir.

Aklî melekelerin yetkinleşmesi ile aklın müstefad akla ulaşması ve sonra da faal akılla ittisale ermesi, mutluluktan öte yüce mutluluk (saadetü’l-kusvâ) olarak nitelenen bir aşamayı gösterir. Bu aşamada mutluluk, insanın maddeye olan ihtiyaçsızlığının idrakine varmakla erişilen mistik bir nitelik olup rasyonel anlamdaki mutluluğu aştığını belirtebiliriz. Mutluluğun mistik yorumunda, ittisal sonucu insanın ahlakî kemâle varması ve biyolojik ihtiyaçların tatmininden öte aklî-içsel-kalbî tatmin yer alır. Ahlakî kemâl doğrultusunda müstefad akıl, sezgisel ve metafiziksel dünyaya adım atmış olur. Böylelikle rasyonel bir unsurun mistik olana ulaştırabildiğini; mistik olanın rasyonel olanı inkâr etmediğini *Hayy* örneğinde, müstefad akıl aşamasında ve faal akılla ittisalle gerçekleşen mutluluk anlayışında görebilmekteyiz. Aklî ve metafizik konuların bir arada düşünülmesi rasyonel mistik bir tavidir. Ruh-beden, Tanrı-âlem gibi konular üzerinde düşünmek gibi, fizikten metafiziğe geçiş bu tavrı gösterir. Metafizik ve manevî bir konunun akılla anlaşılıp açıklanması rasyonel mistik bir tutumdur. Mutluluk da bu şekilde ele alınmıştır.

Meşşailerin ahlak ve mutluluk anlayışları **teleolojiktir**. Önce değer teorisi kurulmuş ve ahlakî yükümlülük teorisi bunun üzerine bina edilmiştir. Başka bir ifadeyle, önce neyin kendi başına iyi olduğu belirlenmiş, daha sonra ‘*doğru fiil nedir?*’ sorusu cevaplandırılarak hangi fiillerin faziletli, hangilerinin kötü olduğu ona göre tayin ve tespit edilmiştir. Dolayısıyla değere ilişkin düşünme, ahlakî yükümlülüğe ilişkin düşünmeden önce gelir. Genel anlamda İslam ahlak düşüncesinde amaçlanan değer, bir gaye olarak belirlenir, sonra da gayeye ulaştıracak araç-değerler araştırılır. Genel anlamda bakıldığında değerlerin nihâî kaynağı Tanrı olarak görülmüştür. Tanrı, değerleri yaratan, insan ise bu değerleri uygulayıp yaşatan bir varlıktır. Değerlerin anlamının olması da insan tarafından uygulanmasına bağlıdır. Bu da insanın irade ve tercihleriyle ahlakî fiiller ortaya koymasıyla gerçekleşir. Fiillerin temelinde iradenin alınması, ahlakî voluntarizmdir. İslam ahlak düşüncesine ahlakî voluntarizmin egemen olduğunu söyleyebiliriz.

İslam ahlak düşüncesinde ahlakın, nefis ve kalbin kuvvelerine dayandırıldığını ifade edebiliriz. Bu sebeple nefis ve kalbin tezkiyesi, riyazet ve mücahede aracılığıyla *güzel* ahlakın *alışkanlık* haline getirilmesi ahlak düşüncesinde önemli bir yere sahip olmuştur. Platon ve Aristo'dan itibaren görmekte olduğumuz nefsin kuvveleri, İslam ahlakında da yer almış ve tezkiye, riyazet, nefis ve kalbin ayna olmaklığı, feyz gibi mistik yöntem ve unsurlar aracılığıyla İslam ahlak düşüncesi, Grek düşüncesini aşarak rasyonel boyuta bir mistik boyut eklemiştir. Erdemlerde *orta* anlayışının aşılp mistik faziletlerin varlığı bu duruma bir delildir. Ayrıca İslam ahlak düşüncesinde faziletler ayırımına ilahî veya tevfiķî faziletler ilave edilmiştir. Özellikle Gazali, Tevhidî, Sicistânî gibi filozofların düşünceleriyle şekillenmiş olan tevfiķî faziletlerin insana verilen lütuf, inayet, tesdid, mutlak iyi, hidayet gibi faziletler olduğu belirtilmiştir. Sonuçta ifade ettiğimiz mistik yöntemler; faziletler, ahlakî değerler ve insanın fiilleri konularında temel dayanak ve referans noktaları haline gelmiştir.

İslam ahlak düşüncesinde yüce ve aşkın değerlerin kriter olarak ele alınması, insanın dış dünyayı araçsallaştırarak üst değerlerin amaçsallaşmasını, dolayısıyla beşerî niteliklerin esaretinden kurtulup özgürleşmeyi sağlatması ahlakta mistikliği inşa etmiştir. İnsanın anlam arayışı, evreni anlama çabası gibi metafizik uğraşlara da imkan sağlayan zihinsel çaba ve metafizik sorular, hakikat arayışı gibi temel unsurları gaye olarak belirlemiştir. Metafiziksel idrak, geçici niteliklerden, insanın maddî bağlarından zihinsel anlamda kurtuluşu sağlamıştır. Mistik yöntemlerin en önemli fonksiyonu, ahlakî fiillerin temel kriterlerine mistik ton katmasıdır. Riyazet, mücahede, tezkiye ve tasfiye gibi yöntemler, ahlakın insanın karakter ve kişiliğine işlenmesi, alışkanlık kazanması ve bunları aşip nefsin *ayna* olması, feyze mazhar olması ve *ilahi ahlakla* ahlaklanması gibi ahlakî ve mistik bir fonksiyona haizdir. Ayrıca bu yöntemlerle dışarıdan içeriye olan mücadele kolaylaşarak ahlakî fiili gerçekleştirmenin verdiği zevk ön plana alınmıştır. Böylece, nefis ve kalbin arınmasının, insanı üst bir kavrama aşamasına ulaştırdığını belirtebiliriz. Bu aşama, kalbe ve duyguya dayalı mistik anlayış ve kavrayış aşamasıdır. Tezkiye edilmiş nefsin kalbe dönüşeceği şeklinde belirtilen genel kabulü de dikkate aldığımızda basit bir kavrama melekesinden kurtulan akıl, *kalb* haline dönüşür; böylelikle hikmete nüfuz eder ve derûnî anlamlar kazanır. Söz konusu aşamaya ulaşan kimse için ahlakın kaynağı, nefis ve kalbini rafine edip yöneleceği Aşkın Varlık olur.

Çevresini, toplumu, gelenek ve göreneklerini, tecrübesini aşır tasfiye aracılığıyla Hakk'a yönelmek, ahlakın ve ahlakî fiillerin kaynağı haline dönüşür.

Bu sonuçlara ilaveten kalb merkezli düşünöldüğünde insanın Tanrı ile ilişkisinin daha samimi bir düzlemde gerçekleşeceği ümit edilir. İnsan ile Allah arasındaki ilişkinin ahlakî niteliğı öne çıkarılarak mekaniklikten uzak, samimiyet içeren bir *sevgi* düşüncesi ön plana alınır. Bu noktada Tanrı'ya *adanma hissi* olan sevgi/aşk, ahlakî emre cevap vermedeki istekliliğı ortaya çıkartır. Dinî tecrübeye obje, kendisini süjeye sunar ve adar. Burada Tanrı ile ben-sen ilişkisi doğar ve bu ilişki biriciktir ve hakikatin *görece* ifadesidir. İnsanın *benlik* iddiasından vazgeçmesi, Tanrı'ya adanmanın başka bir anlatımıdır. Tanrı ile kurulacak *ilişki*, insanın ahlakî duruşu ile ve bu ilişkinin *bilişsel* örgüsü (marifet ve müşahede) ile gerçekleşecektir.

Tasavvufi düşüncedeki ana tema, insanın Allah ile kurduğu *ilişki*, *yöneliş* ve *yakınlaşmadır*. Bu temanın başlangıç noktasını tezkiye, tasfiye ve terbiye oluşturur ve aşk ile devam eder. Tanrı'ya yöneliş ve O'na *ulaşma* aşk'a bağlanmıştır. Aşk, Tanrı'ya ulaşma isteğini uyandıran *potansiyel* anlamında anlaşarak insanların fiillerini herhangi bir şarta bağlamadan ahlakî değerlerin kaynağı olarak görülür ve fiillerimizi ahlaka sevk eden bir etmen olarak nitelenmiştir. Nitekim İslam ahlakında yüksek ve ulvî duygular, yüksek ve ulvî fiilleri inşa eder. Kalben, gönölden ve aşk ile yapılan fiilin ahlakî değeri de o kadar yüce olur. Sevgi ile yapılan iş ile korku ile yapılan iş arasında da fark bulunur.

Bütün bu ulvî duygular Allah'a yönelik olduğunda *ilahî ahlakla* ahlaklanma gerçekleşir. Tanrı ile insan arasında ontolojik bir benzerlikten ziyade **ahlakî** bir benzerliğin olduğu ifadesi; insanın cevher, ruh, fitrat gibi donanımına bağlanmıştır. Ayrıca bu donanım, insanın Tanrı'ya ve ahlakî değerlere yakınlaşması veya uzaklaşmasını da belirleyen bir niteliktedir. Bu doğrultuda benzer'in *benzer* ile uyum içerisinde olacağı, aynı türden yalın cevherlerin yakınlık kuracakları, ayrılığın madde düzeyinde olduğu ifade edilmiştir. Tanrı ile insanın aynı ontolojik düzlemde olmaması ile insan, ancak *zihinsel anlamda* kendisindeki ilahî cevherin farkına vararak Tanrı'ya *ahlakî açıdan* benzeme iştıyakı duyar. Fakat bu iştıyak, insanın ilahlaşması veya Tanrı'nın sıfatlarına ortak olması sonucunu doğurmaz.

Mistik aşamanın içeriğı olan mistik unsur, ahlakîliğin ölçüsü olarak Allah'ı, hoşnutluğunu ve sevgisini, Allah'a yakınlaşmayı gaye edinmeyi, insanın her irâdî

filinde ilâhî ve metafizik bir ton ya da ideal aramayı, ahlakî fiillerinde kendisini ilahî faziletlere dayandırmayı, nefsin tezkiye ve kalbin tasfiyesi gibi süreçlerle birtakım dünyevî ve geçici hırslara mesafeli olmayı, Allah'ı '**En Yüksek İyi**' ve '*Mutlak Güzellik*' olarak kabul edip dış dünyada *mutlak kötülüğün* gerçekliğini reddetmeyi sağlatan ve insana, tercihlerinde aşkın bir ilkeyle bağlantı kurma imkanı sunan unsurdur. Sonuç olarak mistik unsur, Tanrı'nın kendi iç dünyamızda merkezîleştirilmesi, değerler dünyamızın ilkesi haline getirilmesi ve Tanrı dışında hiçbir şeyin değer dünyamızın başat ilkesi olmamasında ortaya çıkar. Mistik unsurların da ahlakta mistik boyutu oluşturduğu tezimizin sonuç düşüncelerindendir.

Mistik unsurları içeren ahlakta insan kendi eğilimlerini, dil ve mantıksal kalıpları, toplumsal normları ve empirik şartları aşabilmekte, dış dünya veya tabiatın üstüne çıkabilmektedir. Bu noktada vahiy de devreye girerek dinî-ahlakî sorumluluk, aklî zorunluluktan *ilahî zorunluluğa* dönüşebilmektedir. İnsan böylece yapıp etmelerini geçici arzulara göre değil, aşkın, yüce veya üst değerlere göre yerine getirir. Ahlakî tabiatüstü ve aşkın bir varlığa dayandırmak ve bağlamak, ahlakın gayesini tabiatüstü bir alana taşır. Ahlakî bir değer oluşabilmesi için sujenin kendini aşan bir obje ve varlığa yönelmesi gerektiği bilinen bir gerçektir. İyi'ye yüklenen mistik anlamın ilahî faziletlerle olan idrak ve yönelişle ilgili olmasını buna örnek olarak verebiliriz. Maddeye olan yöneliş, kötülüğü; ruha/Tanrı'ya olan yöneliş, iyiliği açığa çıkarmıştır. Yöneliş ve uzaklaşma, iyi ve kötü'nün kriteri olarak görülmüştür. Bu da insanın maddî dünyadan yüz çevirişini ve tutku ile arzulardan uzaklaşmasını sağlamıştır.

Sonuçta iyi ve kötü tanımlamaları, olgusal değil, algısaldır ve iyi-kötü ayrımının aşılması, mutlak iyi'ye yönelişle gerçekleşeceği vurgulanmıştır. Bu doğrultuda *aşkın* bir irade olmaksızın insanın dinî bir tecrübe yaşaması mümkün görünmemektedir. Metafizik bir temellendirmenin yapılmadığı durumlarda, ahlak anlayışının duysal algı seviyesini ve cismânî unsurları aşamayacağı açıktır. Mesela insanın *ahlakî faziletler* uğruna hayatını bile feda edebilecek olması, yerine getirilen görevin bir Tanrı buyruğundan kaynaklanması veya buyruğun **aşk** ile yapılmasıyla mümkündür. Ahlak anlayışını aşkın, metafizik ve mistik bir kavram ile temellendirmeyen bir kimsenin böyle bir davranışta bulunması mümkün değildir. Başka bir ifadeyle zihnimizde yer alan ahlakî, dinî veya metafizik kavramların

günlük hayatımızda, duygu ve davranışlarımızda referans olması mistik boyuta sıçratan bir etkidir. Aksi takdirde insanın egosu, menfaatleri, maddî beklentileri gibi unsurlar davranışların ardındaki temel sebep olur.

Ahlak alanında rasyonel anlamda insanın yaptığı fiillerin ve faziletlerin dışında merhamet, şefkat, takva, sabır gibi üstün fazilet ve fiilleri yerine getirmek, ahlak anlayışında bir sıçrayışı gösterir. Bu bağlamda doğal ve zorunlu fiilleri yerine getirmekten öte insanı *kemâle* ulaştıran, sıradan bir iyi'yi aşıp fedakarane bir şekilde *fazla*'dan iyi'yi gerçekleştiren, hayırda sebat gösteren, üstün ve yüce değerleri kriter olarak ele almasını sağlayan bir ahlak anlayışına ulaşmak mistik bir niteliktir. Mistik ahlak anlayışı, üstün fazilet ve değerleri olan, kâmil ve yetkin insanlar oluşturmayı gaye edinir. Faziletlerin çeşitliliği ve dereceli yapısı, faziletli insanların fazilette yükselmelerini sağlayan bir etkiye sahiptir. Faziletin bizatihi kendisi, sahibini ahlakî anlamda yükselten bir niteliktedir.

Tasfiyenin nihai amacının önce ahlakî *kemâl*, sonra da kalbin ilahî bilgiyi almaya hazır hale gelmesi yani müşahedeye varması olarak vurgulanmıştır. Buna mistik sezgi de denir. Allah'a *yaklaşıldığı* gibi aynı zamanda ilahî hakikatlere vakıf olunur. Felasife, dış dünyanın teorik izahı sonucu Tanrı tasavvuruna ulaşır, kavramsal bir çerçeve çizerek makulata erer. Bu tür bilgi sonucunda arınmaya geçilir. Böylece felasife, fizikten metafiziğe, bilme'den kemâl'e geçer. Mantıku't-Tayr'da da insanın geçmesi gereken *vadilerden* bahsedilerek hakikat yolcusunun hakikate ulaşma serüveni anlatılmıştır. Sonuçta müşahedede amaç, ilahî hakikatlerin *müşahede* edilmesidir. Müşahede, *marifetin* işareti olarak değerlendirilmiştir.

İslam ahlak düşüncesindeki faydacılığa ve faydaya yönelik ahlak anlayışına; mistik unsurların görünüşte kullanılmasına rağmen, ahlakta mistik unsurlar amaç edinmekten uzaklaşılarak din ve ahlakın araçsallaştırıldığına ve faydacılığın bir **amaç** haline getirildiğine dikkat çekmek için tezimizde yer verdik. Burada fayda kavramının, pragmatizm ve utilitarianizmdeki fayda kavramından farklı olduğunu belirtmeye çalıştık. Nitekim İslam ahlakında *fayda* reddedilmemiş, amaç yerine iyi'ye ulaştıran bir *araç* olarak belirlenmiştir. Fayda'nın öz'de değil, arazda/ilintide olması, faydanın araçsallaşmasını belirleyen temel etken olarak önem arz etmiştir. İbadetlerin toplumsal, psikolojik, biyolojik faydalarının ön plana alınıp *kulluk bilincinin* çarpıtılarak Allah'a yöneliş ve saygının önüne geçirilmesi, mistik ahlak

anlayışından sapmalara neden olmuştur. Bununla beraber, Farabi'nin **huşû** kavramı üzerinden dinî-ahlakî ilkelerin araçsallaştırılarak mistik gayelerden uzaklaşılması, dinde *üst ve alt sınıf* oluşması ve bu durumun bir dinî hiyerarşi şeklinde ifade edilmesi, sırlarla örülü bir din anlayışıyla üst'ün alt'a egemen olması, hayatî önemi olan konuların dinî, imanî veya kelimî açıdan ele alınma alışkanlığının ahlaka olumsuz etkisi, din ve ahlakın siyasî tartışmalarda araçsallaştırılması gibi problemler, aslında ahlakın özünde olan mistik çizgiden sapılmasına neden olmuştur.



KAYNAKÇA

Abul Quasem, Muhammed, **The Ethics of al-Ghazali**, Caravan Books, Delmar, New York 1978

Adamson, Peter, **al-Kindî**, Oxford University Press, New York 2007

Afifi, A.E., **Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi**, Çev: Mehmet Dağ, AÜİF Yayınları, AÜ Basımevi, Ankara-1975

Akarsu, Bedia, **Ahlâk Öğretileri**, Remzi Kitabevi, İstanbul 1982

Akarsu, Bedia, **Tasavvuf; İslam'da Manevî Hayat**, çev. Ekrem Demirli- Abdullah Kartal, İstanbul 1999

Akbulut, Ahmet, 'Allah'ın Takdiri, Kulun Tedbiri', **AÜİFD**, Cilt:33, Ankara 1992

Akbulut, Ahmet, **Sahabe Devri Siyasal Hareketlerin Kelamî Problemlere Etkileri**, Birleşik Yayıncılık, İstanbul 1992

Akman, Mustafa, **Celaiddin Devvani'nin Ahlâkî, Siyasî, Felsefî, Tasavvufî ve Kelamî Görüşleri**, Ensar Yayınları, İstanbul 2017

Akpınar, Ali, 'Allah'ın Ahlâkıyla Ahlâklanmak', **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, İstanbul 2001

Akpınar, Ali, 'Kur'an'a Göre Müslümanın Gönül Dünyası; Kalbin Eylemleri ve Sorumluluğu', **Tasavvuf İlmî ve Akademik araştırma Dergisi**, Yıl:6, Sayı:15, 2005

Akseki, Ahmet Hamdi, **Ahlâk İlmî ve İslam Ahlâkı**, sadeleştiren; Ali Arslan Aydın, Yasin Yayınevi, İstanbul 2016

Albayrak, Mevlüt, Çelik, Kevser, ‘Gazali ve Tamamlayıcı Ahlâk Felsefesi’, **Büyük Mütefekkir Gazali**, DİB Yayınları, Ankara 2020

Ali Zakherî, **İbn Miskeveyh’in Ahlâk Felsefesi**, Yeni Zaman Yayınları, İstanbul 1997

Altıntaş, Hayrani, **İslam Ahlâkı**, Akçağ Yayınları, 2. Baskı, Ankara 1999

Altıntaş, Hayrani, **İbn Sina Metafiziği**, Elis Yayınları, Ankara 1997

Altıparmak, Ömer Faruk, ‘Sûfî Gelenek ve İbn Rüşd’te Faal Akılla İttisal Kavramı’, **Doğu Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu- İbn Rüşd**, Cilt:II, Sivas 2009

Âmirî, Ebu’l-Hasan Muhammed b. Yusuf, **Kitabu’l-Emed ale’l-Ebed**, çev. Yakup Kara, ed. İlhan Kutluer, TYEK Başkanlığı, İstanbul 2013

Annemarie, Pieper, **Etiğe Giriş**, çev. Veysel Atayman, Gönül Sezer, Ayrintı Yayınları, İstanbul 1999

Arıkan, Atilla, ‘Kindî ve İbn Rüşd’te İnsan Tasavvuru’, **İslamî Araştırmalar Dergisi**, Sayı:12, 2004

Aristoteles, **Nikomakhosa Etik**, çev. Saffet Babür, Ayraç Yayınevi, Ankara 1997

Aristoteles, **Nicomachean Ethics**, translated and edited by Roger Crisp, Cambridge University Press, 2004

Aristoteles, **Eudemos’a Etik**, çev. Saffet Babür, Dost Kitabevi, Ankara 1999

Aristoteles, **Metafizik**, çev. Ahmet Arslan, EÜEF. Yayınları, İzmir 1988

Aristoteles, **Ruh Üstüne**, çev. Zeki Özcan, Asa Yayınları, Bursa 2014

Aristoteles, **Poetika**, çev. İ. Tunalı, Remzi Kitabevi, İstanbul 1987

Aristoteles, **Organon V Topikler**, çev. Hüseyin R. Atademir, MEB Yayınları, İstanbul 1989

Arpacı, Mücahit, 'Kişilik Gelişimi Bağlamında Ahlâk Eğitiminde Vicdan', **Uluslararası Kişilik ve Karakter İnşasında Dinin Yeri**, Ordu Üniv. İlahiyat Fak. Yayınları, Ordu 2016

Arslan, Ahmet, **İlkçağ Felsefesi Tarihi 5**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 1. Baskı, İstanbul 2010

Atar, Ferîdüddin, **Mantıku't-Tayr**, Gülşehrî çevirisiyle, haz. Enfel Doğan, Kapı Yayınları, İstanbul 2016

Ateş, Ahmet, 'Türk Halk Hikayelerinde İbn Sina', **Türkiyat Mecmuası**, Cilt:II, İstanbul 1954

Ateş, Süleyman, 'Kurb maddesi', **DİA**, Cilt:XXVI, Ankara 2002

Attar, Mariam, **İslamic Ethics**, Routledge, New York and London 2010

Augustinus, **İtirafılar**, çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2010

Ay, Mahmut, 'Sûfî Teolojinin Peygamberlik Algısı', **AÜİFD**, Cilt:XLIX, Sayı:1, Ankara 2008

Aydın, Mehmet S., **Din Felsefesi**, İzmir İlahiyat Fak. Yayınları, İzmir 1999

Aydın, Mehmet S., **Ahlâk Felsefesi Ders Notları** (basılmamış)

Aydın, Mehmet S., **Tanrı-Ahlâk İlişkisi**, TDV Yayınları, Ankara 1991

Aydın, Mehmet S., ‘İbn Sina’nın Mutluluk Anlayışı’, **İbn Sina- Doğumunun Bininci Yılı Armağanı**, Ankara 1984

Aydın, Mehmet S., **İslam Felsefesi Yazıları**, ‘İbn Sina’nın Mutluluk Anlayışı’, Ufuk Kitapları, İstanbul 2000

Aydın, Mehmet S., “Süreç Felsefesi Işığında Tanrı-Âlem İlişkisi”, **Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi (A.Ü.İ.F.D.)**, Cilt:XXVII, Ankara 1985

Aydın, Mehmet S., ‘Fârâbî’nin Siyasi Düşüncesinde Saâdet Kavramı’, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı:21, Ankara

Aydın, Mehmet S., ‘Gazâlî’nin Kurb Nazariyesinde Allah’ın Sıfatlarının Anlamı ve Önemi’, **AÜİFD**, Cilt:XXII, 1978

Aydın, Mehmet, ‘Mevlana ve İbn Arabî’de Aşk Kavramı’, **3. Millî Mevlana Kongresi**, 12-14 Aralık 1988, Selçuk Üniv. 1989

Aydın, Mehmet S., **Mevlana ve Sufizm**, Nüve Kültür Merkezi, II. Baskı, Konya 2007

Aydın, Hüseyin, **Muhasibi’nin Tasavvuf Felsefesi**, Pars Matbaacılık, Ankara 1976

Aydınlı, Yaşar, **Fârâbî’de Tanrı-İnsan İlişkisi**, İz Yayıncılık, İstanbul 2000

Aydınlı, Yaşar, ‘Gazali’de Mistik Tecrübe’, **Diyanet İlmî Dergi**, Ankara 2011

Aynî, Mehmed Ali, **Türk Ahlâkçıları**, Marifet Basımevi, İstanbul 1939

Aynî, Mehmed Ali, **Ahlâk Dersleri**, haz.; İsmail Dervişoğlu, Emir Hüseyin Yiğit, Büyüyen Ay Yayınları, 1. Baskı, İstanbul 2013

Ayto, John, **Dictionary of Word Origins**, Arcade, 1990

Babanzade Ahmet Naim, **İslam Ahlâkının Esasları**, Elips Kitap, Ankara 2011

Bayraklı, Bayraktar, **Farabi’de Devlet Felsefesi**, Doğu Yayınları, İstanbul 1983

Bayraktar, Mehmet, **İslam Felsefesine Giriş**, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2001

Bayraktar, Mehmet, ‘İslam Düşüncesi; Etkilenmesi ve Etkisi’, **İslamiyat**, Cilt:7, Sayı:2, 2004

Bekiryazıcı, Eyüp, **Devvânî Felsefesinin Ontolojik Temelleri**, Ankara 2009

el-Belhî, **Ebu Zeyd, Mesâlihu’l-Ebdân ve’l-Enfûs**, çev. Nail Okuyucu- Zahit Tiryaki, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2012

Bentham, Jeremy, **An Introduction to the Principles of Morales and Legislation (Ahlâk ve Yasama İlkeleri)**, çev. Ömer Saruhanlıoğlu, Uğur Kâşif Boyacı, Litera Yayıncılık, İstanbul 2017

Bergson, Henri, **Ahlâk ile Dinin İki Kaynağı**, çev. Mehmet Karasan, MEB Basımevi, İkinci Baskı, İstanbul 1986

Berman Marshall, **Katı Olan Herşey Buharlaşıyor**, çev. Ümit Altuğ-Bülent Peker, İletişim Yayınları, İstanbul 2017

Beydeba, **Kelile ve Dimne**, çev. Ömer Rıza Doğrul, Maarif Matbaası, İstanbul 1945

Bilen, Osman, ‘Mevlana ve Ahlâkî Kişilik’, **Mevlana ve İnsan-Sempozyum Bildirileri**, yayına hazırlayanlar; M. Şeker, A. Işık, TDV Yayınları, Ankara 2008

Bilen, Osman, **Klasik ve Modern İslam felsefesinin Ana Sorunları (Ders Notları)**, İzmir 2001

Bilgiz, Musa, **Kur’an Açısından Vicdan ve Değeri**, Beyan Yayınları, İstanbul 2007

Billington Ray, **Felsefeyi Yaşamak, Ahlâk Düşüncesine Giriş**, çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1997

Bircan, H. Hüseyin, ‘Teleolojik ve Deontolojik Açıda ‘Livechillah’ Teriminin Kur’an’ın Ahlâk Değeriyle İlişkisi’, **MÜİFD**, İstanbul 2004

Birgivi, **Tarikat-ı Muhammediye**, çev. Muhammed Taha, Muallim Neşriyat, İstanbul 2013

Bolat, Ali, ‘Muhasibi’ye Göre Marifetin Unsurları’, **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, Cilt:2, Sayı:4, Ankara 2000

Brill, E. J., **The Encyclopaedia of Islam**, Cilt:II, Leiden 1991

Brinton, H. Howard, **Ethical Mysticism in the Society of Friends**, Pennsylvania 2004

Brown, Daniel, ‘Islamic Ethics in Comparative Perspective’, **The Muslim World**, Vol. LXXXIX, No.2, Massachusetts 1999

Buber, Martin, **Tanrı Tutulması**, çev. Abdüllatif Tüzer, Lotus Yayınları, Ankara 2013

Buber, Martin, **Ben ve Sen**, çev. İnci Palsay, Kopernik Yayınları, İstanbul 2017

Cabiri, Muhammed Abid, **İslam'da Siyasal Akıl**, çev. Vecdi Akyüz, Kitabevi, İstanbul 1997

Cabiri, Muhammed Abid, **Arap-İslam Aklının Oluşumu**, çev. İbrahim Akbaba, Kitabevi, İstanbul 2001

Cabiri, Muhammed Abid, 'Çağdaş Dünyada Şeriatın Tatbiki Sorunu', çev. A. Şahin, **İslamiyat**, Cilt:1, Sayı:4, 1998

Cengiz, Yunus, 'İbn Sina'nın Zihin Felsefesinde Eylem Süreci', **AÜİFD**, 55:2, 2014

Ceylan, Yasin, 'Din ve Ahlâk', **Doğu Batı Düşünce Dergisi**, Ankara 1998, Sayı:4

Cevizci, Ahmet, **Etiğe Giriş**, Paradigma Yayınları, İstanbul 2002

Cevizci, Ahmet, **Metafiziğe Giriş**, Paradigma Yayınları, İstanbul 2001

Cihan, Kamil, **İbn Sina ve Estetik**, Beyaz Kule Yayınları, Ankara 2009

el-Cilî, Abdülkerim, **İnsan-ı Kâmil**, Yayına Hazırlayanlar; Ekrem Demirli, Abdullah Kartal, Selçuk Eraydın, İz Yayıncılık, İstanbul 2002

Conway, Daniel W., 'Abraham's Final Word', **Ethics, Love and Faith in Kierkegaard**, edited by Edward F. Mooney, Indiana University Press, 2008

Corbin, Henry, **İslam Felsefesi Tarihi I**, çev. Hüseyin Hatemi, I. Basım, İletişim Yayınları, İstanbul 1986

Çağrıcı, Mustafa, **İslam Düşüncesinde Ahlâk**, MÜİF Yayınları, İstanbul 1989

Çağrıcı, Mustafa, **Gazali'ye Göre İslam Ahlâkı**, Ensar Neşriyat, İstanbul 1982

Çakmaklıoğlu, Mustafa, **İbn Arabî’de Marifetin İfadesi**, İnsan Yayınları, İstanbul 2007

Çankı, M. Namık, **Büyük Felsefe Lûgatı**, Cilt:1, İstanbul 1954

Çankı, M. Namık, **Ahlâk**, B. II, İstanbul 1928

Çelikel, Bülent, **Gazâlî ve Eğitim**, DEÜİF Yayınları, İzmir 2008

Çilingir, Lokman, **Ahlâk Felsefesine Giriş**, Elis Yayıncılık, Ankara 2014

Çubukçu, İbrahim Agâh, ‘Türk Filozofu Fârâbî’nin Din Felsefesi’, **AÜİFD**, AÜ Basımevi, 1967

Davidson, Herbert A., ‘Risale fi’l-Akl’, çev. E Şahin, **AÜİFD**, Sayı:2, 2004

Davidson, Herbert A., **el-Farabi, Avicenna, Averroes, on Intellect**, Oxford University Press, New York 1992

Demirli, Ekrem, **Sadreddin Konevî’de Bilgi ve Varlık**, Kapı Yayınları, İstanbul 2005

Descartes, **Ahlâk Üzerine Mektuplar**, çev. Mehmet Karasan, MEB Basımevi, Ankara 1941

Devvânî, Celaleddin, **Ahlâk-ı Celâlî**, çev. Ejder Okumuş, Fecr Yayınları, Ankara 2019

Donaldson, Dwight M., **Studies in Muslim Ethics**, SPCK, London 1953

Dönmez, İbrahim Kâfi, ‘Niyet’, **TDV İslam Ansiklopedisi**, Cilt:33, İstanbul 2003

Draz, M. Abdullah, **Kur'an Ahlâkı**, çev. Emrullah Yüksel, Ünver Günay, İz Yayıncılık, İstanbul 2002

Durak, Nejdet, **Aristo ve Fârâbî'de Etik**, Fakülte Kitabevi, Isparta 2009

Durusoy, Ali, **İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri**, MÜİF Yayınları, İstanbul 2012

Ebu Ali Sina Ebu Haris, **Ebu Ali Sina ve İbn Haris Hikâyeleri**, yayına hazırlayan; Hayrullah Kahya, Doğrudan Yayıncılık, Kader Matbaası, İstanbul 2020

Ebu Hanife, **Kitabu'l-Âlim ve'l-Müteallim**, trc. Mehmet Öz, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri, Şamil Yayınları, İstanbul 2009

Edwards Paul, **The Encyclopedia of Philosophy**, New York and London 1967

Epiktetos, **Düşünceler ve Sohbetler**, çev. Cemal Süer, Kaknüs Yayınları, İstanbul 1999

Epikür, **Mektuplar ve Maksimler**, çev. Hayrullah Örs, Remzi Kitabevi, Yükselen Matbaası, İstanbul 1962

Eraydın, Selçuk, **Tasavvuf ve Tarikatlar**, MÜİF Yayınları, İstanbul 1990

Erdem, Hüsamettin, **Son Devir Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk**, Dem Yayınları, Konya 1996

Erdoğan, Mehmet, **İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi**, MÜİF Yayınları, İstanbul 2016

Ertürk, Ramazan, **Sûfî Tecrübenin Epistemolojisi**, Fecr Yayınevi, Ankara, 2004

Erzurumlu İbrahim Hakkı, **Marifetnâme**, çev. Faruk Meyan, Bedir Yayınevi, İstanbul 2012

Evkuran, Mehmet, ‘Siyasal Kültürümüzün Teolojik Kökenleri ve İktidar Tahayyülü’, **İslâmiyat**, Cilt:8, Sayı:3

Fahri, Macit, **İslam Felsefesi Tarihi**, çev. Kasım Turhan, Ay Işığı Kitapları, İstanbul 1998

Fahri, Macit, **İslam Ahlâk Teorileri**, çev. M. İskenderoğlu – A. Arkan, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004

Fahri, Macit, **İslam Felsefesi, Kelamı ve Tasavvufuna Giriş**, çev. Şahin Filiz, İnsan Yayınları, İstanbul 1998

Farabi, **Siyasetü’l-Medeniyye veya Mebâdiü’l-Mevcûdât**, çev. Mehmet S. Aydın, Abdülkadir Şener, M. Ramî Ayas, Büyüyen Ay Yayınları, İstanbul 2012; tahk. Fauzi M. Najjar, Imprimerie Catholique, Beyrut 1964

Farabi, **Tenbih alâ Sebîlis’-Saâde (Mutluluk Yoluna Yönelme)**, çev. Hanifi Özcan, İzmir 1993; tahk. Sehbân Halîfât, Menşûrâtü’l-Câmiâtî’l-Ürdüniyye, Amman 1987

Farabi, **Uyûnu’l-Mesail**, çev. Mahmut Kaya, (Felsefe metinleri), Klasik Yayınları, İstanbul 2003; (el-Mecmû içinde), Matbaâtü’s-Saâde, Mısır 1907

Farabi, **Fusûl’ul-Medenî**, çev. Hanifi Özcan, DEÜİF. Yayınları, İzmir 1987; tahk. D. M. Dunlop, Cambridge University Press, Cambridge 1961

Farabi, **İhsâu’l-Ulûm**, çev. Ahmet Arslan, Vadi Yayınları, Ankara 1999; tahk. Osman Emin, Mektebetü’l-Enclü’l-Mısriyye, 3. Baskı, Kahire 1968

Farabi, **Medinetü'l-Fazıla**, çev. Ahmet Arslan, Vadi Yayınları, Ankara 1997; tahk. Albîr Nasrî Nâdir, Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1991

Farabi, **Tahsîlu's-Sa'âde**, çev. Ahmet Arslan, Vadi Yayınları, Ankara 1999; tahk. Cafer Âl-i Yasin, Dâru'l-Endelüs, Beyrut 1983

Farabi, **Ta'likât**, çev. H.Z. Ülken-Burslav K., (**Farabi** adlı eser), İstanbul 1940

Farabi, **Kitabu'l-Burhan**, trc. Ömer Türker, Ömer Mahir Alper, Klasik Yayınları, İstanbul 2012

Farabi, **Kitabu'l-Mille**, çev. Fatih Toktaş, Divan Dergisi, Sayı:12, 2002; tahk. Muhsin Mehdi, Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1991

Farabi, **Deâvii Kalbiyye**, (**Fârâbî** adlı eserin içinde), çev. Hilmi Ziya Ülken-Kıvamettin Burslav, İstanbul 1940; Matbaatu Meclisi Dairetü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, Haydarabad, 1349

Farabi, **Risale fi Meâni'l-Akl**, çev. Mahmut Kaya, (**İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri** içinde), İstanbul 2003

Farabi, **Eflatun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması**, çev. Mahmut Kaya, (**İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri** içinde), Klasik Yayınları, İstanbul 2003

Farabi, **Risale fi İspat el- Mufârakât**, çev. Hüseyin Aydın, 'Soyut Varlıkların İspatı', Uludağ Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi, Sayı:1, Cilt:1, Bursa 1986; Matbaatü Meclisi Dâirâtî'l-Meârifî'l-Osmaniyye, Haydarabad 1345/1926

Farabi, **el-Cem' beyne Re'yeyi'l-Hakîmeyn**, çev. Hüseyin Atay, (Farabi'nin Üç Eseri içinde), AÜİF Yayınları, Ankara 1974

Farabi, ‘Felsefe Öğrenmeden Önce Bilinmesi Gereken Konular’, **İslam’da Felsefe Akımları**, İsmail Hakkı İzmirli, çev. Mahmut Kaya, haz. N. Ahmet Özalp, Kitabevi Yay., İstanbul 1995

Farabi, **Dua’un Azîmun li Ebî Nasr el-Farabi**, (Kitabu’l-Mille içinde), ‘Ebû Nasr el-Farabi’nin Duası’, çev. İbrahim Hakkı Aydın, Atatürk Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi, Sayı:22, Erzurum 2004

Fazlıoğlu, İhsan, ‘Yeni Bir Ahlâk Nazariyesi; Tarihin Bir Türevi Olarak Ahlâk’, **Ahlâkın Temeli**, Ed. Ömer Türker, Ankara 2015

Fazlurrahman, **Avicenna’s Psychology**, Oxford University Press, London 1952

Fazlurrahman, **İslam**, çev. Mehmet S. Aydın, Mehmet Dağ, İstanbul 1992

Fazlurrahman, **İslamî Yenilenme Makaleler I**, çev. Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004

Fığlalı, Ethem Ruhi, **Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri**, Selçuk Yayınevi, Ankara 1986

Filiz, Şahin, **Ahlâkın Aklî ve İnsanî Temeli**, Say Yayınları, Konya 1998

Filiz, Şahin, ‘Ebu Hayyan et-Tevhidî ve Bilgi Felsefesi’, **Bilimname II**, 2003/2

Filiz, Şahin, ‘Mistisizm ile Tasavvuf Arasındaki Temel Farklar’, **Diyanet İlmî Dergi**, Cilt:XXX, Sayı:1, Ankara 1994

Fromm, Erich, **Erdem ve Mutluluk**, çev. Ayda Yörükan, Ankara 1995

Fromm, Erich, **Kendini Savunan İnsan**, çev. N. Arat, İstanbul 1991

Frager, Robert, **Kalp, Nefs ve Ruh**, çev. İbrahim Kapaklıkaya, Sufi Kitap Yayınları, İstanbul 2003

Gafarov, Anar, “Vicdan Kavramının Nasıruddin Tusi’nin Ahlâk Düşüncesindeki Temelleri”, **İslam Düşüncesinde Vicdan Kavramı**, Ed. Cengiz Y.- Çınar S., Nobel Yayınları, Ankara 2018

Gazali, **İhyâu’Ulûmi’d-Din**, trc. Ahmet Serdaroğlu, Bedir Yayınevi, İstanbul 1974

Gazali, **İlcâmu’l-Avâm an İlmi’l-Kelam (Halkın Kelamî Tartışmalardan Korunması)**, çev. Sabit Ünal, DEÜ. İlahiyat Fak. Vakfı Yayınları, İzmir 1987

Gazali, **el-Munkızu min ad-Dalâl**, çev. Hilmi Güngör, MEB Yayınları, İstanbul 1990

Gazali, **Kimya-yı Saadet**, çev. A. Faruk Meyan, Bedir Yayınları, İstanbul 1970

Gazali, **Tehâfütü’l- Felasife**, neşir ve tercüme; Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, Klasik Yayınları, İstanbul 2014

Gazali, **Makâsıd el-Felâsife (Felsefenin Temel İlkeleri)**, çev. Cemaleddin Erdemci, Vadi Yayınları, Ankara 1997

Gazali, **Mizânu’l-Amel**, çev. Remzi Barışık, Kılıçaslan Yayınları, Ankara 1970

Gazali, **Mi’yâru’l-İlm**, derleyen; Ali Durusoy, TYE Kurumu Başkanlığı, Ankara 2013

Gazali, **Mişkâtul-Envâr**, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2016

Gazali, **el-İktisat fi’l-İtikat**, çev. Kemal Işık, AÜİF Yayınları, Ankara 1971

Gazali, **Maksadu'l-Esnâ Şerhi Esmali'l-Husnâ**, nşr. Fazluh Şehade, Beyrut, 1971;
çev. M. Ferşat, Ferşat Yayınları, İstanbul 1972

Gazali, **Kitabu'l-Erbain fi Usûlü'd-Din**, çev. Hüseyin S. Erdoğan, Hisar Yayınları,
İstanbul 2004

Gazali, **Bidâyetü'l-Hidaye**, trc. Ömer Faruk Hilmi, Sultan Yayınevi, İstanbul
tarihsiz

Gazali, **İki Madnun**, çev. D. Sabit Ünal, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir 1988

Gazali, **Mükâşefetü'l-Kulûb (Kalplerin Keşfi)**, çev. Ali Kaya, Semerkand
Yayınları, İstanbul 2014

Gazali, **Âbidler Yolu**, çev. Yaman Arıkan, Yaylacık Matbaası, İstanbul 1968

Gazali, **İlahî Ahlâk (Esmâu'l-Husnâ)**, çev. Yaman Arıkan, Uyanış Kitabevi,
İstanbul 2007

Gazali, **Tevhit Risalesi, (Tevhit Akidesinin Esasları)**, çev. Abdulhalık Duran,
Hikmet Neşriyat, İstanbul, 2010

Gazali, **İlahi Sır (Risâletü'l-Ledünniyye)**, çev. A. Şener, Ş. Topaloğlu, İstanbul
1967

Gazali, **Tasavvufun Prensipleri (Ravdatu't-Talibîn ve Umdetu's-Sâkilîn)**, trc.
Dilaver Selvi, Semerkand Yayınları, İstanbul 2004; **Resailu Gazali** içinde Dâru'l-
Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, basım tarihi yok

Gazali, **Meâricu'l-Kuds (Hakikat Bilgisine Yöneliş)**, çev. Serkan Özburun, İnsan
Yayınları, İstanbul 2010

Gemuhluoğlu, Zeynep, **Uluslararası İbn Sina Sempozyumu Bildirileri**, 'Kozmolojik Prensipler Etik ve Estetiğe Temel Olabilir mi? İbn Sina'da Aşk Kavramı Üzerine Bir İnceleme', İstanbul 2009

Goldziher, Ignaz, **Muslim Studies**, Edit by S. M. Stern, trans. C. R. Barber and S. M. Stern, Aldine Publishing Company 1967 Chicago

Guenon, Rene, **Yatay ve Dikey Boyutların Sembolizmi**, çev. Fevzi Topçuoğlu, İnsan Yayınları, İstanbul 2019

Güler, İlhami, 'Din, İslam ve Şariat; Aynilikler, Farklılıklar, Tarihî Dönüşümler', **İslamiyat**, Cilt:1, Sayı:4, Ankara 1998

Güler, İlhami, **Kur'an'ın Ahlâk Metafiziği**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013

Güler, İlhami, 'Vicdanın Kendini Kandırma Halleri Olarak; Vicdansızlık', **Eski Yeni Üç Aylık Düşünce Dergisi**, Sayı:19, 2010

Gündüz, Şinasi, Sarıkçioğlu, Ekrem, **Dinlerde Yükseliş Motifleri**, Vadi Yayınları, İstanbul 1996

Güneş, Abdülbaki, **Kur'an'da Kalp Kavramının Semantik Analizi**, Ahenk Yayınları, Van 2003

Güngör, Erol, **Değerler Psikolojisi Üzerine Araştırmalar**, Kültür Bakanlığı yayınları, İstanbul 1993

Güngör, Erol, **İslam Tasavvufunun Meseleleri**, Ötüken Yayınları, İstanbul 1996

Gürsoy, Kenan, **Etik ve Tasavvuf**, (yayına haz. Semih Yücel), Sûfi Kitap, 1. Baskı, İstanbul 2008

Hadot, Pierre, **Plotinos ya da Bakışın Saflığı**, çev. Özcan Doğan, Doğu Batı Yayınları, II. Basım, Ankara 2016

Hanbel, Ahmet b., **Kitabü'z-Zühhd**, çev. Mehmet Emin İhsanoğlu, İz Yayıncılık, 1. Baskı, İstanbul 1992

Hanefî, Hasan, 'Teoloji mi Antropoloji mi?', **AÜİF Dergisi**, çev. M. Sait Yazıcıoğlu, Ankara

Hanoğlu, İsmail, 'İbn Sina Düşüncesinde İrfanî Kişilik Tasavvuru; Sabit Tabiatın Sabitlenmez Özü ve Yorumun Asliyeti', **Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, VIII, Sayı:4, 2008

Heer, Nicholas, **Papers on Islamic Philosophy Theology and Mysticism**, Washington 2009

Hegel, **Estetik**, çev. Suud Kemal Yetkin, Vakıf Gazete- Matbaa Kütüphanesi, İstanbul 1936

Heimsoeth, Heinz, **Ahlâk Denen Mucize**, çev. Nermi Uygur, İstanbul 1978

Herakleitos, **Fragmanlar**, çev. Cengiz Çakmak, Kabalcı Yayınları, 1. Baskı, İstanbul 2005

Hoca Ahmet Yesevî, **Divan-ı Hikmet**, haz. Hayati Bice, h Yayınları, İstanbul 2015

Hourani, George F., **Reason and Tradition in Islamic Ethics**, Cambridge University Press, Cambridge 1985

Hökelekli, Hayati, **Din Psikolojisi**, Dem Yayınları, Ankara 1993

Hucvirî, **Keşfu'l-Mahcub (Hakikat Bilgisi)**, haz. S. Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1996

Hume, David, **Din Üstüne**, çev. Mete Tunçay, İmge Kitabevi Yayınları, 3. Baskı, Ankara 1995

Hume, David, **İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme**, çev. Ergün Baylan, Bilge Su Yayınları, 1. Baskı, Ankara 2009

Hume, David, **İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma**, çev. Oruç Aruoba, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara 1976

Işık, Aydın, **Din ve Estetik**, Ötüken Neşriyat, II. Basım, İstanbul 2013

Işık, Aydın, 'Küfür-İman Sınırında Gazâlî'de Tasdik Kavramı ve Uzanımları', **DEÜİFD**, Cilt:XXVI, 2007

İbn Arabî, **Futûhât-ı Mekkiye**, çev. Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2017

İbn Arabî, **Nefs Terbiyesinin Esasları**, trc. Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2017

İbn Arabî, **Allah Kimleri Sever**, çev. Ekrem Demirli, Hayy Kitap, İstanbul 2014

İbn Arabî, **İlâhî Aşk**, çev. Mahmut Kanık, İnsan Yayınları, İstanbul 2015

İbn Arabî, **Fususü'l-Hikem**, çev. Ekrem Demirli, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2016

İbn Arabî, **Fusûs'ul-Hikem**, çev. A. A. Konuk, M. Tahralı, S. Eraydın, İstanbul 1987-1992

İbn Bacce, **Risâletü'l-Vedâ**, çev. Mahmut Kaya (**İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri**), Klasik Yayınları, İstanbul 2003

İbn Bacce, **Tedbîru'l-Mütevahhid**, tercüme ve telif; Mevlüt Uyanık-Aygün Akyol, editör; İclal Arslan, Elis Yayınları, Ankara 2017

İbn Bacce, **Kitabu'n-Nefs**, trc.; Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol, Bayram Tamtürk, Elis Yayınları, I. Baskı, Ankara 2020

İbn Haldun, **Mukaddime**, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2013

İbn Haldun, **Tasavvufun Mahiyeti (Şifâu's-Sâil li-tehzibi'l-mesâil)**, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul 2016

İbn Hazm, **el-Ahlâk ve's-Siyer fî Müdâvâti'n-Nüfûs**, çev. Cemalettin Erdemci-Hasan Hüseyin Bircan, İstanbul 2014

İbn Hazm, **Ahlâk ve Davranış Tarzları Nefslerdeki Ahlâkî Hastalıkların Tedavisi**, çev. Mustafa Çağrıcı, TDV Yayınları, Ankara 2009

İbn Hazm, **Erdemli İnsanın Yol Haritası**, çev. Cemal Aydın, İstanbul 2019

İbn Manzur, **Lisanu'l-Arab**, Daru Sadr, Beyrut 1955

İbn Miskeveyh, **Lezzet ve Elem Üzerine**, çev. Mahmut Kaya, (**İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde**), İstanbul 2003

İbn Miskeveyh, **el-Fevzu'l-Asgar**, çev. Mahmut Kaya, (**İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde**), İstanbul 2003

İbn Miskeveyh, **Tehzîbu'l-Ahlâk**, çev. A. Şener, C. Tunç, İ. Kayaoğlu, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1983; Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1985

İbn Rüş, **Tehâfû't et-Tehâfüt**, çev. Kemal Işık, Mehmet Dağ, Kırkambar Yayınları, İstanbul 1998

İbn Rüş, **Faslu'l-Makal**, çev. Bekir Karlığa, İşaret Yayınları, İstanbul 1992

İbn Rüş, **Kitabu'n-Nefs (Psikoloji Şerhi)**, çev. Atilla Arkan, Litera Yayıncılık, İstanbul 2007

İbn Rüş, **Bidâyetü'l-Müctehit ve Nihâyetü'l-Muktesit**, çev. Ahmet Meylani, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2015

İbn Rüş, **Faal Akıl Cisimle İç içe Bulunan Heyûlânî Akıl ile İttisal Eder mi?**, çev. Mahmut Kaya, (İslam Filozoflarında Felsefe Metinleri içinde), Klasik Yayınları, İstanbul 2003

İbn Sina, **Aşkın Mahiyeti Hakkında Risale**, çev. A. Ateş, İstanbul 1953

İbn Sina, **Dânişnâme-i Alâî**, çev. Murat Demirkol, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2013

İbn Sina, (Peygamberlerin) Peygamberliklerinin İspatı ve Onların Kullandıkları Sembol ve Örneklerin Yorumu Hakkında Risale, çev. A. Açıkgenç, H. Kırbaçoğlu, **İbn Sina Risaleleri**, Ankara 2004

İbn Sina, **Ârifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları**, şerh; Fahreddin Râzi, çev. Ömer Türker, Hayykitap, İstanbul 2010

İbn Sina, **Risale fi'l-Birr ve'l-İsm**, çev. Gürbüz Deniz, **Diyanet İlmî Dergi**, Cilt:50, Sayı:1

İbn Sina, **Hayy b. Yakzan**, çev. M. Ş. Yaltkaya, Babanzade Reşid, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2014; talik; Ahmed Emin, Mısır 1952

İbn Sina, **el-İşârât ve't-Tenbîhât**, çev. A. Durusoy, M. Macit, E. Demirli, Litera yayıncılık, İstanbul 2013; tahk. Süleyman Dünya, Kahire tarihsiz, Dârü'l-Maârif yay.

İbn Sina, **en-Necât, (Felsefenin Temel Konuları)**, çev. Kübra Şenel, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2013; tah. Macit Fahri, Dârü'l-Âfâki'l-Cedide, Beyrut 1985

İbn Sina, **Şifa, Metafizik I**, çev. Ömer Tükrer, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004

İbn Sina, **Ta'likât**, thk. Abdurrahman Bedevî, Tahran, Mektebü'l-Âlâmi'l-İslami, 1984

İbn Sina, **el-Mübâhasât**, thk. Abdurrahman Bedevî, Aristo indel Arab, Vekâletü'l-Matbuât Kuveyt 1978

İbn Sina, **Yeni Bir Ahlâk Risalesi**, çev. Bekir Karlığa, **Erdem Dergisi**, Atatürk Kültür ve Tarih Kurumu yayınları

İbn Sina, **Ölüm Korkusundan Kurtuluş ve Namaz Risalesi**, çev. M. Hazmi Tura, 1959

İbn Sina, **Kaderin Sırrı Risalesi**, trc. George F. Hourani, çev. Aydın Özdemir, **Marife - Dinî Araştırmalar Dergisi**, Yıl:13, Sayı:3, 2013

İbn Sina, **Risaleler fi'l-Hikme ve't-Tabiiyyat**, Dârü'l-Arabî, İkinci baskı, Kahire

İbn Sina, **Felsefe Risalesi (Risale fi'l-Hikme)**, çev. Kemal Küntaş, İbn Sina Yayınları, İstanbul 2016

İbn Sina, **Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna Dair On Delil**, çev. Fatih Toktaş, TDV. Yayınları, Ankara 2009

İbn Sina, **Tevhidin Hakikati ve Nübüvvetin İspatı Üzerine**, çev. Mahmut Kaya

İbn Sina, **Ahvâlu'n-Nefs**, çev. İsmail Hanoğlu, Elis Yayınları, Ankara 2019

İbn Sina, **Uyûnu'l-Hikme**, İbn Sina Risaleleri içinde, çev. Alparslan Açıkgenç, Hayri Kırbaşoğlu, Kitabiyat, Ankara, 2004

İbn Sina, **Ruh Kasidesi**, çev. Mahmut Kaya, (**İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri**), İstanbul 2003

İbn Sina, 'İbn Sina'nın Ahlâka Ait Risalesi', çev. Deniz Gürbüz, **Diyanet İlmî Dergi**, Cilt:50, Sayı:1

İbn Sina, **Risaletü'l-Arşıyye fî Tevhîdihî Teâlâ ve Sıfâtihî**, çev. Enver Uysal, Uludağ Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi, 9/9, Bursa 2000

İbn Sina, **İnayet ve Kötülüğün İlahi Kazaya Girişinin Açıklanması Üzerine**, çev. Mahmut Kaya, (**İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde**), İstanbul 2003

İbn Sina, **Var Olma Bilinci Her Şeyden Önce Gelir**, çev. Mahmut Kaya, (**İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde**), İstanbul 2003

İbn Tufeyl, **Hayy bin Yakzan**, çev. M. Ş. Yaltkaya- B. Reşid, YKY, İstanbul 2014

İcî, Adudüddin, **Ahlâk-ı Adudiyye Şerhi**, şerheden; Taşköprülüzade Ahmed Efendi,

İhvan-ı Safâ, **Risaleler** I, II, III, çev. Komisyon, Abdullah Kahraman, İsmail Çalışkan, Burhan Sönmez, Ayrıntı yayınları, İstanbul 2012

İhvan-ı Safâ, “Aşkın Mahiyeti Hakkında Risâle”, **Aşk Risâleleri**, çev: M. F. Birgül, İstanbul 2000

İkbal, Muhammed, **İslam’da Dînî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü**, çev. Sofi Huri, Kırkambar Yayınları, İstanbul 1999

İmam Birgivî, **Tarikat-ı Muhammediyye**, çev. Muhammed Taha, Muallim Neşriyat, İstanbul 2016

İnam, Ahmet, ‘Halsiz Kalmış Bir Ahlâkın Cehenneminde’, **Doğu Batı**, Yıl:1, Sayı:4, 1998

İslam Ansiklopedisi, İSAM Yayınları, İstanbul 1988

İsmail Ankaravî, **Minhâcu’l-Fukara**, Haz., S. Ekici, İnsan Yay., İstanbul 1996

İsmail Fennî, **Lugatçe-i felsefe**, İstanbul 1341

İşcan, M. Zeki, **Selefilik İslamî Köktencilğin Tarihî Temelleri**, Kitap yayınevi, İstanbul 2014

İşcan, M. Zeki, ‘Selefilğin İhyacılığı ve Dini Düşüncede Yenilik’, **Marife**, Yıl:9, Sayı:3, 2009

İsmail Hakkı İzmirli, **İslam’da Felsefe Akımları**, çev. Mahmut Kaya, haz. N. Ahmet Özalp, İstanbul 1995

İzutsu, Toshihiko, **Kur’an’da Dînî ve Ahlâkî Kavramlar**, çev. Selahattin Ayaz, Pınar Yayınları, İstanbul 2013

İzutsu, Toshihiko, **Kur’an’da Allah ve İnsan**, çev. S. Ateş, Yeni Ufuklar Neşriyat, Ankara 1975

İzutsu, Toshihiko, **İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar**, çev. Ahmet Yüksel Özemre, Kaknüs Yayınları, İstanbul 1997

İzutsu, Toshihiko, **İslam Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler**, çev. Ramazan Ertürk, Anka Yayınları, İstanbul 2001

İzutsu, Toshihiko, **İslam Düşüncesinde İman Kavramı**, çev. Selahattin Ayaz, Pınar Yayınları, İstanbul 2017

James, William, **Faydacılık**, çev. Tufan Göbekçin, Yeryüzü Yayınevi, Ankara

Kâdî Abdülcebâr, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, çev. İlyas Çelebi, Cilt:II, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2013

Kandemir, Yaşar, **Örneklerle İslam Ahlâkı**, Nesil Yayınları, İstanbul 1979

Kant, Immanuel, **Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi**, çev. İ. Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara 1995

Kant, Immanuel, **The Metaphysical Elements of Ethics**, çev. Thomas Kingmill Abbott, Karbon Kitaplar

Kant, Immanuel, **Lectures on Ethics**, New York, 1963

Kant, Immanuel, **Ethica, Etik Üzerine Dersler**, çev. Oğuz Özgül, Pencere Yayınları, İstanbul 1992

Kant, Immanuel, **Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din**, Trc. Suat B. Çağlan, Literatür Yayınları, Konya 2012

Kant, Immanuel, **Pratik Usun Eleştirisi**, çev. İsmet Zeki Eyüpoğlu, Say Yayınları, İstanbul 1999

Kara, Seyfullah, 'İslam Tarihinde İlk Zihniyet Sapması; Emevîler Döneminde Otoritenin Dünyevîleştirilmesi', **İSTEM**, Yıl:4, Sayı:8, 2006

Kara, Mustafa, **Tasavvuf ve Tarikatler**, İletişim Yayınları, İstanbul 2006

Karadaş, Cafer, 'İbn Arabî'ye Göre İnsan-ı Kâmil', **Uludağ Üniv İlah. Fak. Dergisi**, Sayı:7, Cilt:7, Bursa 1998

Karlığa, Bekir, **İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri**, Litera Yayıncılık, İstanbul 1993

Kartal Abdullah, **Abdülkerim Cîlî Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Felsefesi**, İnsan Yayınları, İstanbul 2003

Kasapoğlu, Abdurrahman, **Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, 'Bir Dinî Tecrübe Olarak Kur'an'da Huşû', Yıl:6, 2005

Kasapoğlu, Abdurrahman, **Hikmet Yurdu**, 'Allah-İnsan İlişkisi Açısından Muhabbet Olgusu', Yıl:3, 2010

Kâşânî, Abdurrezzak, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, çev. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul 2004

Kâtip Çelebi, **Mîzanu'l-Hak fî İhtiyârî'l-Ehakk**, sadeleştiren; Süleyman Uludağ, Mustafa Kara, Marifet Yayınları, İstanbul 2001

Kâtip Çelebi, **Keşfu'z-Zünûn**, Neşredenler; Ş. Yaltkaya, R. Bilge, MEB Yayınları, İstanbul 1971

Kaya, Mahmut, ‘İşrâkiyye’, **TDV İslam Ansiklopedisi**, İstanbul 2001

Kelabazi, **Taaruf-Doğuş Devrinde Tasavvuf**, haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul, 1992

Khan, M. S., “Miskeveyh’in ‘Adalet Üzerine’ Adlı Yayınlanmamış Risalesi, **SÜİF Dergisi**, Sayı:20, 2009/2

Kılıç, Recep, **Ahlâkın Dinî Temeli**, TDV Yayınları, Ankara 1996

Kılıç, Sadık, **Kur’an’da Günah Kavramı**, Hibaş Yayınevi, Konya 1984

Kınalızâde Ali Efendi, **Ahlâk-ı Alâî**, çev. Hüseyin Algül, Kervan Kitapçılık, Tarihsiz

Kierkegaard, Soren, **Etik-Estetik Dengesi**, çev. İbrahim Kapaklıkaya, Ağaç Kitabevi Yayınları, İstanbul 2009

Kierkegaard, Soren, **Kaygı Kavramı**, çev. Türker Armaner, II. Baskı, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2006

Kierkegaard, Soren, **Korku ve Titreme**, çev. N. Ekrem Düzen, Ara Yayınları, İstanbul 1990

Kindî, **Felsefî Risaleler**, çev. Mahmut Kaya, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2015

Kindî, ‘Uyku ve Rüyanın Mahiyeti Üzerine’, **Felsefî Risaleler**, çev. M. Kaya, İstanbul 2013

Kindî, **Üzüntüden Kurtulma Yolları**, çev. Mustafa Çağrıcı, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2016

Kirman, M. Ali, **İslamiyât**, ‘Küreselleşme Sürecinde Dinî Pazarlar’, Cilt:8, Sayı:1, Ankara 2005

Koç, Turan, **İslam Estetiği**, İSAM Yayınları, İstanbul 2008

Konuk, Ahmed Avni, **Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, haz. M. Tahralı-S. Eraydın, MÜİF Yayınları, İstanbul 1994

Konur, Himmet, **Tasavvuf Ahlâkı ve İlahî Ahlâk İnsana Yolculuk**, H yayınları, İstanbul 2009

Konur, Himmet, ‘Şeriat ve Tasavvuf’, **İslamiyat**, Cilt:1, Sayı:4, Ankara 1998

Konur, Himmet, **Sûfî Ahlâkı**, Ensar Neşriyat, İstanbul 2007

Kraemer, J. L., **Philosophy in the Renaissance of Islam**, Leiden-E. J. Brill 1986

Kurtoğlu, Zerrin, **Plotinus’un Aşk Kuramı**, Asa Yayınları, Bursa 2000

Kuşeyrî, Abdülkerim, **Kuşeyrî Risalesi**, çev. S. Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 1999

Kuşeyrî, Abdülkerim, **Şerhi Esmaili’llahi’l-Hüsna**, çev. Cevher Saduk, İstanbul 2011

Kutluer, İlhan, **İslam Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü**, Basılmamış Doktora Tezi, M. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1989

Kutluer, İlhan, Yeni Bir Ahlâki Bilgelige Doğru: İslam Ahlâkının Nazari Boyutları Üzerine Bazı Mülâhazalar, **Çağımızın Ahlâk Bunalımı ve Çözüm Arayışları – Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı**, 24-26 Nisan 2009

Kutluer, İlhan, **Akıl ve İtikat**, İz Yayıncılık, İstanbul 1998

Kutluer, İlhan, ‘Mistisizm’, **TDV İslam Ansiklopedisi**, Cilt:30, TDV Yayınları, İstanbul 2005

Küyel, Mübahat Türker, ‘Sicistanî’nin Neşredilmemiş Bir Risalesi’, **(dspace.ankara.edu.tr)**

Küyel, Mübahat Türker, ‘Yahya b. Adî ve Yayınlanmamış Bir Risalesi’, **AÜDTCF Dergisi**, Cilt:14, sayı 1-2, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1956

Küyel, Mübahat Türker, **Aristo ve Fârâbî’nin Varlık ve Düşünce Öğretileri**, Ankara 1969

Küyel, Mübahat Türker, ‘İbn Sina ve Mistik Denen Görüşler’, **İbn Sina- Doğumunun Bininci Yılına Armağan**, Ankara 1984

Küyel, Mübahat Türker, ‘Fârâbî’de Fizik Ötesinin Önemi ve Menşei’, 31 Ağustos - 6 Eylül 1961 tarihleri arasında Köln Üniversitesinde tertip edilen Milletlerarası Ortaçağ Felsefe Tarihi Kongresine D.T.C. Fakültesini temsilen sunulan tebliğ, **AÜDTCF Dergisi**

Küyel, Mübahat Türker, ‘İbn Sina ve Faal Akıl’, **İbn Sina- Doğumunun Bininci Yılına Armağan**, Ankara 1984

Küyel, Mübahat Türker, ‘İbn Sina Felsefesinde Ahlâk Anlayışı’, **Erdem**, Cilt:IX, Ankara 1997

Lâmi’î Çelebi, **Salaman ve Absal**, haz. Erdoğan Uludağ, Büyüyen Ay Yayınları, İstanbul 2013

Logan, T. Collins, **Essential Mysticism**, San Diego 2005

Martin, Richard C., **Encyclopedia of Islam and the Muslim World**, Cilt:I, Second Edition

Marulcu, H. Tevfik, ‘Kınalızade Ali Efendi’de Ahlâkîliğin Dinamiği Olarak İman’, **SDÜİF Dergisi**, Yıl:2012, Sayı:27, Isparta

Matüridî, **Kitabu’t-Tevhit**, trc. Bekir Topaloğlu, İSAM, Ankara 2003

Matüridî, **Tevilatu’l-Kur’an**, çev. Bekir Topaloğlu, Y. Vehbi Yavuz, M. Erdoğan, S. K. Sandıkçı, Y. Şevki Yavuz, Fadıl Aygan, Ensar Neşriyat, İstanbul 2017-2019

Mengüşoğlu, Takıyeddin, **Felsefeye Giriş**, Remzi Kitabevi, 8. Basım, İstanbul 2003

Mengüşoğlu, Takıyeddin, **İnsan Felsefesi**, Doğubatı Yayınları, Ankara 2015

Mevlana, **Fihî mâ Fih**, çev. A. Avni Konuk, yay. haz. S. Eraydın, Sûfî Kitap, İstanbul 1994

Mill, John Stuart, **Faydacılık**, çev. Şahap Nazmi Coşkunlar, MEB yayınları, Ankara 1946

Mill, John Stuart, **Utilitarianism**, ed. Mary Warnock, The Fontana Library, London 1967

Morewedge, Parviz, **The Mystical Philosophy of Avicenna**, Global Publications, Binghamton University, Binghamton, New York, 2001

Muhasibi, Hâris, **er-Riaye**, çev. Şahin Filiz- Hülya Küçük, İnsan Yayınları, İstanbul 1998

Muhasibi, Hâris, **Ahlâk ve Arınma**, trc. Rukiye Karaköse, Semerkand Yayınları, İstanbul 2010

Muhasibi, Hâris, **Risaletü'l-Müsterşidîn**, çev. Faruk Beşer, İstanbul 2015

Mübarek, Abdullah b., **Kitabu'z-Zühhd ver-Rekâik**, trc. Abdullah Samed Afaracı, İ'tisam Yayınları, Ankara 2019

Nesefî, Azizuddin, **İnsan-ı Kâmil; Tasavvufta İnsan Meselesi**, çev. Mehmet Konar, 1990

Nicholson, Reynold A., **The Mystics of Islam, (İslam Sûfileri)**, çev. K. Işık, R. Fırlalı, M. Dağ, A. Şener, M. R. Ayas, İ. Kayaoğlu, Büyüyen Ay Yayınları, İstanbul 2014

Okumuş, Mesut, 'Gazâlî'nin Kuran Yorumlarına İbn Sina'nın Etkileri', **İslamî Araştırmalar**, (Gazali Özel Sayısı), Cilt:13, Sayı:3-4, 2000

Onat, Hasan, **Emevîler Devri Şîî Hareketleri ve Günümüz Şîîliği**, Ankara 1993

Ormsby, Eric Lee, **İslam Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu**, çev. M. Özdemir, Ankara 2001

Ortega, Y. Gasset, **Sevgi Üstüne**, Yapı Kredi yayınları, İstanbul 1996

Öner, Necati, **Felsefe Yolunda Düşünceler**, MEB Yayınları, İstanbul 1995

Özcan, Hanifi, **Matüridi'de Bilgi Problemi**, MÜİF Yayınları, İstanbul 1993

Özcan, Hanifi, **Epistemolojik Açından İman**, MÜİF Yayınları, İstanbul 2002

Özcan, Hanifi, **Matüridi'de Dinî Çoğulculuk**, MÜİF Yayınları, İstanbul 2004

Özcan, Hanifi, ‘Matüridi’nin Düşünce Sisteminin Önemi’, **Hikmet Yurdu**, Yıl:2, Sayı:4, 2009

Özcan, Hanifi, **Türk Düşünce Hayatında Matüridilik**, Cedit Neşriyat, Ankara 2012

Özcan, Hanifi, **Farabî’nin İki Eseri**, MÜİF Yayınları, I. Basım, İstanbul 2005

Özcan, Hanifi, ‘Matüridî’ye Göre Dinde Birlik Dinî Gelenekte (Şeriat) Çokluk’, **Matüridî’nin Düşünce Dünyası**, ed. Şaban Ali Düzgün, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara 2011

Özcan, Hanifi, ‘Matüridî’ye Göre Din-Şeriat Ayrımının Felsefî Temelleri’, **Büyük Türk Bilgini Matüridî ve Matüridîlik, Milletler Arası Tartışmalı İlmî Toplantı**, İstanbul Mayıs 2009

Özcan, Hanifi, ‘Ebu Hayyan Tevhidî Bir Ateist midir?’, **DEÜİF Dergisi**, Sayı:6, İzmir 1989

Özcan, Hanifi, ‘Farabî’de Mutluluk’, **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, Nisan 2001, Sayı:2, Yıl:30

Özgen, Mehmet Kasım, **Farabî’de Mutluluk ve Ahlâk İlişkisi**, İnsan Yayınları, Kayseri 1997

Özlem, Doğan, **Etik-Ahlâk Felsefesi**, Notos Kitap, İstanbul 2004

Öztürk, Mustafa, ‘Kur’an’ın Değer Sisteminde Dünya ve Dünya Hayatının Anlamı’, **Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, Sayı:16, 2006

Pazarlı, Osman, **İslam’da Ahlâk**, Remzi Kitabevi, İstanbul 1980

Platon, **Devlet**, çev. Selahattin Eyüpoğlu - M. Ali Cimcoz, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 1988

Platon, **Phaidon**, çev. Suut Kemal Yetkin- Hüseyin R. Atademir, Say Yayınları, Ankara 1945

Platon, **Şölen**, çev. S. Eyüpoğlu, A. Erhat, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2015

Platon, **Phaidon**, çev. Ahmet Cevizci, Gündoğan Yayınları, İstanbul 2011

Platon, **Theaitetos**, çev. Macit Gökberk, Bilgesu Yayıncılık, Ankara 1945

Platon, **Euthyphron**, Trc. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul 2011

Platon, **Lysis**, çev. Sabahattin Eyüpoğlu, MEB Yayınları, İstanbul 1989

Platon, **Kharmides**, çev. N. Şazi Kösemihal, MEB Yayınları, İstanbul 1998

Plotinus, **Enneadlar**, çev. Zeki Özcan, Asa Yayınları, Bursa 1996

Plotinus, **Dokuzluklar I**, çev. Zeki Özcan, Aktüel Yayınları, Bursa 2006

Poyraz, Hakan, “İnsanın Kendini Gerçekleştirmesi Olarak Ahlâk”, (Ed. Türker Ömer), **Ahlâkın Temeli**, Nobel Yayınları, Ankara 2016

Poyraz, Hakan, ‘Ahlâklı Olmanın Gerekçesi Nedir?’, **Siyasette ve Yönetimde Etik Sempozyumu Bildiriler Kitabı**, 15-16 Kasım 2005 Sakarya

Quinn, Philip L., **Divine Commands and Moral Requirements**, Clarendon Press-Oxford University Press, New York 2003

Râzî, Ebû Bekir, **et-Tıbbu'r-Rûhânî**, çev. Hüseyin Karaman, İz Yay., İstanbul 2008

Râzî, Ebû Bekir, **Felsefe Risaleleri**, haz. Mahmut Kaya, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2016

Râzî, Ebû Bekir, **Filozofça Yaşama**, çev. Mahmut Kaya, (**İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri**, içinde), İstanbul 2003

Reçber, M. Sait, **IX. Kuran Sempozyumu**, 'Kuran ve Ahlâk Metafiziği', Ankara 2007

Reis, Bedriye, **Gazâlî'de Ahlâk-Marifet İlişkisi**, Emin Yayınları, Bursa 2011

Resulden Ziyaeddin Yahya, **Ebû Ali Sina ve İbn Hâris Hikâyeleri**, haz. H. Kahya, İstanbul 2019

Rist, John, **On Inoculating Moral Philosophy Against God**, Marquette University Press, Milwaukee, Wisconsin, 1999

Ross, W.D., **Aristoteles**, çev. Ahmet Arslan, Ege Üniversitesi Yayınları, İzmir, 1994

Ross, W.D., **The Right and The Good**, Edited by Philip Stratton-Lake, Oxford University Press, New York, 2002

Rousseau, J. J., **Emile**, çev. Yaşar Avunç, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2009

Russell, Bertrand, **Mistisim ve Mantık**, çev. Ayseli Usta, Varlık Yayınları, İstanbul 1972

Russell, Bertrand, **Din ile Bilim**, çev. Akşit Göktürk, Say Yayıncılık, 5. Baskı, İstanbul 1990

Russell, Bertrand, **Düşünceler**, çev. S. Eyupoğlu, V. Günyol, Cem Yayınevi, İstanbul 1972

Safa, Peyami, **Nasyonalizm, Sosyalizm, Mistisizm**, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1975

Sanford L. Drob, **A Rational-Mystical Ascent**, Ph. D. 2006, (Ayrıca www.newkabbalah.com)

Saruhan, M. Selim, **İslam Ahlâk Felsefesinde Bilgi ve Hürriyet**, Ankara 2005

Saruhan, M. Selim, 'İslam Düşüncesinde Ahlâk İlmi', **Eskiye**ni 28, Bahar 2014

Saruhan, M. Selim, **İslam Meşşai Felsefesinde Filozof**, İstanbul 2017

Sayar, Kemal, **Sufi Psikolojisi**, Kapı Yayınları, İstanbul 2000

Sayar, Kemal, 'Kalp; Beden, Bellek ve Kimliğin Buluştuğu Yer', **Ruhun Labirentleri**, İstanbul 2003

Schimmel, Annemarie, **İslam'ın Mistik Boyutları**, çev. Ergun Kocabıyık, Alfa Yayınları, İstanbul 2018

Schimmel, Annemarie, **Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri**, çev. Ekrem Demirli, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2004

Selvi, Dilaver, **Kaynaklarıyla Tasavvuf**, Semerkand Yayıncılık, İstanbul 2001

Seneca, **Ahlâkî Mektuplar**, çev. Türkan Uzel, TTK Yayınları, Ankara 1999

Sinanoğlu, Abdulhamit, 'İslam Düşüncesinde İnsan-ı Kâmil Anlayışı ve Allah ile İlişkilendirilmesinin Teolojik Değeri', **Kelam Araştırmaları** Cilt:6, Sayı:2, 2008

Sivâsî, Şemsettin, **Gülşen Âbâd (Tasavvufta Çiçeklerin Dili)**, çev. Hasibe Durmaz, İstanbul 2019

Sivâsî, Şemsettin, **Evsâf-ı Hasâyis-i Tuyûran (Tasavvufta Kuşların Dili)**, çev. Hasibe Durmaz, İstanbul 2019

Smith, Adam, **Ahlâkî Duygular Kuramı**, çev. Derman Kızılay, Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2018

Smith, Margaret, **Bir Kadın Sûfî; Rabia**, çev. Özlem Eraydın, İnsan Yayınları, İstanbul 1991

Smith, Michael, **Ethics and The A Priori**, (Selected Essays on Moral Psychology and Meta-Ethics), Cambridge University Press, New York 2004

Spinoza, **Etika**, çev. Hilmi Ziya Ülken, Dost Kitabevi, 4. Baskı, Ankara 2011

Striker, Gisela, **Greek Ethics and Moral Theory**, Stanford University 1987

Stroll, A.; Long, A.; Campbell, R., **Etik Kuramları**, derleyen ve çeviren; Mehmet Türkeri, Lotus Yayınları, Ankara, 2008

Suckiel, E. Kappy, **William James'in Pragmatik Felsefesi**, çev. Celal Türer, Paradigma Yayınları, İstanbul 2003

Sunar, Cavit, **Mistisizmin Ana Hatları**, Ankara Üniv. İlah. Fak. Yay., Ankara 1966

Sunar, Cavit, **Tasavvuf Tarihi**, Anadolu Aydınlanma Yayınları, Ankara 1975

Sunar, Cavit, **Mistisizm Nedir?**, Garanti Matbaacılık ve Neşriyat, İstanbul 1979

Sunar, Cavit, **İbn Miskeveyh ve Yunan'da ve İslam'da Ahlâk Görüşleri**, AÜİF Yayınları, Ankara 1981

Sunar, Cavit, **İslam'da Felsefe ve Fârâbî**, Ankara Üniv. Basımevi, Ankara 1972

Sülemî, İbn Musa, **Kitabu Uyubi'n-Nefsi ve Müdâfâtuhâ**, çev. Süleyman Ateş, AÜİF Dergisi III, Ankara 1977

Şâtıbî, **el-Muvafakat**, çev. Mehmet Erdoğan, İz Yayıncılık, İstanbul 1990

Şekeroğlu, Sami, **Matüridi'de Ahlâk**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2010

Şemsettin Sami, **Kamus-ı Türkî**, Karakuşak Yayınları, İstanbul 1985

Şerif, Main Muhammed, **İslam Düşünce Tarihi**, (editör; Mustafa Armağan), İnsan Yayınları, İstanbul 1991

Taftazanî, **Ebu'l-Vefâ**, 'İslam Tasavvufuna Giriş', çev. Mehmet Demirci, DEÜİFD, İzmir 1986

Taşköprülüzâde, **Mevzûâtululûm (İlimler Ansiklopedisi)**, C. I-II, sadeleştiren; Mümin Çevik, Üçdal Neşriyat, 2013

Taylan, Necip, **İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri**, İFAV Yayınları, İstanbul 1994

Teber, Hatice, 'Hakikatin Anlaşılmasında Akıl-Kalp Korelasyonu Epistemolojik Bir Yaklaşım', **Journal of Faculty of Theology of Bozok University**, 4,4, 2013/4

Tekin, Mustafa, 'Tanrı Kavramı ve Toplumsal İzdüşümü', **Selçuk Üniv. Sos. Bil. Ens. Dergisi**, Sayı:10, Konya 2003

Tekşen, Hüsni, **Vicdan Felsefesi**, Mustafa Asım Matbaası, 1940

Tevhidî, Ebû Hayyan, **el-İmtâ ve'l-Muânese**, çev. Muharrem Hilmi Özev, İstanbul 2020

Tevhidî, Ebû Hayyan, **Mukâsebât**, thk. Hasan es-Sendûbî, Kahire 1929

Tevhidî, Ebû Hayyan, **el-Hevâmil ve's-Şemâil**, nşr. Ahmed Emin ve Seyyid Ahmed Sakr, Kahire 2009

Tevhidî, Ebû Hayyan, **el-İşarat**, nşr. Abdurrahman Bedevî, 1981

Tiles, J. E, **Moral Measure**, published by Routledge, London and New York 2000

Tillich, Paul, **Ahlâk ve Ötesi**, çev. Aliye Çınar, Elis Yayınları, Ankara 2006

Thompson, Ian, **Odaktaki Sosyoloji**, çev. Bekir Zakir Çoban, Birey Yayınları, İstanbul 2004

Topçu, Nurettin, **Ahlâk**, Dergâh Yayınları, İstanbul 2010

Tunalı, İsmail, **Estetik**, Remzi Kitabevi, 5. Baskı, İstanbul 1998

Tûsî, Nasîruddin, **Ahlâk-ı Nâsirî**, Çev. Anar Gafarov, Zaur Şükürov, Litera Yayıncılık, İstanbul 2007

Tûsî, Nasîruddin, **Evsâfu'l-Eşrâf (Seçkinlerin Ahlâkı)**, Çev. Anar Gafarov, İz Yayıncılık, İstanbul 2009

Tûsî, Ebû Nasr Serrac, **el-Luma**, çev. H. Kâmil Yılmaz, Erkam Yayınları, İstanbul 2016

Turhan, Kasım, **Kelam ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri**, MÜİF Yayınları, İstanbul 2003

Türer Osman, **Anahatlarıyla Tasavvuf Tarihi**, Seha Neşriyat, İstanbul 1998

Türker, Ömer, 'Hayy b. Yakzan; İnsanlık Arasında Bir Hakikat Yolcusu', **Sosyoloji Dergisi**, 3. Dizi, Sayı:18, 2009/1

Türkeri, Mehmet, **Etik Bilinç**, Lotus Yayınları, Ankara 2011

Türkeri, Mehmet, **Elmalı'nın Ahlâk Felsefesi**, İzmir İlahiyat Vakfı Yay., İzmir 2006

Türkeri, Mehmet, 'Aristoteles Etiğinde Nefsine Hâkim Olma ve Erdemle İlişkisi', **DEİFD**, Sayı:21, İzmir 2005

Türkeri, Mehmet, 'Dinin (İslam'ın) Yorumlanmasında Anlaşılmasında Ahlâkın İşlevi (Var Mıdır)? Etik Açısından Bir Analiz', **İslam ve Yorum**, yayına haz. Fikret Karaman, Cilt:3, Marmara İlahiyat Vakfı, Malatya 2017

Türkeri, Mehmet, 'Din Felsefesi Tarihinde Etik Sorunu', **DEÜİFD**, Cilt:XXX/2009, İzmir

Tüzer, Abdullatif, **Dinî Tecrübe ve Mistisizm**, Dergah Yayınları, İstanbul 2006

Tüzer, Abdullatif, **Bir Varoluşçunun İman Savunusu Pascal'da Fideizm ve Gazâlî Açısından Bir Değerlendirme**, İz Yayıncılık, İstanbul 2006

Uluç, Tahir, **İbn Arabî'de Sembolizm**, İnsan Yayınları, İstanbul 2007

Uludağ, Süleyman, 'Tasavvuf Kültürüne Genel Bakış', **Bursa'da Düünden Bugüne Tasavvuf Kültürü Sempozyumu**, Bursa 2002

Uludağ, Süleyman, 'Marifet' maddesi, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, İstanbul 2002

Uyanık, Mevlüt, **İslam Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması; Gazâlî Örneği**, Araştırma Yayınları, Ankara 2005

Üçer, H. İbrahim, 'Ebu Hayyan et-Tevhidi'de Bilgi-Fiil İlişkisi ve İlahi İnayet', **İslam Araştırmaları Dergisi**, Sayı:18, 2007

Ülgener, Sabri F., **Zihniyet ve Din İslam, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlâkı**, Derin Yayınları, İstanbul 2006

Ülgener, Sabri F., **İktisadî Çözülmenin Ahlâk ve Zihniyet Dünyası**, Derin Yayınları, İstanbul 2006

Ülgener, Sabri F., **Zihniyet, Aydınlar ve İzm'ler**, Derin Yayınları, İstanbul 2006

Ülken, Hilmi Ziya, **İslam Felsefesi Tarihi**, İÜEF Yayınları, Osman Yalçın Matbaası, İstanbul 1951

Ülken, Hilmi Ziya, **İslam Felsefesi Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru**, Doğu Batı Yayınları, İstanbul 1967

Ülken, Hilmi Ziya, **İslam Felsefesi Kaynakları ve Tesirleri**, Ülken Yayınları, Ankara 1967

Ülken, Hilmi Ziya, **Aşk Ahlâkı**, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2017

Ülken, Hilmi Ziya, **Bilgi ve Değer**, Doğubatı Yayınları, İstanbul 2016

Ülken, Hilmi Ziya, **Ahlâk**, Doğubatı Yayınları, İstanbul 2016

Ünverdi, Mustafa, ‘Ahlâkın Epistemolojisi’, **Hitit Üniversitesi SBED**, Yıl:7, Sayı:2, Aralık 2014

Ürkmez, Ahmet, **Ahlâk Ekseninde Hadis**, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2010

Vural, Mehmet, ‘İslam Ahlâkı ve Modern Ahlâk Felsefelerine Eleştirel bir Yaklaşım’, **İslam Ahlâk Esasları ve Felsefesi**, ed. M. S. Saruhan, Ankara 2018

Watt, Montgomery W., **Müslüman Aydın**, çev. Hanifi Özcan, Ankara Okulu Yayınları, I. Basım, Ankara 2017

Weber, Alfred, **Felsefe Tarihi**, çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınları, İstanbul 1964

Yahya b. Adî, **Tehzibu’l-Ahlâk**, çev. H. Kuşlu, ed. İlhan Kutluer, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2013

Yaran, Cafer Sadık, **İslam Ahlâk Felsefesine Giriş**, Dem Yayınları, İstanbul 2012

Yaran, Cafer Sadık, ‘Ahlâkî Müeyyide; Çoklu, Güçlü, İlkeli’, **Ahlâk ve Müeyyide**, Ankara 2017

Yazıcıoğlu, M. S., **Matüridi ve Neseffî’ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı**, (Basılmamış Doçentlik Tezi), Ankara 1982

Yazır, Elmalılı Hamdi, **Hak Dini Kuran Dili**, Sadeleştiren; Kurul, Akçağ Yayınları, İstanbul 2008

Yılmaz, Hasan Kamil, **Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar**, Ensar Neşriyat, İstanbul 1997

Yunus Emre, **Risaletü’n-Nushiyye**, çev. Umay Günay, Osman Horata, TDV Yayınları, Ankara 1994

Zaroug, Abdullahi Hassan, 'Ethics from an Islamic Perspective; Basic Issues', **The American Journal of Islamic Social Sciences**, 16;3, 1998

Zeydan Abdülkerim, 'İslam'a Göre Sadece Niyet', çev. Hasan Güleç, **Diyanet Dergisi**, Cilt:15, Sayı:4, Ankara 1976

