

İslâm Medeniyetinin Kırılan Dinamiği: Ahlâk

Yrd.Doç.Dr. İbrahim ÇETİNTAŞ*

Özet

Bu çalışmamızda ahlâk ilminin İslâm dinindeki konumu ve tarihi süreçte ortaya çıkan ahlâkî algı değişiminin Müslüman birey ve toplumun nitel karakterini ne yönde etkilediğini araştırdık. Bu anlamda insan nefsi üzerinde gerçekleşen ahlâkî değişim ve dönüşüm sürecinde akıl ve iradenin hayatî bir öneme sahip olduğu anlaşılmaktadır. İdeal olarak İslâm dininde akıl ve iradeye verilen önemde herhangi bir problem olmamasına rağmen, zaman içerisinde muhtelif sebeplerle bu niteliklerin ikinci plana atıldığı görülmektedir. Tabiatıyla bu durumun Müslüman bireyi zayıflatıcı bir rol oynadığını ifade etmek yanlış bir değerlendirmeye olmayacaktır. Bunun neticesi ahlâkî yapı ile birlikte buna bağlı gelişen diğer bütün değerler sistematığının bu süreçten olumsuz yönde etkilendiğini söylemek mümkündür. Zira akıl ve iradenin yeterince işlevsel olmadığı bir zeminde yalnız ahlâkî bir yapının değil, aynı zamanda genel değer üretme kapasitesini kullanabilme bakımından etkin ve nitelikli bir kişiliğin gerçekleşmesi de güç görünmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslâm, Ahlâk, Akıl, İrade, Ruh, İslâm Medeniyeti

* Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, cetintas68@hotmail.com

**The Broken Dynamic Of Islâmic Civilization:
Ethics**

Abstract

In this study, We investigated the place of ethic in the Islamic religion and in what way the change of ethical perception affected the qualitative structure of Muslim individual and societies in the historical process. In this sense, it's understood that reason and will have a vital importance in the process of ethical change and transformation coming true on the human soul. In spite of the fact that ideally Islam pay a very great attention to the reason and the will, in the course of time, it's seen that these qualitives, due to various causes, are put on the backburner. Naturally, we can say that this situation played an incapacitating role upon the Muslim individual. As result of this, it's possible to state that as well as the ethical structure, all of the other values system which developes being bound with it is influenced in negative way from this process. Because, on the ground that the reason and the will which are not funtional enough, it's seen very hard to come true not only an ethical structure but also an effective and a qualitative personality, too, in terms of being able to use his value-producing capacity.

Key Words: *Islam, Ethics, Reason, Will, Soul, Islamic Civilization*

İSLÂM MEDENİYETİNİN KIRILAN DİNAMİĞİ: AHLÂK

1.İslâm Düşüncesinde Ahlâkın Konumu

İslâm dini genel olarak itikat, ibadet ve ahlâk olmak üzere üç temel esas üzerine oturmaktadır. Gelenek-

sel düşüncede *ilm-i hal* olarak da ifade edilen bu yapıya göre itikada dair hususlar ilâhiyat, nübüvvet ve ahiret inancı gibi konuları içine alır ki, buna Tevhit ilmi de denir. İbadetle ilgili kısımlar İslâm'ın şartları veya amellerle ilgili hususları; ahlâk ise genel olarak insan nefsinden sadır olan iyi, kötü veya güzel, çirkin gibi kavramlarla ifade edilen fiilleri ihtiva etmektedir.¹

İslâm, insanı teorik ve pratik bir bütünlük içerisinde ele alır ve ruhsal kemalini gerçekleştirme için onu değiştirmek ve dönüştürmek ister. Bu anlamda dinin itikadî boyutu, insanı inanacağı ideale yaklaştırarak, onu üst beşer bir varlık konumuna taşırken oruç, namaz ve zekât gibi ibadetlerle de egoizminden kurtarmaktadır. İslâm, ahlâk ilmiyle insanî varlığı bir yandan korku, üzüntü, bezginlik, karamsarlık gibi psikolojik kaynaklı hastalıklara² karşı korurken, bir diğer yandan ise ferdî, ailevî ve ictimai yaşamını düzene koymasına yardımcı olmaktadır. Bu anlamda dinin insan için üç boyutlu bir görevi olduğundan söz etmek mümkündür.³

İslâm düşüncesinde âdeta geleneksel bir karakter hüviyeti kazanan bu tasnif umumiyetle Cibrîl hadîsi olarak bilinen ve Hz. Peygamber ile Cebrâil arasında iman, İslâm ve ihsan'ın mahiyetinin ne olduğu hakkında geçen diyaloga dayandırılmaktadır. İlgili hadise göre ilk iki konu sırasıyla rubûbiyyet ve ubûdiyyetle ilgilidir. Ancak son konu direkt olarak ahlâkî alana münhasırdır. Bahse ko-

¹ Yörükân, Y. Ziya, "İslâm İlm-i Hâli", *AÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Milli Eğitim Basımevi, Ankara 1952, Sayı: I, (1- 22), 7-9.

² Kindî, *el-Hile li-def'ül-ahzân (Üzüntüden Kurtulma Yolları)*, çev.: Mustafa Çağrı, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul 1998, 47, 48 vd.

³ Baltacıoğlu, İ. Hakkı, "Din'e Doğru", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1957, cilt: VI, sayı: 1-4, (44-59), 44-45.

nu hadiste ahlâkı ifade eden ihsan kavramıyla ilgili şöyle bir tanımlama yapılmaktadır: “*İhsan, Allah'ı görüyormuş gibi kullukta bulunmandır. Sen onu görmüyorsan da, o seni görür.*”⁴ Anlaşılan o ki burada, bir müminin davranışlarını oluşturan ve besleyen kaynağın ne olması gerektiğine vurgu yapılmaktadır.

Yukarıdaki hadiste geçen ihsan kavramı; iyilik ve güzellik anlamına gelen hüsün kelimesiyle aynı kökten gelmektedir. “Hüsün” ise Kur’an’da; iyilik, güzellik, hayır, yakışıklılık, hoşluk, uyum, tenasüp, sevimlilik, albeni gibi, hayli geniş bir kavram örgüsünün oluşturduğu kapsamlı bir anlam alanına işaret etmektedir. Bunun zıttı olan, “kubuh” ve “sû” kelimeleri ise; tiksindiricilik, iğrençlik, çirkinlik ve kötülük gibi manalarda kullanılmaktadır.⁵ Bu anlamda Kur’an, Hz. Peygamberin inananlar için örneklik haline işaret ederken *üsvetün hasenetün*⁶ terkiibini kullanır. Burada güzelliğin karşılığı olarak geçen “hasenetün” ifadesini, Hz. Peygamberin örneklığı bağlamında ahlâkî bir güzellik olarak anlamak gerekmektedir. O halde hadiste kullanılan ihsan kavramını; başında güzellik veya iyilik olan her türlü niyet, düşünüş, iş veya davranış için tanımlayıcı ve belirleyici bir vasıf olarak değerlendirmek isabetli gözükmektedir. Buna göre ilgili ifadenin estetik güzellikten ziyade öncelikli olarak etik güzeleğe işaret ettiğini söylemek mümkündür.

Geleneksel İslâm düşüncesinde de güzellik ile iyilik kavramlarının sık sık birbirlerinin yerine kullanıldığı görülür. Huy güzelliği, güzel ahlâk veya ruh güzelliği gibi

⁴ Buhari, İman, 1.

⁵ Koç, Turan, *İslâm Estetiği*, İSAM, İstanbul 2009, 51-52.

⁶ Ahzâb, 33/21.

ifadelerin oldukça yaygın bir kullanım alanı mevcuttur. Veya daha teknik bir ifadeyle halk veya sûret güzelliği insanın görünen yanına, hulk veya sîret güzelliği ise onun görünmeyen, iç dünyasına işaret etmektedir.⁷ Elbette buradaki iç güzellikten maksat, insanın ruhu ve bu alandan sadır olan insanî fiillerdeki zarafet, incelik, rikkat veya doğruluktur ki bu en az estetik değer kadar, etik değerlerin bir ifadesi olarak anlaşılmaktadır. İslâm'ın üç temel direğinden birisi olan *ihsan* kavramının her iki anlam alanını da karşılayan bir mahiyete sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Görülebileceği üzere, ahlâk ilmine karşılık gelmek üzere İslâm'ın temel boyutlarından birisi olarak kabul edilen ihsan kelimesinin etimolojik analizi, insanın hem estetik hem de etik duygusuna hitap eden bir içerik sunmaktadır. Ancak bu ifadenin kavramsal veya muhteva analizi de oldukça dikkat çekicidir. “Allah'ı görüyormuşçasına kullukta bulunmak” ifadesi, dinî veya ahlâkî her türlü davranışın gözetim ve denetim makamına işaret etmektedir.

Bu durum aynı zamanda Gazâlî'nin ifadesiyle tam bir ihlâs halidir. Buna göre o, insanın niyetini oluşturan kaynakları değerlendirirken, herhangi bir müşareket içermeden sırf Allah rızası için yapılan işleri bu kategori içerisinde görür. Binaenaleyh insanı harekete geçiren etken hiçbir surette dünyevî bir maksadı içermeyip, sırf Allah'ın hoşnutluğunu dikkat alıyorsa bu fiiller halis,

⁷ İbn Sinâ, *Risaleler (Aşkın Mahiyeti Hakkında Risale)*, nşr.: Ahmet Ateş, İ. Ü. Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul 1953, 11; Ghazâlî, *The Ninety-Nine Beautiful Names of God. el-Maqsad al-asnâ fî sharh asmâ' Allâh al-husnâ*, İng. çev.: David B. Burrell and Nazih Daher, Cambridge: Islamic Texts Society, 2007, 112-113; Gazâlî, *Kimyâ-i Saâdet*, haz.: Arif Pamuk, Pamuk Yay., İstanbul 2012, 186.

samimi ve iyi niyete mebni fiiller olmaktadır.⁸ Buna göre davranışları yönlendiren motif anlamında ihsan ile ihlâs arasında belirgin bir paralelliğin olduğu gözlenmektedir. Bu tür fiiller Kant'ın ahlâk yasasında zikredilen ödevde uygun ya da ödevden gelen davranışların karakteristik niteliğini hatırlatmaktadır.⁹

Zikrettiğimiz ilgili hadiste de vurgulandığı gibi İslâm'ın itikat ve ibadet alanları da insanın ferdî, ailevî veya ictimai davranış süreçlerine belli oranlarda tesir etmektedir. Çünkü bütün boyutlarıyla, Allah ile geliştirilen özel ilişki veya ortaya konulan ameller her Müslüman üzerinde hem dinî bir şuur, hem de bunun pratikleştirdiği özel hal ve hareketler olarak kendini gösterecektir. Ancak bireyin ruhen şekillenip kendi tabiatına uygun ahlâkî bir kişilik oluşturması bahis mevzu olunca dinin diğer bölümleri karşısında ahlâkî alan daha öne çıkmaktadır.

Bu anlamda ahlâkî bir yapı içerisinde oluşacak olan özel kişilik sadece bu alanla sınırlı kalmayıp aynı zamanda insanın estetik, epistemolojik, teknik, siyasal, sosyal, kültürel veya ekonomik alanlarda üreteceği diğer değersel niteliklerin de temelini oluşturacaktır. Yani ahlâkî bir inşa sürecini, ilgili kişide saydığımız bu niteliklerin gerçeklik kazanıp pratikleşeceği genel bir aksiyolojik karakter oluşturma süreci olarak okumak mümkündür. Zira ahlâklaşma ameliyesi ruh üzerinde gerçekleşmektedir ve eğer ruhun özellikle psikolojik boyutu ihmal edilirse diğer alanların sağlıklı teşekkülü imkân dâhilinde gözükmemektedir. Bu bağlamda örneğin Fârâbî'nin felsefi

⁸ *el-Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed bin Muhammed, İhyâu Ulûmi'd-Dîn, I-IV, Dâru'l-Mârife, Beyrût 1982, IV, 365.*

⁹ Ülken, H. Ziya, *Ahlâk*, Ülken Yay., İstanbul 2001, 68.

sisteminde psikoloji, ahlak, siyaset gibi alanları birbirinden ayırmak neredeyse imkânsızdır. Onun insan nefsi hakkında ortaya koyduğu psikolojik tahlillerin sonucu zihni ve ahlâkî değerlerin temelini oluştururken, bunlar da siyasal değerlerle yakın bir bağlantı içerisindedirler.¹⁰

Buna göre şayet ruhun tabii yapısı üzerinde pratikleştirilen ahlâkî muhteva sağlıklı, uygulanan yol ve yöntemler de rasyonel olursa, insanın apriori niteliklerinin oluşum, gelişim ve kemali yönünde istenilen sonuçlar elde edilebilecektir. Ancak özellikle çevre, toplum veya devlet gibi dış mahreçli faktörlerin etkisiyle ruh üzerine yapılan müdahaleler problemlidir. Bu durumda, merkezinde ahlâkın yer aldığı, insanın bütün niteliklerini hedef alan negatif bir etkilenme kaçınılmaz hale gelecektir. Dolayısıyla benimsenen ahlâk sistemi, ilgili toplumu niteliksel olarak inşa eden diğer değer unsurlarının da kaderini belirleyen bir işlev ortaya koymaktadır. Bu tür olumsuz süreçlerin sonunda yok olan sadece ahlâkî bir kişilik değil, aynı zamanda bunun üzerinde gelişecek olan genel değer kişiliğidir.

Öyleyse her insanda bir imkân veya istidat olarak mevcut bulunan muhtelif yeteneklerin gerçeklik kazanıp yetkinliğe ulaşmasında, kişi veya toplumun benimsemiş olduğu ahlâkî değerlerin kendisi kadar, nasıllığı da önemli bir rol oynamaktadır. Çünkü bazen benimsenen ahlâkî değerlerin niteliği, herhangi bir birey veya toplumun ürettiği değerlerin toplam kapasitesini maksimum düzeye çıkarabileceği gibi, farklı bir ahlâkî anlayış da, başka bir

¹⁰ Aydın, Mehmet S., "Farabi'nin Siyasî Düşüncesinde Sa'adet Kavramı", *AÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1976, cilt: XXI, (303-315), 303.

birey veya toplumu çok olumsuz bir duruma sürükleyerek tümüyle mahvına neden olabilmektedir. Binaenaleyh bugün de dâhil olmak üzere pek çok dönem ve iklimde benimsenen ve uygulanan ahlâk sistemlerinin birey veya toplumun genel değer üretme kapasitesi üzerinde terakki veya tedenni etme yönünde oldukça işlevsel olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir.

Bununla birlikte zaman zaman toplumlarda oluşan negatif algılar üzerinden gidilerek dinlerin, birey veya toplumları geriye götürdüğünden bahsedilir. Üretilen söz konusu algılar bağlamında bu tür iddiaları haklı çıkaracak süreçlerin yaşandığı veya yaşanıyor olduğu da inkâr edilemez. Ancak burada kastedilen problemlili alan, dinin itikat ve ibadetler boyutundan ziyade, ahlâkî alanla ilgilidir. Zira geriye giden şey, otantik olarak dinlerin de karşı çıktığı, ahlâkın temelini oluşturan, kendi dinamikleri üzerinde oluşup gelişmesi gereken işlevsel bir akıl ve iradenin varlığıdır. Bunun sorumluluğunu ise dinlerden ziyade, bunu yorumlayan idraklere yüklemek daha makul görünmektedir. Tabiatıyla bu nitelikleri zayıflatarak veya tümüyle işlevini kırarak herhangi bir değer üretme iddiasında bulunmak muhaldir.

Ayrıca doğal ve zorunlu bir olgu olarak birey veya toplumlarda meydana gelen değişim ve dönüşüm olgusuna en fazla maruz kalan alan da yine itikat ve ibadetlerden çok ahlâkî alandır. Çünkü siyasal, sosyo-kültürel veya sanatsal bütün değişimlerin hedef aldığı temel alan, insanların inanç veya ibadetlerinden ziyade onların davranışlarıdır. Bu reel olgu sadece İslâm'a özgü bir durum olmayıp, aşağı yukarı bütün teistik veya yerel dini inançlarda görülen genel bir durumdur. Bu nedenle bir yandan

genel değişim olgusunun ortaya çıkardığı dâhili veya harici zorlamalar, diğer yandan ise zamanın ürettiği anlayışlara ayak uydurma kaygısı, ahlâkın özünü oluşturan insanî fiillerdeki farklılaşmayı zorunlu kılmaktadır.

Netice itibariyle bütün bu etkenleri dikkate aldığımız zaman dinin bölümleri içerisinde yer alan ahlâkî alanın Müslüman toplumları şekillendirme konusunda, diğer boyutlara göre daha etkin ve belirleyici bir fonksiyona sahip olduğunu söyleyebiliriz. Bu nedenle insanî nitelik bağlamında İslâm kültüründe zaman içerisinde ortaya çıkarak, derin tesirleri günümüze kadar uzanan problematik olguları doğru bir analize tabi tutmak için öncelikli olarak ahlâkî alana odaklanılması zaruret arz etmektedir.

2. Ahlâkî Meydana Getiren Dinamikler

Her insan en genel anlamda faydalı olan bütün iyilik ve güzellikleri elde etmek, zararlı olan şeylerden kaçınmak için eylemde bulunur. Buna sebep olan nefsanî nitelikler ise, elde etmek için “şehvet”, kaçınmak için ise “öfke gücü”nün varlığıdır. İnsan bu yönde harekette bulunurken hayır ile şer, güzel ile çirkin ya da doğru ile yanlış birbirinden temyiz eden üçüncü bir niteliğe daha sahiptir ki bu da “düşünce gücü”dür.¹¹ Buna göre şehvet, öfke ve düşünce gücü fiillerin oluşumu için kuvve halinde bulunan temel unsurlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunlar bir yönüyle ahlak ilminin ilke, temel veya esaslarının neler olduğunu ortaya koymakta, diğer yönüyle ise iradi fiil ve ruhî temayüllerimizin kaynak, köken veya çıkış noktalarını analiz ederek, bunların sevk ve idare şe-

¹¹ Akseki, Ahmet Hamdi, *Ahlâk İlmi ve İslâm Ahlâkı*, sad.: Ali Aslan Aydın, Nur Dağıtım, Ankara 1979, 195; Sunar, Cavit, *İbn Miskeveyh ve Yunan'da ve İslâm'da Ahlâk Görüşleri*, AÜ İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1980, 39.

killerini tayin etmektedir.¹² Bu anlamda ahlâkî bir fiilin oluşumu için gerekli olan bir diğer faktör ise “irade gücü” olarak öne çıkmaktadır.

Öyleyse insan nefsinde doğal olarak bulunan *şehvet gücü* eski deyimle menafiyi temin, *öfke gücü* ise mazarratı defetmekle görevlidir. Düşünce gücü veya akıl ise nefsin bu iki gücünün, doğru yolu bulması için onlara iyi veya kötü'nün ne olduğu yönünde ışık tutmaktadır. İrade ise bu güçlerden müteşekkil fiilleşme imkânını, kuvveden fiile çıkarmaktadır. Böylece nefsin öfke ve şehvet gücüyle birlikte akıl ve iradesi, ahlâkî meydana getiren en temel faktörler olarak ortaya çıkmaktadır.¹³ Bir anlamda bu niteliklere ahlâkın temel kurucu öğeleri nazarıyla bakmak da mümkündür. Dolayısıyla ahlâk ilmini meydana getiren bu temeller anlaşılmadan, salt pratik olgulara yönelmek meselenin özünü anlamayı zorlaştıracaktır.

Buna göre herhangi bir ahlâk sistemi inşa etmek için bu temel niteliklerin mevcudiyeti bir zorunluluktur. Tabiatıyla İslâm ahlâkının teorik muhteva veya pratiğinde de zaman içerisinde ileri veya geriye doğru bir değişim veya farklılaşmadan söz edilecekse, bunun yukarıda saydığımız faktörler yoluyla gerçekleşmiş olduğunu ifade etmek yanlış bir değerlendirme olmayacaktır. Dolayısıyla İslâm düşüncesinde bu değersel niteliklere atfedilen önemle İslâm ahlâk anlayışının mahiyet ve işlevselliği arasında açık bir etkileşimin varlığı göze çarpmaktadır. Şimdi nefisten başlayarak, ahlâkî oluşturan ilgili nitelikler üzerinde ortaya çıkan muhtemel değişim veya farklılaşmaları araştırmaya geçebiliriz.

¹² Akseki, 35.

¹³ Gazâli, *İhyâ*, IV, 365.

2.1. Ahlâkın Temeli Olarak Nefs

Ahlâk her ne kadar bir pratik ilmi olarak görülse de, her ilimde olduğu gibi onun da teorik bir arka planı mevcuttur. Bilhassa İslâm ahlâk felsefesi, ahlâk ilmini araştırmaya nefsin analiziyle başlar. Çünkü herhangi ahlâkî bir düşünce veya idede; kasıt ve niyetten başlayarak filleşene kadar uzanan süreçte üzerinde yol alınan alan insan nefsidir. Tusî bu durumu şöyle ifade eder: *“Bu tür ilim (ahlâk), insan nefsinin, fiillerin iradeyle kendisinden kaynaklanacağı, güzel ve övgüye değer olan bir ahlâkı kazanmasını sağlayan türde bir ilim olduğu için bu ilmin konusu da güzel, övgüye değer ya da kötü ve yerilen iradeli eylemlerin kendisinden ortaya çıkması yönünden insânî nefstir. Buna göre ilk önce insan nefsinin ne olduğu, onun yetkinliği ve gayesinin nerede olduğu, gerektiği şekilde kullanılınca talep edilen yetkinlik ve mutluluğun kendileriyle elde edildiği kuvvelerinin hangileri olduğu ve böyle bir yetkinliğe ulaşmayı engelleyen şeylerin neler olduğu bilinmelidir.”*¹⁴

Buna göre herhangi bir ahlâkî fiilin oluşumunda; nefsin kaynağı ve mahiyeti şehvet, öfke ve düşünce gücü gibi nefsin tabii nitelikleri, bunların fiilleşme süreci ve en nihayet ortaya çıkan fazilet veya rezillikler biçiminde teoriden pratiğe doğru giden oldukça sistematik bir süreç göze çarpmaktadır. Esasen ahlâkî herhangi bir fiilin asıl oluştuğu yer, bu temel ilkelerin bulunduğu teorik plandır. Ortaya konulan pratikler ise bütün bu olup bitenlerin neticesi hükümdedir.

Yukarıdaki ifadelerde de görüleceği gibi Tusî, ahlâk

¹⁴ Tusî, Nasiruddin, *Ahlâk-ı Nâsirî*, çev.: Anar Gafarov, Zaur Şükürov, Lîtera Yay., İstanbul 2007, 26.

ilminin temel dayanak noktasının insan nefsi olduğuna işaret eder. Buna göre nefis, genel İslâm ahlâk felsefesinde ifade edilen düşünce, şehvet veya öfke gücü gibi kendisine atfedilen temel niteliklerin ana taşıyıcısı durumundadır. Ahlâk ilminin temel problemi nefsin güçlerinin bilinmesi, bunların genel olarak ruhsal durumları ve itidal halinin elde edilmesinde ne tür bir işlevinin olduğunu anlamaya bağlı olarak işleyen psikolojik sürecin tasvir ve tanımlanmasıyla ilgilidir.¹⁵

Esasen bu niteliklerin zeminini oluşturan ruh veya nefsin kaynağı, mahiyeti, sıfatları veya işlevi gibi konularda İslâm düşünürleri arasında temelden ayrışma yaratabilecek boyutta ciddi herhangi bir münakaşanın varlığı söz konusu değildir.¹⁶ Bu anlamda örneğin Gazâlî bile filozofları pek çok konuda oldukça ağır ifadelerle eleştirirken, nefsin aklı gücünün işlevi ve öldükten sonraki durumu hariç tutulacak olursa, onun nereden geldiği veya genel yapısal özellikleri hakkında muhalif herhangi ciddi bir tutum takınmaz. O, nefisle ilgili olarak; bunun ne olduğu, zahiri beş duyudan başka hayal, vehim, tahayyül gibi bâtinî güçlerini sıraladıktan sonra nâtik nefsin de âlime ve âmile olmak üzere iki temel bölüme ayrıldığını ifade eder. Gazâlî burada filozofların görüşlerine paralel açıklamalar yapar ve bunların şeriat bakımından inkârı gerektirecek şeyler olmadığını ifade eder.¹⁷

¹⁵ Macit, Muhittin, “Ahlâk-ı Nâsırî’de Ahlâk-Psikoloji İlişkisi ve Ahlâkın Mevzusu”, *Journal of Islamic Research-İslâm Araştırmalar*, 2011, cilt: IV, sayı: 2, (68-74), 71-73.

¹⁶ Fârâbî, *el-Medinetü’l-Fâzıla*, çev.: Nafiz Danışman, Maarif Basımevi, İstanbul 1956, 40, 41 vd.; İbn Miskeveyh, *Tehzibu’l-Ahlâk (Ahlâk Eğitimi)*, çev.: A. Şener, İ. Kayaoğlu, C. Tunç, Büyüyenay Yay., İstanbul 2003, 20, 21 vd.; İhvan-ı Safa *Risâleleri*, I, çev.: İ. Çalışkan-E. Uysal, Ayrıntı Yay., İstanbul 2012, 214; Tusî, 27, 28 vd.

¹⁷ Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife (Filozofların Tutarsızlığı)*, çev.: Bekir Kar-

Dolayısıyla bir bütün olarak ruh veya nefsin reel varlığı ve onun genel vasıflarıyla ilgili, ahlâkî algının değişmesini etkileyebilecek boyutta ciddi herhangi bir tartışmadan söz etmek güç görünmektedir.

2.2. Ahlâk-Akıl İlişkisi

Geleneksel felsefî düşünceye göre varlıklar iki kısma ayrılmaktadır. Bunlardan birincisi, varlığa geliş veya gidişi insanın irade ve fiillerine bağlı olan bir diğeri ise, insanî tasarrufun dışında olan varlıklardır. Bu alanlara dayalı olarak oluşan ilim de ilgili ayırma uygunluk içinde iki kısma ayrılmaktadır ki bunlardan ilki nazarî hikmet veya teorik felsefe, ikincisi ise amelî hikmet veya pratik felsefe adını almaktadır. Teorik felsefenin uğraş alanı Metafizik, Matematik ve Fizik gibi ilimler iken pratik felsefeninki ise, örneğin İslâm Ahlâk Felsefesinin önde gelenlerinden Tusî'ye göre; bireye ait olan kısım, Ahlâk terbiyesi (Tehzibü'l-Ahlâk), topluma ait olan ise, Ev İdaresi (Tedbiri'l-Menâzil, Ekonomi) ve Devlet Yönetimi (Siyâset-i Müdün, Politika) gibi ilimlerdir. Tusî'nin bu ilimler bağlamında dile getirdiği; "*İnsan türünün iradî davranış ve fiillerindeki faydaların, kişinin yönelmiş olduğu yetkinlik derecesine ulaşmayı gerekli kılıp dünya ve ahiret hayatının hallerini düzenlemeye götürecektir bir açıdan bilinmesidir. Bu da iki kısma ayrılmaktadır: Birincisi, tek başına her bir kişiye ait olan, diğeri ise ortaklık ile topluma ait olmaktadır.*"¹⁸ şeklinde ortaya koyduğu ifadelerden de anlaşıl-

lğa, Çağrı Yay., İstanbul 1981, 169-172; Gazâlî, *El-Munkızu Mine'd-Dalâl (Dalâletten Hidayete)*, çev.: Yahya Pakiç, Umran Yay., İstanbul 1988 35.

¹⁸ Tusî, 17.

lacağı gibi ahlâk ilmi, aklın işlevsel olduğu felsefenin pratik kısmının en temel alanlarından birisini oluşturmaktadır.

İslâm felsefesine de aynıyla sirayet eden geleneksek felsefî düşünceye göre de akıl, yine bu tasnife uygunluk içerisinde teorik ve pratik olarak ikiye ayrılmaktadır. Teorik boyut; aklın fiilen ortaya çıkmasıyla, nefsin teorik gücünün yetkinleşmesi olup, pratik hayatımız dışında oluşturduğumuz düşünce ve inancımız neticesi elde ettiğimiz kavram ve önermelerle ilgili olan kısımdır. Pratik boyut ise; aklın her türlü amel veya fiilleri ihtiva eden kısmıyla ilgili olup kavram ve önerme bilgisiyle güç kazanan teorik boyutun, dolaylı olarak ahlâk vasıtasıyla nefsin pratik boyutunu yetkinleştirme sürecini oluşturmaktadır.¹⁹ Dolayısıyla aklın tasnifinde de ahlâk, pratik akılı güçlendirerek, onun yetkinleşme sürecinin önemli bir dinamiği olarak değerlendirilmektedir.

Buna göre İslâm düşüncesinde akıl veya akılcılık deyince bir yandan daha çok Farabî, İbn Sinâ veya İbn Rüşd çizgisindeki Meşşâî filozofların kullandığı anlamda zihnin dış dünyaya yönelik ameliyesi kastedilir ki buna “maddî akılcılık” da denir. Diğer yandan ise, İslâm’a özgü olan akılcılıktır ki bu da “Sadr”, “Kalb”, “Fuad” veya “Elbâb” gibi Kur’ân’î kavramlarla ifade edilen, nefsin hem dış dünyaya hem de iç dünyaya yönelik icra ettiği işlerin kaynağı durumundadır. Manevi akılcılık olarak da adlandırılan bu ikinci tür akılcılığın kullanımını daha ziyade Gazâlî çizgisindeki filozoflarla Sühreverdî, Mevlâna ve İbn

¹⁹ İbn Sina, *Metafizik I*, çev.: Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2004, 2.

Arabî gibi mutasavvıf filozoflara özgüdür.²⁰

Genel olarak aklın tanımında olduğu gibi ahlâkı da; insanın hiç düşünüp taşınmadan ortaya çıkan fiilleri veya bunlara temel teşkil eden, nefse yerleşerek karar kılmış olan meleke veya huylar olarak nitelemek mümkündür.²¹ Bu tanımlama klasik ahlâk geleneğinde de oldukça yaygınlık kazanmış bir tanımlama şeklidir.²² Şimdi zihnin bu fonksiyon veya niteliğiyle nefiste yerleşik halde bulunan huylar ya da buradan çıkan fiiller arasında nasıl bir ilişki olduğuna yakından bakmamız iktiza etmektedir. Veya genel olarak insanın aklı melekesi ile nefiste yerleşmiş olan ahlâkî melekesi arasında bir ilişki olup olmadığı meselesi önem kazanmaktadır.

Fârâbî aklın muhtelif fonksiyon veya felsefe tarihinde kazandığı anlamları üzerinde dururken halkın anlayışına göre akıllı kişiyi; faziletli veya iyi olanın peşinde giden, rezillik veya kötünden sakınan insan olarak tanımlar. Buna göre isim olarak akıl ise; iyi olanı yapma ve kötü olandan kaçınma hususunda doğru düşünme biçimi olarak anlaşılmaktadır. Hatta bu anlayışa göre insan parlak zekâsıyla kötülüğü bulup ortaya çıkarsa bile kendisine “akıllı” denmemektedir. Bu bakımdan akıl, hayır veya faziletin ortaya çıkmasını sağlayan etken, akıllı ise bu tür güzel işlerin peşinden giden kişi anlamına gelmektedir.²³ Demek ki burada akıl, fazilet veya hayrın ortaya çıkmasını sağlayan ve pratikleşen bir nitelik olarak anlaşılma-

²⁰ Bayraktar, Mehmet, *İslâm Felsefesine Giriş*, AÜ İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1988, 123-124.

²¹ İbn Miskeveyh, 49; Tusî, 81-82; Akseki, 28-29.

²² Aydın, Mehmet S., “Ahmet Hamdi Akseki'nin Ahlâk Felsefesi”, *Ahmet Hamdi Akseki Sempozyumu*, TDV Yay., Ankara 2004, 24.

²³ Fârâbî, *Aklın Anlamları (Risâle fî'l-Akl)*, çev.: Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik, İstanbul 2003, 127-128.

tadır. Bu itibarla iyilik ile akıl arasında belirgin bir ilgi kurulduğu görülmektedir.

Öte yandan yukarıda bahsettiğimiz *manevî akıl* ile ahlâkın dayandığı temeller arasında da önemli bir yakınlık gözükmemektedir. Çünkü bir yandan hem manevî akılcılık, hem de ahlâkî fiillerin menşei veya kaynağı insan nefsi iken, bir diğer yandan ise manevî akılcılığın dayandığı kalbin güzelliği ile davranışların güzelliği aynı gerçekliğe işaret etmektedir. Zira İslâm kültüründe, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi kalbin güzelliği ile davranışların güzelliği arasında bir uyum söz konusudur. Tabiatıyla bu anlamdaki akılcılık ile ahlâkî eylemlerin nitel karakteri arasında da belirgin bir benzerlik kendini göstermektedir.

Ancak ister Meşşâî çizgideki filozofların kullandığı maddî akılcılığın pratik boyutu, ister Fârâbî'nin kullandığı toplumsal akılcılık, isterse adı geçen mutasavvıf filozofların kullandığı manevî akılcılık anlamında olsun, insanın bu yetisi ile ortaya koyduğu fiilleri arasında çok yakın bir ilişki mevcuttur. Doğal olarak hangi anlamda kullanılırsa kullanılsın, gelişme veya gerileme anlamında aklın gücü veya keyfiyeti, yalnız bu gücün asıl fonksiyonunu ifade eden epistemolojinin değil, aynı zamanda ahlâkın da gücü ve niteliği anlamına gelmektedir. O halde güçlü ve bağımsız bir akıl, epistemoloji ile birlikte etik değerinde özgürlüğü ve gücü anlamına gelecektir.

Bu anlamda İslâm dünyasında aklî veya felsefî süreçlerin, ahlâkî algı değişimi üzerinde önemli etkilerinin olduğunu ifade etmek yanlış bir değerlendirme olmayacaktır. Çünkü aklın gözden düşmesi veya yer yer zararlı bir nitelik olarak algılanması, ahlâkî oluşturan köklerden en azından birinin işlevsiz hale getirilmesi veya tümüyle

kurutulması anlamına gelecektir. Bu nedenle felsefeye karşı geliştirilen her hamlenin; bir yandan özgün ahlâkî bir fiilin ortaya çıkmasının asgari şartı olan insanî özgüveni kırdığı, bir diğer yandan ise aklın, iyi ile kötüyü ayırt etme gücünü zayıflattığı söylenebilir. Bu anlamda felsefe veya akla vurulan her darbenin aynı zamanda ahlâka, dolayısıyla insana vurulduğunu ifade etmek abartılı bir değerlendirme olmasa gerekir.

2.3.Ahlâkın Oluşumunda İradenin Rolü

Ahlâkın meydana gelmesini sağlayan temel faktörlerden bir diğeri olan iradeye gelince, burada problematik olgu daha belirgin bir görüntü vermektedir. Çünkü burası nefsin, akıl veya dinin ışığına göre kendince uygun gördüğü bir niyet veya kastın fiilleşmeye geçişini sağlayan son aşamadır. Bu alan, salt insana özgü fiilleri, varlığın genel kaba hareketlerinden ayrıştırarak ona asıl “ahlakîlik” hüviyetini kazandıran irade ve hürriyet alanıdır. Zira herhangi bir fiilin arkasında özgür bir irade var ise, bu fiil ahlâkî bir hüviyet kazanacaktır.

Öz itibariyle irade; sayısal olarak en az iki veya daha fazla opsiyon arasında yapılan bir tercih veya seçme-dir. Herhangi bir tercihe gerçeklik kazandırmak üzere iradenin yöneldiği alan bir imkân alanıdır. Kuvve halinde olan bu alan, “gerçekleşme” veya “gerçekleşmeme” durumlarını ayrı ayrı ihtiva eder. Bu iki şıktan herhangi birinin düşünülemediği *muhal* bir durum ile sadece tek şıkkın geçerlilik kazandığı *vacip* durumun cari olduğu bir anlayışta iradeden bahsetmek mümkün değildir. Bu anlamda Kur’ân’da geçen irade ve türevleri de nazarı dikkate alındığı zaman bu kavramının kesin olarak, çoklu seçenekler arasında yapılan bir tercih haline işaret ettiği

görülmektedir.²⁴

Buraya kadar anlattığımız nefis ve bunun üzerinde ortaya çıkan öfke, şehvet ve düşünce gücünün varlığı herhangi bir fiilin ortaya çıkması için yeterli değildir. Bu nedenle insanın şehvet ve öfke gücünün işlevsel hale gelebilmesi için nefsin hedefi doğrultusunda bu güçleri kuvveden fiile çıkacak veya iyi, kötü arasında bir tercihte bulunacak irade gücüne ihtiyaç vardır. İradenin oluşumuyla ilgili olarak felsefi çizgi üzerinden devam edecek olursak örneğin Fârâbî'ye göre; Faal Akıl, insana dünyevî iş veya kemallerini araştırmak ve bu yönde kuvvet kazanmasını sağlamak için bir güç ve ilke verir. İlk makullerden oluşan bu ilke insana, duyum gücü ile buna bağlı çalışarak, istek ve nefreti doğuran arzu gücünün gelişmesinden sonra verilir. İstek kendini şehvet; nefret ise öfke olarak gösterir. İşte insandaki duyum ve arzu gücü, iradenin çıkış kaynağı veya ilk oluşum şeklini meydana getirmektedir. Nefsin arzu gücünden sonra hayal gücünden de ikinci bir irade (istek) meydana gelir. Arzu ve hayal gücünün meydana getirdiği ilk iki iradeden sonra Faal Akıldan, dünyayı tedbir etmek üzere nefsin düşünen gücüne akan ilk bilgiler ortaya çıkar. Bu aşamadan sonra insanda üçüncü bir irade daha ortaya çıkar ki bu sadece insana özgüdür. Arzu ve hayalden doğan iradeye karşın bu irade türü düşünce gücünden gelmektedir. Bu sayede insanın övülen, kınanan, güzel veya çirkin olan ne varsa hepsini yapmaya gücü yeter. Her türlü ödül ve ceza da bundan ileri gelmektedir. İlk iki irade, düşünmeyen hayvanda da meydana gelir; ancak insanın mümeyyiz vasfı

²⁴ Yeprem, M. Saim, "İrade Kader ve Mes'ûliyet İlişkisi", *Kur'ân-ı Kerim'de Mes'ûliyet Sempozyumu*, 2006, (391-404), 395-396.

olan düşünce gücünde gelişen bu irade, ahlâkî sorumluluğun kaynağını da oluşturmaktadır.²⁵ Burada failden çıkan fiillerin tam bir özgürlük içerisinde işlenmesi gerekmektedir. Aksi halde herhangi bir davranışın ahlâkîlik niteliği sorgulanır hale gelecektir.

Bu bağlamda ahlâk yasasının üçüncü hali olarak gördüğü özgürlük konusunu ele alan Kant, insanın bir yönüyle tecrübe dünyasına, bir diğer yönüyle ise akılla kavranan numen âleme ait olduğunu ifade eder. Bu anlamda insan birinci yönüyle ampirik koşullara bağlı, bir diğer yönüyle ise özgür bir varlık olarak kendini gösterir. Aklî olarak numen âleme bağlı olan insan kendi iradesinin idesini ancak özgürlük koşulları altında tasavvur edebilir. Buna göre özgürlük duyuşal âlemin her türlü determinasyonundan kurtulmak demektir. İnsanı varlık bu şekilde fiillerinde otonom bir hüviyet kazanır. Çünkü özgürlük otonom olmayı gerekli kılar.²⁶ O halde özgürlüğün olmadığı yerde ortaya konulan fiiller ahlâkî fiiller olmayacaktır. Bu anlamda özgürlük, ahlâkîliği ortaya çıkaran garantör bir ilke gibidir. Özgürlüğün kendisi ise, iradenin durumuna bağlıdır. Bu konuda Kant'ın şu ifadeleri oldukça dikkat çekicidir; “*Şimdi diyorum ki, özgürlük idesinin altında eylemde bulunan her varlık, kesinlikle sırf bu büzden, pratik bakımdan özgürdür.*”²⁷ Buna göre herhangi bir kastın eyleme dönüşmesi için iradeye, irade ise özgürlüğe gereksinim duymaktadır.

Bu anlamda Kant gibi, Akseki de muhtar bir ira-

²⁵ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye veya Mebâdi'ül-Mevcûdât*, çev.: M. S. Aydın-A. Şener-M. R. Ayas, Büyüyenay Yay., İstanbul 2012, 77-78.

²⁶ Aydın, Mehmet S., *Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, TDV Yay., Ankara 1991, 33.

²⁷ Kant, Immanuel, *Groundwork for the Metaphysic of Morals*, İng., çev.: Allen W. Wood, Yale University Press, London 2002, 64.

deden sadır olmayan fiillerin ahlâkî değerinin olmadığını ifade eder. Zira hürriyet içerisinde hareket edemeyen bir insan, fiillerinde mecbur ve mahkûm ve ayrıca çaresiz demektir. Bu durumda iradî olarak oluşan iyi ile kötü kavramlarında da bir mahiyet kaybı yaşanmaktadır. Çünkü sadece kişinin özgür bir irade ile gerçekleştirdiği fiiller kötülük veya iyilik vasfı kazanır.²⁸ Makinelerin otomat hareketleri neticesi ortaya çıkan iyilik veya kötülüğünden dolayı herhangi bir sevap veya ceza iktiza etmez. Dolayısıyla bu tür hareketler için herhangi bir sorumluluk da ortaya çıkmayacaktır. O halde fiillerinden dolayı kişiye verilen ceza veya mükâfat, ilgili kişinin irade hürriyetine verilmektedir. İrade, ahlâk bağlamında yapılan tartışmalarda ortaya çıkan reel durum budur.

Genel olarak İslâm düşüncesinde irade ve fiiller bağlamında ilk dönemlerden itibaren yoğun tartışmaların yaşandığı bilinmektedir. Bununla ilgili yapılan tartışmaların, irade ve buna bağlı ortaya çıkan fiillerle ilgili olarak insanın tümüyle hür olduğunu söyleyen Kaderiye'den, neredeyse hiç hürriyet alanı bırakmayan Cebriye ve bu iki uç noktayı belli ölçüde telif ederek, ikisi arasında orta bir noktaya yerleşen Ehl-i Sünnet'e kadar oldukça geniş bir yelpazede seyrettiği söylenebilir. Bu geniş farklılıklar belli bir tartışma yoğunluğunu müteakiben zamanla iki temel eksene evrilir. Bunlardan birisi; özellikle adalet ve iyilik değerleri etrafında şekillenen ve insanî iradeyi aşarak, Allah'ın iradesini bile bunlara karşı sınırlayan Mu'tezile'nin temsil ettiği *objektivizm*, bir diğeri ise; Eşârî'nin görüşleri etrafında şekillenen anlayıştır ki bu da

²⁸ Akseki, 69; ayrıca bkz., Ülken, H. Ziya, *İslâm Düşüncesi*, Ülken Yay., İstanbul, 71-72.

bütün değerleri, Allah'ın iradesine bağlayan “teistik subjektivizm”dir. Gelişen tarihi süreçte birinci doktrin büyük ölçüde Şii kanat, ikinci ise, Sünnî İslâm üzerinde işlevselliğini sürdürmüştür.²⁹ Tabiatıyla ahlâkın temel ilkelerinden birisini oluşturan insanî iradenin oluşum veya değişimine yönelik ilk esaslı hamleler bu dönemlerde gelmektedir.³⁰ Bu bağlamda ortaya çıkan anlayış farklılıklarının geniş İslâm coğrafyalarında yaşayan Müslümanların ahlâkî inşa süreçlerini etkilediği göz ardı edilemez.

Fiiller üzerinde ortaya çıkan farklılaşma veya değişimleri bütünüyle ilk dönem İslâm toplumunda ortaya çıkan siyasî veya sosyal olaylara bağlamak da eksik olur. Bunun kadar olmasa bile, İslâm'ın yayıldığı muhtelif iklim veya coğrafyalarda ortaya çıkan kültürel farklılıkların da, insanın genel olarak zihninden başlayarak davranışlarına kadar uzanan bütün yaşam sahasını etkilediğini ifade etmek yanlış olmaz. Çünkü kabul etmek lazım ki insan biraz da, ait olduğu coğrafya veya kültürün ürünüdür. Bu anlamda örneğin Maturîdî ile Eşârî benzer bir çizgi üzerinden gelmelerine rağmen, birincisi diğerine göre, insan irade ve hürriyetine daha fazla önem vermektedir. Çünkü bunların yaşadığı dönemlerde Bahara, Semerkand ve Hârezm gibi bölgeler, Bağdat, Suriye ve Mısır gibi ülkelere nazaran daha özgürlükçü bir ilmî, si-

²⁹ Houranî, George, F., *Reason & Tradition in Islamic Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, 24, 57, 59 ve 196.

³⁰ Bu konuda daha fazla bilgi için bkz., Şehristânî, *Mûlel ve Nihal*, çev.: Mustafa ÖZ, Litera Yay., İstanbul 2011, 57-90; Yörükân, Y. Ziya, “İslam Akaid Sisteminde Gelişmeler ve Mansur-i Maturidi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1953, cilt: II, sayı: 2-3, (127-142), 127; Yazıcıolu, M. Said, *Mâtürîdî ve Neseftî'ye göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, MEB Yay., İstanbul 1997, 1, 2 vd.; Kılıç, Recep, *Ahlâkın Dini Temeli*, TDV Yay., Ankara 2012, 107; Bayraktar, 83-85; Öner, 92-93.

yasî ve kültürel ortam görünümündedir. Birinci grup bölgelerde yapılan ilmî tartışmalar tutuculuktan uzak bir hoşgörü ikliminde gerçekleşmektedir. Hatta farklı görüşlere karşı ilim dışı tavır alan kişilerin bu tutumlarına izin verilmemektedir. Orta Asya ilim merkezlerinde ortaya çıkan bu fikrî özgürlük kelimî ve felsefî seviyeyi önemli bir noktaya taşımıştır. İşte Maturîdî'nin her neviden probleme karşı, Bağdat'ın tutucu denilebilecek dinî ortamında yetişen Eşârî'den daha özgürlükçü bir tutum içerisinde olması, ait olduğu kültürel fark veya farkların bir sonucudur.³¹ Dolayısıyla kültürel farklar da, insanın ilmî veya felsefî alanlarda olduğu kadar ahlâkî görüş ve tutumlarını etkilemektedir.

O halde insan iradesinin işlevselliğine bağlı olarak oluşan ve gelişen ahlâkî algı değişimine yönelik en esaslı hamlelerin, İslâm'ın ilk dönemlerinden başlayarak, müteakip süreçlerde dalga dalga Müslüman coğrafyalara yayılan kelimî tartışmaların ürettiği farklılaşmalardan geldiğini söyleyebiliriz. Yine dinin yayılmış olduğu iklimlerin kendilerine özgü kültür farklılıklarını da bu değişime tesir eden bir başka faktör olarak zikredebiliriz.

3. Ahlâkî Değişiminin Ürettiği Problemler

Bu noktada bir yandan felsefe veya aklın, diğer yandan ise iradenin sınır, kapasite veya işlevselliğinin zayıflatıldığı veya tümüyle ortadan kaldırıldığı tarihlerden itibaren İslâm coğrafyalarının pek çok bölümünde, kültürlere göre farklılıklar gösterse bile umumiyet itibariyle ahlâkî alanda pey der pey kendini iyiden iyiye hissettiren

³¹ Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devletini İlmîye Teşkilâtı*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1988, 227; Ülken, H. Ziya, *Uyanış Devrinde Tercümenin Rolü*, Ülken Yay., İstanbul 1997, 189; Yazıcıoğlu, 5-6.

esaslı problemlerin varlığı daha görünür hale gelecektir. Doğal olarak bu süreçlerde, akıl ve iradenin boşaltmış olduğu alanları önceden üretilmiş pratikler, dinî figürler, kültler, uydurulmuş irrasyonel hikâyeler, ya da farklı iklim ve kültürlerde oluşan illetli kimi algılar dolduracaktır. Bunun tabii sonucu olarak bu niteliklerin işlevinin kırılmasına bağlı olarak öz varlığı zayıflayan insan, akıl ve iradesinden aldığı ışık ve gücü kaybederek, kendi koşullarına uygun yeni ve orijinal davranışlar üretme yerine zamanla, önünde bulduğunu tekrar eden, tekdüze ve ezberci bir kişilik yapısına doğru evrilecektir. Tabiatıyla bu süreçlerden itibaren, rasyonel ve iradî kişiliklerin ürettiği özgün ve orijinal fiiller yerini, birbirini tekrar eden, otomat hareketlerin etkin olduğu geleneksel tutum ve davranışlara bırakacaktır.

Ayrıca insanın bu öz niteliklerine gereken ehemmiyeti vermeyen İslâm coğrafyalarında şahsiyet kaybına uğrayan insanın ahlâkî inşa sürecinin temel paradigması zamanla kırılarak, değişecek ve insanı belirleyen irade içeriden dışarıya doğru el değiştirerek, birey artık daha çok kendine rağmen çevresi tarafından belirlenir hale gelecektir. Bu temel değişim neticesi kişinin ahlâkî fiilleriyle ilgili motivasyon kaynağının, İslâm'ın otantik halinde olduğu gibi, Allah'ın görme, rıza veya gözetiminden çıkıp kişi, toplum, devlet veya çevrenin denetimine geçtiğine tanıklık edilecektir. Fiilleri oluşturan irade yüzünü, İslâm'ın özüne dayalı, "Allah'ı görüyormuşçasına..." şeklinde ifade edilen özgün anlayıştan, "İnsan, toplum veya çevreyi görüyormuşçasına..." biçiminde formüle edebileceğimiz hastalıklı bir zemine kayacaktır.

Buradan hareketle felsefe, akıl veya iradeye karşı

beliren menfi süreçlerin, Müslüman toplumlar üzerinde haklı olarak sık sık tekrarlandığı gibi yalnız epistemolojik alanı değil, en az o kadar etik değerler alanını da zayıflat-
tığını ifade etmek yanlış olmayacaktır. Zaten etik altyapısı güçlü olmayan bir zihin yapısının sağlam ve kalıcı değerler üretmesi de imkân dâhilinde gözükmemektedir. Bu anlamda felsefe, akıl veya iradenin işlev veya sınırlarının daraltılmasıyla, İslâm dünyasında zaman içerisinde âdeta zihinsel bir hastalığa dönüşen epistemolojik kısırlaşma veya donuklaşmanın sonucu üretilen eserlerin niteliğiyle, ahlakî alanda ortaya çıkan gelişme ve sonuçlar arasında bir paralelliğin mevcudiyeti göze çarpmaktadır. Buna göre akıl ve iradenin fonksiyonunu icra ettiği coğrafya ve dönemlerde Müslüman düşünürlerin topyekûn ürettikleri eserler daha özgün bir keyfiyete sahipken, bu insanî niteliklerin zayıfladığı veya tümüyle ortadan kaybolduğu dönem ve iklimlerde ise üretilen eserler daha çok öncekileri tekrar eden şerh, haşiye veya zeyilname türü eserlerdir.

Benzer bir durum etik alanda da kendini gösterir. Yine akıl ve iradenin güçlü olduğu dönem ve çevrelerde göreceli olarak ortaya konan fiillerin daha kişilikli, özgün ve bu nedenle ahlâkî olduğu söylenebilirken, bu iki temel niteliğin işlev kaybına uğradığı süreçlerde, fiillerin de epistemolojik alana paralel olarak öncekileri körü körüne takip eden, şekli hüviyeti tam, ancak özü kaybolduğu için işlevsiz, taklitçi ve otomat hareketlere dönüştüğü görülecektir. İslâm coğrafyasının bu niteliklerin zayıflatılmasına paralel olarak sanattan tekniğe, siyasetten sosyolojiye, ekonomiden spora kadar toplumun bütün alt değerlerini uhdesinde toplayan ve ancak güçlü ve özgür bir irade ve akıl üzerinde yükselen kültür ve medeniyet üretme kapa-

sitesinin zayıfladığını söylemek mümkün gözükmemektedir.

Esasen burada olan şey insanın akıl ve irade üzerinden zayıflatılması ya da tümüyle yok edilmesi sorunudur. Bu iki unsurun etkin olmadan üretildiği fiillerin ahlâkî bir nitelik kazanamayacağı gibi, diğer değersel nitelikler itibariyle de insan kendini ifade etme imkân ve yeterliliğini kaybedecektir. Burada da yine sadece epistemoloji ve etik değil, bunların yanı sıra sanatsal, siyasal, kültürel veya hukukî alanlarda da özgür olunmadan üretilen hiçbir değerün özgün olamayacağına dair tabii gerçek ile karşı karşıya olduğumuz her türlü tartışmadan varestedir. Bugün de dâhil olmak üzere Müslüman toplumların pek çoğunda görülen, gerek nitelik gerekse nicelik olarak yeterli değer üretemeyip, hemen her alanda başkalarının eline muhtaç ederek, âdeta ontik bir mahkûmiyete dönüştüren hastalığın altında yatan temel neden bu akıl ve iradenin tam olarak işlevini yerine getirememesidir.

Sonuç

Ahlâk ilmi İslâm'ın itikat ve ibadetle birlikte üç temel esastan birini oluşturmaktadır. Bugün de dâhil olmak üzere Müslüman toplumları siyasal, sosyal, kültürel, sanatsal, ekonomik ve hatta sportif alanlarda şekillendiren en temel etken, itikat ve ibadetlerden ziyade ahlâkî alandır. Üretilen her türlü değerün öznesi bir bütün olarak insan ruhu olduğu için, ahlâkî inşa süreçleri aynı zamanda diğer değersel niteliklerin de temelini oluşturarak onların da kaderini belirleyen bir mahiyet ihtiva etmektedir.

Ahlâkî inşa faaliyetinin temel yapıcı faktörleri ruh ile birlikte buradan sadır olan akıl ve iradedir. Bu anlamda nefsin bu güçlerinin keyfiyeti ile birey veya toplumun

değer üretme kapasitesi arasında açık bir paralellik göze çarpmaktadır. Tabiatıyla İslâm kültüründe akıl ve iradeye atfedilen önemle, bu kuvvelerin ürettiği değerlerin gücü, niteliği ve etkinliği aşağı yukarı aynıdır. Buna göre ahlâk salt bir davranış ilmi olmanın ötesinde, bütün toplumun topyekûn aksiyolojik karakteri ve kaderini şekillendiren daha etkin, derin ve kapsamlı bir ilim olarak karşımıza çıkmaktadır.

Müslümanların ideal kapasiteleri genel olarak tam olmasına karşın, özellikle belirli dönemlerden sonra muhtelif sebeplerle bunun tam olarak pratiğe yansımaları konusunda sorunlar yaşandığı görülmektedir. Akıl ve iradenin işlevini hakkıyla yerine getirememesi buna bağlı bütün değer mekanizmalarını olumsuz yönde etkilemiş ve zamanla Müslüman birey veya toplumların değer üretme kapasiteleri de zayıflamıştır. Bu ise, epistemolojik alanda şerh, haşiye veya zeyilnamelerin yoğunlaşmasına, estetik alanda bir kısırlaşma veya daralmaya, etik alanda ise taklit, tekrar veya otomat davranışların hâkimiyet kazanmasına yol açmıştır. Zira akıl ve iradenin kendi dinamikleri üzerinde çalışan özgür bir nitelik hüviyetine kavuşmadan üretilen hiçbir değerde de özgünlük beklemek zor görünmektedir.

Herhangi bir millet, devlet veya medeniyetin kalkınabilmesi için lazım gelen kaynaklara yönelik değerlendirmeler yapılmaktadır. Bu bağlamda yer altı ve yer üstü kaynakları, nüfus yoğunluğu veya stratejik konumun etkinliği gibi alanlar birer alternatif olarak sunulmaktadır. Terakki veya tedenni etme konusunda bu kaynakların önemli bir fonksiyon icra edeceği inkâr edilemez. Ancak kanaatimiz odur ki, herhangi bir millet veya devleti

her bakımdan ileriye götürecektir en önemli ve stratejik kaynak insandır. Çünkü günümüzde bile yukarıda saydığımız kaynak alanlarının bir veya bir kaçına birlikte sahip olan pek çok ülke, güçlü ve etkin insan yoksunluğundan dolayı dünya güç dengesi arasında oldukça geri durumlarda yer almaktadır. Bunun aksine bu ayrıcalıklı konum veya durumlardan yoksun olduğu halde pek çok ülke veya devletin, sahip oldukları yüksek insanî kapasiteleri sebebiyle en gelişmiş ülkeler içerisinde yerlerini aldıkları görülmektedir. Bu anlamda sıklıkla epistemolojik, teknik, endüstriyel, sanatsal, ekonomik veya sportif alanlarda üretilen değer veya ürünlerdeki markalaşmadan bahsedilir. Bu doğrudur; ancak eksiktir. Zira asıl marka değeri taşıyan faktör, kendi dinamikleri içerisinde çalışarak bütün bunları ortaya çıkaran güçlü, verimli ve etkin bir akıl ile özgür bir iradenin var ettiği insandır.

BİBLİYOGRAFYA

- Akseki**, Ahmet Hamdi, *Ahlâk İlmi ve İslâm Ahlâkı*, sad.: Ali Aslan Aydın, Nur Dağıtım, Ankara 1979.
- Aydın**, Mehmet S., “Ahmet Hamdi Akseki'nin Ahlâk Felsefesi”, *Ahmet Hamdi Akseki Sempozyumu*, TDV Yay., Ankara 2004.
-, “Farabi'nin Siyasî Düşüncesinde Sa'âdet Kavramı”, *AÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1976, cilt: XXI, 303-315.
-, *Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, TDV Yay., Ankara 1991.
- Bayraktar**, Mehmet, *İslâm Felsefesine Giriş*, AÜ İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1988.
- el-Gazâlî**, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, I-IV, Dâru'l-Mârife, Beyrût 1982.

-, *The Ninety-Nine Beautiful Names of God. el-Maqsad al-asnā fi sharh asmā' Allāh al-husnā*, İng. çev.: David B. Burrell and Nazih Daher, Islamic Texts Society, Cambridge 2007.
-, *Kimyâ-i Saâdet*, haz.: Arif Pamuk, Pamuk Yayıncılık, İstanbul 2012.
-, *Tehâfüt el-Felâsife (Filozofların Tutarsızlığı)*, çev.: Bekir Karlığa, Çağrı Yay., İstanbul 1981.
-, *El-Munkızu Mine'd-Dalâl (Dalâletten Hidayete)*, çev.: Yahya Pakiş, Umran Yay., İstanbul 1988.
- el-Fârâbî**, Ubû Nasr, *es-Siyasetü'l-Medeniyye veya Mebâdi'ül-Mevcûdât*, çev.: M. S. Aydın-A. Şener-M. R. Ayas, Büyüyenay Yay., İstanbul 2012.
-, "Aklın Anlamları (Risâle fi'l-Akl)", çev.: Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik Yay., İstanbul 2003.
- Houranî**, George F., *Reason & Tradition in Islamic Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 1985.
- İbn Miskeveyh**, *Tehzîbu'l-Ahlâk (Ahlâk Eğitimi)*, çev.: A. Şener-İ. Kayaoğlu-C. Tunç, Büyüyenay Yay., İstanbul 2003.
- İbn Sina**, *Metafizik I*, çev.: Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul.2004.
-, *Risaleler (Aşkın Mahiyeti Hakkında Risale)*, neşr., Ahmet Ateş, İ. Ü. Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul 1953.
- İhvan-ı Safa** *Risâleleri*, çev.: İ. Çalışkan-E. Uysal, Ayrıntı Yay., İstanbul 2012.
- Kant**, Immanuel, *Groundwork for the Metaphysic of*

Morals, İng. çev.: Allen W. Wood, Yale University Press, London 2002.

Kılıç, Recep, *Ahlâkın Dini Temeli*, TDV Yay., Ankara 2012.

Kındî, *el-Hile li-def'il-ahzân (Üzüntüden Kurtulma Yolları)*, çev.: Mustafa Çağrıçı, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul 1998.

Koç, Turan, *İslâm Estetiği*, TDV Yay., İstanbul 2009.

Macit, Muhittin, "Ahlâk-ı Nâsırî'de Ahlâk-Psikoloji İlişkisi ve Ahlâkın Mevzusu", *Journal of Islamic Research-İslâm Araştırmaları*, 2011, cilt: IV, sayı: 2, 68-74.

Öner, Necati, "İnsan Hürriyeti ve İslâm" *Felsefe Yolunda Düşünceler*, MEB Yay., İstanbul 1995.

Sunar, Cavit, *İbn Miskeveyh ve Yunan'da ve İslâm'da Ahlâk Görüşleri*, AÜ İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1980.

Şehristânî, Muhammed, *Milel ve Nihal*, çev.: Mustafa ÖZ, Litera Yay., İstanbul 2011.

Tusî, Nasîruddin, *Ahlâk-ı Nâsırî*, çev.: Anar Gafarov, Zaur Şükürov, Litera Yay., İstanbul 2007.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devletini İlmîye Teşkilâtı*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1988.

Ülken, H. Ziya, *Ahlâk*, Ülken Yayınları, İstanbul 2001.

....., *İslâm Düşüncesi*, Ülken Yay., İstanbul 2000.

....., *Uyanış Devrinde Tercümenin Rolü*, Ülken Yay., İstanbul 1997.

Yazıcıolu, M. Said, *Mâtürîdî ve Neseî'ye göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, MEB Yay., İstanbul 1997.

Yörükân, Y. Ziya, “İslâm İlm-i Hâli”, *AÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1952, Milli Eğitim Basımevi, cilt: 1, sayı: I, 1-22.

....., “İslam Akaid Sisteminde Gelişmeler ve Mansur-i Maturidi”, *AÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1953, cilt: II, sayı; 2-3, 127-142.

Yeprem, M. Saim, “İrâde Kader ve Mes’ûliyet İlişkisi”, *Kur’ân-ı Kerim’de Mes’ûliyet Sempozyumu*, 2006, 391-404.