

Teorik İrfan, Pratik İrfan ve Ahlak İlimi

Üstad Murtaza Mutahhari

İrfan ve Tasavvuf

Islam dünyasında ortaya çıkan, gelişen ve yayılan ilimlerden biri de irfandır. İrfanı iki yönden inceleyebiliriz: Sosyal ve kültürel boyut.

Arifler tefsirciler, hadisçiler, fıkıhçılar, kelimciler, felsefeciler, edebiyatçılar ve şairler gibi diğer kültürel sınıflarla önemli bir farka sahiptirler. Kültürel bir sınıf olmakla beraber “irfan” adında bir ilim ortaya çıkardılar, bu alanda büyük âlimler yetiştirip önemli eserler ortaya koydular. İslam dünyasında kendine özgü nitelikleri olan önemli bir toplumsal sınıfın olmasını sağladılar. Oysa fakihler, hâkimler ve benzeri kültürel sınıflar, diğerleri ile ayrılmayan sadece birer kültürel sınıfı teşkil ediyorlar.

İrfan ehli, kültürel statülerinin yanında toplumsal statüleri ile anılmış ve halk arasında çoğunlukla “tasavvufçu” olarak tanınmışlardır.

Arifler ve tasavvufçular kendilerini yeni veya ayrı bir mezhep olarak görmezler. Bu yönde bir iddiaları da olmamıştır. Bütün İslami fırkalar ve mezheplerin içinde vardılar. Bununla birlikte, birbirleriyle bağlantıları olan toplumsal bir gurubu oluşturmaktadırlar. Kendilerine özgü düşünceleri, adab ve muâşeretleri, kılık kıyafetleri, bazen özel saç ve sakallar, dergâhlardaki iskân konumları ve benzeri özellikleri onlara toplumsal-mezhepsel farklı bir görünüm ve özel bir statü kazandırmıştır.

Elbette her zaman –özellikle Şialar arasında- görünüşleri diğer irfan gurupları ile uyuşmayan, derin irfani seyr-i sülûk ehli olan arifler geçmişte oldukları gibi günümüzde de vardır. Gerçek ve hakiki arifler; yüzlerce örf- âdeti ve bidati kendilerinden uyduranlar değil, sözünü ettiğimiz ariflerdir.

Biz bu makalede daha çok irfanın kültürel boyutunu ele alacağız. Yani irfanı takipçileri ve belli yöntemleri olan toplumsal sınıf ve tarikat olarak değil, bir ilim dalı ve İslam’ın kültürel kollarından biri olarak göz önünde bulunduracağız.



Toplumsal boyutu ile ele almak istersek; bu fırkanın İslam dünyasında ortaya çıkış nedenleri, olumlu veya olumsuz rolü, faydalı ve zararlı yönü, diğer İslami fırkalarla etkileşimleri, İslami ilimlere katkısı, İslam'ın dünyada yayılmasındaki etkisini tartışmak zorunda kalırız. Fakat biz konunun bu yönleri ile ilgilenmiyoruz. Biz irfanı bir ilim dalı olarak ele alacağız.

Bir ilim dalı olarak irfan, ikiye ayrılmaktadır: Pratik boyutu ve teorik boyutu.

Pratik boyutu; insanın kendisine, dünyaya ve Allah'a karşı görev ve sorumluluklarını açıklayan bölümüdür. İrfan bu yönüyle ahlakıdır. Yani daha ileride açıklayacağımız gibi pratik bir "ilim"dir. İrfanın bu bölümüne "seyr-i sülûk" ilmi denir. Bu bölümde salike zirvesi tevhid olan insan-

lığın en yüksek mertebesine erişmenin yolu ve yöntemi öğretilir. Nereden başlaması, sırasıyla hangi mertebeleri ve menzilleri aşması gerektiği, mertebeler arası yolda hangi hallerin meydana geleceği ve ne tür manevi durumların varid olacağını açıklar. Elbette bütün bu aşamaları ve menzilleri, daha önce bu yolu gitmiş ve adab ve erkânını bilen kâmil bir insanın yol göstericiliği ve eşliğinde yerine getirmelidir. Aksi takdirde, yolunu kaybetme tehlikesi ile karşı karşıya kalabilir.

Arifler, yeni sefere çıkanlara eşlik edecek olan kâmil insanı bazen "Mürşit" ve bazen de "Hızır" olarak adlandırmışlar:

*Ey mürşit! Himmet ettiğim yolda eşlik et bana
Nitekim gidilen yol uzun ve ben acemi bir yolcuyum.
Hızır olmadan bu mertebeden geçme
Yol karanlıklarla doludur, delalet tehlikesinden kork.*

Ariflere göre, insanlığın zirvesi ve arifin seyr-i sülûğün sonunda varabileceği son aşama olan tevhid ile avamın idrak ettiği tevhid ve hatta filozofun tevhid (vacibu'l vücud) anlayışı birbirinden çok farklıdır.

Arifin inandığı tevhid, Allah'a mahsus hakiki bir varlıktır. Allah'ın dışındaki her şey birer "yansıma"dır, var değildir. Arifin tevhid anlayışı, "Allah dışında hiçbir şey yok"

demektir. Yani bütün yolları aşarak son aşama olan Allah'tan başka hiçbir şeyin olmadığı hakikatine erişmektir.

Ariflere karşı çıkanlar, bu aşamayı kabul etmezler ve kimileri bunu küfür ve ilhad olarak tanımlamıştır. Ama arifler, hakiki tevhidin bu olduğuna, diğer tevhid aşamalarının şirkin herhangi bir çeşidine giriftar olmaktan kurtulamadığını belirtmişlerdir. Ariflere göre, bu aşamaya ulaşmak akıl ve düşünce ile mümkün değildir. Bu aşamaya ancak kalbî arınma, cehd, seyr-i sülûk, nefsin tehzibi ve tezkiyesi ile mümkündür.

Bununla birlikte irfanın bu bölümü, irfanın pratik boyutudur; bu bakımdan “ne yapılmalıdır” hakkında tartışan ahlak ilmîne benzer. Ancak aralarında şöyle bir fark vardır:

Birincisi, İrfan insanın kendisi, dünya ve Allah ile ilişkilerinden söz eder. Ağırlıklı olarak insan ile Allah arasındaki ilişkiden söz ederken ahlaki düzenler insan ile Allah arasındaki ilişkiden söz etmeyi bir zorunluluk olarak görmezler. Ancak mezheplerin ahlaki düzenleri, söz konusu alanla ilgilenirler.

İkincisi, irfani seyr-i sülûk –bu kavramın iki sözcüğünden de anlaşıldığı gibi- dinamik ve hareketlidir. Oysa ahlak durgun bir yapıya sahiptir. İrfan bir başlangıç noktasından başlar, amaçtan, salikin sırasıyla kat etmesi gereken mertebeler ve aşamalardan ve varılacak nihai aşamadan söz eder.

Ariflere göre, hiç kuşkusuz insanın önünde geçmesi gereken gerçek anlamda bir “sırat” vardır. Bunu aşama aşama, menzilden menzile ve bir sonraki menzile varabilmesi için bir önceki menzili mutlaka aşmalıdır. Aksi takdirde ilerlemesi mümkün değildir.

Bu yüzden ariflere göre, insan ruhu bir bitki ve bir çocuk gibidir. Gelişimi ve olgunlaşması belirli bir düzene tabidir. Ancak ahlak ruhun edinmesi gereken doğruluk, adalet, iffet, ihsan, insaf, fedakârlık gibi sadece birtakım faziletlerden söz eder. Ahlaka göre, insan ruhu birtakım süsler, resimler ve ziverlerle donatılması gereken bir eve benzer. Nereden başlayıp nerede bitmesi gereken bir sıralama söz konusu değildir. Örneği ndamdan mı başlamalı yoksa duvarlardan mı? Hangi duvardan? Duvarın üst tarafından mı yoksa alt tarafından mı?

İrfanda durum, ahlakın tam tersinedir. Deyim yerindeyse, diyalektik bir şekilde, hareketli ve dinamiktir.

Üçüncüsü, ahlakta sözü edilen ruhi unsurlar, genellikle bilinen anlamlar ve kavramlarla sınırlıdır. Ama irfandaki ruhi unsurlar, gerek anlam ve gerekse kavram olarak daha derin ve kapsamlıdır. İrfandaki seyr-i sülûkte kalbi birtakım durumlardan ve değişimlerden söz edilir. Bunlar sadece salikin mücadelesi sırasında ve mertebeleri aşarken meydana gelen durumlardır ve sıradan insanlar bundan habersizdirler.

İrfanın diğer bir yönü de varlık âleminin yorumu ile ilgilidir. Yani Allah, dünya ve insanla alakalı oluşudur. İrfan bu yönüyle felsefeye benzer, ahlak gibi insanı değiştirmeye çalışan birinci yönünün aksine, varlık âlemini yorumlamak ister. Bununla birlikte birinci yönü, ahlak ile bazı farklılıklara sahip olduğu gibi bu yönü de felsefe ile bazı farklılıklara sahiptir.

Teorik İrfan

Teorik irfan varlığı; yani Allah, dünya ve insanı yorumlamaya çalışır.

İrfanın bu bölümü ilahi felsefenin yaptığı gibi varlık âlemini yorumlama ve açıklamaya çalışır. İlahi felsefenin kendisine konu, başlangıç ve meseleleri belirlemesi gibi irfan da kendine bir konu, meseleler ve başlangıcı belirler. Felsefe istidlallerinde sadece akli ilkelere dayanırken, irfanın istidlallerinin kaynağı ve ilkeleri keşfi yani şühüddir. İrfan bunları aklın dili ile açıklamaya çalışır.

Rasyonel felsefenin istidlalleri, dil ile yazılıp dile ile okunan konulara benzer. Fakat irfanın istidlalleri, dilin başkasına tercüman oluşuna benzer; yani arif –en azından kendi iddiasına göre- kalbi ve bütün varlığıyla şühüd ettiğini akıl ile izah etmeye çalışır.

İrfanın varlık hakkındaki yorumu, başka bir ifadeyle irfana dayalı dünya görüşü ile felsefi dünya görüşü arasında derin farklılıklar vardır.

İlahi bir filozofa göre, hem Allah asalet sahibidir hem de Allah'ın dışındaki diğer varlıklar. Ancak Allah'ın asaleti, vacibu'l vücud ve zati ile kaim oluşundan iken O'nun dışındaki varlıkların asaleti, mümkinü'l vücud ve başkasının zati ile kaim ve vacibu'l vücudun malulü oluşundandır. Ama arife göre, Allah'ın dışındaki eşya, yani onun mukabilindeki –O'nun malulleri olmuş olmalarına rağmen- varlıklar yoktur. Belki de Allah'ın varlığı bütün eşyayı kuşatmıştır. Yani bütün eşya onun karşısında yer alan varlıklar olarak değil, O'nun isimleri, sıfatları ve şanlarının tecellisidir.

Filozof ile arifin bakış açıları farklıdır. Filozof dünyayı anlamaya çalışır yani, dünyaya ilişkin zihninde kapsamlı ve doğru bir tasvir edinmeye çalışır. Filozofa göre, insanın ulaşabileceği en üst merteye, aklıyla dünyayı olduğu şekilde anlamasıdır. Şöyle ki, dünya onun –insanın- varlığında rasyonel bir anlam kazansın. Bu yüzden, felsefenin tanımı hususunda şöyle denmiştir: Filozofluk, insanın aynı âlem karşısında akli bir âleme dönüşmesidir.

Ancak arifin akıl ve anlama ile bir işi yoktur. Arifin amacı varlık âleminin hakikatinin özü olan Allah'a ulaşmak, bağlanmak ve onu şühüd etmektir.

İrfana göre insanın ulaşabileceği en üst merteye varlık hakkında zihni bir tasavvura ulaşmak değildir. Bilakis seyr-i sülûk vasıtasıyla aslına geri dönmek, Hak Teâlâ'nın zati ile arasındaki mesafeyi ortadan kaldırmak, ona tamamen yakınlaşp fani varlığını onun bekasıyla birleştirmektir.

Filozofun araçları akıl, mantık ve istidlaldir. Ama arifin araçları kalp, mücahidet, tasfiye, tahzib, batında hareket ve arayıştır.

İrfan ve İslam

İrfan, hem teorik hem pratik yönüyle İslam ile yakından ilgilidir. Çünkü İslam, her din gibi ve hatta her dinden öte, insanın Allah, dünya ve kendisiyle ilişkisini açıklayarak varlığı yorumlamaya çalışmıştır.

Burada kaçınılmaz olarak şu mesele karşımıza çıkmaktadır: İrfanın sunduğu ile İslam'ın açıkladığı arasında nasıl bir bağ vardır?

Müslüman arifler, hiçbir zaman İslam'ın ötesinde bir iddiaya sahip olduklarını ileri sürmemişlerdir. Aksine, onlar İslami hakikatleri diğerlerinden daha iyi keşif ettiklerini ve gerçek Müslümanların kendileri olduklarını iddia etmişlerdir. Arifler –ister teorik ister pratik yönüyle olsun- daima kitap, sünnet, sire-i nebevi, imamlar ve büyük sahabelere istinatta bulunmuşlardır. Ama başkaları onlar hakkında çeşitli görüşlere sahiptirler. Şimdi söz konusu görüşleri zikredeceğiz:

1. Bir gurup Müslüman fıkıhçı ve hadisçinin görüşü: Bu gurubun düşüncesine göre, arifler aslında İslam'a bağlı değildirler ve onların kitap ve sünnete istinatta bulunmaları halkı kandırmak ve Müslümanların kalbini kazanmak içindir. Ariflerin temel olarak İslam'la bir bağı yoktur.

2. Asrımızdaki bir gurup aydının görüşü: Bu gurubun İslam ile arası pekiyi sayılmaz. Bunlar geçmişte İslam ve İslam'ın kurallarına karşı bir hareket veya kıyam olduğunu düşündükleri her oluşuma büyük bir hevesle sarılmışlardır. Bunlar da birinci gurup gibi, ariflerin aslında İslam'a inanmadıklarını ve bağlı olmadıklarını ileri sürmektedir. Bu guruba göre, irfan ve tasavvuf Arap olmayanlar tarafından manevi bir kisve altında İslam ve Arap karşıtı ortaya çıkmış bir harekettir.

Her iki gurubun ortak yönü, ariflerin İslam karşıtı olduğuna inanmalarındır. Ama görüş farklılıkları da vardır. Birinci gurup İslam'ı kutsallaştırmakta ve Müslüman halkların İslami duyarlılıklarını gözetererek irfanı “ötekileştirmeye” ve İslami ilimlerin kapsamından çıkarmaya çalışmaktadır. İkinci gurup, ariflerin şahsiyetlerine dayanarak –ki bazı arifler bütün insanlığa ortak değeri haline gelmiştir- İslam'ın aleyhine propaganda aracı olarak kullanmaya çalışmaktadırlar. Böylelikle, İslam'ı “ötekileştirerek” irfanın ince ve engin düşüncelerinin İslam kültürüne ve İslam dinine bigâne olduğunu, bunların dışarıdan İslam'a girdiğini iddia etmişlerdir. Bu vesileyle, İslam ve İslami düşüncelerin, bu tür düşüncelerden aşağı bir seviyede yer aldığını ileri sürmektedirler.

Bu guruba göre, ariflerin kitap ve sünnete istinatta bulunmalarının nedeni, halktan korkmaları ve canlarını korumak amacıyla takiye yapmalarındandır.

3. Tarafsız gurubun görüşü: Bu guruba göre, irfan ve tasavvuf özellikle pratik irfanın fırka kimliğine bürünmesiyle, Kur'an ve sünnet ile çelişen bidatler ve sapmalara rastlamak mümkündür. Ancak arifler, diğer Müslüman âlimler ve İslami fırkaların çoğu gibi İslam'a halis bir niyetle bağlıdır ve hiçbir zaman İslam karşıtı konuları ileri sürmemişlerdir. Bazı hatalar işlemiş olabilirler. Tıpkı kelimacılar, filozoflar, tefsirciler, fakihler gibi. İslam ilimleri ile meşgul âlimlerin hata yapabileceği gibi arifler de kimi yerlerde hata yapmış olabilirler.

Ariflerin İslam karşıtı olduklarını iddia edenler irfan veya İslam'a karşı belli amaçları taşıyanlardır. Ariflerin kitaplarını tarafsızca inceleyenler, irfani terimlere ve literatürüne vakıf kimse, kimi hataları tespit edebilir ancak onların İslam'a karşı samimiyetlerinden ve halis niyetlerinden kuşkuya kapılmaz.

Biz üçüncü görüşü tercih ediyor ve ariflerin kötü niyetlerinin olmadıklarına inanıyoruz. Bununla birlikte, irfanda uzman, İslami ilimlere vakıf kimselerin irfani meselelerin İslam'a uygun olup olmadıklarını tarafsızca araştırma ve değerlendirmeleri gerekir.

Şeriat, Tarikat ve Hakikat

Arifler ve arif olmayanlar arasında özellikle de fakihler ile yaşadıkları görüş ayrılıklarından biri ariflerin şeriat, tarikat ve hakikat hakkındaki özel görüşlerinden kaynaklanmaktadır.

Arifler ve fakihler, şeriatın İslam'ın belli birtakım hakikatler ve maslahatlara dayanan ahkâm ve kurallarından ibaret olduğu hususunda hem fikirdirler. Fakihler bu maslahatları; genellikle insanı saadete ulaştırın maddi ve manevi nimetlerden en yüksek yararı elde etmesini sağlayacak şekilde yorumlamışlardır. Ama arifler, bütün yolların Allah'a çıkacağına inanırlar. Bütün maslahatlar ve hakikatler, insanı Allah'a yönelten koşullar, imkânlar, vesileler ve gereksinimler türündendir.

Fakihler göre, şeriat perdesinin altında (ahkâm ve kurallar) birtakım maslahatlar bulunmaktadır. O maslahatlar, şeriatın varlık sebebi ve ruhu konumundadır. O maslahatlara ulaşmanın tek yolu, şeriat ile amel etmektir. Fakat ariflere göre ahkâmlardaki gizli maslahatlar ve hakikatler, insanı Allah'a yakınlaştıran, ona kavuşmaya sevk eden menziller ve mertebelerdir.

Ariflere göre, şeriatın batını yoldur ve ona "tarikat" denir ve bu yolun sonu hakikattir. Yani daha önce de açıkladığımız üzere arifin kendinden ve enaniyetinden vazgeçerek ulaştığı tevhid makamıdır. Bundan dolayı, arif üç şeye inanır: Şeriat, tarikat ve hakikat. Şeriatın tarikat için bir vesile olduğunu ve tarikatın da hakikat için bir vesile olduğuna inanır.



Ariflere göre, şeriatın batını yoldur ve ona “tarikat” denir ve bu yolun sonu hakikattir. Yani daha önce de açıkladığımız üzere arifin kendinden ve enaniyetinden vazgeçerek ulaştığı tevhid makamıdır. Bundan dolayı, arif üç şeye inanır: Şeriat, tarikat ve hakikat. Şeriatın tarikat için bir vesile olduğunu ve tarikatın da hakikat için bir vesile olduğuna inanır.

Fakihlerin İslam hakkındaki düşünceleri, kelim derslerinde açıkladığımız gibidir; İslami kuralların üç bölüme ayrıldığına inanırlar:

Birinci bölüm, kelim ilminin üstlendiği akaid ilkeleridir. Akaid ilkeleri konusunda, insan akıl yoluyla sarsılmaz bir imana ulaşmalıdır.

İkinci bölüm, ahlakıdır. Bu bölümde insanın sorumlulukları ahlaki faziletler ve rezaletler bakımından açıklanır. Ahlak ilmi, bu açıklamaları üstlenmiştir.

Üçüncü bölüm, insanın dış davranışlarını ve amelleri ile ilgili olan ahkâmlardır. Fıkıh bu sorumluluğu üstlenmiştir.

Bu üç bölüm, birbirlerinden ayrıdır. Akaid bölümü, akıl ve düşünce ile ilgilidir. Ahlak bölümü, nefis, melekeler ve nefsanî alışkanlıklar ile ilgilidir. Ahkâm bölümü ise azalar ve uzuvlarla ilgilidir.

Ancak arifler, akaid bölümü ile ilgili olarak salt akıl ve zihni inancın yeterli olmadığına inanmaktadır. Onlara göre insan iman ettiği şeye ulaşmalı, insan ve hakikatler arasındaki perdeleri ortadan kaldıracak şeyleri yerine getirmektedir. İkinci bölüm ahlakıdır –daha önce de değinildiği gibi- statik ve kısıtlayıcı olan ahlak yetersiz görülmektedir. İlmi ve felsefi ahlak yerine özel bir terkip olan irfanın seyr-i sülûk yöntemini tavsiye etmektedirler. Üçüncü bölümle alakalı özel bir eleştirileri yoktur. Sadece belirli konularda söyleyecek sözleri vardır ve bu sözleri kimi zaman fıkhî kurallara karşı algılanabilmektedir.

Arifler, söz konusu üç bölümü “şeriat, tarikat ve hakikat” şeklinde ifade ederler. İnsanın somut anlamda birbirinden ayrı üç bölümden oluşmadığı (yani beden, nefis ve akıl birbirlerinden ayrı değil, farklılıklarına rağmen bir bütün olduklarını ve aralarındaki ilişki, zahir ve batın ilişkisidir) gibi şeriat, tarikat ve hakikat de böyledir. Yani biri zahir, diğeri batın ve ötekisi batının batınıdır. Arifler insanın varlığının mertebeleri ve merhalelerini üçten fazla olduğuna inanırlar. Yani akıl ötesi aşamalar ve mertebelerin de olduğuna inanmaktadırlar. Daha sonra bunu açıklayacağız inşallah.

İslami İrfanın Temelleri

Bir ilim dalını tanımak için, o ilmin tarihçesini, gelişmelerini, o ilmin ortaya çıkmasında öncü rol oynamış şahsiyetleri ve o alanda kaleme alınmış temel eserlerle aşına olmak gerekir. Bu ve dördüncü derste söz konusu meseleleri ele alacağız.

İncelenmesi gereken ilk mesele, İslami irfanın fıkıh, usul, tefsir ve hadis ilimleri gibi olup olmadığıdır. Yani irfan Müslümanların temelini İslam’ın esas ve ilkelerinden çıkarıp onlar için belirli kural ve kaideler düzenledikleri bir ilim dalı mıdır? Yoksa tıp ve matematik gibi İslam dünyasına dışarıdan girmiş ve İslam kültür ve medeniyet havzasında gelişimini tamamlamış bir ilim dalı mıdır? Yoksa üçüncü bir seçenek daha mı var?

Arifler, birinci görüşten yanadırlar. Hiçbir şekilde başka bir seçeneği tercih etmeye yanaşmamaktadırlar. Bazı oryantalistler, ısrarla irfanın bütün latif ve titiz düşüncelerinin İslam dünyasının dışından İslam'a girdiklerini ileri sürmektedirler. Bazıları irfanın kökenlerini Hristiyanlığa dayandırmakta ve Müslümanların Hristiyan rahiplerle iletişimlerini sonucu bu düşüncelerin etkisinde kaldıklarını ileri sürmektedir. Bazıları da İranlıların İslam'a ve Araplara tepkisi sonucu ortaya çıktığını ve diğer bir kesim de tamamen Neo-Eflatuncu felsefenin ürünü –ki bu düşüncenin kendisi Eflatun, Aristo, Pisagor, İskenderiyeli Gnostikler, Yahudi ve Hristiyan inanç ve düşüncelerinden sentezlenmiştir- olduğunu iddia etmektedirler. Kimileri de Budist düşüncenin etkisi şeklinde değerlendirmelerde bulunmuşlardır. İslam dünyasındaki İrfan karşıtları, irfan ve tasavvufun İslam'a tamamen bigâne olduğunu ve kökünün gayri İslami olduğunu kanıtlamaya çalışmış ve bu çabalarını halen daha devam ettirmektedirler.

Üçüncü görüşe göre, irfan ilk kaynakları –gerek teorik ve gerekse pratik anlamda İslam'ın kendisidir. Bu temeller ve esaslar için bazı usul ve kaideler belirlemiştir. Bununla birlikte, dış akımların etkisinde kalan irfan kelimeleri, felsefe ve özellikle de İsrak felsefesinin de etkisinde kalmıştır. Arifler, ilk İslami kaynaklar için doğru kural ve kaideleri belirlemede ne kadar başarılı olmuşlardır?

Arifler söz konusu alanda fakihler kadar başarılı olmuşlar mı? Gerçek İslam'dan sapmamak için sorumluluklarının ne kadarını yerine getirebilmişlerdir? Dış etkenler, İslami irfan üzerinde ne kadar etkili olabilmiştir? İslami irfan, dış etkenlerden ne kadar yararlanıp onları kendi bünyesine katarak içselleştirebilmiştir? Yoksa tam aksine, yabancı akımlar mı İslam irfanını etkisine aldı? Bütün bu meseleler, ayrı ayrı ve dikkatli bir şekilde incelenmeli ve araştırılmalıdır. Açık bir olan bir şey vardır o da İslami irfanın temellerinin İslam'a dayanmaktadır.

Birinci görüşün savunucuları –ikinci görüşün de bazı ileri gelenleri- İslam'ın sade ve karmaşıklığından uzak, herkesin anlayabileceği, müphem ve gizemli içerikler taşımayan bir din olduğunu ileri sürmüşlerdir. İslam'ın temel inancı tevhiddir. İslami tevhid, örneğin evi yapanın kendisi ev ile farklılıklara sahiptir. Dünya da kendisini yaratandan ayrıdır. İnsanın dünyadaki metallerle ilişkisi, İslam'a göre zühüttür. Züht, ahiretteki ebedi nimetlere kavuşmak için dünyadaki fani metallerden uzaklaşmaktır. Bunları bir tarafa bırakacak olursak, fıkıhın kefil olduğu birtakım sade pratik kurallara varırız.

Bu guruba göre, ariflerin tevhid adına söyledikleri, İslami Tevhidin ötesinde konulardır. Çünkü irfanın tanımladığı tevhide göre vahdeti vücut, Allah'ın isimleri ve sıfatlarının tecellisi dışında bir şeyin olmadığı anlamına gelir. İrfandaki seyr-i sülûk de İslam'daki zühitten farklıdır. Çünkü seyr-i sülûkte ilahi aşk ve muhabbet, Allah'ta yok olmak (fena fillah), Allah'ın arifin kalbine tecelli etmesi gibi İslami zühitte olmayan birtakım anlam ve kavramlardan söz edilmektedir. İrfandaki tarikat da İslam şeriatının ötesinde bir şeydir. Çünkü tarikat adabında sözü geçen meseleler konular, fıkıhın çerçevesi dışındadır.

Yine bu guruba göre, arifler ve tasavvufçuların kendilerine örnek ve önder olarak gördükleri sahabeler zahitlerden öte kimseler değillerdi. Onlar, irfanın seyr-i sülûkü ve irfani tevhidini bilmezlerdi. Onlar, dünya malından uzaklaşarak kendilerini ahirete adanmışlardı.

Onların ruhuna hâkim olan ilke, korku ve ümittir. Cehennem azabından korkmak ve işlenen sevaplara karşılık cennete gidebilme ümididir. Endişelendikleri başka da hiçbir şey yoktur.

Gerçek şu ki, bu gurubun ileri sürdüğü görüşleri onaylamak mümkün değildir. İslam'ın ilk temelleri, bu gurubun bilgisizliğinden veya kasıtlı bir şekilde dile getirdiklerinde çok daha engindir. Sözünü ettikleri İslami tevhid de o kadar sade ve içeriksiz olmadığı gibi İslam'da insanın maneviyatı da kuru bir züht ile sınırlı değildir. Peygamber'in (s.a.a) sahabeleri de bahsettikleri tanımlara sığmadıkları gibi İslami adab da sadece insan uzuvlarının şehadet edecekleri kıyamet gününün korkusu ve ümidiyle sınırlı değildir.

Kur'an-ı Kerim tevhidden söz ederken Allah ve yaratılışı bir evi yapan ve ev ile mukayese etmemektedir. Kur'an, Allah'ı dünyanın yaratıcısı olarak tanıtmakla birlikte onun mukaddes zatının her zaman her yerde olduğunu belirtir:

“Nereye dönerseniz Allah'ın yüzü işte oradadır.”¹

“Biz ise ona sizden daha yakınız.”²

“O, ilk ve sondur. Zâhir ve Bâ'tun'dır.”³

Bütün eşyanın evveli o'dur ve hepsinin sonu da O'dur. (onunla başlamış ve onunla son bulacaklardır), zahir ve görünen o'dur, batın ve görünmeyen de O'dur. Ve daha bunlara benzer birçok ayet.

Bu ayetler, sıradan insanların algıladığı tevhid anlayışının ötesinde ve yücesinde düşünceler yaratmaktadır. Kâfi'de nakledilen bir hadise göre, Allah ahirzamanda zuhur edecek insanların tevhid konusunda daha derin tefekkür edeceklerini bildiğinden hadid suresinin ilk ayetleri ile ihlas suresini nazil etmiştir.

Seyr-i sülûk ve en son mertebesi olan Hakk'a yaklaşma ile ilgili “lıkullah” ve “rızzanullah” ayetlerine bakmamız gerekir. Meleklerin peygamberler dışındaki kimselerle (Hz. Meryem gibi) ilham yoluyla irtibat kurmalarına ilişkin ayetleri ve özellikle de Peygamber (s.a.a) miracı ile ilgili ayetleri göz önünde bulundurmalıyız.

Kur'an nefsi-emma, nefsi levvame ve nefsi mutmainneden söz etmektedir. Feyiz ve leduni ilimden ve mücahide sonucu ulaşılan hidayetlerden bahsetmektedir:

Bizim uğrumuzda cihad edenler var ya, biz onları mutlaka yollarımıza iletacağız.⁴

Kur'an, nefis tezkiyesinin yegâne doğruluk ve kurtuluş yolu olduğundan söz eder:

Andolsun ki, nefisini arındıran kurtuluşa ermiştir. Onu kötülüklerle gömüp kirleten kimse de ziyana uğramıştır.⁵

¹ Bakara suresi, 115. ayet

² Vakaa suresi, 85. ayet

³ Hadid suresi, 3. ayet

⁴ Ankebut suresi, 69. ayet

⁵ Şems suresi, 9-10. ayet

Kur'an, ayrıca Allah sevgisinin bütün sevgilerin ve insani bağlılıkların üzerinde olduğunu, dünyadaki bütün varlıkların her daim Allah'ı andıklarını ve zikir halinde olduklarını belirtir. İnsanların tekâmül süreçlerini tamamlamaları halinde söz konusu anma ve zikri idrak edebileceklerini hatırlatır. Ve insana yaratılışı ile ilgili olarak ilahi ruhundan ülediğinden bahsetmiştir.

Bunlar ve daha bunun dışındaki birçok husus, Allah, dünya, insan ve özellikle de Allah ve insan arasındaki ilişki hakkında çok derin ve geniş maneviyat bahşeden ayetler vardır.

Burada tartışmaya konu olan mesele, ariflerin bu kaynaklardan doğru veya yanlış ne kadar yararlanabildikleri değildir. Konu, batıların veya batıların İslam dünyasındaki meraklılarının İslam'ı maneviyattan yoksun ve içeriksiz olduğuna ilişkin ileri sürdükleri iddialardır. Oysa İslami metinlerdeki muazzam sermaye, bu hususta İslam dünyası için büyük bir ilham kaynağıdır. Ariflerin bu kaynaklardan doğru yararlanamadıklarını ve tanımamayan başka kimselerin bundan yararlandıklarını varsayalım.

Bununla birlikte, hadisler, hutbeler, dualar ve İslami deliller ve İslam büyüklerinin bibliyografisini yazanlar, asrısaalette yaşananların kuru bir züht ve ibadetin sadece işlenen sevaba karşılık elde edilecek ödül ile sınırlı olmadığını göstermektedir.

Rivayetler, hutbeler, dualar ve İslami deliller, çok derin anlamlar içermektedir. İslam'ın birinci dönem şahsiyetlerini konu edinen bibliyografya kitapları birtakım ruhi heyecanlar ve kıpırdamalar, kalbi aydınlanmalar, ilahi aşk ve maneviyat sevdalularından söz ederler. Örnek olarak bunlardan birini burada zikredeceğiz.

el-Kâfi'de şöyle yazmaktadır:

Allah Resulü, bir gün sabah namazından sonra rengi solmuş, gözleri iyice çukurlaşmış ve benzi atmıştı, kendinden geçmiş bir vaziyette ve dengesini korumakta güçlük çeken gence sordu: Durumun nasıl? Dedi ki: Yakîn üzerineyim. Buyurdu: Yakîne erdiğinin alameti nedir? Dedi: geceleri derin bir keder içinde ve sürekli uyanık, gündüzleri susuz (oruçlu) hale koymuştur. Dünya ve içindekilerden ayırmış, insanları hesaba çekmek için kurulan arşı görüyorum, hepsi mahşerde toplanmış ve ben de aralarındayım, cennet ehlini cennet nimetlerinden yararlanırken ve cehennem ehlinin de cehennemde çekmekte oldukları azabı görüyorum, kulaklarımla cehennem ateşinin gürültüsünü duymaktayım sanki. Allah resulü sahabelere dönerek buyurdu: Allah, bu gencin kalbini iman nuruyla aydınlatmıştır. Sonra gence dönerek buyurdu: bu halini muhafaza et, yitirme. Genç dedi: Allah'ın bana şehadetini nasip etmesi için dua edin. Bunun üzerinden çok zaman geçmeden bir gaza çıktı, o genç de katıldı ve şehit oldu.

Resul-i Ekrem'in (s.a.a) hayatı, sözleri ve davranışları ilahi heyecan, maneviyat ve irfani müjdelilerle doludur. Peygamber'in duaları, arifler için birçok istişhad ve istinatla doludur.

Emire'l Mü'minin Ali (a.s)'in -ki irfan ve tasavvuf ehlinin tamamına yakını kendilerini ona intisap ettirirler- sözleri bilgi ve maneviyat için ilham kaynağıdır. Nehcu'l Belaga'da yer alan iki hutbeye değineceğiz:



220. hutbede şöyle buyurmaktadır:

Allah-u Teâla isminin zikriyle kalplere huzur ve sükûnet verir, bu yüzden ağırlıktan sonra işitir, gecenin karanlığından sonra görür ve isyandan sonra itaat ederler. Her zaman ve fetretlerin olduğu her dönemde onlarla düşünceleri yoluyla konuşup sırları paylaşan ve bilgileri seviyesinde konuşan Allah erleri hep var olmuşlardır.

218. hutbede Allah erleri hakkında şöyle demektedir:

Akıllarını dinamik kılmış, nefislerini öldürmüşlerdir. Böylelikle içlerindeki kabalık nazikleşmiş, sertlikler yumuşamış, kalplerinde kıvılcımlar gibi ışıklar parıltmıştır. O nur onun yolunu aydınlatmış ve onu seyr-i sülûk yolcusu yapmıştır. Birbiri ardına açılan kapılar onu ileriye sürüklemiştir. Ta ki son kapı olan "Selamet Kapısına" varıncaya dek. Ve en son menzile ki yüklerin indirildiği yerdir. Orası ne rahat ve güvenli bir yerdir! Ayakları bedeni ile birlikte huzur içindedir. Bütün bunlar, onun kalbini rabbine adaması ve rabbini hoşnut kılması sayesinde gerçekleşmiştir.

İslam'daki dualar ve özellikle Şia kaynaklarındaki dualar zengin bir içeriğine sahiptir. Kumeyl duası, Ebu Hamza duası, Şabaniye münacaatı, Sahife-i Seccadiye'de yer alan dualar gibi. En yüce manevi düşüncelerin dile getirildikleri dualardır. Bütün bu kaynaklara rağmen halen daha yabancı kaynak arayışında mı olacağız?!

Bu akıma benzer bir hareketi de Ebuzer Gaffari'nin, döneminin zalim yöneticilerine karşı yönelttiği toplumsal eleştiri ve itirazlarda görmekteyiz. Ebuzer haksızlıklara, ayrımcılıklara, zulümlere, keyfi uygulamalara ve adaletsizliklere karşı çıktığı için ömrünün sonuna kadar sürgünler ve yalnızlıklar yaşayarak bedelini ödemiş ve o şekilde bu dünyadan göçmüştür.

“ Teorik hikmet, eşyanın hallerinin olduğu veya olacağı şekilde bilgi sahibi olmaktır. Ama pratik hikmet, insan davranışlarının (ihtiyari/iradi davranışlar) nasıl ve ne şekilde iyi veya kötü olduğunu ve neden öyle olmaması gerektiğini bilmektir. ”

Bir gurup oryantalist, Ebuzer’i harekete geçiren etken nedir? Sorusunu yöneltmiş ve buna İslam dünyasının dışından yabancı bir kaynak bulmaya çalışmışlardır. George Cordak, *İnsanlık Adaletinin Sesi: İmam Ali* adlı kitabında bu konuda şöyle demektedir:

Bu kimselere (oryantalistlere) şaşırıyorum. Bunların yaptıkları; birini nehrin kenarında görmemize rağmen, onun elindeki kaba suyu acaba nereden doldurmuştur diye arayışa girmemize benzer. Onun kabındaki su için başında durduğu nehir veya denizi görmezden gelip başka bir göl arayışına girmek gibidir! Ebuzer’in, İslam’dan başka bir kaynağa ihtiyacı mı var?! Ebuzerlerin, Muaviyelerin zulümlerine karşı kayamlarında İslam kadar etkili başka bir ilham kaynağı olabilir mi?!

Bu girişimlerin aynısını irfan konusunda da görmekteyiz. Oryantalistler, irfanın maneviyatına ilham olabilecek İslam’ın dışında başka kaynakların arayışı içerisinde olup bu engin deryayı görmezden gelmeye çalışıyorlar. Oryantalistler ve onların doğudaki takipçilerinin iddialarının doğru çıkması için Kur’an ve bunca hadis, dua, hutbeyi görmezden mi geleceğiz?! Son dönemlerde, İslami irfan konusunda geniş araştırmalar yapmış İngiliz Nickelson ve Fransız Massignon gibi kimseler nitekim açık bir şekilde İslami irfanın kaynağının Kur’an ve sünnet olduklarını ifade etmişlerdir.

Nickelson’un bu konudaki bazı cümleleri şöyledir:

Kur’anın şöyle dediğini görüyoruz:

Allah göklerin ve yerin nurudur.⁶ O, ilk ve sondur.⁷ O’ndan başka ilah yoktur.⁸ O’nun dışındaki her şey yok olacaktır. İnsana kendi ruhumdan üfledim.⁹ İnsanı biz yaratık ve nefsinin ona verdiği vesveseyi de biz biliriz. Çünkü biz ona şah damarından daha yakınız.¹⁰ Nereye dönerseniz Allah’ın yüzü işte oradadır.¹¹ Kime Allah nur vermezse, onun için nur diye bir şey yoktur.¹²

Tasavvufun kökü bu ayetlerdir. İlk tasavvufçular için Kur’an sadece Allah’ın sözleri anlamına gelmiyordu aynı zamanda Allah’a yakınlaşmanın da bir aracı sayılıyordu. Tasavvufçular

⁶ Nur suresi, 35. ayet

⁷ Hadid suresi, 3. ayet

⁸ Enam suresi, 102. ayet

⁹ Secde suresi, 9. ayet

¹⁰ Kaf suresi, 16. ayet

¹¹ Bakara suresi, 115. ayet

¹² Nur suresi, 40. ayet

ibadet ve Kur'anın çeşitli ayetlerinde derinleşerek ve özellikle de "miraç" ile ilgili rumuzlu ayetlere bakarak peygamberin eriştiği o manevi duruma erişebilmek için o ruhi durumu kendilerinde oluşturmaya çalışmaktadırlar.¹³

Yine başka bir yerde de şöyle demektedir:

Tasavvuftaki birlik ve bütünlüğü yansıtan ilkeleri her yerden daha çok Kur'an'da zikredilmiştir. Peygamber de Allah'ın şöyle buyurduğunu söylemektedir: kullarımdan ibadet ve salih amel ile bana yaklaşanları ben de severim. Şöyle ki ben onun kulağı olurum ve o, benim aracılığımı işitecektir. O'nun gözü olurum ve o benim aracılığımı görür. O'nun dili ve eli olurum, benim aracılığımı konuşur ve tutar.¹⁴

Daha önce de birkaç defa belirttiğimiz gibi mesele, arifler ve tasavvufçuların bu kaynaklardan ne kadar ilham alabildikleri değildir. Mesele; ilham kaynaklarının yabancı mı yoksa İslami metinler midir?

Ameli Hikmet / Pratik İrfan

Hikmet veya felsefeyi, eskiden iki bölüme ayırmışlardır: Nazari Hikmet/ Teorik Felsefe ve Amel Hikmet/ Pratik Felsefe. İlk başta, teorik hikmetin kullanılmayan ancak yine de bilinmesi gereken bir ilim olduğu akla gelebilir. Örneğin milyonlarca ışık yılı bize uzak mesafede olan herhangi bir yıldızın durumunu bilmek gibi. Pratik hikmet, amelde kullanılabilen işler veya durumlar hakkında bilgi sahibi olmaktır. Tıp, matematik veya geometri gibi. Ancak bu düşüncenin herhangi bir geçerliliği yoktur. Teorik ve pratik hikmetin kıtası, başka bir şeydir. Bu konuyu herkesten daha iyi açıklayan İbn Sina'dır. O, *Şifa*'nın mantığında, *Şifa*'nın ilahiyatında ve *Mübahisat* kitabında oldukça güzel bir şekilde açıklamıştır. Biz şimdilik bu derslerimizde onun açıklaması ve incelemesine giremeyeceğiz.

Teorik ve pratik hikmet için burada ortaya koyabileceğimiz kıtas şundan ibarettir: Teorik hikmet, eşyanın hallerinin olduğu veya olacağı şekilde bilgi sahibi olmaktır. Ama pratik hikmet, insan davranışlarının¹⁵ (ihtiyari/iradi davranışlar) nasıl ve ne şekilde iyi veya kötü olduğunu ve neden öyle olmaması gerektiğini bilmektir.¹⁶ Örneğin dünya, âlim bir mebde tarafından sadır olmuştur. Veya bütün doğal birleşikler birkaç sınırlı etkene dönüşürler. Yahut ondalıkların çarpımı veya bölünmesi öyle ya da böyledir. Bunların hepsi teorik hikmetin bir parçasıdır.

¹³ İslam'ın Mirası adlı kitap, İslam hakkında çalışma yapmış bir gurup oryantalist.

¹⁴ Kudsi hadis.

¹⁵ Elbette daha iyi bir düzen hakkında, var olan ve yaşanmakta olan ideal olan mıdır yoksa daha iyi ve daha üstün bir düzen mümkün mü? Ancak bu konunun kendisi pratik hikmetin değil, teorik hikmetin konusudur.

¹⁶ Felsefenin ilkeleri hakkındaki altıncı makede "olması gerekenler" konusuna değinilmiştir. Ancak davranışların nasıl daha iyi ve kamil olacağı konusuna –pratik akıl ve hikmetin gereği olmasına rağmen- değinilmemiştir.

Kısacası: Teorik hikmet, “var olan” ve pratik hikmet “olması ve olmaması gereken”lerden söz eder. Teorik hikmetin konuları haber cümlesi türündendirler fakat pratik hikmetin konuları inşai cümleler türündendir.

Pratik hikmet, insanın sorumluluklarını ve görevlerini bilmesinden ibarettir; yani insanın ilahi veya beşeri olan kanunlar tarafından belirlenen değil –bu tamamen farklı bir konudur– salt insan bilgisine dayanan kanunun belirlediği birtakım görev ve sorumluluklardır.

Pratik hikmeti ön plana çıkaranlar, insanın birtakım sorumluluklarının olduğuna ve bunların akıl ve bilgi yoluyla keşfedilebileceğine inanırlar.¹⁷

Teorik hikmet ilahiyat, tabiiyat ve riyaziyata ayrıdır. Bundan dolayı, oldukça geniş bir alana yayılır. Neredeyse bütün beşeri ilimleri kapsamaktadır. Ama pratik hikmet ahlak, ev idaresi ve toplum yönetimi ile ilgilidir. Gördüğümüz gibi pratik hikmet, sosyal bilimlere kapsamaktadır. Ancak sosyal bilimlerin de tamamını değil, bir kısmını kapsar.

Pratik hikmet çeşitli yönlerden sınırlıdır: Birincisi, insan ile sınırlıdır. İnsan dışındakileri kapsamaz. İkincisi, insanın iradi davranışları ile sınırlıdır. Yani insan bedeni ve ruhunun –tıp, fizyoloji ve psikolojinin alanına giren– iradi olmayan yönüyle ilgilenmez. Üçüncüsü, insanın iradi davranışlarının nasıl olması ve olmaması gerektiği kısmıyla ilgilenir. Bundan dolayı, algı mekanizması olan aklın gücü ve uygulama mekanizması olan iradenin gücüyle ilgilenir. Hayal (algı mekanizmasının) ve arzu (uygulama mekanizmasının) ile ilgilenmez. Bu yüzden, insanın iradesi ve o iradenin gerçekleşmesi için yerine gelmesi zorunlu olan koşulların neler oldukları hakkındaki tartışma veya insan iradesinin mahiyeti, insan muhtar mı (iradesi var mı) yoksa mecbur mu (iradesi yok mudur) tartışmaları pratik hikmetin alanının dışındadır. Bu konular, daha çok psikoloji veya felsefenin alanına girerler. Dördüncüsü, pratik hikmet bütün “olması gerekenlerden” değil, tür, genel, mutlak ve insanla ilgili “olması gerekenlerden” söz eder. Bireysel ve göreceli olanları da konu edinmez.

Sözünü ettiğimiz son bölüme açıklık getirmeliyiz. İnsanın işlediği her davranış, birtakım ön hazırlık ve koşulların yerine gelmesini gerektirir: Birincisi, ona ilişkin bir tasavvurda bulunmalıdır. İkincisi, yapacağı işe ilişkin onda arzu veya yapmayacağı bir şeye karşı onda korku oluşmalıdır. Üçüncüsü, yapacağı işin faydalı olup olmayacağına ilişkin tasdikli bir yargıya varmış olması gerekir. Dördüncüsü, yapması gerektiği veya yapmaması gerektiği konusunda bir tür inşai bir yargıya varmalıdır. Beşincisi, irade ve kararın bir bütün olarak aynı yönde tecelli etmesi gerekir.

Bu ön koşullar tartışmasız olarak tahakkuk bulmalıdır. Sadece tasdikli yargı (faydalı olup olmayacağı) ve inşai yargı (olması ve olmaması gereken) konusunda söylenecek birkaç şey vardır. İradi olan her davranış konusunda zihinde gerçekten iki tür yargı mı oluşuyor? Biri yararlı olup olmayacağı ve diğeri olması ve olmaması gerektiğine ilişkin iki yargı mı yoksa daha fazla yargı çeşidi ile mi karşı karşıyayız? Eğer sadece bir yargı çeşidi söz konusu ise, o zaman o ikisinden hangisi olacaktır?

¹⁷ Aklın kendisi yargı mercii de olabilir. Başka bir erk değil, sadece akıl.

Doğru olanı, her iki yargının da gerçekleşmesidir. İnşai yargının etkin olduğunu görüyoruz. Herkes yapmakta olduğu işe ilişkin kendisini onu “yapmak zorunda” olduğuna inanmaktadır. Kendince şu yargıda bulunmaktadır: Birincisi, bunu yapmalıyım. “Yapmalı ve yapmamalı” düşüncesi, insanın kendi iradesiyle belirlediği amaçtan kaynaklanır; her iradi eylem, bir amacı gerçekleştirmek veya bir maksada ulaşmak için gerçekleştirilir. “Yapması ve yapmaması gerekenler” yargısı şu anlama gelmektedir: Filan amaca ulaşmak için filan eylemi gerçekleştirmeliyim. Yani herhangi bir hedef söz konusu değilse, herhangi bir “zorunluluk” da yoktur.

Doğrusu, bir insan diğer bir insanı bir işi yapmaya zorlarken veya onu yapmaktan alıyorken, ona emretmekte veya yasaklamaktadır. Emretmek (yapmalı) veya yasaklamak (yapmamalı) yoluyla inşa ettiği aslında muhatabını bir işi yapmaya yönlendirmek veya bir işi yapmaktan sakındırmaktır. Bu emretme ve sakındırmalardan bir amaç gütmektedir. Bu emir ve yasaklamalar, itaatler ve boyun eğmeler, emredicinin ve yasaklayıcının belirli bir amaca ulaşmak istemesindedir. İnsan zihni de bir amaca ulaşabilmek için “yapmalı veya yapmamalı” ifadelerini kullanmaktan başka seçenek olmadığını bilir.

Bu yüzden “yapmalı veya yapmamalı” ifadeleri, bütün iradi işlerde kullanılır. Sadece belirli bir iş için kullanılmakla sınırlı değildir. Her “yapmalı veya yapmamalı” sözcüğü kullanıldığında beraberinde failin belirli bir amaç sahibi olduğu da ortaya çıkar. Bundan dolayı, çeşitli ve zaman zaman karşıt hedefler taşıyan kimselerde, zıt “sakındırmalar” da ortaya çıkabilir. Örneğin iki düşman veya iki rakipten her biri, diğerinin zıddına amaç taşır. Dolayısıyla kaçınılmaz olarak her birinin zihnindeki “emretmeler veya sakındırmalar” birbirine karşıt olacaktır. Düşmanlardan her birinin amacı, zafere ulaşıp muhatabını yenmektir. Her düşman, kendi nezdinde şunu düşünmektedir; filan imtiyazı mutlaka ben kazanmalıyım ve o kaybetmelidir.

Bütün cüz’i, bireysel, göreceli ve geçici nitelikteki “yapmalı veya yapmamalı” ifadeleri buradan neşet eder. Görüşler ve bakış açıları çeşitli olduğundan “yapmalı veya yapmalılar” da tezat teşkil edebilir.

Örneğin iki kişi güreşte karşılaşıyorsa, üçüncü kişi şöyle düşünür; “A” yarışmacısı kazanmak için şu hareketi yapmalıdır ve “B” yarışmacısı onun kazanmaması için bu hareketi yapmasına izin vermemeli ve kendisinin kazanabilmesi için de filan hareketi yapması gerekir. Bireysel, cüz’i, göreceli ve geçici olan bu tür emretme ve sakındırmalar, pratik hikmetin kapsamına girmezler.

Burada başka bir mesele gündeme gelmektedir. İnsan aklı ve bilgisi, herkesin bakış açısına göre eşit emretme ve sakındırma şekli var mıdır? Yani cüz’i değil genel, göreceli değil mutlak, geçici değil daimi olan türden emretme ve sakındırmalar var mıdır? Yoksa aslında böyle bir emir ve sakındırma söz konusu değil midir?

Ahlaki, ailevi veya toplumsal değerler olarak adlandırılan –veya en azından adlandırılabilen- şeylerin hepsi bu türdendir. İnsanın doğru sözlü ve dürüst olması, iyilik ve hizmet etmesi, genelin çıkarlarını bireysel çıkarlarına tercih etmesi, iyiliğe iyilikle karşılık vermesi, özgür ve özgürlükçü olması, adil ve adaleti yayan olması, zulme ve zalime karşı

olması, cesur ve yürekli olması, bağışlayıcı ve fedakâr olması, muttaki ve sakınan olması gibi yargıları vicdanında barındırıyor mu? Eğer söz konusu yargılar insanoğlunun vicdanında yer etmişse, artık bireysel değil genelin maslahatı ön plana çıkar, göreceli değil mutlaktır, geçici değil daimidir. Bu genel ve mutlak yargıların varlığını inkâr ederse teorik hikmeti (akli ve istidlali) pratik hikmet (akli ve istidlali) karşısında inkar etmiş oluruz. Bu durumda, anlamını yitirecek olan tecrübi ahlaki yeniden gözden geçirmemiz gerekecektir. Ama bu yargıları genel, ortak ve mutlak olarak kabul edersek, pratik hikmet işte o zaman anlam kazanır; yani teorik hikmette nazari düşüncelerimizin şekillenebilmesi için birtakım ön hazırlıkların yerine getirilmesine ilişkin bazı ilkeler olduğu gibi tecrübi ilimlerde de birtakım ilk genel ve mutlak ilkelerin olması zorunludur. Söz konusu ilkelere gerekliliğini veya varlığını reddettiğimiz takdirde ahlaki ve insani değerlerden söz etmek anlamsız olur. Söz konusu ilkelerin varlığını kabul etmekle işimiz bitmiyor ve ortaya yeni sorular çıkıyor.

Pratik hikmetin ilkelerinin analizinde şöyle bir soru ile karşı karşıya kalabiliriz: Genel ve mutlak yargılar hangi temellere dayanmaktadır? Bu oldukça geniş ve derin bir konu olmakla birlikte çok önemli olduğundan öğrencilerimizin şimdiden konu ile aşına olmaları bakımından açıklamayı gerekli görüyoruz. Bu konuda üç görüş vardır:

1. Bu tür yargılar, belli bir amaca ulaşabilmenin koşulu sayılan cüz'i ve göreceli yargıların aksine, bizzat kendileri amaç olan işlere ilişkindir. Örneğin doğru sözlü ve dürüst olunmalı diyoruz. Neden? Doğruluğun kendisi için doğru olunmalı. Doğruluk, insanın zatına ve fıtratına uygun hakiki kemale erme aracıdır. Başka bir ifadeyle, doğru sözlü ve dürüst olmak, nefsin kemale ermesi, hayır ve fazilet niteliği bakımından zati bir değere sahiptir. Doğruluk ve dürüstlüğün zatında makul bir iyilik ve zati bir güzellik vardır. Dürüstlüğün kendisi, insan nefsinin hayırına ve kemaline vesiledir. Yalan, insanın özüne aykındır. Başka bir ifadeyle, insansı bir amaç olduğundan bütün insanların ortak amacı sayılır.

İnsan, doğruluğu başka bir amaç için değil, bizzat doğru olduğu için tercih eder. Aslında bireyin zati kemal anlayışına sahip olması, insan topluluğunun da faydasıdır. İnsan topluluğunun yararına olması, bireyin layık olduğu insani kemal derecesine ulaşması bakımındandır. Öyleyse, bireyin hayrı ve kemale erebilmesi için uygun olan, toplumun ve doğrusu diğer bireylerin de yararındadır. Bireysel hayır ve rüşd, toplumsal yararın gözetilmesine bağlıdır.

2. İkinci görüşe göre doğruluk, dürüstlük, adalet ve bunlara benzer değerler, genel ve mutlak olmakla birlikte, bizzat amaç değillerdir. Bu tür insani düşüncelerde gözetilen amaç, bilerek veya bilmeyerek başkalarının hayrını gözetmektir. İnsan, yaratılışı gereği toplumsal bir varlıktır. İnsan iki tür amaç taşımakta, iki tür işe zati eğilimi var ve bu iki işten haz almaktadır: Biri, onu kendi ferdi amaçları, yararları ve olgunluklarına ulaştırır. Diğeri sonuçları bakımından başka insanların ihtiyaçlarını temin etmeye ve amaçlarına ulaşmasına vesile olan işlerdir. Öyleyse insan fıtrati, zihin mekanizması, duyguları ve eğilimleri bakımından hem kendi ve hem başka bireylerin yararına çalışan bir varlıktır. Pratik hikmet olarak adlandırılan alan, birtakım amaçlara ulaşmak için yapılması gerekenlerden oluşmaktadır. Bu yapılması gerekenler ile diğer yapılması ve yapılmaması gerekenler arasında

fark yoktur. Herhangi bir fark varsa da insani amaçlardan kaynaklanmaktadır. Bazı amaçlar, bireyin kendi nihai olgunluğu ile ilgiliyken diğer bazıları, diğer bireylerin amaçlarıyla ilgilidir.¹⁸ Başka fertlerle alakalı olduğunda, olması veya olmaması gerekenler genel ve mutlaklardır ve pratik hikmetin alanına girerler. Örneğin kendi açlığını gidermek için yaptığım şey, bireysel, göreceli, hayvani, uygunsuz ve değersizdir. Ama başka insanların kanınlarını doyurmaları için yaptığım işler, genel, yüce, insani ve değerlidir. Amaç doymaktır ancak doymanın kendisi sıradan bir iştir. Doyman için yapılan işler ferdi ise: “Ben doymalıyım” (kaçınılmaz olarak her insanda kendine özgü ve cüz’i bir şekilde vardır) sıradan bir iştir. Ama genel bir nitelik taşıyorsa: “Başkaları doymalıdır” (bu düşünce ister istemez herkesin zihninde eşit bir şekilde vardır) yüce, kutsal ve değerlidir. Bundan dolayı, bu düşüncenin değeri, kutsallığı ve yüceliği, onun genel ve ortak olmasındadır.

Toplum “şahıs” olmak açısından çokludur ve bir vahdet söz konusu değildir. Ancak şahsiyet bakımından gerçek bir birliğe ulaşmışlardır; “beden” olarak çoğuldurlar faka “vicdan” olarak birdirler. Diğer bir değişle, bireyin vicdanı, genelin vicdanının gerçek bir parçasıdır.

3. Üçüncü görüş, birinci görüşün aksine yapılan ahlaki işlerin bizzat kendilerinin amaç olmadığını ve amacın başka şeyler olduğunu ileri sürer. Amaç, bireyin de bir parçası olduğu toplumun, yaran ve gelişimidir; yani toplum, dışsal ve bigâne bir amaç değildir. Belki de ferdi ve biyolojik “ben”in ötesinde –ki ferdi ve biyolojik “ben”den daha yücedir- bir “ben” amaçlanmıştır. Temel olarak –ikinci görüşe göre ki başkalarının zattan dışındaki ahlaki değerlerin amacı olduğuna inanmasının aksine- belirli bir amaç doğrultusunda hareket eden insan veya herhangi bir varlığın kendisine bigâne olması imkânsızdır. Her hareket, daima bir amaca odaklıdır ve o amaç nihayet itibariyle onun kendisidir. Her hareketin eksikliği kendindedir ve kemale ermesi yine kendisiyledir. Her hareket kuvve/potansiyelden fiile/pratiğe doğrudur. Kuvve ve fiil de Allah’ın hakikatlerindedir. Toplum amaçtır, fakat zati dışında değil, zati itibariyle amaçtır.

Konun özeti şudur: Toplum, itibari bir olgu değil, bir hakikat ve gerçekliktir. Toplumun bireylerden oluşması, itibari değil, gerçektir; yani toplumu oluşturan bireyler, cisim olarak birbirlerinden ayrı olabilir ve gerçek bir birlik olmayabilirler. Ancak ruhi ve kültürel bakımdan birbirlerinden karşılıklı etkileşim içerisinde olmaları neticesinde gerçek bir

¹⁸ Daha iyi bir ifadeyle, ahlaki olarak yapılması gerekenlere ait olanlar ile diğer alanlardaki yapılması gerekenlere ait olanlar, zati bakımdan birbirlerinden farklı değildir. Bu açıdan bakıldığında yemek ve hizmet etmek arasından herhangi bir fark yoktur; fark, kendisi dışındaki ve izafi olan fillerdendir. Yani kendisi ile ilgili olduğunda normal, başkaları ile ilgili olduğunda yücedir. Ahlaki bir kıstas açısından değerlendirildiğinde, başkası için olmaktır ve başka ahlaki bir kıstasa göre ise genel olmak ve insanlık içindir.

birlik ortaya çıkarabilirler. Başka bir ifadeyle, toplum “şahıs” olmak açısından çokludur ve bir vahdet söz konusu değildir. Ancak şahsiyet bakımından gerçek bir birliğe ulaşmışlardır; “beden” olarak çoğuldular faka “vicdan” olarak birdirler. Diğer bir deyişle, bireyin vicdanı, genelin vicdanının gerçek bir parçasıdır.

Doğrusu, her birey iki tür “ben”e, vicdana, şahsiyete ve duyguya sahiptir. Bunlardan biri, biyolojik ve hayvani tarafı olan “bendir”. Diğer, toplumsal ve insani yönünün ürünü olan “bendir”. İnsan, iki ben arasında kendisini birey olarak görür. Diğer ben’inde ise toplumsal yönünü görür. Aslında bireyin varlığında kendisini hisseden, algılayan ve bilinçli olan, toplumdur. Bireyin varlığında kendisini hisseden ve bilince ulaşan toplum, kaçınılmaz olarak birtakım amaçlara sahiptir. Yani o hedeflere uygun olması ve olmaması gereken birtakım düşüncelere sahiptir.

Pratik hikmet olarak adlandırılan –genel, müşterek, daimi ve mutlak yönü olan– şey, insanoğlunun toplumsal “beninin” kemale erme ve amaçlarına ulaşma isteğine ilişkin yarattığı düşüncelerdir.

Bu düşüncelerin bireysel düşüncelere karşı değer ve kutsallık ölçüsü, onların genel oluşuna değil, bir bütün oluşundan kaynaklanır. Genel ve bütün arasındaki fark mantıkta izah edilmiştir.

Sözünü ettiğimiz bu üç varsayımdan birincisi, bireyin iki karakterli ve iki aşamalı oluşunu vurgulamaktadır. İnsan iki yönü olan ve iki aşamalı bir hakikate sahiptir. Değersiz yönü toprak ve hayvan ve melekutî ve yüce yönü; iki “ben” ve iki “ego”ya sahip bir varlık. İnsanın asıl ve gerçek “egosu”, melekutî olan “egosudur”. Toprak olan “egosu” ise, melekutî olan “egosuna” ulaşmak için sadece bir vesile ve hazırlık vazifesi görür. İşler, onun hâkî “egosu” ile sınırlı olduğu sürece, genel ve değersizdir. Ancak onun yüce yönüyle ilgili olan “egosu”, manevi amaçlardan kaynaklanır. Başka bir ifadeyle, onun insani ve ilahi zati kerametinden kaynaklanır. Bu yüzden değer, kutsallık ve yücelik kazanır. Diğer bir deyişle: ahlaki değerler, birtakım teorik kemallerden değil, pratik nefsanî kemallerden oluşurlar. Yani nefsin insani olmayan yönüyle ilişkisi, beden ve toplumsal yaşamı ilgilendiren kemallerdir. Oysa teorik kemaller, nefsin kendisinden üstün olan ile ilişkisi, yani Allah ve dünyanın genel düzeni ile ilgilidirler.

İbn Sina ve Molla Sadra’dan verdiğimiz örnek alıntılar, hemen hemen bu anlama gelmektedir.

İkinci görüş, insanın çift karakterli oluşuna dayanmaz. Onun çifte amaçlar taşımaya dayanır. Bazı bireysel amaçları, onun bireysel ihtiyaçlarını temin etmek içindir ve diğer bazı amaçları da başkalarının ihtiyaçlarını temin etmek içindir. Başka bir ifadeyle, her ferdin benliğine yerleştirilmiş olan ve kendi ihtiyaçlarıyla hiçbir ilgisi bulunmayıp başkalarının ihtiyaçları ile alakalı bir şey vardır. Annenin göğüslerle ve süt mekanizmasıyla donatılması gibi. Bu göğüsler ve süt mekanizması anne için değil çocuğunun ihtiyaçları temin etmesi için donatılmıştır.

Üçüncü görüş, insanın çift karakterli bir kişiliğe sahip olduğunu savunur. Ancak bu çift karakterlilik, hâkî bir kişilik ve hâkî üstü bir kişilik şeklinde değildir. Buradaki çift

karakterlilik bireysel, biyolojik ve tabii kişiliği ile toplumsal, kültürel ve insani kişiliğinden oluşur. İnsan bir taraftan bireysel birtakım faaliyetlerde bulunur. Bundan dolayı, bazı yapması ve yapmaması gerekenler –kimi zaman kişisel çıkarlarına da aykırı olmakla birlikte- karşısına çıkabilir. Ferdi ve biyolojik “ego”nun yanında toplumsal bir “ego”ya da sahiptir.

İnsanın sosyal “ego”su ve toplumsal kişiliği doğal, biyolojik, fitri veya ilahi değildir. Belki de iktisabi ve toplumsal ve de bir arada yaşamanın gereksinimidir.¹⁹

Biz bu üç görüş arasından birinci görüşü tercih ediyoruz. Bu hususla ilgili daha detaylı bir tartışmayı sonraya bırakıyoruz. Bütün bunlara karşın, yukarıdaki açıklama ahlaki yargıların kalıcı yönünü değil, genel yönünü yansıttığı söylenebilir.

Bu varsayımına verilebilecek cevap şudur: Kalıcılık yönü, insanın nevi ile ilgilidir. İnsan, neviden çıkmış mıdır? Yoksa gelişmeler insanı türünden dışarı çıkarmaz ve insanın gerçek kemali onun nevilik sürecinde midir? Toplumsal yönü de insanın nevine tabidir. Yani toplumsal nevi, ferdi nevine tabidir.

Ahlak İlmi

Daha önce pratik hikmetin üç bölüme ayrıldığını belirtmiştik: Ahlak, aile düzeni ve toplumsal düzen. Şimdi ahlak konusunu açıklamaya çalışacağız.

Ahlaki genel olarak şu şekilde tanımlamaktadırlar: Nasıl yaşanacağını veya nasıl yaşanması gerektiğini öğreten ilimdir. Başka bir tanıma göre ahlak, hangi yaşam tarzının iyi olduğunu ve insanların nasıl davranmaları gerektiğini öğretmeye çalışır.

Ahlakın bu tanımı, kavramların genel ve mutlak olması koşuluyla göz önünde bulundurursak doğrudur. İnsan, insan oluşundan dolayı nasıl yaşmalıdır? Ona uygun iyi yaşam hangisidir?

Ancak sadece kendisi hakkında karar almak isteyen bir bireyi göz önünde bulundurursak- bu kararı başkalarını kapsamıyorsa- doğru bir tanım değildir.

Bununla birlikte, ahlaki kavram ve anlamlar farklıdır. O fark da şudur: İnsan değerli, kutsal ve ulvi olabilmek için nasıl yaşmalıdır? Değerli ve sıradan bir eylemin ötesine geçebilmek, ahlaktaki fiil kavramının bir parçasıdır.

Bundan dolayı, bazı ekoller –daha sonra açıklayacağımız gibi- ahlaki sistemlere sahip olduklarını iddia etmelerine rağmen aslında ahlaki bir düzenleri yoktur. Söz konusu ekoller “nasıl yaşanmalıdır” hakkında birtakım açıklamalarda bulunmuşlardır. Ancak daha önce açıkladığımız gibi bütün yapılması gerekenler pratik hikmetin bir parçası –ahlak bunun temel direklerinden biridir- sayılmazlar. Doğrusu, ahlaka ilişkin olan sadece “nasıl yaşan-

¹⁹ Başka bir ifadeyle, birinci görüş insanın manevi, değersel ve rasyonel bir bakış açısına sahip olduğunu ileri sürmektedir. İkinci görüş, insanın ötekisi ve genel bir bakış açısına sahip olduğunu ileri sürmektedir. Üçüncü görüş ise, insanın toplumsal ve genel bir bakış açısına sahip olduğunu iddia eder.

Ahlakı genel olarak şu şekilde tanımlamaktadırlar: Nasıl yaşanacağını veya nasıl yaşanması gerektiğini öğreten ilimdir. Başka bir tanıma göre ahlak, hangi yaşam tarzının iyi olduğunu ve insanların nasıl davranmaları gerektiğini öğretmeye çalışır.

malıdır?” ile sınırlı değildir. Değerli, ulvi ve kutsal yaşayabilmek için nasıl yaşanmalıdır? Sorusuna cevap verebilmelidir.

Burada gözetilmesi gereken başka bir husus daha vardır. Genellikle ahlakın iki hususta nasıl yaşamamız gerektiğine ilişkin bize emrettiğini söylerler: Biri nasıl davranmamız gerektiği diğeri nasıl olmamız gerektiği. Nasıl yaşanması gerektiği hususu da iki kısma ayrılır: Nasıl davranılmalı ve nasıl olunmalıdır. Nasıl davranılacağı, insanın amelleri ile ilgilidir –söylemlerini de kapsar- ve nasıl olunması gerektiğidir. Nasıl olunmalı ise, insanın huyları ve melekeleri ile ilgilidir. Nasıl ve ne nitelikte olmalıdır. Bu açıklama gereği insanın davranışları, huyları ve alışkanlıkları perde arkasında bir varlık ve bir mahiyet vardır. Ahlak, insanın mahiyeti ile ilgilenmez.

Ancak bir taraftan varlığın asaleti teorisinin ahlaka bakış açısı, diğer taraftan insanın potansiyel ve bilinmez insani kişiliği, davranış biçiminin huy ve alışkanlıkların oluşumuna etkisi ve insanın varoluşsal yönünün belirlenmesinde huy ve alışkanlıkların rolü dikkate alındığında ahlak ilmi, sadece “nasıl yaşanmalıdır” dan ibaret olmadığı, aynı zamanda “ne olduğunun” da ilmidir.

Ahlakta Dürüstlük ve Dürüst Olmamanın Ölçüsü

Burada aydınlatılması gereken bir husus vardır. O da teorik hikmette –ilahiyat, tabiiyat, matematik - teorilerin ve görüşlerin doğruluğunu ve yanlışlığını ölçebilmek için belirli bir kriter ve mantık vardı. Eğer istidlal, ilahi ilimlerdeki istidlaller gibi kıyasi istidlal olursa, formel mantığın kriterleri yeterli olur. Yani istidlalin şekli, mantık kurallarına uygun ve birincil açık ilkelere, duyumlara ve tecrübeye dayalı olmalıdır. Eğer istidlal, tecrübi istidlal ise, o teorinin geçerliliğini ve doğruluğunu ölçmek için pratik ve somut deney yeterli olacaktır.

Pratik hikmette durum nasıldır? Pratik hikmetin konularının hiçbirinin yukarıdaki iki yöntemle ispatlanamayacağı ileri sürülebilir; ne kıyas ve mantık yoluyla ve ne deneysel ve tecrübi yöntemlerle. Ama kıyas yöntemi de ilk bedihiler, duyumlar veya vicdanlar ve tecrübelerle dayanmaktadır. Oysa pratik hikmet, iyi ve kötü kavramlarıyla ilgilidir. İyi ve kötü kavramı da yapılması ve yapılmaması gerekenlerden oluşur. Yapılması ve yapılmaması gerekenler de hoşlanmak veya hoşlanmamaya bağlıdır. Hoşlanmak ve hoşlanmamak ise, insana göre değişkenlik arz eder. İnsanlar kişisel konumları, çıkarları, tabi oldukları milliyet, buldukları sınıf, takipçisi oldukları inanç ve amaçlar, farklı istekleri amaçları olduğundan değişik şeylerden hoşlanırlar. Bu durumda yapılması ve yapılmaması gerekenler,

ona paralel olarak iyilikler ve kötülükler tamamen göreceli ve zihnidirler. Öyleyse, ahlaki birtakım işler somut olmadıklarından deneysel ve mantuksal olarak ispatlanamazlar.

Bertrand Russel, felsefi analizinde bu mantuksal sonuca ulaşan kimselerdendir. O, *Tarih Felsefesi* adlı kitabında Eflatun'un "Adalet" teorisini açıklarken "adalet, güçlülerin çıkarlarından başka bir şey değildir" şeklindeki Thrasymachus'un tarihi eleştirisini de aktarmakta ve şöyle demektedir:

"Bu görüş, ahlak ve siyasetin temel meselelerinden birini gündeme getirmektedir. Söz konusu mesele, "iyi ve kötü" kavramlarını kullanan kimsenin ifade ettiği şey önemlidir. Bunları birbirinden ayırt edebilecek bir kriter var mıdır? Eğer böyle bir kriter yoksa, Thrasymachus'un dile getirdiği sonuçlar kaçınılmaz olacaktır. Ama böyle bir kriterin varlığından nasıl söz edilebilir?"²⁰

Yine aynı eserin başka bir yerinde şöyle demektedir:

Eflatun ve Thrasymachus arasındaki görüş ayrılıkları çok önemlidir... Eflatun, kendi yazdığı "Cumhuriyet" teorisinin "iyi" olduğunu ispatlayabileceğini düşünmektedir. Ahlakın somut bir karşılığı olduğuna inanan demokrat bir kimse de Eflatun'un cumhuriyet teorisinin "kötü" olduğunu ve bunu ispatlayabileceğini düşünmektedir. Fakat Thrasymachus'un görüşlerini benimseyen bir kimse de şöyle diyecektir: Mesele ispat etmek veya geçersizliğini kanıtlamak değildir; mesele Eflatun'un ortaya koyduğu devlet anlayışını "seviyor musunuz sevmiyor musunuz? Eğer seviyorsanız, sizin için iyi anlam ifade eder. Eğer sevmiyorsanız, sizin için de kötü anlam ifade eder. Bir kısmı seviyor ve bir kısmı sevmiyorsa, bir "gerekçeye" dayanarak yönetemezsiniz. Bu durumda, ister açık ister gizli olsun güç kullanmak zorunda kalınır."²¹

Russel kısaca şunu demek istiyor: İyi ve kötü kavramı, onu o anlamda düşünen ile araştırılan şey arasındaki ilişkinin açıklayıcısıdır. Eğer söz konusu ilişki sevmeye dayalı bir ilişki ise, o iyidir ve eğer söz konusu ilişki nefrete dayalı bir ilişki ise, o kötüdür. Eğer ne sevilen ve ne nefret edilen bir şey ise, o şey ne iyidir ve ne kötüdür.

Bir anlam ve kavram belirli bir şeye yüklendiğinde ve o şeyin başka bir şey ile ilişkisi varsa, o anlam ve kavram artık genellik ifade edemez.

Russel'in buna cevabı şudur: Birincisi, sevmenin kökünü bulmalıyız. İnsan neden bir şeyi sever ve diğer bir şeyi sevmez. İnsan ancak hayatında kendisine –sadece belli bir açıdan da olsa- faydası olan bir şeyi sever. Başka bir ifadeyle, doğa her zaman mükemmelliğe doğru hareket halindedir. İnsanı, iradesi aracılığıyla gerçekleştirmekte olduğu şeye ilişkin çalışmaya ve eyleme zorlamak için şevk, ilgi, sevgiyi onun özüne yerleştirmiştir. Tıpkı "yapılması ve yapılmaması gerekeni" ve "iyi ve kötüyü" onun özüne yerleştirdiği gibi.

Tabiat, bireyin kemal ve maslahatı doğrultusunda hareket etmektedir. Tabiat türün kemali ve maslahatı doğrultusunda hareket eder. Bireyin kemali temel bazı bölümlerde türün

²⁰ Batı Felsefesi Tarihi, c. 1, s. 242.

²¹ A.g.e s. 244.

kemal'ından ayrı değildir. Türün kemali esas olan ve ferdin kemali de türün kemali olan işlerde, kaçınılmaz olarak türünü sevmeler, bütün bireylerde eşit seviyede ortaya çıkar. Bu benzeşen, eşit olan, genel ve mutlak sevmeler, iyilik ve kötülüğün kriterleridir.

Adalet ve diğer ahlaki değerler, tabiatın türün maslahatı ve gelişimi yönünde hareket ettiği alanlardır. Kendi iradesiyle onlara ulaşabilmesi için, bütün bireylerde bu işlere ilişkin bir ilgi yaratmıştır. Bu ilgi sayesinde yapılması ve yapılmaması gerekenler, birtakım inşai yargılar şeklinde nefsinde ortaya çıkar.

Bu durumda iyi ve kötü siyah ve beyaz, küre ve küp gibi somut nitelikleri olan şeylerde geçerli genel kriterlere benzer, ahlak alanında geçerli bu tür genel bir kriterin belirlenmesi zorunluluğu yoktur.

Russel, “Bir birey olarak kendi maddi ve cismi çıkarlarımı temin etmeyi seviyorum” ilkesini dikkate almıştır. “Ben, bir birey olarak ruhen yücelmek istiyorum” ilkesi veya “Ben, bir birey olarak türümün genel çıkarlarını ve maslahatlarını ön planda tutmaktan hoşlanıyorum” ilkesini göz ardı etmektedir.

Başka bir ifadeyle Russel, tabiatın bireyin maddi çıkarları doğrultusunda hareket ettiğini belirtmekte ama bireyin manevi çıkarları ve yüceliği veya türün maslahatı doğrultusunda hareketine teveccüh etmektedir.

Russel, açıklamasının sonunda bir kriter olacaksa da kesinlikle somut bir kriter olmayacağını belirtmektedir. Elbette bu söyledikleri doğrudur. Sonda şunu eklemektedir:

“Bu zor bir meseledir ve ben bunu çözerim iddiasında bulunamam.”²²

Bir önceki sayfada da şöyle der:

“Bu, şimdiye kadar hakkında kesin bir yargıya varılmamış olan felsefi meselelerden biridir.”²³

Eflatun'un Teorisi

Şimdi ahlak hakkındaki teorileri inceleyelim. Ahlak ilmi veya Ahlak felsefesi “İnsanın hangi davranışları erdemli ve yerine getirilmelidir? Sorusunu yanıtlamaya çalışmaktadır.

Filozoflar ve bilginler bu soruya farklı cevaplar vermişlerdir. Cevaplar farklı olsa da birbirlerine zıt veya çelişkili değildirler. Bu ekoller çoğunlukla insanın yapması gerektiği konusunda işin bir kısmı ile ilgilenmişlerdir. Bu konu, çeşitli ekollerin farklı görüşleri incelendikten sonra daha iyi anlaşılacaktır. Konumuza Eflatun'un teorisi ile başlıyoruz.

Eflatun bu konudaki görüşlerini toplumsal nazariyesinin bir parçası olarak açıklamaktadır. Başka bir ifadeyle, siyaset felsefesinden yola çıkar ve ahlak bölümüne gelir.

²² A.g.e s. 245.

²³ A.g.e s. 244.

O, tartışmasına sosyal adalet ile başlar ama bireysel ve ahlaka dayalı bir adalet anlayışıyla son bulur.

Eflatun'a göre üç şeyin değeri vardır: Adalet, estetik ve hakikat.²⁴ Eflatun bu üç şeyin kaynağı olarak da "hayır" gösterir. Bu durumda aslında değerli olan tek şey "hayır"dır. İnsanoğlunun peşinde olması gereken de bu hayra ulaşmaktır. Bu "hayır" ancak ahlakla elde edilebilir. Konuyu biraz daha açmamız gerekiyor. Eflatun sosyal adaleti şu şekilde tanımlamıştır:

Adalet, bir kimsenin hakkı olanı elde etmesidir ve yeteneğinin elverişli olduğu işi yapmasıdır.²⁵

Bireysel adalet konusunda da şöyle demektedir:

Bireyin kendisinde de belli bir düzen ve intizam vardır. Bir bireyin insan gücü, her bir potansiyelinin yerli yerinde kullanılmasıyla mümkündür. Bunların her biri insan davranışının ortaya çıkmasında işbirliği içerisindedir.²⁶

Eflatun'un adaleti (bireysel veya sosyal adalet) uygun ve dengeli bir şekilde tanımladığını görüyoruz. Dengeli ve uygunluk, estetik demektir. Öyleyse, adaletin sonuçlanacağı nokta estetik olacaktır.

Öte taraftan, estetik iki türdür: Duyum ve akıl. Duyusal estetik bir gülün, tavusun veya Yusuf'un güzelliği gibidir. Ancak duyularla değil, akıl ile algılanabilen akli estetik ise doğruluğun, edebın, takvanın, fedakârlık ve hizmetin güzelliği demektir. Akli estetik, "iyilik, güzel amel, ahlaki hayır" diye tabir ettiğimiz güzelliştir. Adaletteki estetik duyusal değil, akli estetik türündendir. Öyleyse, adalet "hayır ve iyilik" demektir.

Öte yandan adalet, dünyanın temel direğidir. Bütün varlık sisteminde adalet, düzen ve uyum ilkesi gözetilmiştir. Dünya adalet ve uyum sayesinde ayaktaadır. Bu yüzden, her kim "kendi yetenek ve kabiliyetlerinin dışına çıkarak kişisel çıkar sağlamaya kalkışırsa adalet tanrısı onu takip eder ve sonunda intikamını da alır... Doğa, bir orkestra şefi gibidir, elindeki değnekle ahengi bozan enstrümanı yerine oturtmasını ve kendi doğal işlevine geri döndürmesini sağlar."²⁷

Bununla birlikte *hakikat* evrensel ve ahlaki adaleti idrak etmekten ibarettir.

Eflatun'a göre hayır (hatta ahlaki hayır) zihnimizden bağımsız somut bir gerçekliktir; yani matematik ve tabii gerçekliklerin varlığı kadar ahlaki hayır da bir gerçekliğe sahiptir. Zihnimizin dış bir nesne ile olan ilişkisinin ürünü olmadığından göreceli bir durum değil, zati varlığı olan ve mutlaklığı olan bir şeydir. "Hayır" zihnimizden bağımsız olarak

²⁴ Will Deurant, Tarih Felsefesi, s. 34.

²⁵ A.g.e, s. 35.

²⁶ A.g.e, s. 35.

²⁷ A.g.e, s. 35-36

vardır. “Tanıma” bakımından bedihi değil, teoriktir. Yani onu tanıyabilmek için mantık ve felsefeden yararlanılmalıdır. Bu yüzden sadece filozoflar hayrı tanıyabilirler.

Herkes için –kadın ve erkek, genç ve yaşlı, âlim ve avam, birey ve toplum- hayır biridir. Öyleyse ahlak herkes içindir ve sadece bir formülü vardır.

Hayrı işleyebilmek için onu tanımak yeterlidir. Eflatun ve öğretmeni Sokrat’a göre hayrı işleyebilmek için onu tespit edebilmek yeterli olacaktır. İnsanın iyi ameli bilip de onu yerine getirmemesi mümkün değildir. Amel etmemenin sebebi ancak cehalet olabilir. Bu durumda ahlaki yozlaşma ile mücadele edilmeli ve cehalet ortadan kaldırılmalıdır. Sokrat bu

Eflatun ve öğretmeni Sokrat’a göre hayrı işleyebilmek için onu tespit edebilmek yeterli olacaktır. İnsanın iyi ameli bilip de onu yerine getirmemesi mümkün değildir. Amel etmemenin sebebi ancak cehalet olabilir. Bu durumda ahlaki yozlaşma ile mücadele edilmeli ve cehalet ortadan kaldırılmalıdır. Sokrat bu yüzden bütün faziletlerin/erdemlerin kaynağı olarak “hikmeti” görür.

yüzden bütün faziletlerin/erdemlerin kaynağı olarak “hikmeti” görür. Her faziletin bir tür hikmet olduğunu düşünür. Örneğin “cesaret” ne’den korkulmayacağı ve ne’den korkulacağını bilmektir. “İffet” insanın şehvetini nereye kadar tatmin etmesi gerektiği ve nerede durması gerektiğini bilmesidir. “Adalet” insanın diğer insanlarla olan ilişkilerinde hangi ilkeler ve kurallara uyulması gerektiğini bilmesidir.²⁸

Eflatun’a göre bir kimse filozof olursa, kaçınılmaz olarak iyi biri olacaktır. Bir kimsenin hem filozof olması hem de iyi ahlaktan yoksun olması imkânsızdır. Çünkü kötü olmak, cehaletin sonucudur.

Eflatun’un bu görüşlerine birtakım eleştiriler yöneltilmiştir:

Birincisi, Eflatun hayrı matematik ve tabiat gibi insan zihninden bağımsız ve gerçek bir varlık olduğunu ileri sürmüştür. Daire ve üçgen zihnimizden bağımsız birer

şekil olarak var oldukları ve zihnimizin keşfettiği gerçeklikler olduğu gibi hayır da zihnimizden bağımsız bir varlık olduğundan biz onu keşfederiz.

Daha önce de belirttiğimiz ve ileride yine belirteceğimiz gibi bu tartışmalı bir konudur. Eflatun’a göre pratik ve teorik hikmetin meseleleri arasında bir farklılık olmadığı gözüküyor. Diğer bir eleştiri de şudur: Eflatun ahlaki hayrı zihinden bağımsız bildiği için ahlaka ilişkin her türlü bağıntıyı reddetmektedir. Bu tartışmalı bir meseledir ve ileride bunu tartışacağız.

²⁸ Seyr-i Hikmet der Avrupa, c. 1, Ahval-i Sokrat bölümü.

Üçüncüsü, Eflatun hocası Sokrat gibi ahlaklı olmak için ilim, hikmet ve marifeti yeterli görmektedir. Oysa marifet, ilim ve hikmet tek başlarına yeterli değildir. İlim ve marifete ek olarak terbiye de gereklidir. Terbiye, ilim ve hikmete uygun nefsanî melekelerin oluşturulup geliştirilmesidir. Başka bir ifadeyle, Eflatun iyi bir olmak için öğretimin yeterli olduğunu düşünmüştür. Oysa öğretimin yanında eğitim de şarttır.

Bu eleştiriyi, Eflatun'un öğrencisi Aristo yöneltmiş ve hem Eflatun'un hem Sokrat'ın görüşlerinin aksine kendi görüşünü geliştirmiştir.

Aristo'nun Teorisi

Aristo, ahlak bölümünde "mutluluk" meselesini ortaya atmıştır. Ona göre insan bazılarının ifadesiyle iyilik (hayır) değil,²⁹ mutluluğu istemektedir. Aristo'ya göre iyilik, mutluluğun kendisidir.

Aristo'nun mutlulukla ilgili bir tanımına rastlamamakla birlikte, mutluluğun hoş şeylerden en fazla yarar sağlamayı, hoş olmayan ve rahatsızlık verici şeylerden olabildiğince uzaklaşmak anlamına geldiğini biliyoruz. Elbette hoşnutluk veya hoşnutsuzluk sadece cismani hazlar ve sıkıntılarla sınırlı değildir. Akli ve ruhi hazlar ve sıkıntılar, en yüksek hazlar ve sıkıntılardır.

İnsanın arzuladığı ve peşinde olduğu şey, kemal ve hayır değil mutluluktur. Bir insanın bilerek mutluluğuna aykırı hareket edip bedbahtlık ve çilenin peşinden gitmesi imkânsızdır. Haz mutluluğun şartıdır, kendisi değildir. Çünkü birçok haz, beraberinde daha büyük sıkıntılar getirmekte veya daha derin ve saf hazların önüne geçmektedir.

Şimdi mutluluk nasıl elde edilir? Onu inceleyelim. Ahlak ilmi, mutluluğu elde edebilme yöntemine denir.

Aristo'ya göre:

Erdemler/faziletler, mutluluğa ulaşmanın araçlarıdır. Zira amaç, arzuladığımız şeydir ve araç da hakkında düşündüğümüz ve seçtiğimiz şeydir. Araçla ilgili ameller seçmeli ve iradeye bağlı olmalıdır. Öyleyse, erdemler araçla ilintilidir.³⁰

Aristo ahlak ve mutluluğa ulaşmanın yolunun itidal ve orta yola riayet edilmesi gerektiğine inanır. Ona göre, erdem veya ahlak ifrat ve tefritin ortasıdır. Her ruhsal durumun belirli bir sınırı vardır, ondan fazlası rezalet ve ortası fazilettir. Örneğin cesaret, gazabın kuvvesi ile ilgilidir. Gazap kuvvesinin amacı nefsi savunmaktır ve onun da orta yolu şiddet ve korkunun ortasıdır. İffet, şehvet kuvvesiyle ilgilidir ve orta yolu da eğlence ve şerrin arası bir yerdir. Hikmet, akıl kuvvesiyle ilgilidir ve orta yolu da uyanıklık ve ahmaklığın ortasıdır. Cömertliğin orta hali cimrilik ve israfın ortasıdır. Tevâzû'nun orta hali kibir ve aşağılanmayı kabullenmenin ortasıdır.³¹

²⁹ Batı Felsefesi Tarihi, c. 1, s. 344.

³⁰ A.g.e, s 354.

³¹ Ahlakta ifrat ve tefritin ortasını belirleme konusunda Merhum Hac Molla Mehdi Neraki'nin *Camiu'l Sadat* adlı kitabına ve *El-Mizan*'ın birinci cildine bakınız.

Aristo, Eflatun'un aksine ilim ve marifetin fazilet/erdemle ulaşmak için yeterli olmadığını düşünür. Bunlara ilave olarak nefsin faziletle eğitilmesini gerektiğini söyler. Yani nefiste fazilet melekeleri oluşturulmalı ve nefsin faziletleri –itidalli ve orta yola riayet-alışkanlık haline getirmesi sağlanmalıdır. Nefsin bunu alışkanlık haline getirmesi ve huy edinmesi ancak amelin tekrarlanması ile mümkündür.

Kuşkusuz Aristo'nun teorisinin hakikatin bir kısmını yansıtmaktadır. Aristo'nun ahlak teorisine yöneltilebilecek en önemli eleştiri, o'nun amaç bildiği mutluluğa ulaşmak için ahlakı salt en iyi yolları belirleme aracı olarak görmesidir. Yani Aristo, amacın önceden belirlendiğini söylüyor. Aristo'nun öngördüğü ahlaka göre insan amaç belirlemiyor, amaca ulaşmanın yolunu gösteriyor. Oysa o'na ahlak ekolünün önce insana hedef göstermesi gerektiğini hatırlatmak gerekir. Ahlakın insana amaç konusunda yol göstermesi gerekiyor.

Bununla birlikte, Aristo ahlakında mutluluk amaç olarak gösterilmiş ve insanın her zaman hoşnutluğunun peşinde olduğunu varsaymıştır. Bu yüzden ona en iyi yolları göstermek gerekir. Doğrusu Aristo, ahlakın en önemli özelliği olan kutsallığı ahlaktan arındırmıştır. Ahlak, kutsallığını insanın egosunu yok etmesi ve bencilliğinden kurtulması yoluyla elde edeceğini gerekli görmekte iken mutluluğu amaç olarak gören Aristo ahlakı, bu bencilliği ve egoizmi merkeze almaktadır.

Bazıları, Aristo'nun ahlak anlayışına başka eleştiriler de yöneltmişlerdir.³² Bunlara göre, bütün ahlaki erdemler “orta yol” kriteri ile değerlendirilemez. Örneğin doğru sözlü olmak hangi ifrat ve tefritin ortasıdır? Doğru sözlü olmak iyidir ve onun karşıtı olan (ifrat veya tefrit yönü değil) yalan söylemek kötüdür.

Sokrat'tan sonra Eflatun ve Aristo ekollerine başka felsefi ekoller de eklendi. Bu ekollerin her biri kendine özgü mantıksal ve felsefi görüşler ve ahlak öğretilerine sahiptir. Bunlar kendi adları ile anılmışlardır. Bu ekoller: Kinizm/Kelbiyun, Kuşkuculuk, Epikürizm ve Elea/Revvakiyan okulu. Konumuza kinizm ile devam ediyoruz.

Kuşkucuların Teorisi

Bu ekolün kurucularından olan Piron, bir süre İskender'in ordusunda görevliydi. Kuşkuculuk ekolü pratik hikmette takip ettiği çizgiyi teorik hikmette de devam ettirmiştir. Teorik hikmette hiçbir ilkenin ve bilginin ispatlanamayacağına inanırlar. Duyuların ve aklın hata yapabileceğini ve yanılabilirliğinden ikisine de güvenilemeyeceğini belirtirler. Pratik hikmette de akden hiçbir amelin diğer bir amele tercih edilemeyeceğini ileri sürerler. Bir amelin sevap diğer amelin hata olduğu ispatlanamaz. Örneğin gerçek anlamda akli kullanılarak doğru sözlülüğün yalana, emanetin hıyanete ve adaletin zulme üstün olduğu kanıtlanamaz ve tercih edilemez.

Septisizm felsefesi, pratik etki bakımından kendini beğenmişliğe yol açar. Hatta bazı kuşkucular buna açık bir şekilde hüküm de vermişlerdir.

Kuşkucuların ileri gelenlerinden biri olan Carneades, şöyle demektedir:

³² Bertrand Russel, Batı Felsefesi Tarihi, c. 1, s. 343.

Geminin zarar görmesi ve su almaya başlaması sırasında insan daha zayıf bir kimsenin canı pahasına da olsa kendi canını kurtarmak isteyecektir. Eğer bunu yapmazsa ahmaktır... Eğer siz galip gelmiş düşmanın ordusunda kaçırıyorsanız ve atınızı da elden vermiş iseniz ve sizin ordunuzdan birinin yaralı olarak atın üzerinde gittiğini görürsenin ne yaparsınız? Eğer akıllı ve mantıklı biriyse onu attan indirir ve kendiniz binersiniz. Bırakın adalet ne derse desin.³³

Görüldüğü gibi, ahlaktan kast edilen “nasıl yaşanılacağı” ise kuşkuculuk ekolü bu konuda görüş sahibidir. İyi ve kötü, değerli ve değersiz boş kavramlardır ve ispatları mümkün değildir. Öyleyse, çıkarlarını en iyi koruyabileceğin şekilde yaşamalısın.

Ama eğer ahlak teorisinden kast ettiğimiz kutsal, değerli ve yüce bir şekilde nasıl yaşanır ise, kuşkucular ahlak teorisinden yoksundurlar.

Epikürizm Teorisi

Tanınmış Eski Yunan felsefelerinden biri de adını “Epikür” isimli bir şahıstan almaktadır. Bu şahıs, M.Ö 342 yılında Eflatun’un ölümünden altı yıl sonra Atina’da dünyaya gelmiştir.

O, teorik hikmette Demokritus ve Atomizm’in taraftarıdır. Demokritus’un dini üzerine olmadığı söylenir. Pratik hikmette hazcıdır. Yani hazzı hayır ve iyiliğe eşit görmektedir. Herkesin görevi, hazzı elde etmeye çalışmak, sıkıntı ve kederden uzaklaşmaktır.

Epikür, beraberinde çile ve sıkıntı getiren hazları kınamaktadır. Bu yüzden ayyaşlık ve fırsatı ganimet saymak anlamında hazperestliğe karşıdır. Ancak onun bu görüşüne rağmen, epikürizm halk arasında ayyaşlık ve fırsatı ganimet saymak olarak meşhur olmuştur.

Epikür hazları dinamik ve statik veya aktif ve edilgen şeklinde ayırır. Dinamik ve aktif hazlardan kastettiği insanın elde etmek için meylettği şeylerdir. Bu tür hazlar, genellikle bir sıkıntıdan kaynaklanır ve beraberinde de çile, sıkıntı veya en azından yorgunluk ve bıkkınlık getirir. Yemek, cinsellik ve makam hazları bu türdendir. Ama statik ve edilgen hazlar, çile ve sıkıntıdan kaynaklanmayan huzur halidir. Sağlığın yerinde olmasının verdiği haz gibi. Epikür dinamik değil, statik hazları tavsiye etmektedir. O, insanı her zaman sade bir yaşama davet eder ve bu bakımdan felsefesi, kelbiyun felsefesine yakınlık gösterir. O şöyle demektedir:

Günlerimi su ve ekmekle geçirirken vücudum mutluluktan coşar ve göstermelik hazlar/hoşnutluklara tükürüyorum. O hazların/hoşnutlukların kendisine değil, beraberinde gelen ve katlanılması gereken sıkıntılardır.³⁴

Epikür’ün felsefesi her ne kadar hazcı bir felsefe olarak tanınmış olsa da aslında çile karşıtı bir felsefedir; yani ona göre, hayır ve fazilet çilenin azaltılması demektir. Bundan

³³ A.g.e, s. 462.

³⁴ Batı Felsefesi Tarihi, c. 1, s. 473.

dolayı o, fazileti hazzı elde etmeye çalışırken sağduyulu olmayı öğütler, dediklerinde cevap olarak, onun fazileti çilenin azaltılmasında gördüğünü hatırlatmak gerekir.

Epikür şöyle demektedir:

En büyük iyilik, sağduyudur. Sağduyu felsefeden de değerlidir.³⁵

Onun bütün açıklamalarında bir nevi çileyi azaltma vurgusu vardır. Bu yüzden onun felsefesini, ayyaşlık ve fırsatı ganimet saymak felsefesi olarak algılamamak gerekir.

Epikür haz meselesinde veya daha doğru ifade etmek gerekirse çileden uzaklaşmak meselesinde daha çok cismani hazlar ve sıkıntıları kastetmektedir. Onun, ilim ve araştırma, hayır ve arifane ibadet gibi ruhi hazlara bir ilgisi olmadığı gibi aşinalığının olmadığı da söylenebilir. O, şöyle demektedir:

İşitmeyi bir tarafa bıraktığımda iyiliği başka nasıl tanımlayacağımı bilemiyorum... Bütün iyiliklerin başı midenin verdiği hazdır... Hatta hikmet ve kültür de onunla bağlantılıdır... Ruhi haz, cismi hazlar hakkında düşünmektir. Onun cismani hazlara karşı yegâne özelliği; çileyi düşünmek yerine hoşnutluğu düşünmemizdir. Bu yüzden ruhi hazlara, cismani hazlardan daha fazla hâkimiz.³⁶

Bu felsefe, kelbi felsefe gibi toplımdan uzaklaşmayı esas gören birey eksenli bir anlayıştır. Toplumdan uzaklaşmaya ve inzivaya davet vardır. Çünkü bazı çilelerden uzak kalmanın güvenilir yolu budur.

Genel olarak, bu felsefede hiçbir insani ve manevi değer görülmemektedir. Kelbi felsefe, tanımlamada eksik ve aşırıya kaçmış olsa da en azından nefsin yeterliliği ve özgürlük gibi ilkelere sahip olduğundan bu felsefeye tercih edilir. Epikür felsefesinde hiçbir ulvi ilkeye rastlanmamaktadır. Kuşkucu felsefe, ahlak teorisinden yoksun olduğu gibi Epikürizm de ahlak felsefesinden yoksundur.

Haz felsefesi, iki yönden incelenebilir: Psikolojik ve ahlaki açılardan.

Psikolojik açıdan insanın bütün işleri ve işlerindeki nihai amacın dinamiği haz mıdır yoksa çileden kaçış mıdır? İlgili bir konudur fakat şimdi buna zamanımız yoktur. Yalnız yapılmış olan araştırmalar öyle olmadığını göstermektedir.

Burada hatırlatmamız gereken bir husus daha vardır. Asrımızda epikürizmin yaygın anlamı müptezel ve amiyane demektir. Bazıları kimi felsefe, düşünce ve irfan büyüklerini bu ekole nispet ettirmektedirler. Örneğin Hafız ve Hayyam'ın hazcı, vurdumduymaz ve fırsatı ganimet sayanlardan olduklarını ileri sürmektedirler. Özellikle de Hayyam'ın böyle bir kişiliğe sahip olduğuna ilişkin güçlü bir inanç vardır.

Matematikçi ve filozof olan Hayyam'ın böyle biri olmadığı ve böyle düşünmediği aşikârdır. Hayyam'a dayandırılan şiirlerin zahirinden bu şekilde bir anlayış ön plana çıkmıştır.

³⁵ A.g.e, s. 477.

³⁶ A.g.e, s. 475.

Ancak araştırmacılara göre, söz konusu şiirlerin matematikçi ve filozof Hayyam'dan sadır olup olmadıkları konusunda önemli şüpheler vardır. O şiirlerin Hayyam'dan olduğunu varsaysak bile şiir dilinden bir şairin felsefi düşünceleri çıkarılamaz. Özellikle son dönemde Hayyam'a ait bazı risalelere ulaşılmış ve yayımlanmıştır. Hayyam bu risalelerde kendisine dayandırılan şiirlerde dile getirilen konulara değinmiş ve meseleleri kendisinin de ifade ettiği gibi hocası İbn Sina'nın çözdüğü şekilde çözmüştür.

Hafız'ın durumu, bundan daha açıktır. Hafız'ın diline aşına kimse, divanını baştan sona okuduğunda şiirlerinin bir kısmının diğer bir kısmının yorumu olduğunu görülecektir. Böylelikle kafa karışıklığına neden olan meseleler tamamen aydınlanmaktadır.

Revakiler³⁷ Ekolünün Ahlak Teorisi

Epikürizm ile eş zamanlı ortaya çıkan felsefi ekollerden biri de "Revakiler"dir. Bu ekolün kurucusu Zenon'dur. Revaki Zenon ile İlyalı Zenon farklı kişilerdir. İlyalı Zenon, Revaki Zenon'dan iki asır önce yaşamıştır. Revakilerin revaki olarak anılmalarının nedeni Zenon'un bir revakın üzerinde yaşıyor olması ve orada ders vermesinden kaynaklanır.

Revakiler Yunan asıllı değildir. Kadim Revakiler Suriyeli ve son dönem Revakiler de Rumlardandırlar. Zenon'un kendisi Kıbrıslıdır.

Revakiler bazı görüşlerinde Kelbilerin görüşlerinin etkisinde kalmakla birlikte, pratik hikmetteki görüşleri temelde farklıdır. Revakiler, Sokrat'ı herkesten çok ön plana çıkarmışlardır. Russle şöyle demektedir:

O yargılanma esnasında, ölümden kaçmamış ve ölüme karşı metanetli bir duruş sergilemiştir. Sokrat'ın zalim zulmüyle mazluma zarar vermektense çok kendisine zarar verir anlayışı,

Bazıları kimi felsefe, düşünce ve irfan büyüklerini bu ekole nispet ettirmektedirler. Örneğin Hafız ve Hayyam'ın hazcı, vurdumduymaz ve fırsatı ganimet sayanlardan olduklarını ileri sürmektedirler. Özellikle de Hayyam'ın böyle bir kişiliğe sahip olduğuna ilişkin güçlü bir inanç vardır.

³⁷ Stoacılık, Revakiye, Çardakçılık, Stoisizm.

Revakilerin öğretileriyle pek çok noktada uyuşmaktadır. Sıcak ve soğuğa karşı pervasızlığı, yeme ve giyinmedeki sadeliği, cismani rahatlık için ihtiyaç duyulan tüm araç-gereçlere karşı umursamazlığı da Revakilerin öğretileriyle tamamen uyuşmaktaydı.³⁸

Kimi zaman hataya düşülmekte ve Revaki felsefe ile Eflatun'un akademik felsefesi bir tutulmakta ve Revakilerin, İsrak felsefesinin takipçileri olduğu sanılmaktadır. Dolayısıyla, bu yanlış düzeltmek gerekiyor.

Revaki felsefesinin geçmişi, Kelbi ve Epikür felsefelerinden daha eskidir. Söylenenlere göre, "Revaki felsefesinin ortaya çıkışı esnasındaki görüşleri ile Kelbi ekolün gelişimi ve ilerleme dönemlerindeki felsefi anlayışları benzerlik gösterirken, son dönem felsefi anlayışları Eflatun'un idealizmine benzerlik göstermektedir. Ancak en önemli değişimler Revakilerin metafizik ve mantık alanındaki görüşlerinde görülmektedir. Ahlak alanındaki görüşleri genel olarak değişime uğramıştır."³⁹

Revakilerin ahlak felsefelerinin temeli, erdemın iyi irade olarak tanımlanmasına dayanır. Sadece iyi ve kötü iradeden söz edilebilir, erdem ve bayağlık iradede tecelli eder.

Revakilere göre, iyi irade dış olaylardan ve olgulardan etkilenmeyen iradedir. Onlar aslında iyi iradeyi güçlü iradeden ibaret bilirler. İnsanın ancak sarsılmaz irade ile özgür kalabileceğine inanırlar. Güçlü iradeyi hareketli ve dalgalı bir okyanusun ortasındaki bir adanın hiçbir şeyden etkilenmeden sapasağlam yerinde durmasına ve bağımsız bir şekilde hayatını idame ettirmesine benzetirler. Şöyle demektedirler:

İnsan iyi bir irade sahibi olur ve dış gelişmelere ilgisiz kalıp etkilenmezse, dış hadiseler onun zati kişiliğini yok edemezler.⁴⁰

Revakilere göre kurtuluş insanın kişiliğine bağlıdır ve insanın kişiliği de iradesine bağlıdır. Revakilere göre iyi irade, birincisi güçlü ve herhangi bir şeyden etkilenmeyen ikincisi de tabiat ile uyum içinde olan iradedir.

Revakilerin ileri gelenlerinden biri olan Epiktetos şöyle der:

Herhangi biriniz kendisini dış olaylardan arındırıldığında kendi iradesine dönmüş olur. Çaba gösterip riyazet çekerse iradesini ıslah etmiş olur. Tabiatla uyum içerisinde olursa yücelir, özgür, yetkin, sabitkadem ve mutedil olur. Bir kimse kendi gücünün ötesinde bir şeyi isterse veya kendi gücü kapasitesindeki sorumluluktan kaçarsa asla sabitkadem ve özgür biri olmayacağını bilmelidir. Hatta kaçınılmaz olarak o şeylerin etkisinde kalır ve değişime uğrar.⁴¹

Revakilere göre özgürlük, iyi bir irade demektir. İyi irade sahibi olmanın da –daha önce de belirttiğimiz gibi- iki şartı vardır: Dünyadaki gelişmelerden ve olaylardan etkilenmemek ve tabiat ile uyum içerisinde olmak.

³⁸ *Batı Felsefesi Tarihi*, c. 1, s. 492.

³⁹ *Külliyat-ı Felsefe*, Papkin ve Strull, trc. Dr. Seyit Celaleddin Muctebevi, İlim ve Ahlak bölümü, s. 30.

⁴⁰ A.g.e, s. 31.

⁴¹ A.g.e, s. 30 ve 31.

Onlara göre, bir olayın insan için hayır veya şer olması mutlak değildir. Daha çok insanın kendi algılama biçimi ile ilgilidir. Revakiler şöyle der:

Senin üzerinde etkili olan olaylar ve gelişmeleri başkaları yönetiyor. Onlar seni hapse atabilir, sana işkence edebilir veya seni köle de yapabilirler. Ama eğer sen güçlü bir iradeye sahip olursan, senin üzerinde tahakküm kuramazlar.⁴²

Kuşkusuz Revaki felsefede bazı gerçekçi yönleri vardır. Güçlü bir irade, özgürlük, manevi bir kişiliğe sahip olmak ahlaklı olmanın bir parçasıdır. Ancak bu felsefe, batna haddinden fazla yönelmiş ve sonuç itibarıyla ilgisizliğe ve umursamazlığa teşvik etmektedir. Olaylar ve gelişmelere karşı mücadele etmek ve amaç doğrultusunda onları değiştirmek anlayışı, bu felsefe tarafından pek önemsenmemiştir. İnsan bu dünyaya kendisini savunmak ve diğer olaylar ve gelişmelerden etkilenmemek ve batni dokunulmazlığa erişerek salt özgür kalmak, gelişmelerin esiri ve kölesi olmamak için gelmemiştir. Bu niteliklere sahip olmakla birlikte, girişken ve değişimin öncüsü olmalıdır. Yani kendisini, toplumunu ve dünyayı kemale doğru değiştirmeye gayret göstermelidir.

İkincisi, haddinden fazla ferdiyetçi ve hatta bütün temerküzü bireydir ve toplumsal yönü olmayan bir felsefedir. Yani bu felsefenin temel amacı, bireyi kurtarmak olduğundan başka bir şey ile ilgilenmez. Bu felsefenin ahlak sisteminde yüce insani duyguların yeri yoktur.

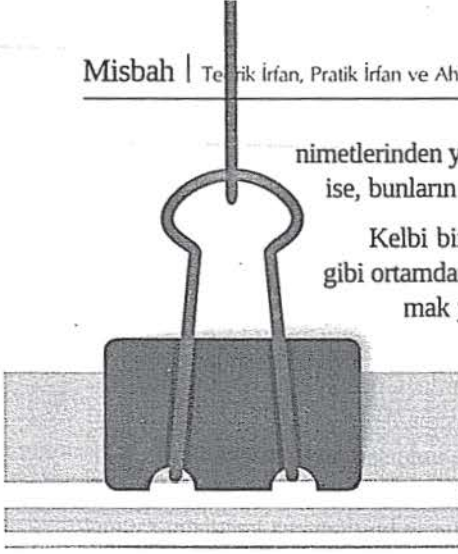
Üçüncüsü, bu felsefede bir tür direniş, rıza ve teslimiyete davet vardır; dış olaylar ve gelişmelere karşı direniş –elbette batni direniş- ve tabiatın hükmü veya ilahi takdire karşı çaresiz teslimiyet. İyi irade, bir taraftan batni direniş sergileyen ve öte taraftan kaçınılmaz cebri olaylara karşı beyhude çatışmaktan kaçınmak demektir.

Ancak ahlaki açıdan bakıldığında bu tür açıklamalar ve gerekçelendirmeler iyi bir irade için yeterli değildir. İyilik vasfını iradeden değil başka bir yerden alan ve bununla birlikte amacın iyi oluşu bana gere değil kendisinden olmalıdır. Başka bir ifadeyle, amaç göreceli bir iyilik değil mutlak bir iyilik olmalıdır.

Ahlakın anlamı yaşamın talimatları ise, yani herkes daha güzel, iyi, güçlü ve şahsiyetli bir şekilde yaşayabilmek için bu talimatları yerine getirmeli anlamında ise, Revakilerin öğretileri ahlaktan sayılabilir. Ancak ahlaki faziletli, kutsanabilir ve yücelik anlamında kullanırsak Revakilerin söyledikleri yeterli değildir. Çünkü Revakilerin söyledikleri göreceli iyiliktir yani sadece o talimatları yerine getiren birey için geçerlidir. Oysa hayır ve fazilet ancak kişiden kişiye değişiklik göstermediği takdire hayır ve fazilet sayılabilir.

Revakiler ve Kelbilerin ahlak anlayışları umursamazlık ve olaylar ve gelişmelerden etkilenmemek konusunda ortak yöne sahiptir. Farkları ise, Kelbiler iyiliğin pratikte hiçbir şeye bağımlı olmamayı, her şeyden uzaklaşılması, köpek gibi yaşamı öğütlerken Revakiler böyle bir şeyi tavsiye etmemekle birlikte, olayların ve gelişmelerin rüzgârına kapılmayı ve etkilenmemeyi öğütlemektedir. Bundan dolayı, Revakiler medeniyet ve hayatın

⁴² A.g.e, s. 31



nimetlerinden yararlanmaya karşı değildir. Revakilerin karşı oldukları ise, bunların esiri ve bağımlısı olmaktır.

Kelbi biri bulaşıcı bir hastalığa yakalanmak istemeyen kimse gibi ortamdan firar eder. Ama Revaki biri hastalık ortamından kaçmak yerine onu karşı kendisini korumaya alır. Hiçbiri hastalığa karşı mücadele etmek peşinde değildir.

Sokrat'tan sonra Eflatun ve Aristo ekolleriyle birlikte dört ekolün daha ortaya çıktığını belirtmiştik. Her biri ayrı ayrı Sokrat ekolünün devamı niteliğindedir. Dördü de bir nevi Sokrat felsefesinin birer şubesi olarak onu takip etmişlerdir. Bu ekoller: Kelbiyun/Kinikler, Kuşkucular, Epikürler ve Revakiler.

Bu ekollerin hepsi tarihsel olarak Antik Yunan döneminde ortaya çıkmışlardır. Çünkü Yunan şehir devletleri İskender tarafından sona erdirildi ve bu durum bir tür düzensizlik ve kaos yarattığı için halkta huzursuzluk meydana geldi.

Araştırmacıların çoğuna göre, bu ekoller, tabiat kanunları gereği filozofların ortaya çıkan sıkıntılara karşı koydukları tepkilerin bir sonucu olarak ortaya çıkmışlardır. Yani bütün bu felsefeler ortaya çıkmış olan yeni durumlar karşısında bir teselli niteliğindedirler.

Bu felsefelerin ortaya attıkları düşünceler şunlardır: Çeşitli yöntemlerle bu bedbahtlık ve zorluklara tepki gösterebilirler; teslim olabilirler, ona karşı mücadele edebilirler, kaçabilirler veya kabullenebilirler. Bu davranışların her birini gereçlendirebilecek birer ahlak teorisi vardır.

Kelbi ekol, yaşamdan kaçışı, Revaki ekol mücadele etmeyi ama batını mücadeleyi, Epikürizm sıkıntılardan kaçış ve hazlara sığınmayı ve Kuşkucu ekol genellikle sıkıntılar sonucu ortaya çıkan kriterlerin itibarsızlaştığını tercih etmiştir.

Revakiler ve Kelbilerin ahlak anlayışları umursamazlık ve olaylar ve gelişmelerden etkilenmemek konusunda ortak yöne sahiptir. Farkları ise, Kelbiler iyiliğin pratikte hiçbir şeye bağımlı olmamayı, her şeyden uzaklaşılması, köpek gibi yaşamı öğütlerken Revakiler böyle bir şeyi tavsiye etmemekle birlikte, olayların ve gelişmelerin rüzgârına kapılmamayı ve etkilenmemeyi öğütlemektedir.

Yeni Teori / Kant'ın Teorisi

Eski ahlak teorilerinden bazılarını seçtiğimiz gibi yeni dönem ahlak teorilerinden de Kant'ın teorisini açıklayacağız. Son iki asrın en tanınmış ahlak teorisi, Kant'ın ahlak teorisidir. Kant ahlaki olan ve ahlaki olmayan eylemleri birbirinden ayırmaya çalışır. Ona göre, eylemler bazen zorunluluktan ve kaçınılmazlıktan kaynaklanır. Örneğin tehlikeli bir hırsızla karşı karşıya gelen kimse, parasını vermek zorundadır, vermezse tehlikeli sonuçlarına katlanmak zorundadır. Bu tür davranışlar, özgür davranışlar değildir.

Özgür ve iradeye dayalı davranışlar iki çeşittir: Ya eğilimlidir ya da sorumluluk anlayışından kaynaklanır. Eğer eğilimlerden birinden kaynaklanıyorsa onu ahlaki bulmaz. Ancak sorumluluk anlayışına dayanıyorsa o eylem ahlaki sayılır.

Bu durumda insanın eylemi ahlaki olup olmama niteliğini taşıdığı amaçtan elde eder. Yani eyleminin temeli, sorumluluk anlayışına dayanırsa ahlakidir aksi takdirde değildir. Ahlaki bir eylemde "eğilimin" müdahil olmaması gerekir. Hatta eğilimin önünü almalıdır.

Kant şöyle diyor:

Dünyada ve hatta dış âlemden iyi irade hariç hiçbir şey kayıtsız ve şartsız iyi olarak adlandırılmaz.⁴³

Kant'ın iyi iradeden kastı, sorumluluk anlayışına dayanan iradedir. Kant'ın teorisini şu şekilde özetlemek mümkündür:

1. Biz eylemleri birbirlerinden ayırırız. Bazıları ahlaki, bazıları ahlaki olmayan ve bazıları da ahlaka karşıdır. Ahlaki eylem, değerli ve övülmeye layıktır. Ahlak karşıtı eylem, değersiz ve kınanması gereken eylemdir. Ahlaki olmayan eylem ise, ne övülmeye ve ne de yerilmeye değer eylemdir. Değerli olmadığı gibi değer karşıtı da değildir. Geçimini sağlamak için akşama kadar çalışan bir esnaf düşünün. Bu esnaf, müşterisi kendisine on lira vereceğine yanlışlıkla yüz lira verip gitmiş olsun. O esnaf, o müşterisinin peşinden gidip yanlışlık yaptığını kendisine hatırlatıp parasının üstünü iade ederse değerli bir iş yapmış olur. Ama müşterisinin dalgınlığından yararlanarak parayı cebeye indirirse değerlere aykırı bir iş yapmış olur. Oysa gündelik sıradan işlerini yerine getirmesinin değerli ve değersiz bir tarafı yoktur.

2. Bir eylemin değerli olabilmesi için özgürce ve iradeye dayanmış olması gerekir. Öyleyse zorunluluktan kaynaklanan bir eylem ise, değerden yoksun sayılır. Örneğin sözü edilen esnaf polis korkusundan götürüp parayı iade etmiş ise yaptığı bir değeri yoktur.

3. Özgür ve iradeye dayalı değerli bir eylemin değerli olmasının nedeni iyi bir iradeden kaynaklanıyor olmasındandır. İyi irade, iyi bir amaçtan doğar ve iyi amaç ise sorumluluk anlayışı demektir.

4. Ödevden kastedilen nedir? Sorumluluktan amaç, insanın kendi vicdanından aldığı emirdir. Bu emirler iki çeşittir: Bazıları mutlak, bazıları koşulludur. Koşullu emir, insan

⁴³ Külliyat-ı Felsefe, s. 58.

vicdanının herhangi bir iş hakkında amacına ulaşabilmesi için verdiği emirdir. Örneğin: filan şehre gitmek için filan yoldan git demesi gibi. Yani eğer amacına ulaşmak istiyorsan filan araçtan yararlanmalısın. Koşullu emir, bir maslahata yönlendirir. Belirli bir amaca ulaşabilmek için maslahata uygun araçlardan yararlanmak gibi. Ancak mutlak emir, hiçbir koşula tabi değildir. Vicdanın bir amaç, yol veya araç koşuluyla değil, ödev ve sorumluluğun yerine getirilmesi için verdiği emirdir. Öyleyse kastedilen, vicdanın bir işin yerine getirilmesi için verdiği koşulsuz emirdir. Ödev ve sorumluluk anlayışı içerisinde yapılan her iş, ahlaki bir iştir.

Kant'ın açıklamalarının iki yönü vardır. Biri, ruhbilimi ve psikoloji alanı ile ilgilidir. Yani insan vicdanının iki çeşit emir verdiğini kabul etmeliyiz: Mutlak ve koşullu.

Koşullu emirler, insanın geçimini sağlamaya yönlendiren emirlerdir. Mutlak emirler ise, ahlaki talimatlar içeren emirlerdir. İnsan vicdanının emrettiği bu tür talimatlara "ahlaki vicdan" denir.

Kant ahlaki vicdan bakımından insan vicdanı karşısında hayranlığını gizlememektedir: "İnsanı hayrete düşüren iki şey vardır: Biri üzerimizdeki yıldızlı gökyüzü ve diğeri vicdanımızdaki ahlak yasası." Bu cümlelerin mezar taşına yazılı olduğu söylenmektedir.

İkinci yönü insan davranışı ile ilgilidir. İnsan, vicdanının koşullu emirlerine itaat edebilir ve içgüdüleri ile eğilimlerin uyabilir. Ya da eğilimlerinin ötesi, ahlaki vicdanına da uyabilir. Bu durumda davranışları ahlaki olur.

Kant ahlaki vicdan bakımından insan vicdanı karşısında hayranlığını gizlememektedir: "İnsanı hayrete düşüren iki şey vardır: Biri üzerimizdeki yıldızlı gökyüzü ve diğeri vicdanımızdaki ahlak yasası." Bu cümlelerin mezar taşına yazılı olduğu söylenmektedir.



5. Vicdanımızdan aldığımız emrin mutlak mı yoksa koşullu mu olduğunu nasıl anlayacağız? Başka bir ifadeyle, bize gelen emir ahlaki vicdandan gelen bir ilham mıdır yoksa eğilimlerimizden mi kaynaklanmaktadır? Tama olarak nedir?

Kant bu hususta bazı kriterler belirlemiştir. Birincisi ahlaki bir iş ile maslahat gözetilerek yapılan işler birbirinden ayrıdır. Ahlaki emir genel ve mutlaktır. Kant vicdanın emrinin şu olduğunu ileri sürmektedir:

Öyle davran ki, davranışların genel kural haline gelsin.⁴⁴

Herhangi bir iş ile ilgili vicdanından aldığın emri düşün eğer bu iş ve bu yöntemin genel bir kaideye dönüşmesini istiyorsan ve kendin ile başkaları arasında bu bakımdan bir fark gözetmiyorsan bu, ahlaki bir emirdir. Ama eğer onu sadece kendin için istediğini ve genel bir kaideye dönüşmesini istemediğini fark edersen söz konusu emrin bir ödev ve sorumluluk anlayışından değil, kişisel eğiliminden kaynaklandığını bilmelisin. Diğer bir kriter de şudur:

Öyle bir davranmalısın ki ister şahsında ve isterse başkalarında nihai amacın insanlık olduğunu ve kimseyi araç olarak görmediğini bilmelisin.⁴⁵

Kant'ın teorisi büyük oranda doğru ve geçerli olmakla birlikte, bütün hakikati değil, halktan bir kısmını kapsamaktadır.

Kant'ın teorisi birtakım yapılması gereken koşulsuz ve ilham kaynağı emirlerle ilgili olan yere kadar doğrudur. Ancak aşağıda açıklayacağımız gibi bazı eksikleri vardır:

1. Kant, ahlaki davranışların hiçbir şekilde eğilimlere dayanamayacağını belirtmeye çalışıyor. Bu husus doğru olamaz. Burada şu soru gündeme gelmektedir: Ahlaki sorumluluğunu yerine getiren kimse bunu yerine getirmeye eğilimli midir değil midir? Eğer eğilimli değilse, onu yerine getirmekten korkuyor mu korkmuyor mu? İnsanın itaat etmek istemediği ve karşı çıkmaktan da korkmadığı bir emri yerine getirmesi mümkün müdür?

2. Kant "iyi" ve "hayır" kavramlarını ahlaktan çıkarmıştır. O, ahlaki bir işi zati iyilik ve zati hayırdan bilmemektedir. Ona göre ahlaki bir iş, ancak sorumluluk anlayışı çerçevesinde yerine getirilmişse ahlakidir. Başka bir ifadeyle, iyiliğin amaçtan değil iradeden kaynaklandığını belirtmekte ve iyi iradenin de amaçla ilgili olduğunu dolayısıyla, sorumluluğun yerine getirilmesini sağlıyorsa ahlaki bir iştir aksi takdirde ahlaki bir iş değildir.

Bundan dolayı, Kant'ın ahlaki emirleri büyük oranda körü körünerdir. Kant'ın sözünü ettiği vicdan, adeta insanın içinde sürekli emirler veren ve emirlerine kayıtsız ve şartsız itaat edilmesi gereken diktatör bir komutan gibidir.

⁴⁴ Külliyat-ı Felsefe, s. 60.

⁴⁵ A.g.e, s. 61.

Bundan dolayı her emir, iyilik türünün belirlenmesi sayesinde iyiliklerin bazen göreceli ve bazen de mutlak –birinci ve ikinci derste belirttiğimiz gibi- olduğuna inanan kimselerin görüşü Kant’ın görüşünden daha isabetlidir.

3. Kant’ın teorisine göre, bir iş sorumluluk anlayışı gereği değil de genelin yararı gözetilerek ve insanın insanlığından dolayı ve hizmet etme eğilimi çerçevesinde onu yerine getirmesi, ahlaki bir iş sayılmaz. Kant’ın övdüğü ahlaki vicdan bunu kabul etmekten kaçınır.

4. Genel olarak zorunluluk ve sorumluluk baskısı altında yerine getirilen bir iş, her ne kadar o zorunluluğun kaynağı insanın kendi iç dünyası olmuş olsa da özgürlüğü kısıtlayıcı oluşundan dolayı ahlaki yönünü zayıflatmaktadır. Bir iş, sorumluluk anlayışı gereği değil de zati iyilik, irade ve tercihle yapıldığı takdirde ahlaki bir boyut kazanmış olur.⁴⁶

⁴⁶ Anlaşıldığı kadarıyla konu devam etmektedir. Ancak şehit Üstat tamamlama fırsatı bulamamıştır.