

*Vefatının 900. Yılı Anısına,*  
**Büyük Mütefekkir Gazâlî**

---



**DİB**  
YAYINLARI



## GAZÂLÎ VE TAMAMLAYICI AHLAK FELSEFESİ\*

### Filozof Olarak Gazâlî

Türk-İslam felsefe tarihinde üzerinde en fazla fikri mütalaa yapılan adların başında şüphesiz Gazâlî (1058–1111) gelir. Bir yandan o, felasifenin amansız düşmanı olarak takdim edilirken, diğer taraftan sisteminde uyguladığı yöntemden dolayı filozof olarak kabul edilir. Bize göre Gazâlî geçmişi, şimdiyle bağlayarak tamamlayıcı bir yöntem kullandığı için 'sürekliliğin' filozofudur. Özellikle mantık alanında "beyanı kıyas" kavramıyla Aristoteles'in sisteminin yeni bir tanımlamasını yaparak mantıkta sürekliliği sağladığı, ahlak felsefesinde de hem Platon ve Aristoteles'in hem de Plotinuscu felsefenin izlerini sürdürdüğü söylenebilirse,<sup>1</sup> onu felsefenin düşmanı olarak adlandırmak pek de kolay değildir. Açıkça söylemek gerekirse onu felsefenin düşmanı değil, Türk-İslam felsefe geleneğinin en ciddi eleştiri döneminin başlangıcında tecrübe edilen birisi olarak kabul edebiliriz. O, düşünce tarihimizin bir döneminin sonu, yeni bir döneminin başlangıç adıdır. Bir felsefe tarihi adını alabilecek donanımda olan Makasid,<sup>2</sup> tam bir eleştiri kitabı

\* Prof. Dr. Mevlüt ALBAYRAK, *SDÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, Sistematik Felsefe ve Mantık ABD.*

Arş. Gör. Dr. Kevser ÇELİK, *SDÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, Sistematik Felsefe ve Mantık ABD.*

1 Gazâlî'nin özellikle Aristotelesçi mantık bilimini yeniden ele alması ve onun mantık bilimini yeni adlandırmalarla tanımlaması için değişik felsefi yorumlar için bkz., Muhammed Abid el-Cabiri 2000, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, (Çev: Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli), İstanbul: Kitabevi, değişik yerler. Ayrıca bkz., Mevlüt Albayrak, "Gazâlî ve Kant Açısından Yalan Söylemek Bir Hak Olabilir Mi?", *Tabula Rasa felsefe&teoloji*, yıl: 1, Sayı: 1 Ocak-Nisan 2001, s. 9-18; "Gazâlî'nin Ahlak Felsefesi ve Filozofların Etkisi," *İslami Araştırmalar Dergisi*, c. 13, Sayı: 3-4, 2000.

2 Gazâlî hakkında yazan Massimo Campanini şu tespitte bulunur: "Kendi döneminin başlıca felsefi mevzularını makul ve objektif bir şekilde ortaya koyan

olarak Tehafut ve yeniden bilime ve dinî bilime yer bulmaya çalışan, aynı zamanda etik ve estetik üzerine yeni bir konuşma biçimi deneyen İhyâ bir arada ele alınırsa Gazâlî Türk-İslam düşünce tarihinin en büyük filozoflarından biridir ve yöntemi de tamamlayıcıdır. Yönteminde problemi ayet ve hadislerle tanımlamaya başlaması, ardından ayrıntılarıyla lehte ve aleyhte görüşlere yer vermesi ve kendi görüşünü ortaya koyarken tecrübenin etkin gücünü göstermesi bu tamamlayıcılığı açıklaması anlamında felsefidir.

Makalemiz iki şeyi amaçlamaktadır. Birincisi, Gazâlî'nin İhyâ'sının, özellikle "Mukaddime"de ortaya koyduğu problem tanımlaması, günümüz süreç felsefesinin "geçmişin bil-fiil varlığı" dikkate alınarak okunmaya çalışılmasıyla, onun 'yeni' döneminin amaçladığı şeyi ve bunun akabinde ortaya çıkan etik sorunları ortaya koyma çabasına yönelik soruşturma biçimi tartışmaya açılmaya çalışılmıştır. İkincisi ise, aynı yöntemle onun Ahlak Felsefesindeki tamamlayıcılığının, problem olarak tanımladığı mevcut gerçekliği "kavrayış"ının hem bireysel hem de geçmişin birikimsel tecrübesini bir arada görmeye çalışıldığını göstermektir. Bu yüzden onun problem olarak konu edindiği şey, din ile ilgili sorun olmakla beraber, o sorunu var eden tanımlamanın ahlaki temelli olmasıdır. Bu temeli ortaya koymak için, Gazâlî'nin tüm bir insanlık tecrübesinin örneklerini kendi sisteminde kullanabilme yeteneğine sahip olduğunu bazı örneklerle göstermeye çalışacağız.

Gazâlî "bu zaman"ın ardındadır, ama bu zaman onu 'gündelik' olanın probleminin ardına değil, geçmişin baskın 'düşünce ve edim içtenliğinde' şimdideki geleceği kurma peşinde olmaya götürür. Onu rahatsız eden temel sorun, bil-fiil varlık olarak geçmişin tecrübesinin şimdideki yeniden bil-fiil varlığının tamamlanmamış olmasıdır.

Makasıdu'l-felasife adlı eserini okumuş olan Ortaçağ Hıristiyan Mütefelkilerinin, onu İbn Sina ve İbn Rüşd gibi filozof olarak görmüş olmaları ilginçtir. Bu sadece, Gazâlî'nin felsefede derinleştiği ve onu özümselediği, onun nazari cazibesinin ve dünyevi gücünün farkında olduğu anlamına gelmez, aynı zamanda bizi, felsefenin onu en azından dolaylı olarak etkilediği, hatta tasavvufi düşüncesine tesirde bulunduğu kanaatine götürür." Campanini 2007, "Gazâlî," *İslam Felsefesi Tarihi*, ed., Seyyid H. Nasr-Oliver Leaman, (Çev.: Şamil Öçal-H. T. Başoğlu), İstanbul: Açılım Kitap, 1/307.

## Tamamlayıcılık Kavramı

Açıklanması gereken diğer bir nokta da makalemizin başlığı ve onda öne çıkan 'tamamlayıcı' kavramıdır. "Gazâlî ve Tamamlayıcı Ahlak Felsefesi" başlığından kastedilen, ahlakın kaynağının tek başına dinî tecrübe olmadığı ilkesi ve insan nefsinde/ruhunda din ile birlikte diğer tüm insan tecrübelerini -ahlak, estetik, sosyo-politik hayat, büyük harflerle kültür ya da medeniyet diyebiliriz- içine alan ve birbirilerini var eden bir bütüncülüktür. Gazâlî'nin tamamlayıcı ahlak felsefesi tanımlamasıyla kastettiğimiz diğer bir nokta da, kişisel tecrübenin zenginliğinin yeniliğe ve yaratıcılığa açık bir rehberliği sergilemesinin yanı sıra, yaşanmış tüm bil-fiil varlıkların bu kişiliği tamamladığıdır. Bu anlamda Gazâlî'nin ahlak felsefesi sadece edimleri değil onların yanındaki gerçek nedenle (Tanrı) birlikte o edimlerin geçmiş bil-fiil durumlarını ele almaktadır. Ahlak felsefesinin betimleyici, normatif ve meta-etik şeklinde sınıflandırılmasına bakılırsa Gazâlî'nin tamamlayıcı ahlak felsefesi, daha kısa bir tanımlamayla dini-felsefi, medeni ahlak felsefesi tek başına ne betimleyici, ne normatif ne de sadece dilsel tahlile dayalı bir etik olarak karşımıza çıkar. Bir bütün olarak bakıldığında onun hepsini içine alacak unsurlar taşıdığı görülecektir. Başlıkta yer alan 'tamamlayıcı' ifadesi Gazâlî'nin dinî buyruk olarak kabul ettiği ilkenin ölçütleri üzerinde ahlaki eylemin felsefesini yapmakla insan tecrübesinin en zengin iki alanı arasındaki bağı ve aynı zamanda da sınırı belirlemesi anlamında kullanılmıştır. Tamamlayıcılık burada eksikliği değil, var olanın, yani geçmişin bil-fiil gerçekliğinin bütüncül tecrübesi ile birlikte şimdideki imkânın yeni bir yöntem ve argümanla ortaya konulmasını ifade eder.

Tamamlayıcılık diğer bir anlamda, yaşanmış ve yaşanmakta olan tüm ortak tecrübeleri kabul edebilme cesareti anlamında kullanılmıştır. Her yenilik ve yaratıcılık birikmişliğin yenisidir. Ahlak felsefesi, ahlaki edimlerin 'bilimi' olarak kabul edilir ve buradan da o, ahlaki edimlerin doğasını soruşturmak olarak tanımlanırsa, Gazâlî'nin ahlak felsefesi ahlak adını alan edimlerin iyi veya kötü olarak değerlendirilmesindeki yöntem üzerinde durmaktadır. Ona

göre temel ilke ahlakidir ve bu ahlaki olanın özü kendisini diğer tüm insan tecrübelerinde sergiler. Din burada salt şimdide olanı değil, aynı zamanda geçmişte olmuş olanı da varlığa çağırır. Bu anlamda da tamamlayıcılığın birden çok tarihe ve kültüre ait olan yönü vardır. Bu yüzden din de salt kuramsal bir alan olmaktan çıkarak uygulamısal ve “bilim adamlarınca” müdahale edilebilen bir alan olur. Gazâlî’ye göre, bu İslam Peygamberinin “mekarimi ahlak” (İbn Hanbel) dediği bir yaşama tecrübesinin kavrayış tarzıdır. Böyle bir kavrayış ahlakın kaynağı nedir? sorusunun da cevabını verir. Kaynağını vahiyde bulan bir ahlak tasavvurunun ana amacı (telos) mutluluktur. Salt dinî amaç açısından bakılırsa, burada görünen bu mutluluk, şimdide değil, gelecekte ve bilinmeyeninde gerçekleşecektir. Ancak burada ve şimdide mutluluğun imkânı söz konusu edildiğinde, insan olarak insanın kendindeki yetinin varoluşa gelmesiyle mümkündür. Bu tek bir bildirim değil, ancak bir süreçtir. Bundan kastedilen ise ahlak nedir sorusuna verilen cevapta aranacaktır. Çünkü bu bizi başlangıçta dinden ne anlaşıldığına ve onun insan teki ve toplum için nasıl bir yaptırımsal gücünün olduğunun kavrayışına ve şimdide devamlılığına götürecektir. Bu yüzden ahlak, var olan olarak, yeniden her tür insan edimine rehberlik ve düzenleyicilik rolü veren bir buyruk olarak karşımıza çıkar. O insan nefsinin/ruhunun ana özelliklerinden biridir. Bu özelliğe bağlı olarak tamamlayıcılık kavramının bir diğer anlamı ise, farklı düşünce ve tecrübelerin varlığından insan idesinin yücelik serüveni kastedilmektedir. Genel bir ifadeyle bu serüven medeniyet adını alan, varlığın birbirini tanınması ve süreç içinde birbirini kendisi olarak kalmak şartıyla var etmesi serüvenidir. Son olarak tamamlayıcılık, hem ahlak hem din hem de sosyo-politik hayatın bütünlüğü ve bağlantısallığı anlamında kullanılmıştır. Tüm bu ayırıcı özellikleri en açık bir şekilde Gazâlî’nin İhyâyı yazış öyküsünden hareketle ifade ediyoruz.

“Hak yolunun işaretleri/klavuzları, nebilerin [peygamberlerin] varisi âlimlerdir. Fakat bu zamanda sadece [âlimlerin] **taklitçileri** (müteressimün) kaldı. **Şeytan** onların çoğunu yoldan çıkardı ve her biri maddi menfaat peşine düştüler. Bu yüzden **ma’ruf** (iyilik) **münker** (kötülük), münker de **ma’ruf** oldu. Hatta dinî ilmin

gölgesi kayboldu ve hidayet ışığı yeryüzünden kalktı. Böylece ilim, yalnız kargaşalık çıkararak sıradan kimselerin arasını bulmakta **kadıların** başvurduğu fetvalardan veya kendini beğenenlerin muhataplarını cevap veremeyecek hale getirme (ilzam) ve onlara karşı üstünlüklerini ilan ettikleri **cedeld**en veya **avam** tabakasını aldatmak için **vaizlerin** yaldızlı sözlerinden ibaret sayıldı. Böylece ahiret yolu ilmi... unutuldu. Böylece din de bu unutulmadan dolayı zararlı ve tehlikeli (kirlendi ve köreldi) bir hal aldı. Dinî ilimleri yayıtmak nebilerin ve selef-i salihin nazarında faydalı ilimleri anlatmak için bu İhyâ-u ulum ed-din'i yazmayı görev bildim/yazmakla meşgul oldum [metinde geçen bold ifadeler bize aittir].<sup>3</sup>

Gazâlî tüm insan tecrübelerinde "iktisad"ı, yani orta yolu, filozofların adlandırmasıyla ölçülülüğü vurgular. Onun iktisadî ya da filozofların deyişiyle ölçülü olma ilkesi dikkate alınınca, adı geçen cümleler, şimdi üzerine burada kalarak konuşmanın en açık tecrübesini sunar. Şimdi üzerine burada kalma, bir nesneleşme durumunun problem halini almasıdır. Bil-fiil varlık olarak düşünürlerin şimdisi, Gazâlî'nin düşünce şemasında yer alan sisteme uymamaktadır. Felsefi yöntem "doğru bir fikirler şemasını" çerçeveler. Gazâlî bu şemaya göre özgün tecrübe yorumlamasında adı geçen iddiaların yerini belirlemeye çalışmaktadır. Bu, bir başka anlamda bir 'görev' olarak adlandırılıyor. Felsefenin burada oynadığı rol de adı geçen "düşünce şemalarını açıklamak için aynı güçle sürdürülen etkisi"yle<sup>4</sup> geçmişin düşünce bütünlüğünün dikkate alınmasında yer alır. Gazâlî İhyâ ile 'fikirler ve problemlerin' yeterli bir yorumu için gerekli gerçek düşünür adını alabilecek insan eksikliğiyle birlikte, toplumsal düşünceyi yönlendirecek "doğru" fikirlerin olmamasını neden olarak göstermektedir. O, bir problemin tam da ortasında durmaktadır. Onun arayışı geçmişin bilgi değeridir. Kalam ilmi açısından söylersek "haber" in bilgi değeridir. Bu Peygamber ve dostlarının bilgisinin doğru aktarılma-

3 Gazâlî, *İhyâu ulumî'd-din III*, Nşr. M. H. Hüseyin, Daru'l-Kitâbîl-Arabî, Tarih-siz., I/ 2-3; Türkçe çeviri 1974, *İhyâu ulumî'd-din* (Çev: Ahmed Serdaroğlu) İstanbul: Bedir Yay., I-IV, s. I/4. [Bundan sonra Arapça; Türkçe çeviri, cilt ve sayfa no şeklinde verilecektir].

4 Whitehead, A. N. 1978/1985, *Process and Reality An essay in Cosmology*, Corrected ed., D. R. Griffin and D. W. Sherburne, New York: The Free Press, s. xiv.

sı/yenilenmesi sorunudur ve şimdide bu yenilik yerini bulamamaktadır. Bu yerini bulma adına o bir düşünce şeması oluşturur. Düşünce şemasının adının “İhyâ” olması tesadüf değildir. “İhyâ” bir öncekinin varlığını zorunlu kılan bir düşünce şeması sunar. Dinî açıdan baktığımızda geçmiş dinî tecrübe, şimdiki var eden “durumların” yeniden ele alınmasında yok olup gitmiş bir hiçliği söylemez. Bu anlamda şayet geçmişin yok edilmesinin eleştirisi söz konusuysa, bu da tecrübedeki sürekliliği gerekli kılar. Gazâlî’de geçmişin sürekliliği, özellikle Farabi, Miskeveyh ve İbn Sinâ’nın felsefelerinde tartışılan problemlerin izlenmesindeki ‘kritiklerde’ görülür. Felsefenin kavramları dinî kavramlardaki gibi mutlak ve dogmatik olarak kabul edilmeyeceğine göre her dönemde aynı kavramlara ‘tamamlayıcı’ tecrübelerin dâhil edilmesi ‘zorunludur.’

Alıntıladığımız bu kısa metin, öncelikle bir sınıflandırmayı, diğer bir ifadeyle insanlar arasında yapısal bir ayrımı öne çıkarmaktadır. Bu yapısal ayrım bir sınıf ayrımıdır ve ayrımı belirleyen var olanın olması gerektiği gibi olmasını hedefleyen bir tecrübenin sınıflandırılmasıdır. Birinci sırada yer alan “âlimler=düşünce ve eylem adamları,” konum gereği nebilerin varisleridir, yani onların miraslarının tarihsel ve içsel sahipleridirler. Bu konumda olmak, değer yüklü olmaktadır. Ancak bu adlandırmayla ilgili ortaya çıkacak sorun, her dönemde subjektif yargıya yol açabilecek bir durum sunma imkânı taşımasının açıklığından dolayı başka adlandırma içeriklerini de içinde taşır. İşte bu yüzden ikinci sırada tanımlanan adlandırma bu içeriği nesneleştirmektedir. İkinci sırada aynı konumda yer aldıklarını iddia eden bir şeyin benzerini resmetmeye çalışan ressam gibi kabul edilen taklit ediciler, Platoncu dille gerçekliği anlamada üçüncü sırada yer alan, fakat aynı geleneği paylaştıklarını söyleyenlerdir. Platonik referansa başvurmamızın sebebi, metinde de geçtiği gibi bu sınıfta yer alanların hakikate olabildiğince uzak kalmaları ve gerçeklik adına gerçekliğin “taklidinin taklidini” sunmaya çalışmalarıdır. Bunlar da sosyo-politik hayatı yönlendirme anlamında üç sınıfa ayrılmaktadırlar ve Gazâlî’nin ifadesiyle bu insanlar “birbirine tutunmuş bir ağ (şebeke)”<sup>5</sup> gibi çalışmaktadırlar. Bu üç sınıftan her birinin de kendince bir argümanı

5 I/3; 4.

söz konusudur: Kadılar ve onların fetvaları, cedelciler ve muhataplarına yönelik üstün deliller sürme becerileri, vaizler ve yaldızlı sözleri.<sup>6</sup> Bu sonuncular halkın inandıklarını, yaldızlı cümlelerle yeniden ele alıp halka bilgi olarak sunmaktadırlar. Burada problem, sosyo-politik hayatta dinin istismar edilmesi ve öznel tecrübe hareket eden nesneleştirilmeyle ilgili olacaktır. Gazâlî bu üç sınıfın ve onlara inanan halkın, yanlışta olduklarını iddia ediyorsa, bu ahlaki buyruğun nefsteki kayıtsız özelliğinin tüm bu insanlarca böyle bir edimin varlığının bilinmediğini göstermek içindir. Burada ahlaki buyruk, uygulayımında dine ve sosyo-politik hayata düzen veren bir güç rolü oynar ve bu güç fitridir, yani doğadır, doğaldır. Metinde eleştiri yöneltilenlerin hiçbiri dinsiz adını alacak bir adlandırmaya muhatap olmadıklarına göre sorun, ahlaki buyruğun din ve diğer insan tecrübeleri üzerindeki etkisini kaybetmiş olmasından kaynaklanmaktadır.

Böyle bir değerlendirmenin sorunlu olması şu cümlede gizli gibidir: “Böylece ahiret yolu ilmi... unutuldu. Böylece din de bu unutulmadan dolayı, zararlı ve tehlikeli bir hal aldı.” Dinin zararlı bir hal alması, hatta tehlikeli olması bireysel tecrübe bir yana, sosyo-politik alan -kültür, medeniyet- için problemi daha canlı kılar. Şayet dinin tehlikeli bir hal alması, her dönemde rastladığımız “din elden gidiyor” söylemleri tarzı bir önermeyse, bu durumda Gazâlî'nin İhyâ projesi sadece anı korumak adını alacaktır. Gazâlî'nin gölge metaforu, gerçekliğin gölgesi adını alabilecek düzeyde bile “gerçekliğin/hakikatin” kalmadığını göstermektedir. Din bu anlamda gerçekliğin dışında yaşanılmaz bir tecrübenin adı olarak tüm “bu zamana” hâkim olmuştur.

Metnin ayrıntısına yönelirsek, ona göre bilim adamları ifade edildiği gibi, ikiye ayrılmaktadır. Birincisi “nebilerin/peygamberlerin varisleri olan âlimler,” diğerleri ise taklitten öteye gidemeyen ve öncelikleri de doğru anlamayan, akılları başka bir gücün kontrolünde oldukları için anla(ya)mayan, daha doğrusu anlamaları da beklenmeyen kişilerdir. Birinci gruba Gazâlî kendisini dâhil eder. İkinci grupta olan insanlar ifade ettiğimiz gibi, hem yaratıcı

6 Bu tanımlamaya, günümüzün televizyon vaizleri/akademisyenleri ve cemaat hocaları uygun düşmektedir.



değiller hem de aldıkları bilginin neliği konusunda doğru bir anlayış ve kavrayışa sahip değillerdir. Bunlar kendilerini din adına konumlandıran, ama gerçekte din adına söz söyleyebilecek konumda olmayan, ancak cehalete rehberlik eden insanlardır. Bu insanlar toplum içinde bildiğini 'bilmeyen,' diğer bir ifadeyle gerçeğin bilgisine göre hareket etmeyenlerdir. Bu insanlar toplumda 'yeni' ve 'yaratıcı' olanı değil, durağanlığı ve 'bozulmuşluğu'n koruyuculuğunu temsil ederler. Gazâli böyle bir sınıflandırma yaparak sorunu dışarıda, ötekinde arama yanlısını değil, kendi içine dönük bir sorgulamayı nesneleştiriyor.

Gerçeğin adı olarak adlanma ile gerçeği yanlış adla anlatmaya çalışanların varlığı bir olgudur. Ahlaki ve dinî bilgi ve uygulamadan kaynaklanan birçok eksik ve yanlış "durum," genel önünde bu alanın tecrübesine sahip olduğunu söyleyenlere yüklenir. Mesela Platon'a göre felsefenin uğradığı en ciddi saldırılar, filozof geçinenler yüzünden olmuştur.<sup>7</sup> O geleniğin en büyük temsilcisi ve yeniden yaratıcısı Farabi (870-950) felsefeye karşı olumsuzluğa yol açan tipleri üçe ayırır. Birinci sırada, din tarafından benimsenmiş erdemli işleri veya çoğunlukça kabul edilmiş güzel şeyleri yapmaya alışmadan nazari ilimlerle başlayıp kendi eğilim ve duygularını tekrarlayan "boş felsefeciler" yer alır. Bunlar bilgi yoksunu kişilerdir. İkinci sırada ise nazari bilgileri öğrendiğini ve bildiğini iddia eden "aldatıcı filozoflar" gelir. Üçüncü sırada da felsefenin amacından habersiz etiketli, "yalancı felsefeciler"<sup>8</sup> yer alır. Gazâli eleştirel felsefesinde özellikle ahlak konusunda doğrudan filozofları hedef almasının sebepleri arasında onların söylediklerini yapmamalarını gösterir. Nitekim Gazâli'nin eleştirdiği sınıfların adını zikretmeden Farabi'nin tanımlamasını aynen yazarsak, aynı kişileri hedef almış oluruz. Tekrar edersek bu boş kişiler, yani adı geçen üç sınıfın ortak özelliği bu tanımda verilmiştir: din tarafından benimsenmiş erdemli işleri veya çoğunlukça kabul edilmiş güzel şeyleri yapmaya alışmadan nazari ilimlerle başlayıp kendi eğilim ve duygularını

7 Platon 1958, *Devlet*, (Çev.: Sebahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz), İstanbul: Remzi Kitabevi, s. 275-276.

8 Farâbi 1974, *Mutluluğu Kazanma*, (Çev.: Hüseyin Atay), Ankara: AÜİF Yay., s. 60-1; İbn Rüşd 1992, *Faslu'l-Makal, Felsefe-Din İlişkisi*, (Çev.: Bekir Karlığa), İstanbul: İşaret Yay., s. 73.

tekrarlayan “boş felsefeciler,” yani boş din temsilcileri gerçeği örten kişilerdir. Gazâlî'nin bu insanlara benzettiği felsefeciler ile ilgili sorunu da sözün edimden yoksun bırakılması yüzündendir.

“Felsefecilerin ahlakla ilgili bütün sözleri, nefsin sıfatlarını saymak, ahlakını beyan etmek, bunların cins ve nevilerini anlatmak, fena olanların düzeltilmesi için lazım gelen tedbirleri almak ve mücahedede bulunmak, şeklinde özetlenebilir.”<sup>9</sup>

Gazâlî'ye göre filozoflar doğru sözler söylemektedirler, ancak bu sözler onların tecrübe dünyasına değil, dinî yeni bir yorumla yaşayan mutasavvıflara aittir. “Maksatları sözleri hoşâ gidecek bir şekilde sokarak batıl fikirlerini kabul ettirmektir.”<sup>10</sup> Bu ağır suçlama, kültürün ortak dili gibidir. Geçmişin dilini yeniden kullanma noktasında referans olarak aldıkları kaynak eksiktir ve tek yönlüdür. Gazâlî bunu ahlaki buyruktan yoksun olmalarına değil, o buyruğu temellendirecek kaynağa yönelmemelerine bağlamaktadır. Bunlar yukarıda adı geçen yaldızlı sözlerle bilgi olmayanı bilgi olarak sunan insanlarla özdeşleştirilerek hakkında konuşulanlardır. Buradaki batıl fikirler, yukarıda konuşulan iyiliğin kötünün yerini alması şeklinde yer değiştirilerek okunabilir. Bir diğer deyişle bu üç sınıfa birden bu ‘olumsuz’ anlamda filozof demek sorun yaratmayacaktır. Gazâlî'ye göre filozoflar inanmadıkları ve yaşamadıkları şeyi söylemektedirler. Yani ahlaki bir sorun yaşamaktadırlar. Onun gerekçesi tek kaynaklılığa dayalı bilgilendirme formuna yönelik eksikliğidir.

Gazâlî'nin taklitçiler ya da ressamlar diye adlandırdığı bu insanlar, dinî bilginin hem kuramsal hem de uygulamısal boyutundan uzak ve sadece kendileri gibi sıradan insanların bilgilerini yeni bir dille bilgi olarak ‘satan’ kişilerdir. Onlar taklitçilerin taklitçileridir. Bu insanlar, gerçek olarak kabullendikleri Peygamber ve onun hayat bilgisinden ve tecrübesinden uzaklaşmış kişilerdir. Gazâlî bu düşüncesini şu önermede formülleştirir: Gerçeğin bil-fiil varlığı yok olsa da onun yeni bil-fiil varlığı, geçmiş olanı yeniden hayata

9 Gazâlî 1994, *el-Munkızu mine'd-dalâl*, (Çev.: Hilmi Güngör), İstanbul: MEB, s. 36.

10 Gazâlî 1994: 36.

sunar. Bilim adamları, Gazâlî'nin tanımıyla hakikaten bilim adamları, Peygamberin dünya hayatını daha yaşanabilir bir dünyaya dönüştüren imkânla donanmış kişilerdir. "Verasetü'l-enbiya" olarak onlar sadece miras yiyici değildirler, hayatın açık imkânlarını yeni olarak nesneleştirirlerdir.

Burada dikkat çeken nokta, ben olgusunun bir grup içinde taraf olarak belirmesidir. Şayet taklit etme ve öncelikleri yanlış tekrar etme söz konusu ise yenilik varlığa gelmez. Gazâlî dünün tekrarına karşıdır ve şimdinin "ihya"sının ardındadır. İhyâ, bir süreç kavramıdır ve sürekliliği gerektirir. "Bu zamanda" ifadesi ucu açık ve her bir kullanımda problem alanını imlemektedir. Bu yüzden de kendilerini bilim adamı olarak adlandıranlar doğru ile yanlışın yerlerini değiştirerek konuşmayı becerebilen kişilerdir. Dinin kuramsal tecrübesi ortadan kalktığına göre, uygulamısal boyutu da yanlışlaşmış demektir. Kuramsal yetersizlik, uygulamısal yetersizlik demektir. Din bu anlamda tam da ahlaki, yani edimi tanımlar. "Dinin alameti bile gölgede kaybolarak hidayet ışığı yeryüzünden kalk"ınca, yani kuramsal boyutu oluşturulmuş olanın bir davranış olarak gerçekliği ortadan kalkınca, mutluluğun karşıtı olan her ne ise o ortaya çıkmaktadır. Bu noktada Gazâlî tam da bir (Kantçı anlamda) kritik filozofudur. "Dini ilimleri yaşatmak selef-i salihin ve Peygamberimiz katında faydalı olan ilimleri anlatmak için bu "İhyâululumî'd-dir"i yazmayı görev bildim." Bu görev, meşgul olma, bir anlamda hayat tarzı, amaç, en yüce idealdir.

Gazâlî âlim/düşünürü de bilinen amaçların adı olan kişiler olarak tanımlamaz. Gerçek âlim, itibar, akademik ünvan ve duyularının ardı sıra giden, "hezeyan sahibi"<sup>11</sup> biri değildir. Bu anlamda ilim/bilgi aklı güçlendirirken, sıradan insanların hayat tecrübelerinden de ayrılır. Gazâlî insanlar arasında akıl konusunda bir derece farkının, hatta yapısal bir farkın olduğunda ısrarlıdır.<sup>12</sup> Avam tabakasının aldatılmaya açık olması, akıllarını kendilerinin kullanma "cesareti"ne sahip olmamaları yüzündendir.

Aynı alıntıda hem kuramsal hem de uygulamısal tecrübeyi bir arada sunması gereken kitabı birçok olgunun terk edilmiş ol-

11 I/150; I/222.

12 I/149-50; I/221.

ması da iyi adını alan ile kötü adını alanın yer değiştirmesine yol açmıştır. Ahlak burada olanın sorularını sormaya kavramların yer değiştirmesiyle başlar.

“Selef-i salihin’in takip ettiği Kur’an’da geçen ahiret yolu ilmi olarak fıkıh, hikmet, ilm, ziya, nur, hidayet ve rüşd halk arasında uygulanmaz oldu ve unutuldu.”<sup>13</sup>

Burada ardarda sıralanan tüm kavramlar çoğunlukça iyi bir hayat sürmeyle ilgili olan temel kavramlardır. Bozulma ve zararlı hale gelme, olması gerekenin olmadığı, yapılması gerekenin yapılmadığı ve bilinmesi gerekenin bilinmediği üzerine odaklanır. Mesela Hikmet, her bir şeyin özellik ve gerçek durumdaki şartlarına odaklanarak her şeyin yerli yerindeliğini vurgular. Tek bir alanla sınırlanmayı değil, tüm insan ve doğa tecrübesinin alanlarına yönelmeyi öne çıkarır. Buna göre hikmet aynı zamanda “iktisad”tır. Çünkü “ölçülü kişi gerekenleri, gerektiği biçimde, gerektiği zaman arzu eder; akıl ile bunu ortaya koyar, belirtir.” Bu da geçmiş bil-fiil varlığın tamamlayıcı ilkesi gereği tam da Hikmet’in karşılığıdır. Gazâlî’nin dini-felsefi ahlak felsefesi hem normatif, hem betimleyici hem de eleştireldir ve her edimin bir amacı olduğunu vurgular. Bunun için de geçmişin bil-fiil tecrübesi şimdide çağrılır. Hikmet, tefekkür, Gazâlî’nin ifadesiyle “tezekkür,” kavrayışı içine alan doğru uygulamaları tanımlar. Bu bir hayat tarzıdır ve ana amacı unutulmanın yarattığı problemin merkezinde yer alır. Tezekkür bu anlamda hikmeti ve diğer tüm kavramları etrafına toplar. Aynı şekilde nur kelimesi, akıl anlamındadır.<sup>14</sup> Bu aklın şerefini gösterir ki, bir postula olarak söylersek, akıl aydınlık, aksi ise cehalet ve karanlıktır. Burada unutulma, tarihe karışma, yok olma ya da var olanın öyle böyle düşe kalka yürümesi anlamındadır. Bunun için teknik bir kavram olan “tezekkür,”<sup>15</sup> Gazâlî’de taklitçilerin hiç de nasiplenmediği bir bilgidir. Ancak burada öne çıkan konu bir sınırlama, diğer bir deyişle benin tecrübesinin dâhil olduğunu iddia ettiği tek bir tecrübe dünyasına kadar uzanıp uzanmamasıdır. Gazâlî kendisini nebi ile değil de nebilere referansla tanımlıyor ol-

13 I/2-3; I/4.

14 I/141; I/211.

15 I/148; I/219.

ması, bu tecrübenin tek bir alanla, tek bir birikimsel tecrübeyle sınırlanmadığını gösterebilir. Fakat nebiler geleneği aynı tecrübenin adı olarak kabul edilirse, bu durumda tecrübe sadece geçmiş bil-fiil varlığın aynı gelenek içindeki tecrübesi olacaktır. Böyle bir kabulle hareket edersek, filozofların tek bir alana kendilerini hapsedtikleri düşüncesi Gazâlî için de geçerli olacaktır. Şayet bu geçmiş bil-fiil varlığın tecrübesini hem dini hem de felsefi tecrübe olarak tamamlayıcı bir yöntemle kabul edersek, Gazâlî ile filozoflar arasında yaşanmışlığın zenginliğini tecrübe etme noktasından ayırım fazla göze batmayacaktır. Adalet'in toplayıcılığı bu açıdan erdemlerin olgusalılığıyla gerçekleşir. Gazâlî için erdem, ya da fazilet artan ve çoğalan bir ayırıcı özelliğe sahiptir. Diğer bir ifadeyle erdem/fazilet fazlası olmayı imler. Bu, diğer var olanlardan ayrı bir 'mükemmellik' demektir. Ancak bu mükemmellik her şeyin doğaya uygun düzenini sürdürmesiyle mümkündür.

Sosyal ve kültürel hayatın bozulduğu iddiası üzerine yaşanan problemler, Gazâlî'nin sorularını kaçınılmaz olarak ahlaki alana yöneltmiştir. Diğer bir ifadeyle böyle bir iddiaya dayalı yaşananların ahlaki sonuçları kaçınılmaz olacaktır. Buna göre o, ya 'kendinde insan varlığından, "insanın asalet ve yüceliği"nden ya da tamamen aksi bir olguyu merkeze alarak konuşacaktır. Gazâlî birincisini bir Tanrı vergisi ve doğa olgusu olarak alır ve insanın akıllı bir varlık olmasıyla bunu temellendirir. Akıllı olma ile insani olmanın özdeşleştirilmesi, diğer tüm varolanlardan ayrı bir kavrayışı zorunlu kılacaktır. İnsanın bu ayırıcı özelliği insan olmaklık diyebileceğimiz kuramsal ve uygulamısal bilimlerin ortaya çıkmasının sebebidir.<sup>16</sup> Buna göre akıl, geçmişin ve şimdinin tecrübesidir. Bu anlamda tecrübe, akıl; akıl ise tecrübedir. Burada tecrübe tek başına duyuların getirdiklerini değerlendirme anlamında değil, bir bütün olarak yaşanan özel ve genel bil-fiil varolanı adlandırır.

Tamamlayıcılık kavrayışının önemi "böylece din de bu anlamda zararlı ve tehlikeli bir hal aldı" yargısında da kendisini öne çıkarır. Sınırlı ve eksik bir din 'bilgicileri'nin elinde kalmış din, zahire ilgili hayatın bütününe hitap edemeyen bir konuma indirgenmiş

16 I/145; I/216.

demektir. Burada eksiklik ve sınırlanmışlık, din adına otoritelerin konuşmasının öne çıkmasıdır. İşte bu yanlış kavrayış karşısında tamamlayıcılık bir arındırma ve özün yöntemine dikkat etmek demektir. Yenilik, yaratıcılıkla özdeştir. Problem, olanın olması gerektiği gibi tanımlanamamasından kaynaklanmaktadır.

Gazâlî bunun tespitiyle bir çürümenin karşısında durmaktadır. Bu anlamda ahlak, sadece buyruklar sunmayacak, onun yerine problem olanları tartışmaya açarak tercihler sunacaktır.

Akil bir tecrübe olarak geçmiş bil-fiil varlığı da içine alınca, test edici 'gücünü' açık etmiş olduğundan dinin yani şeriatın doğruluğu da akılla idrak edilecektir.<sup>17</sup> Gazâlî salt kuramsal ve söze dayalı bir tecrübeyi, tecrübe adına eksik bulur. "Hakikati sözlerde/lafızlarda arayan halkın cehaleti"<sup>18</sup> ifadesi, Gazâlî'nin yukarıda üç sınıf olarak olumsuzladığı insanların kullandığı akla karşılık gelir. Bu nedenle Gazâlî'de ahlak felsefesi tek yönlü ve tek bir toplumsal alanla sınırlı değildir. Halk yığınının ahlak anlayışı, Gazâlî'nin yapmaya çalıştığı ahlak felsefesi alanına dahil değildir, ancak bunun oraya dahil edilmesinin imkanları sunulur. Platon'un ideal olanı, sıradan halkın gerçekleştiremeyeceği düşüncesine karşın Gazâlî bir imkânlar alanı açar.

Eleştirel ve yok sayıcı bir tavır, birçok ahlak sorununu da beraberinde getirmektedir. Buna göre Gazâlî'nin ahlak felsefesi, ahlak sorusuna vereceği cevapla birlikte gelişecektir. Onun ahlak nedir? sorusuna cevabı iki örnekten hareketle yukarıda çerçevesini çizmeye çalıştığımız dinî kavrayışın sosyo-politik alanına dahil olabilmenin sürekliliğini ortaya koyacaktır. Bu örnekler, toplumsal iletişimde gündelikliğin bir dili olarak yalan olgusu, diğeri de toplumsal dayanışma ve aynı şekilde iletişimde önemli rol oynayacak cömertlik tanımında belirecektir. Bu iki örnek toplumsal hayatta şimdinin kuramsal tecrübesinin uygulanabilir olduğunu ve bunun da mutlak anlamda ahlak adını alan insan nefsindeki yerleşik özelliklerle mümkün olacağını gösterir. Yalan söylemenin ve cimriliğin ya da bencil tutumların egemen olduğu sosyal yapılar, çürümüşlüğü çağırır.

17 I/152; I/223-4.

18 Aynı yer.

## Ahlak ve Ahlak Felsefesi Nedir?

Felsefi bir soru olarak ahlak nedir? “Nefiste yerleşmiş bir melekedir ve fikri bir zorlama olmaksızın insan eylemleri [bu meleke sebebiyle] kolaylıkla meydana gelir.”<sup>19</sup> Bu kısa tanımdan hareketle Gazâlî’deki tamamlayıcılığı ve sürekliliği değerlendirmeye çalışacağız. Bu noktada temel vurgu, yenilik üzerinedir ve yeni adına ‘yaratıcılıktır. İnsan doğasında yerleşik bir yeti/güç olarak ahlak, insanın tüm varoluşsal tecrübelerinin çıkış kaynağıdır. Dinin bozulduğu, meydanı olmayan olarak başka bir adlandırmaya bırakıldığı düşüncesi ahlaki tartışmayı kaçınılmaz kılmaktadır. Gazâlî her yeninin sorgusuna açıktır.

“Ahlak,” diyor Gazâlî, “nefiste yerleşmiş bir melekedir.” Nefiste yerleşmiş bir melekedir, önermesini “insanda iyilik yapmanın özellik (fitrat) haline gelmiş olması” şeklinde açıklamaktadır. Bu fitrat ya da Aristotelesçi anlamda “ıyuy” ya da “karakter” halini almak bir süreci gerekli kılar. Çünkü “karakter erdemi alışkanlıkla edinilen”<sup>20</sup> bir erdemdir. Karakter ahlak eğitimiyle bir sürecin adı olmakta ve iyi, güzel işler, bunları yapmaya güç yetirmek, iyiyi ve kötüyü bilmek ve güzel veya çirkinden birini yapmayı kolaylaştırmak, onunla bir bütün oluşturmaktadır. Buna göre ahlak, ne yalnızca bir eylem ne de yalnızca bir bilgidir. Salt kuramsal alan ne yapmalıyım? sorusuna cevap veremez. İyilik yapmanın fitrat halini alması daha daha iyiye yönelik tümlüğün bağlantısını zorunlu kılar.

Tanımda yer alan “nefis”<sup>21</sup> Gazâlî’de iki anlama gelir. Birincisi, insandaki gazap/öfke ve şehvet yetisi/gücü anlamındadır ve daha

19 3/1440-1; III/125.

20 Aristoteles 1997, *Nikomakhos’a Etik*, (Çev.: Saffet Babür), Ankara: Ayraç Yayınevi, NE, [1103a, s. 23] şeklinde verilecektir.

21 Gazâlî ruh ile nefis arasında ayırım yapar. Ona göre ruh, tek ve kamil bir tözdür ve tözün görevi tezektür, koruma, düşünme (tefekür), iyiyi kötünden ayırma, manevi görüşten ibarettir. Kendisinden önce Kusta b. Luka (v.912) ve İbn Sina’da bulduğumuz (Kutsa B. Luka, K. Fark Beynêr-Ruh ven-Nefs, 83-94 ve İbn Sina, Risaletü fin-Nefs ve Bekaiha ve Meadiha, 109-154, İbn Sina Risaleleri 2, Haz.. H. Z. Ülken, İstanbul Üniv. Yay., No. 552, İstanbul: İbrahim Horoz Basımevi, 1953) şekilde ruh ve nefis arasında bir ayırım yapar ve onlara değişik anlamlar verir. Ona göre ruh, kaynağı kalp boşluğu olan latif bir cisimdir (III/1350;

çok mutasavvıflar tarafından kullanılır. İkincisi ise bilen, idrak eden latif bir şey olarak ruh ile özdeş anlamdadır. Nefs, insanın kendisi, zatı ve hakikati olan latif bir şey, yani insanı insan yapan tözdür. Gazâlî, bu nefsin çeşitli sıfatları olduğunu ve bunları da, mutmain, levvame, emmare nefis şeklinde sınıflandırır. Gazâlî'ye göre birinci manada nefis, çok kötü, ikinci manada ise iyidir. Ona göre akıllı olan nefis, "zatiyla kemale erme arzusu duyan," yani süreç içinde 'daha daha iyiye' yolculuk yapan insandır. Gazâlî'nin nefse verdiği bu ikinci anlamı Platon'da, İslam dünyasında da Mis-keveyh'de görmekteyiz.<sup>22</sup> Nefs kelimesi Gazâlî'de akıl melekesiyle özdeş bir anlamdadır ve aynı şekilde akıl, kalp ve nefis kelimeleriyle de özdeştir. Gazâlî'ye göre insan kendini bildiği zaman nefsin, nefsin bildiği zaman da Rabbini bilir.<sup>23</sup> Ahlak felsefesi, bu nefsin ortaya çıkışının soruşturmasının izini sürer. Bu anlamda kendini bilmeklik olarak ahlak felsefesi, doğal bir sürece dâhil edilecektir. Bu da tüm Aristotelesçi felsefecilerin ortak kabulü olan "alışkanlık/huy" erdemini kazandırmak demektir.

Bkz., Kutsa B. Luka, s. 83 vd.). Ontolojik anlamda hayatın kaynağı olan bu ruhtur. İkinci anlamda ruh, bilen, idrak eden latif bir şeydir. Tanrı'nın "De ki ruh, Rabbimin emrindedir" (17:85) ayetiyle kastettiği bu ruhtur. Bu anlamda ruh, ilahi alem ile irtibatı sağlayan bir bağıdır (III/1351). Gazâlî ruhu, nebâti rûh, hayvani ruh ve insanî ruh olmak üzere üçe ayırarak Aristotelesçi-Ibn Sinacı çizgide durmaktadır. Aynı zamanda bu bölümlenme Kusta b. Luka tarafından da yapılmıştır. Nebati ruh, doğurucu güç (el-kuvvet el-müvellide), büyütücü güç (el-kuvvet el-murebbiye), besleyici güç (el-kuvvet el-gaziye) şeklinde üçe ayrılır. Gazâlî bu ruh anlayışını kabul etmekle ruhun ilk basamağını fizik aleme bağlamakta, böylece esas ruh ile fizik dünya ilişkisini ortaya koymaktadır. Hayvani ruh'un ise iki gücü vardır: Hareket gücü (el-kuvvet el-muharrike) ve kavrayıcı güç (müdrake). Birincisi de ikiye ayrılır: Harekete sevk edici anlamındaki itici güç ve hareketi doğrudan yapan ve fail anlamındaki muharrik güçtür. Birinci güç de ikiye ayrılır: Şehvet melekesi/gücü ve gazap gücü. Kavrayıcı güç de ikiye ayrılır: Zahir ve batın güçler. Birincisi beş duyudur. İkincisi de dört kısma ayrılmakta ve düşünme gücüyle beş olmaktadır. Hayal gücü, vehim gücü, hafıza gücü, hayvanlarda mutehayyile ve insanlarda müfekkire gücü. İnsani ruh'un iki gücü vardır: Bilme ve yapma. Bu her iki güce de akıl adı verilir. Bilme gücü, yapma gücünden üstündür. Ancak bu gücün de üstünde olan ve buna etki yapıp, bunun da onlardan yararlandığı daha üstün güçler vardır. Bunlar melekler olup, insani ruhlara bilgi taşımakla görevlidirler. Bilme gücü de onlara yöneliktir. Yapma gücü, insan bedenini harekete geçiren ilk güçtür. Bilme gücü ise, nazariye (speculation) adı verilen bir güçtür. Bu güç madde, mekan ve boyuttan ayrı düşünülebilen gerçekleri idrak eder.

22 Platon 1958; IV. *Kitap* (169-211); Miskeveyh, 22/13-14.

23 III/1348; III/7.



Bir süreç izleme adına şu kabulü vurgulamak isteriz. Aristoteles'in "eğitimcinin buyruklarına göre yaşama ilkesi" Gazâlî'de bir doğru yol gösterici olarak Peygamberin buyruklarına ve onun varisi olan ilim adamına göre yaşamaya dönüşür. Bu aynı zamanda Platon'un filozof kralının yeniden ve kendine özgü bir yurt bulma serüvenidir.

Günümüz insan tecrübesi tekçi düşüncenin tecrübesiyle sınırlı değildir. Birçok şey artık şimdidedir. Amaç insan olmaksızın, yaşamış ve yaşamakta olan bambaşka alışkanlıklara, bakış açılarına ve uygulama biçimlerindeki farklılıklara, tebessüm edilebilecek şeylerdeki ayrımlara sahip milletleri birer yabancı ya da düşman olarak değil de her birini ve her birinin varlığına getirdiği tecrübeleri birer tanrısal zenginlik ve her birinin kazanmış olduğu başarı olarak görmemiz gerekliliğidir. Temel kavrayış olarak tüm insan tecrübelerinin ortak amacı insan adını alacak varlığın başkalarına faydası olan şekilde tanımlanabilmesidir. "İnanan ve yararlı işler yapan"<sup>24</sup> vurgusu tamamlayıcı kavrayışın örneğini sunar. İnanmak "ve" bağlacı edimi şart koşmaktadır. Gazâlî bir bütün olarak tam da bu "ve"nin ardındadır. Şayet "bu zamanda" ahlaki buyrukların yerine getirilişinde, dinde ve sosyo-politik hayatta yanlış adımlar alan şeyler söz konusu ediliyorsa, bu temelde öncelik sıralamasında ahlaki sorun adını alan uygulamalardan kaynaklanmaktadır. Üçlü şebeke olgusu bu uygulayımın ahlaki sonuçlarının ortaya çıkacağı düşüncesinin ön örneklerini sunar ve her yerde genelleştirilebilir. Sorun ahlak adını alan melekelerin bir alana, yani din alanına sıkıştırılmasıdır. Burada Kantçı bir önermeyle tartışmaya katılırsak, "ahlaki titizlik olmaksızın din bir hurafe işi"<sup>25</sup> ne ve sektörel alana dönüşür. Gazâlî'nin tam şikâyet ettiği nokta burada başlamaktadır. Buna göre ahlaki titizlik ya da buyruğu yerine getirme cesareti, dinî titizlik, dinî titizlik de ahlaki titizliği var sayacaktır. İçimizde yerleşik olan bu yasanın Tanrı tarafından koyulmuş olması ile onu kendimize ait bir yasa olarak görmek arasında uygulamada sorun çıkmaması gerekir.

24 Kur'an: 14/23; 31/22.

25 Kant 2006, *Eğitim Üzerine*, (Çev.: Ahmet Aydoğan), İstanbul: İz Yay., s. 120.

Bu yüzden hayatı tek başına şekilsel edimlerle anlamlandırma çabası akıllı varlık olarak insan için yeterli değildir. Bu ve bunun gibi tüm ibadet formlarının amacı akli geliştirmektir. Akıl tecrübenin geneline açıktır. Bu aynı zamanda “tecrübeler” ile aklın özdeşleştirilmesidir. Tecrübelerin olgunlaştırdığı insana akıllı denmesinin sebebi, o kişinin hayat karşısında takınacağı tavrı doğru tespit etmiş olmasındandır.<sup>26</sup> “Kötülüklerden uzaklaşmak” ahlaki bir edim olarak ibadetin son gayesidir. Anlamli olacağını düşündüğümüz aşağıdaki örnek öykü Gazâlî'nin ahlak felsefesinde eğitimin amacını belirleme adına dikkat çekici olacaktır.

Bir grup insan Peygamberin yanında bir adamı, ibadet ve hayır işlerinde ne kadar üstün bir kişi olduğunu anlatan bir öyküyle fazlaca övdüler. Bunun üzerine Peygamber (s.a.s.), “[Bu anlattığınız] adamın akli nasıldır?” diye sordu. Doğal olarak oradakiler bu soru karşısında şaşırıldılar ve bu kadar ibadet ve hayır-hasenat sahibi birinin akıyla ilgili bir soru karşısında ‘anlam sorunu’ yaşadılar. Peygamberin cevabı insan tecrübesinin bütünlüğünü göstermesi bakımından önemlidir. “Ahmak kişi cehaleti sebebiyle günah olan şeylerden daha büyük günaha duçar olur. İnsanların Allah katında yüksek derecelere yükselmeleri akılları kadarıyladır (gadri ukulihim).”<sup>27</sup> Bu aklın eğitimi sorunudur. “Bir millet kendi durumunu değiştirmedikçe Tanrı onların durumunu değiştirmez,” (13: 11) ilkesi gereği insan için asıl olan, mevcut dünya içinde mücadele ve sorumluluk bilincini tamamlayacak yetenekte olduğunu kavramasıdır. İnsanın kendini başkalarına karşı savunma gücü/yeteneği dünyadaki düzenin zorunlu şartıdır.<sup>28</sup> Bu anlamda aklın tamam olması ahlaki da güzelleştirir ve ibadet de akli ölçüsünde meydana çıkar.<sup>29</sup>

Gazâlî'nin ahlak felsefesinde Tanrı bil-fiil hayatın her anında yer almaktadır. Buna göre de bireysel ben olarak ben ile ilişkimizden, aile üyelerimize, dostlarımızdan tüm var olan doğal saygı ve duygudaş paylaşımına açık her yargımıza kadar Tanrı derin

26 I/146; I/217.

27 I/142; I/211.

28 *Kur'an*: 2/251.

29 I/142, 143, 144.

ve içsel bir bağlanma 'güç'ü olarak şimdide varlıkla yer alır. Her şeyin oluşumunun sürekliliği dikkate alınınca, yukarıda ifade ettiğimiz her şeyle şimdide olma düşüncesinin en açık tecrübesi kendi benimizdir. İnsan zihninin konumlandığı beden ile sürekliliği, hem bedenin hem de zihnin aynı şekilde doğal dünyanın geri kalanında yer alan her nasıl bir tecrübe söz konusuysa onunla bir şekilde bağlı olduğu bir gerçektir. Daha genel bir şekilde ifade edersek, insan tecrübesi doğanın bütününe de içine alan benin tekâmülü ile benlerin buluşmasının meydana gelmesinin ediminin sürekliliğidir.

Din ve ahlak iki ayrı alan olmakla beraber, ikisi arasında 'içsel' bir bağ ve kaçınılmaz bir öncelik sonralık anlamında ilişki vardır. İçsellik her birinin insan hayatı ile doğrudan oluşumuyla ilgilidir ve insan burada yaşama imkânı sunulan varlık alanının içindeki kendisi olmaklığı demektir. Buna göre de ne teistik anlamda ahlak dine, ne de Kantçı anlamda din ahlaka indirgenebilir. İnsanlık serüvenine vahyin sürekliliği açısından bakıldığında, tanrısal düzenin kendinde güzelliğini keşfetmek ve yaşamak tecrübesi, ne sadece estetik, ne de sadece entelektüel, duyuşsal alanla sınırlandırılır, aynı zamanda ahlaki alanı da içine almalıdır. Hiçbir alan kendi sınırları içine hapsedilemeyecek kadar insan birlikteliğinin tüm tecrübelerinin ayrımını sergiler. Her bir 'akıllı' tecrübesi tamamlanma bilinci anlamında insan, kendi varlık sürecini yönetir. Bu da ahlaki sorumluluğun tüm bakış noktasıdır. Bu sorumluluğun ortaya çıkışı/belirışı, veri olarak bilinenlerle ve onların somutlaşmış tecrübelerinin hakkında konuşulabilir durumlarımızla sağlanabilir olacaktır. Benin sorumluluğu verileriyle sınırlıdır. Bu bir bakıma 'bildiği ve alıştığı' kadar yapabilmek demektir. Buna göre de "her bir toplum kendi yetkinlik biçimine sahiptir ve bazı kusurları da barındırır. . .

İyi ile ilgili tüm gerçekleştirmeler sonludur ve zorunlu olarak başka iyi biçimlerini dışlar."<sup>30</sup>

Gazâlîde önceki iyi biçimler dediği "iyilik" dışarıda kalmıştır. Ancak bu ilk bakışta doğaldır. Çünkü Gazâlîde ahlakın iyi ahlak

30 Whitehead, A. N. 1953, *Science and the Modern World*, New York: The Free Press, s. 374-5.

olarak yaşanması için “değişme” kavramı temeldir.<sup>31</sup> Şayet bir değişim söz konusu değilse ne dinin varlığının ne de dinin eğitimcisi ve yöneticisi olarak Peygamberin varlığının anlamı olacaktır. İnsan bir değişim objesidir ve Platon “gördüğü eğitim bir insanı nereye yönlendirirse, oraya gider. Çünkü benzer hep benzerini arar,”<sup>32</sup> tecrübesi gerçek olur. Eğitimin amacı yukarıda da ifade ettiğimiz gibi bir huy, karakter ya da alışkanlık kazandırmaktır.

Durumun ortaya çıkması, o durumun doğru adını alacak bir bilgi düzenini var etmesi gerekir. Taklitçiler, o düzeni hiç bir şekilde var edemeyecek kişilerdir. Bu açıdan Gazâlî gibi Farabi de “öğretmek, milletler ve şehirlerde nazari erdemler var etmektir. Eğitmek ise milletlerde ahlaki erdemleri ve pratik sanatları varlığa getirme yöntemidir,”<sup>33</sup> diyordu. İnsanlar doğdukları dünyaya göre şekil alabilecek bir istidata sahiptir. Bu istidat iyiyi ya da kötüyü yapmaya açıktır. Mutluluk tek amaç olunca bunun iyi bir eğitimle sağlanması kaçınılmazdır. Şayet münker marufla yer değiştirebiliyorsa bu eğitim imkanının dışsal bir çabayla insanın fitratında olana dönüştürülebileceğini gösterir. Gazâlî'nin bu mücadelesinde yönteminin başlangıcı neye dayanmaktadır? Gerek Farabi gerek İbn Miskeveyh gerekse Gazâlî bunu dinî eğitimle başlatırlar. Ancak bu eğitim Platon'da gördüğümüz şekilde Homeros ve Hesiodos'un tanrılar ve dinî gelenek hakkındaki yanlış fikirlerin ayıklanmasından sonra gerçek anlamda din adını alan şeyle yapılacaktır. Buna göre de din, burada salt kültürel bir form değil, bir bilgi olarak yanlış olanı, doğru olanı öğreten bir terbiye aracı olacaktır. Tüm tecrübe unsurları da dahil din hakkında öğrenilecek yanlışlar, o öğrenilenin yanlış yapılmasına yol açacaktır. Bir anlamda doğru bilgi, doğru edim demektir ve alışkanlık da bu doğruya göre kazanılacaktır. Burada din olarak bilgi, terbiye karşılığıdır. Nitekim bir sınıflandırmayla ahlak eğitimi din terbiyesiyle başlar. İkinci aşamada ahlak kitaplarında önerilen eğitim enstrümanları devreye girer. Son aşama ise zihinsel disiplindir. Bu da ancak geometri

31 III/1445; III/129-30.

32 Platon, Devlet: 178 (425c).

33 Farabi, *Mutluluğu Kazanma*, s. 29.

ve aritmetikle sağlanır.<sup>34</sup> Bu bir bütünlüktür ve doğallığın kaçınılmaz sonucudur. Gazâlî ahlakın eğitimle gelişeceğini ve olgunluğa ulaşacağını başta ifade ettiğimiz şekilde olmazsa olmaz ilke olarak kabul etmektedir. Bu, insanın tüm edimlerinde, dinin kanun ve yasalarını uygulamasıyla gerçekleşir. Başlangıç anlamında bu bir imkândır ve insan ancak bu yasaları taklit ederek erdemler alanına adım atabilir.<sup>35</sup> Görüldüğü gibi eğitim akademik anlamda bir ilahiyat bilgisi değil, alışkanlık bilgisi şeklinde başlamaktadır. Buna göre eğitim, salt soğuk bir ilahiyat değil, bir tecrübe edimi olarak geçmişin birikimsel bütünlüğünü ve bu bütünlüğü var eden yüce gücün, Tanrının doğa ile ilişkisini ortaya koyar.

Eğitmek fiili ile din öğretimi ve eğitimi, ahlaki buyruğun özelliğini göstermede başlangıç olarak kabul edilir. Ancak buradaki eğitim, metinden de anlaşılacağı üzere ilahiyat eğitimi değil, insan olma ve aklı doğru kullanabilme cesaretini geliştirmektir. Bu eğitim bir süreç içinde gerçekleştirilir. Hikmet ve adalet erdemi gereği her bir eğitim durumunu yerli yerine yerleştirmek zorunludur. Mesela Aristoteles'in Nikomakhos'a Etik'te gençlerin yaşlılara göre aklını kullanmadaki eksiklikleri vurgusu, Gazâlî'nin tecrübe dünyasında da hâkimdir. Ancak bu Gazâlî'de sürekli ve tek yönlü değildir. Bazı durumlarda da yaşlı olanlar makam sevgisi ve değişik dünya nimetleri konusunda aklın rehberliği konusunda eksik kalabilir.<sup>36</sup> Aslında bu Gazâlî'nin kültürel geleneğinin bir tecrübesidir. Nitekim bu geleneğin tecrübe örneklerinin başında gelen adlardan biri olarak Miskeveyh, "alışkanlık kazanmış ve biraz yaş ilerlemiş insanı eğitmek mümkün değildir. Ancak bir yol vardır, kendisinin bunun farkına varması, iyi ve bilge insanlarla dostluk kurması ve "felsefeye yönelmek suretiyle doğru yola dönmesi ümit edilir,"<sup>37</sup> diyor.

Toplumsal hayatın temel referanslarının çözülmeye uğradığı zihinsel dünya tasavvuru iki şeyi öne çıkaracaktır. Bunlardan

34 Miskeveyh: 52/42.

35 Gazâlî 1963, *Tahafut al-Falasifah* (Incoherence of Philosophers), trns. S. Ahmed Kemli, Lahore, s. 233.

36 I/149; I/221.

37 NE [1119b 14], s.

biri sözlü iletişimin en etkin edimi olan bilginin doğru aktarımı, diğeri de toplumsal düzende hem ekonomik düzen hem de paylaşım anlamında cömertlik olgusunun fitrata dönüşmesidir. Bu iki örnek seçilerek alınmıştır. Yoksa Gazâlî'nin tüm ahlak felsefesi bu iki örnekle sınırlandırılmış değildir. Mesela Platon tanrılar ve kutsallar hakkında yanlış öğretilen şeyler nesilleri yalan söylemeye sevk edeceği endişesindedir. "... Sözlerde doğruluğu yalana tercih etme"yi<sup>38</sup> vasiyet olarak ortaya koyma çabası, olanın olduğu gibi devam etmesi vurgusudur. Biz buna bir anlamda hikmet diyoruz. İkinci olarak ölçülü kişinin, yani itikad'da orta yolda olan kişinin, "arzulayan yanı akılla uygunluk içinde olmalıdır"<sup>39</sup> ve bu arzulanığı her ne ise o şey evrensel bir doğruluk ve uygulanabilirlik yasası oluşturmaldır. Çünkü burada genel olarak söylenirse, arzu ettiğimiz şey aklın onayladığı şeydir. Amaç bu arzulanma ve akla uygun olan, hem düşünce hem de öğrenmeyle gerçekleşen huy'u var eden geçmiş bil-fiil varlığın bilgisine ters düşmemelidir.

### Ahlaki Edimlerin Değerlendirilmesi

Felsefecinin yalan olgusu karşısındaki tavrı ile hukukçunun ve din adamının aynı olgu karşısındaki tavrı farklıdır. Din yalan söylemeyi yasaklar, cümlesi sıradan günlük dilde kullandığımız cümlelerden çok farklı etki ve sonuçlara sahiptir. "Mü'minde her özellik bulunabilir, ancak ihanet ve yalan asla bulunamaz."<sup>40</sup> Gazâlî'nin yargısı Müslüman kişi üzerindedir. Onun ahlak felsefesi tam da bu noktada ahlaki tartışmanın evrensel insan alanı olup olmadığı sorunuyla başlar. Yalan söylememelisin buyruğu her yerde ve her olayda geçerli bir yargı ise, bu sadece Müslüman kişi için mi geçerlidir? Gazâlî'den aldığımız şu örnek olay eylemi tek bir inanç boyutuyla ele almadığını gösterir. Ancak buradaki örnek sosyo-politik hayatın bir parçası olduğundan sorunun muhatabı Müslüman kişidir. Yanlış öğretilen bilgi olmaktan çıkıp, öğrenen kişiyi ya-

38 Miskeveyh, "Vasiyye", M. A., "Miskeveyh ve Ahlak-Akıl İlişkisi," Tabula rasa felsefe&teoloji, Yıl: 1, Sayı: 1, Ocak-Nisan 2001, s. 129-160.

39 NE [1119b 14], s.

40 III/ 1592; III/305.

İlana sevk edeceği kavrayışı doğru bir kabulse, bu durumda Gazâlî bu konuya daha hayati bir örnekle cevap bulmaya çalışmıştır.

“Öldürülmekten kurtulmak için aranan bir insan senin evine sığınsa ve elinde kılıcıyla o kişiyi takip eden kişi sana, “falancayı gördün mü?” diye sorsa, ne cevap verirsin? Görmedim mi dersin yoksa, onun evde olduğunu söyler misin?”<sup>41</sup>

Soru salt dinî bir soru değildir. Ancak Gazâlî'nin kullandığı terminoloji dinî gibi görünmekle beraber kültürelidir. Yani yaşanan tecrübenin uygulayımında olan dilidir. Bu, hukukun bireysel çabalarla işlevini sürdürdüğü, bu anlamda da ahlaki buyruk sorununun yaşandığını düşündüğümüz bir dönemin örneğidir. Bu sorudan önce öğretilen ilke kesin bir yargı belirtir gibidir. “Yalan söylemek, günahların en kötüsüdür.”<sup>42</sup> Görüldüğü gibi iki kavram dikkat çekmektedir: “Günah” ve “kötü” kavramları. Şayet her ikisi arasından tamamlayıcı ahlak felsefesi kuramını kullanarak konuşursak, birinci kavram din alanının, ikinci kavram ise ahlak alanının kavramıdır. Her iki alanın da sosyo-politik alanı imlediğini kabul ederek devam edersek, Gazâlî'ye göre bir çocuğu yanınıza getirebilmek için söyleyebileceğiniz bir gerçek olmayan söz bile “çok kötü”dür.<sup>43</sup> Çok kötü olan bu şey, yani yalan, olmayanı olmuş olma şeklinde tanımlar. Buna göre de doğrudan kavramın bilgiyle bağlantısını sona erdirir. Her yalan bu anlamda bir bilgi yoksunluğu demektir. Bu durum ya bilerek yapılan bir bilgisizlik durumudur ya da bilmeden yapılan bir bilgisizlik durumudur. Gazâlî'nin tanımlamasıyla, yalan iki farklı uygulayımında ortaya çıkar ve doğrudan bilgi ya da bilgisizlik içerir. Birincisine göre yalan, “haber veren kişinin, haber verdiği şeyi olduğundan başka bilmesi veya ona öyle inanmasıdır.”<sup>44</sup> Bu tür bir yalan, bir diğerini etkiler ve zarar verir. İkinci bir yalan tanımlaması da, bilgiyi, olanın dışında göstererek sunmaktır. Bu tür bir yalanda da yalan söyleyenin kendi yararına edimi kullanması söz konusudur. Bu ise en kötü yalan

41 III/1594; III/308.

42 III/1588; III/299.

43 III/1591; III/303.

44 III/1595; III/307-8.

türüdür.<sup>45</sup> Buna göre Gazâlî'nin adı geçen üçlü şebekeyi ciddi bir şekilde eleştiriye tabi tutması ve onları geleneğin uygulayımsallığını engelleyen kişiler olarak görmesi daha kolay anlaşılır. Burada yalanla ilgili her iki tanımlama dikkate alınınca Gazâlî'nin ahlak anlayışı, kesinlikle yararçı ahlak anlayışına terstir. Yalan dışsal bir nedenden dolayı değil, "kendi özü gereği" yani fi'l-asli haramdır.<sup>46</sup> Onun özünde "haram" olması ahlaki buyruğun insanda yerleşik bir yeti olmasının sonucudur. Ancak alışılmış bir durumun gelişmesi durumunda, zorunlu şartlar altında yani ölüm karşısında yalan söz konusu olabilir mi? Gazâlî'nin dinî temelli ahlak tasavvuru bu sorunun cevabında belirir. Yalana zorunlu şartlar altında izin verilmesinin sebebi dinin uygulayıcısı Peygamber<sup>47</sup> kaynaklı bir gerekçelendirmeye dayanıyorsa, bu anlamda sorunun cevabı evettir. Bu bizim yukarıda ifade ettiğimiz nebi ya da filozof-kralın hayat karşısında tavır alması durumudur. Amaç, dinsel açıdan doğru söylemenin bilgisel değerinin olup olmadığıyla birlikte, o uygulamayı dinin rehberinin kabul ettiği gerektirir. Bu bir rasyonelleştirme çabası değil, olgusal durum karşısında tavır alış biçimidir. Bu amacın gerçekleştirilmesi subjektif bir durumdan ziyade objektif davranış yetisine sahip gelişmiş kişi edimidir.<sup>48</sup>

Dinî-felsefi ahlak felsefesi bir toplum idealini betimler. Platoncu anlamda konuşursak Gazâlî'nin ideali Mü'min kişidir. Burada Müslüman yerine Mü'min adlandırmasının geçmesi dikkat çekicidir. Mü'min hem zihninde/gönlünde hem de uygulayımında temel dinsel ilkelerle birlikte tüm tamamlayıcı dinsel edimleri yaşama tecrübesi içinde olmayı tanımlar. Ancak böyle bir kabul onu yersiz-yurtsuzlaştırmaz. Kişi olarak mümin bir yere ve bir kültüre aittir. O kültür ise şimdi yanlış yönlendirilen, bilgi olmayan cehaletle yüz yüzedir. Bu anlamda "yalan söylememelisin" yargısı salt dinî bir yargı olmayı aşar. İnanan olarak kişi, salt bir tecrübenin bütünlüğünü var etmeye yönelik bir sürecin içindedir.

45 III/ 1597; III/310-11.

46 III/ 1594; III/308.

47 III/1595; III/308.

48 III/ 1598; III/312.



Bilginin kaynağı konusunda Gazâlî haberi “doğruluk veya yalanın karışması mümkün olan şey” olarak tanımlar. Burada dikkat çeken onun “ve” bağlacı yerine “veya” bağlacını kullanmasıdır. Bu da bir haber konusunda her ikisinin yani hem doğruluğun hem de yalanın bir arada olmayacağını ifade etmek içindir. Gazâlî haber ile “zihinde duran kelam” arasında ilişki kurar ve haberi bu tür kelamın kısımlarından birisi olarak kabul eder.<sup>49</sup> Şimdi şayet bilgi, habere dayalı olarak da gerçekleşebiliyorsa, Gazâlî’nin ifadesiyle, “ilim, bir insanın sözüyle bile meydana gelebilir,”<sup>50</sup> kavrayışını doğru kabul edeceksek, bu durumda bu kişi yukarıda ısrarla vurgulandığı gibi, peygamberler düzeyindeki ya da onların mirasını anlayabilecek düzeydeki kişiler olması gerekecektir. Tekrar edersek bunlar duyuların yanılsından uzak durmasını bilen filozoflardır. Burada inanmayı oluşturan şeyin, duyularla gözlem olduğu gibi bir sonuca da ulaşabiliriz. Çünkü inandım, yargısı aynı zamanda bir edimi kabul etme yargısıdır. İnandım ve eyledim edimi tek başına şimdiyi doğrulamaz. Bu yüzden, üç bağ ya da üçlü şebek, kadı, cedelci ve vaiz’in tavrı, yanlış bilgiyi var edince, o bilgiyle eylemenin ilk belirgin ifadesi, ‘söz ve o sözün bilgisinde’ gerçeklik sorusu doğuracaktır. Buna göre yalan söyleme bir ahlaki problem olarak Gazâlî’nin çözüme kavuşturması gereken sorundur.

Devam edersek, yalan olgusu bir problem olarak ortaya çıkınca ahlak felsefesi açısından o edimin ortaya çıkmasındaki gerekçeler ele alınmaktadır. Gazâlî’nin ahlak felsefesi de özgünlüğünü bu noktada açar. İyi niyetle de olsa yapılacak bir edim yine de yalana imkân açabilir. Gazâlî sadece problemi ortaya koymaz, felsefesi gereği çözüm yolu da önerir. Onun dini-felsefi ahlak felsefesi de burada ortaya çıkar. Şayet bir yalan söz konusu olacaksa (öldürülme korkusu/kesinliği) bu ancak “ima” yoluyla geçitirilmelidir. Burada ahlak alanının tartışma konusu insan tekinin kendisiyle olan durumudur. Bireyin kendisi için zararlı olacak şey, bir başkası için de aynı sonucu doğurur. Buna göre kendisi için istenen şey, bir başkasının varlığını da içine almalıdır. Ancak bu edim, her akıl sahibi kişi için aynı düzeyde ve aynı biçimde gerçekleşmez. İdeal

49 Cabiri 2000: 159.

50 Cabiri 2000: 161.

insan biçimi burada varoluşa girebilecek bir çaba içinde olan insandır. Gazâlî böyle bir edim karşısında ahlak felsefesinin normatif boyutunu devreye sokar. Ancak bu tek başına Gazâlî'nin ahlak anlayışının normatif ahlak felsefesi olduğunu göstermez. O yalan söylememeliyiz, derken, aynı zamanda yalan söylemek için iç imkânların varlığını kabul ederken, yalan söylemek için her hangi bir ilke ya da yasa ortaya koymak çabası içinde değildir. Onu eylemenin günah ve kötü olması sadece bir uyarı ve geçmiş uygulamısal bilginin bir sonucudur. Yukarıdaki örnekte amaç, insan canının sorgulanmadan yok edilmesi karşısında kişiye açık bir imkân sunma biçimidir. Yalan söylememelisin yargısı, elinde olanı vermeli-sin ile birleştirilirse, insanın insan olarak gerçek ve mükemmele yönelik yeni ve yaratıcı serüveni öne çıkar. Toplumsal tecrübenin ikinci erdemli edimi olanın görünmesi ilkesidir. Bu var olma olarak varlığın varlık arasında dolaşımıdır. Buna göre verme edimi olarak cömertlik nedir? sorusu toplumsal bir paylaşım sorununa girer. Cömertlik bir verme ve verilenin arkasındakine aidiyet duygusuyla bağlı olma olduğundan, veren olarak kişiden hareketle nedir sorusu cevaplanmaktadır. Bu, aynı zamanda olanın olmasının görünmesi açısından yalan olgusunu da gerçek dışı ve bilgi alansız bırakacak bir sorudur. Cömertlik nedir? sorusu, cömert kime denir sorusu üzerinden cevaplanabilir. Nedir? sorusu izlenince fazla Aristotelesci bir benzerlikle karşılaşacağız. "Cömertlik nedir? sorusuna verdiği cevap sadece bir betimleme değil, aynı zamanda bir sonucu hesap edilmeden gerçekleştirilmesi gereken (zorunlu) bir edimi gösterir. Cömert kişi kimdir? Onun özelliği nedir? Onun özelliği, gereken yerden almak ya da gerekmeyen yerden almamaktan çok, gereken yere vermektir, çünkü erdemin özelliği iyilik görmekten çok, iyilik yapmak ve çirkin şeyler yapmamaktan çok, güzel şeyler yapmaktır.<sup>51</sup> Bu Gazâlî'nin "unutuldu" dediği alanlardan hikmetin gerçekleşme biçimidir. Güzel şeyler yapmak, vermek fiiliyle gerçekleşmektedir. Kendilerine alim denen insan veren kişidir. Bu anlamda verilen sadece mal değil, bir davranış ve tebessüm de bu alana dahildir. Burada cömert olma edimi, kendisinden beklenen etkiye göre gerçekleşmemektedir. Onun ah-

51 NE [1120a 9-14], s.

laki değeri, insanda bir zorlama söz konusu olmadan yerleşik olanın edimidir ve kişide beklenen bir davranış gibi değil, alışkanlık sonucu kendiliğinden olmalıdır. Buna göre eylemin sonucu, o eylemin ahlakiliğini belirlememektedir. Her verilen -mal, bilgi, davranış, tebessüm- sonucuna göre bakılarak ahlaki adını almaz. Öncelikle onun önsel tecrübesinin bil-fiil varlığının onaylanması zorunludur. Toplumsal tanımlamada cömert kişi, verdiği vermesi zorunluluğu ve beklentisiyle değil, kendisi olarak geçmiş tecrübenin uygulamısal zenginliğiyle başkasına ait olmaklık olarak vermeyi tanımlayan ve yaşayan kişidir. Mal örneğinden hareketle Gazâli bunu bu şekilde tanımlar:

“Herhangi bir sebeple malını ara sıra harcayan kimseye cömert denemez. Birinin cömert olması için malını sarf etmek keyfiyeti kendisine yerleşmiş bir fitrat haline gelmiş olması zorunludur.”<sup>52</sup>

Burada üç nokta tamamlayıcı ahlakın salt dışsal bir buyruk olarak değerlendirilmemesi noktasında yol göstericidir. Eylemin “yerleşmiş bir fitrat” olması ve onun “fitrat haline gelmiş olması” durumundan önceki gelebilme durumu ve “zorunlu” olmasıdır. Yerleşmiş olmak, insan doğasında var olan bir yeti olmasıdır ve dışsal olmamasıdır. İnsan doğasında bir yeti olarak bir edimin meydana gelmesi durumu, her hangi bir zorlamayı gerektirmiyorsa, bu onun insanın kendinde bir niteliği olarak mevcut olması demektir. “Cömert olma verilen şeylerin çokluğunda değil, verenin -servetine göre verenin, bilgisine göre, ahlakına göre verenin- huyundadır.” Huy/karakter alışkanlıkla ilgili olunca, huy tek başına iyiyi meydana getirmez. Çünkü “yaşamdaki iyi ve güzel insanlardan ancak doğru olarak eylemde bulunanlar başarılı olur.”<sup>53</sup> Yukarıdaki üçlü şebeke hem yalan söylemekte hem de bilgide olmayan şeyi vermeye çalışmaktadırlar. Gazâli her iki edimi de kendilerinde bulunduran bu insanları hem söz hem de eylemde buluşturan ortak noktanın ahlaki eksiklikleriyle tanımlamaktadır. Çünkü ahlaki olma ya da ahlaki buyruk ara sıra gerçekleştirilen ve kişiye göre tavır almakla tanımlanan insani içsel bir ‘buyruk’ değildir. Mesela

52 III/1441.

53 NE [1120b 5-10; 1103a 15; 1103a 15; 1099a 5-10].

Gazâlî'nin de içinde bulunduğu geleneğin zirve isimlerinden İbn Sina, ahlaklı insanı, ara sıra erdemli fiiller işleyen kişi olarak değil,<sup>54</sup> kendisini ahlak adını alan edimlerinde bir serüvenin içinde bulan kişi olarak tanımlar:

Gazâlî kendi ifadesiyle “bu zamanda” olanı sorgulamaktadır. Sorgulanan bu zaman, insan tecrübesinin tek yönlülüğünün yarattığı sorunlara ad olmaktadır. Buna göre “bu zamanda” olan olaylar, geçmişin tecrübesini yok saydığından “o zamanda” olandan ayrılmıştır. Bunun sonucu ise “ahlaki titizlik” sorunu demektir. Söz ve edim olarak bir arada durmanın örnekleri olarak verdiğimiz her iki örnek, yani yalan söylememelisin ve vermелisin, geçmiş bir bil-fiil varlığın gerçekliğidir ve şimdiye aittir. Ancak kadılar, cedelciler ve yaldızlı sözlerin sahipleri vaizlerin muhatapları cahil insanlar. Söylemde her ne kadar dindar ve din sahibi kişiler söyleminde olsalar da ahlaki yönden, kültürel yönden ve bilgiyi doğru aktarım yönünden eksik ve zararlı kişilerdir. Bu kişilerin zararı, geçmişin bil-fiil varlığından yoksun olarak yanlış bir şimdi yaratmalarıdır.

Ahlakın kaynağının insan doğası olduğu iddiası, ne yapmalıyım sorusunun arayışıdır. Gazâlî'nin tamamlayıcı ahlak felsefesi, her hangi bir çıkara ve eğilime dayalı değildir. Bu yüzden Gazâlî'nin tanımlaması kendinde toplanan bütünsel tecrübeyle ahlak bir fitratta, yani nefste olan, insan doğasında olan olarak ortaya çıkar. Şayet bu doğa ortaya çıkmazsa, din de, içinde yaşanılan toplumsal hayat ve onun meydana getirdiği tüm enstrümanlar da eksik ve bozuk olacaktır. Modern dünyanın en büyük sorunu, bir şeye inanmak değil, inandığını söylediği değerlerin kökensel geçmişiyle barışık ve onların ortaya çıktığı dünyaların varlığından, kısaca Tanrıdan olabildiğince uzaklaşmış olmasından kaynaklanmaktadır. Gazâlî bugün aynı ahlaki sorunu, büyük olasılıkla “şimdiki zamanda” insanlık bir bütün olarak bozuldu, şeklinde bir önermeyle tanımlamaya başlayacaktır. Çözüm olarak ise karşılaştığı soruna yönelik bir yöntemle daha iyi olanı tanrısal bir lütuf ve kazanım olarak kabul etmenin imkanını nasıl geliştirebiliriz sorusu üzerinde yoğunlaşarak vermeye çalışacaktır.

54 Durak, Necdet 2009, *Aristoteles ve Farabi'de Etik*, Isparta: Fakülte Kitabevi, s. 70.