

Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi
Journal of Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences
e-ISSN: 2667-4785
June / Haziran 2020, 3 (1): 23-38

Gazzâlî Düşüncesinde Eğitimin Fıtrat ve Mizaç ile İlişkisi
Relationship of Education with Disposition (fitrah) and Temperment (mizaj) in Ġhazzâlî's Thought

Ümmügül Betül Kanburoğlu Ergün

Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı
Doctor, Uludag University Faculty of Theology Department of Philosophy and Religious Studies
Bursa, Turkey
u.betul.kanburoglu@gmail.com
ORCID orcid.org/0000-0002-4880-3879

Article Information/Makale Bilgisi

Article Types/Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 26 February / Şubat 2020

Accepted / Kabul Tarihi: 23 March / Mart 2020

Pub Date SEason / Yayın Sezonu: June / Haziran

Volume / Cilt: 3 **Issue / Sayı:** 1 **Pages / Sayfa:** 23-38

Plagiarism/ İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Copyright © Published by Afyon Kocatepe Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Afyon Kocatepe University, Faculty of Islamic Sciences, Afyon, 03100 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/akid>

Gazzâlî Düşüncesinde Eğitimin Fitrat ve Mizaç ile İlişkisi¹

Öz:

İnsanın eğitim vasıtasıyla değişebildiği ve dönüşebildiğini ifade eden eğitimin imkânı meselesi, büyük ölçüde insan tabiatının mahiyeti çerçevesinde tartışılır. Çünkü insan tabiatı, eğitimin işleyeceği yatkınlık ve istidatları ifade eder. Bu çalışmada Gazzâlî düşüncesinde insanın aslî tabiatlarını ifade eden fitrat ve mizacın anlamları, nasıl farklılaştıkları ve bunların eğitim süreci açısından nasıl anlaşılabilceği üzerinde durulmaktadır. Çalışmada bu iki kavrama odaklanılmasının amacı, fitrat ve mizacın Gazzâlî düşüncesinde eğitimin kapsamı ve içeriğini belirleyen merkezî kavramlardan olmasıdır. Çalışma, literatürde bu kavramlara Gazzâlî özelinde odaklanan çalışma bulunmadığından büyük ölçüde birincil kaynakların değerlendirilmesine dayanmaktadır. Gazzâlî düşüncesinde fitrat ve mizaç, eğitimin mümkün olduğunu ifade etmekle birlikte, onun sınırlarını da belirler. İnsanı ruh ve bedenden müteşekkil bir varlık olarak gören Gazzâlî'ye göre fitrat, insanın ruhî yönünün tabiatını ifade ederken; mizaç, insanın bedenî yönünün tabiatına işaret eder. Gazzâlî fitratı farklı anlamlarda kullanıyor olsa da onun fitrata yüklediği asıl anlam, tüm insanların yaratıcısını bilme istidadıdır. İnsanların bu dünyaya gelirken fitratlarında hazır buldukları bu istidat, insana yaratıcısını ve eşyâyı tanımanın imkânını sunar ve her insan için ortaktır. Mizaç ise fitrattan farklı olarak Gazzâlî düşüncesinde tek bir anlamda kullanılır: Mizaç, insanın karakter özelliklerinin ve yatkınlıklarının en genel ifadesidir. Gazzâlî'nin büyük ölçüde İbn Sînâ felsefesinden tevarüs ettiği mizaç anlayışına göre her insanın mizacı farklıdır. Fitratın aksine her insan için biricik olan mizaç, aynı zamanda eğitimin sınırını belirleyen unsurdur.

Anahtar kelimeler: Din eğitimi, Gazzâlî, insan tabiatı, fitrat, mizaç.

Relationship of Education with Disposition (*fitrah*) and Temperment (*mizaj*) in Ghazzâlî's Thought

Abstract:

The question of the possibility of education, which states that human can change and transform through education, is largely discussed within the nature of human nature. Because human nature refers to the predispositions and the abilities that education will handle. This study focuses on the meanings of the *fitrah* (disposition) and the *mizaj* (temperment), which express the essential nature of man in Ghazzâlî's thought, how they differ and how they can be understood in terms of the educational process. The purpose of focusing on these two concepts in the study is that they are the central terms that determine the scope and the content of education in his thought. The study is largely based on the evaluation of primary sources – Ghazzâlî's works themselves, as there is not any study in the literature that focuses on these concepts in terms of Ghazzâlî's thought. *Fitrah* and *mizaj* in Ghazzâlî's thought express that education is possible, but also determines its limits. According to Ghazzâlî, who sees man as being composed of spirit (*nafs*) and body, *fitrah* expresses the nature of the spiritual aspect of man; *mizaj* refers to the nature of the physical aspect of man. Even though he uses *fitrah* in

¹ Bu makale, yazarın “Kemâl Kavramı Bağlamında Gazzâlî Düşüncesinde Eğitim” başlıklı doktora tezine dayalı olarak hazırlanmıştır. Bk. Ümmügül Betül Kanburoğlu Ergün, *Kemâl Kavramı Bağlamında Gazzâlî Düşüncesinde Eğitim* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019).

different meanings, the actual meaning that he attributes to the *fitrah* is the ability of all people to know their creator. This ability, which people find ready in their disposition (*fitrah*) while coming to this world, offers the possibility to get to know their creator and the things (*ashyā'*). This ability is common for every person. Unlike the *fitrah*, the *mizaj* is used in only meaning: *Mizaj* is the most general expression of human character traits and predispositions. According to the temperament (*mizaj*) understanding that Ghazzālī was largely inherited from the philosophy of Ibn Sīnā, every person's temperament is different. Unlike the *fitrah*, *mizaj*, which is unique for every person, is also the determining factor of limits of the education.

Keywords: Religious education, Ghazzālī, human nature, disposition, temperament.

GİRİŞ

İnsan tabiatı, tarih boyunca eğitimin imkânına dair tartışmaların büyük ölçüde merkezinde olmuştur. Çünkü insan tabiatının değişebilir olup olmaması, eğitimin imkânını belirlediği gibi sınırları da belirler. İnsanın tabiatı ile eğitim arasındaki ilişkinin genel olarak iki tür görüş ortaya çıkardığını söylemek mümkündür: Bunlardan birincisi, insanın yapıp etmelerinin bütünüyle tabiatının bir sonucu olduğunu savunan ve eğitimin imkânını kabul etmeyen *kötümser* görüştür. Diğeri ise insan tabiatına işli belli yönelimler olduğunu kabul etmeyen ve dolayısıyla eğitimin imkânını kabul etmekle birlikte, insanın değişimi için eğitime sınırsız bir güç veren *iyimser* görüştür. Ebû Hâmid el-Gazzâlî (ö. 505/1111) düşüncesindeki eğitim anlayışı ise bu iki uçtan uzaktır.

Gazzâlî, insanın aslî tabiatları olduğunu kabul eder ve bunların mahiyetine dair tahlillere yer verir. Bu tahliller, eğitimin imkânını ortaya koymakla birlikte insan tabiatının bu hususta hangi sınırlara kadar belirleyici olduğunu ortaya koyar. Bu minvalde çalışmanın temel sorusu, fitrat ve mizacın Gazzâlî düşüncesindeki anlamları ve bu aslî tabiatların eğitim süreci açısından nasıl anlaşılabiliridir. Literatürde bu iki kavramı eğitim açısından değerlendiren sınırlı sayıda çalışma bulunmaktadır. Bununla birlikte tespit edebildiğimiz kadarıyla fitrat ve mizaç kavramlarına Gazzâlî özelinde odaklanan çalışma bulunmamaktadır. Çalışmanın temel gayesi, literatüre bu bağlamda katkı sağlamak ve zaman zaman bilinçsizce birbiri yerine kullanılan bu iki kavram arasındaki anlam farklılıklarına dikkat çekmektir. Doküman inceleme yönteminin kullanıldığı çalışma, birincil kaynakların analizine dayanmaktadır.

Çalışmada odaklanılan kavramlardan ilki olan fitrat, İslâm dünyasındaki eğitim düşüncesinin özgün kavramlarından biridir ve kelimenin sözlük anlamına referansla genellikle "kişinin yaratılışı" olarak anlaşılır.² Gazzâlî düşüncesinde ise kavramın birbiriyle ilişkili olmakla birlikte nüanslarla birbirinden farklılaşan anlamları mevcuttur. Bu anlamların tahlili, bu düşünceye göre eğitimin mümkün olduğunu gösterir. Çalışmanın odağındaki diğeri kavram olan mizaç ise insanın bedenî yönünün ifadesidir ve kişinin biyolojik yönüne dair açıklamalar sağlamakla birlikte büyük ölçüde kişinin yatkınlıklarına ve kendisine özgü karakter yapısına

² Hayati Hökelekli, "Fitrat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 13/47-48. Fitratın etimolojik ve terim anlamları için bk. Frank Griffel, "al-Ghazālī's Use of 'Original Human Disposition' (*fitra*) and its Background in the Teachings of al-Fârâbī and Avicenna", *The Muslim World* 102/1 (Jan. 2012), 2-3.

işaret eder. Bu yönüyle her insanda farklı olan mizaç, Gazzâlî düşüncesinde, eğitimin hangi sınırlara kadar etkili olabileceğini belirleyen unsur olarak karşımıza çıkar.

1. FITRAT VE EĞİTİMİN İMKÂNI

Fitrat, Gazzâlî'nin insana dair tahlillerinde sıklıkla kullandığı bir kavramdır. Fakat eserlerinde bu kavramın anlamlarını ve kendisinin fitrata yüklediği asıl manayı bir arada açıklamaz. Bunu anlayabilmek, onun eserlerinde fitratı kullandığı pasajları, bağlamları ile birlikte değerlendirmeyi gerekli kılar. Burada ön plana çıkan eser, Gazzâlî'nin başyapıtı *İhyâu 'ulûmu'd-dîn*'dir.³ Bunun yanında *el-Munķızu mine'd-đalâl*⁴ ve *er-Risâletu'l-leduniyye*⁵ başlıklı eserler fitratın hangi anlamlarda kullanıldığını anlamada yol göstericidir. Bu eserlerde fitratın kullanıldığı bağlamlar bir arada değerlendirildiğinde Gazzâlî'nin fitratı birbirinden ayrı üç anlamda kullandığı söylenebilir.⁶ Onun bu kavrama yüklediği asıl manayı ifade etmeden önce diğer iki anlama değinmek yerinde olacaktır.

İlk anlam, fitratın kalıtsal özellikler anlamındaki kullanımınıdır. Gazzâlî insanların farklı zekâ ve idrak yetilerine sahip olduklarını anlatırken bu özellikleri fitrata işli olarak ifade eder. İnsanların mükâşefe ilminde⁷ farklı derecelerde olduklarını anlatırken, bu farklılığı onların farklı zekâ ve idrak yetilerine sahip olmalarına benzetir:

İnsanlar tıp, fıkıh ve diğer ilimlerin içyüzlerini anlama hususunda, gayretlerindeki farklılık [*bi-ihtilâfi'l-ictihâd*] ya da zekâ ve idrâk fitratlarındaki farklılık [*ihtilâfu'l-fitratı fi'z-zekâ' ve'l-fetânet*] sebebiyle sayılamayacak kadar çok çeşitli seviyelerde oldukları gibi, mükâşefe ilminde de farklı derecelerde olurlar.⁸

Yukarıdaki alıntıda fitrat, kalıtsal bir özellik anlamındadır ve bu manadaki fitrat her insanda farklıdır. Bu anlam, eğitimin imkânı ve sınırı bakımından değerlendirildiğinde eğitimin hangi potansiyel üzerinde işleneceğinin bilgisini verir.

Eğitimde kişinin tanınması, bir diğer ifadeyle kişinin fitrat özelliklerinin bilinmesi oldukça önemlidir. Zekâ seviyesi, kabiliyetler, yatkınlıklar gibi fitrata işli bu kalıtsal özelliklerin farkında olmak, eğitim sürecinin başarılı olmasının ön şartıdır. Bu özellikler aynı zamanda eğitimin sınırını da belirleyecektir. Çünkü bu anlamdaki fitrat değişmemekle birlikte geliştirilebilirdir. Eğiticinin, eğitim sürecinde muhatap olduğu kimselerin fitratına işli özelliklerin farkında olması, bu süreci onların ihtiyaç ve yatkınlıkları çerçevesinde yönetmesine imkân tanır. Bu, eğiticinin süreçteki başarısını arttırmakla beraber, bireysel farklılıkların

³ Bu kitap sonraki atıflarda *İhyâ* olarak kısaltılacaktır.

⁴ Bu kitap sonraki atıflarda *el-Munķız* olarak kısaltılacaktır.

⁵ Bu kitap sonraki atıflarda *Ledün* olarak kısaltılacaktır.

⁶ Griffel'in Gazzâlî'de fitratın anlamını soruşturduğu makalesi, onun fitratı anlamlandırmasındaki Fârâbî ve İbn Sîna etkisini anlama noktasında yol göstericidir. Bk. Griffel, "al-Ghazâlî's Use of 'Original Human Disposition'".

⁷ Muâmele ilmi ve mükâşefe ilmi, Gazzâlî'nin *İhyâ*'da ortaya koyduğu bir ilim tasnifidir. Burada muâmele ilmi ibadetlerle ilgili hükümleri, insanlar arası ilişkilerin esasları ve kişinin ahlaken sahip olduğu fazilet ve reziletleri hem ilmî hem de amelî yönüyle konu edinir. Mükâşefe ilmi, Allah'ın sıfat ve fiillerinin ilmidir ve kısaca *marifet* olarak ifade edilebilir. Bu ilim tasnifi ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Kanburoğlu Ergün, *Kemâl Kavramı Bağlamında Gazzâlî Düşüncesinde Eğitim*, 149-159.

⁸ Gazzâlî, *İhyâ 'ulûmu'd-dîn*, thk. Komisyon (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-minhâc, 1437/2016), 1/345.

gözetilmiş olması sebebiyle bireysel gelişime olumlu katkı sağlar. Çünkü değişmesi mümkün olmayan, ancak geliştirilebilir olan özellikler ancak eğitim yoluyla açığa çıkar ve gelişir.

Eğitim yoluyla geliştirilebilen bu kalıtsal özelliklerin her insanda farklı seviyelerde bulunmasının insanlar arasında bir adaletsizliğe yol açıp açmayacağı düşünülebilir. Çünkü kişinin tabiatında hazır bulduğu ve değiştirmeye güç yetiremediği bu özellikler her insanda farklı dereceldedir. Kanaatimizce bu durumun adalete mugayir olmayıp aksine adaletin bir gereği olması, her insanın sahip olduğu yetenek ve kabiliyetler ölçüsünce sorumlu tutulması ile açıklanabilir. Nitekim her insanın hayatında yaşadığı tecrübeler birbirinden farklıdır ve söz konusu verili özellikler bir yönüyle bu farklılığın kaynağıdır.

Fitratın kullanıldığı ikinci anlam, *nefsin* amelî kuvvetlerinin çift yönlü bir imkân/potansiyel taşıması ile ilişkilidir. Bu anlam, insanların dünyaya iyi yahut kötü ahlakla gelmediğini, bu özellikleri sonradan kazandıklarını ifade eder. *İhyâ*'daki ifadeye göre insanlar fitrat olarak [*bi'l-fitra*] hem cimrilik hem de cömertlik sıfatını elde edebilecek şekilde yaratılmıştır. Fakat bu potansiyel, zorunlu olarak kişinin cimri ya da cömert olmasını gerektirmez.⁹ Bunun anlamı, insanların hem iyi hem de kötü sıfatlara sahip olma potansiyelinde yaratıldıkları, ancak bu özelliklerin -fazilet ve reziletlerin- sonradan kazanılan sıfatlar olduğudur. Dolayısıyla bu anlamıyla fitrat, hem iyi hem de kötü olana aynı ölçüde yatkın bir tabiatı ifade eder. Gazzâlî bu tabiatı, fazilet ve reziletleri meleklik belirtileri ve şeytanlık alametleri olarak anlatırken de yine fitratı kullanarak ifade eder. Bu bağlamda onun *İhyâ*'daki ifadelerini incelemek yerinde olacaktır:

Kalp,¹⁰ fitratının aslı itibariyle [*el-kalbu bi aşli'l-fitra*] meleklik belirtileri ve şeytanlık alametlerini benimsemeye [*kabûl*] aynı ölçüde yatkındır. Her iki durum da fitratta diğerine göre daha baskın değildir. Bunlardan birine yönelmek, *hevâya* uyarak şehvetlere yönelmekle ya da bu güdülere tabi olmayıp aksi yönde davranmakla olur.¹¹

Yukarıdaki ifadeler, insanların tabiat itibariyle şehvetlerine yenik düşmek yahut onları kontrol etmek noktasında eşit derecede potansiyel sahibi olduklarını gösterir. Ayrıca Gazzâlî'nin burada insanın bu iki durumdan birisini benimsemesini *kabûl* fiilini kullanarak ifade etmiş olması da, her iki sıfatın kişide potansiyel olarak bulunduğu şeklinde okunabilir.

İnsan, fitratında eşit ölçüde taşıdığı meleklik ve şeytanlık potansiyelini nasıl kullandığına göre meleklik yahut şeytanlık vasfı kazanır. Gazzâlî'ye göre insanın derecesi, aklının nuru ile şehvete karşı gelme gücünde olduğu için hayvanların derecesinin üstünde, meleklerin derecesinin ise altındadır. Çünkü insan sürekli olarak şehvetleri ile mücadele halindedir. O, şehvetlerine mağlup olduğunda hayvanların derecesinden de düşük olan aşağıların aşağısına düşer; şehvetlerine karşı durup onları kontrol altında tutabildiğinde ise meleklerin derecesinin de üstünde olan yükseklerin yükseğine çıkar.¹² Gazzâlî'nin burada şehvetlerine uyan insanı

⁹ Gazzâlî, *İhyâ*, thk. Komisyon, 5/192.

¹⁰ Metnin bu kısmında *kalb* ile insan *nefsi* kastedilmektedir.

¹¹ Gazzâlî, *İhyâ*, thk. Komisyon, 5/99.

¹² Gazzâlî, *İhyâ*, thk. Komisyon, 2/117. İnsanın vasıf açısından melek ile hayvan arasında bir varlık olduğu Gazzâlî eserlerinin çoğunda geçen bir ifadedir. Örneğin bk. Gazzâlî, *Me'âricu'l-kuds fi medârici ma'rifeti'n-nefs*, Beyrut-Lübnan: Dârul-kutubi'l-ilmîyye, 1409/1988, 39-40; a.mlf., *el-Makşâdu'l-esnâ fi şerhi'l-esmâi'l-ğusnâ*, haz. Ahmed Kabânî, Beyrut:

hayvanlardan da aşağı konumlandırması dikkat çekicidir. Aslında bu, Kur’ân-ı Kerim’de geçen bir nitelemedir: “Onlar hayvanlar gibidir; hatta onlardan da aşağıdırlar.” (el-Furkân 25/44). Gazzâlî ise bu nitelemeyi şerh ederek kullanır. Ona göre insan, hayvanlardan farklı olarak şehvetlerine karşı koyabilecek ilim ve kudrete sahip olduğu; ancak bu imkânı değerlendirmede için onlardan aşağı olarak nitelenir. Bu durumu ifade etmek için kullandığı beyit de kayda değerdir: *Tamam olmaya muktedir iken eksik kalanın kabahati gibi kabahat görmedim insanda.*¹³

Farklı eserlerdeki kullanımlardan atıflarla ortaya konduğu üzere fitratın ikinci anlamı, hem olumlu hem de olumsuz sıfatları kazanmaya potansiyel sağlayan bir tabiat hali olduğudur. İnsanın hangi yöne yöneleceğini belirleyen ise, *düşünme kuvveti, akıl, insanî ruh, marifetin mahalli olan kalb, nuḫ* gibi Gazzâlî’nin bağlama göre eserlerinde farklı ifadelerle nitelediği insanın “kendisine has özelliği”ni gereğince kullanıp kullanmamasıdır. Kanaatimizce fitratın bu anlamı, eğitimin imkânını mutlak olarak ortaya koyan anlamdır. İnsanın tabiat olarak iyi yahut kötü sıfat taşımaması, onun eğitilebilir bir varlık olmasına imkân sunar. Bunun yanında insanın hem iyi hem de kötü sıfatları edinmeye eşit derecede potansiyel taşıması eğitime güçlü bir rol verir. Söz konusu potansiyel, eğitim sürecinde hangi yönde işlenirse, insan o yöne yönelecektir.

Fitratın Gazzâlî’nin eserlerinde kullanıldığı üçüncü anlam ise fitratın asıl anlamıdır: Gazzâlî fitratla Allah’a iman arasında ilişki kurarak fitratı “marifetin mahalli olan kalbin bir özelliği” olarak anlamlandırır. Nitekim fitrat İslâm düşüncesinde de genelde “insanın tabiatına Allah tarafından nakşedilmiş olan yaratımını tanıma yatkınlığı” olarak anlaşılır.¹⁴ Gazzâlî’nin farkı ise bu anlamı mükâsefe ilmi bağlamında irdelemesi ve derinleştirmesidir.

Gazzâlî’ye göre Kur’ân-ı Kerim’de fitratın “insanın tabiatı” olarak ifade edilmesinin anlamı, insanın Allah’a iman istidadiyla yaratılmış olmasıdır. O, “Fitrat, Allah’ın insanları onun üzerine yoktan var ettiği fitrattır.” (el-Rûm 30/30) ayetinin anlamını “her insanın Allah’a iman etmek üzere yoktan var edildiği ve eşyânın bilgisini her ne ise o şekilde idrâk etmek istidadiyla yaratıldığı” şeklinde açıklar. Bu manada imanı, fitraten –yaratılış olarak- *nefs*lerde yerleşik [*merkûz fi’n-nüfûsi bi’l-fitra*] bir özellik olarak anlar ve bu bağlamda insanları iki kısma ayırır: İlk gruptaki insanlar, fitraten sahip oldukları imandan uzaklaşarak kafir olanlardır. İkinci gruptakiler ise bu fitrî özelliği hatırlayarak Allah’a iman edenlerdir.¹⁵ Bu bağlamda fitratı, *nefslerin elest bezminde*ki “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” sorusuna verdikleri “*belâ*” cevabını bu dünyada hatırlamaları anlamında Allah’a iman ile ilişkilendirir.¹⁶

Dâru’l-kutubi’l-‘ilmiyye, t.y., 28; a.mlf., *Kimyâ-yı Sa’âdet [Mutluluğun Formülü]*, çev. Ali Arslan (İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2004), 1/115. (Bu kitap sonraki atıflarda *Kimyâ* olarak kısaltılacaktır.)

¹³ Gazzâlî, *İhyâ*, thk. Komisyon, 7/234. Tahkikte not edildiğinde göre bu beyit Mütenebbî’ye aittir.

¹⁴ Cürcânî de benzer şekilde fitratı, “dini kabule hazır olan yaratılış [*cibille*]” olarak tarif eder. Bk. Seyyid Şerif Cürcânî, *Mu’cemu’t-ta’rifât*, thk. Muhammed Sıddık el-Miñşâvî (Kahire: Dâru’l-faḫḫile, t.y), 141. Ayrıca bk. Hökelekli, “Fitrat”, 13/47-48.

¹⁵ Gazzâlî, *İhyâ*, thk. Komisyon, 1/318.

¹⁶ Nakib el-Attas da Gazzâlî’nin fitratı kullandığı bu anlamı benimseyerek, insanın bedenlenmeden önce hakikati tanıma yetisine –ki o bunu *ma’rife* yetisi olarak ifadedendirir- sahip olduğunu ve bu sayede yaratıcısının kim olduğu bilgisinin kendisinde olduğunu söyler. Bk. Syed Muhammad Naquib Attas, *The Concept of Education in Islâm* (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1991), 23; Seyyid Muhammed Nakib Attas, *İslâm Metafizikine Prolegomena*, çev. İlker Kömbe (İstanbul: Küre Yayınları, 2016), 150. Ayrıca Gazzâlî’nin fitrat ile iman arasında kurduğu

Fitratın, insanın yaratıcısına ve eşyâya ilişkin bilgisine yönelik istidadı anlamındaki kullanımına Gazzâlî'nin yaşam öyküsünde de rastlanır. Gazzâlî, eşyânın hakikatini idrâk etmeye yönelik ilgisinin kendi iradesine bağlı olmadığını, bunun ona Allah tarafından verilen fitrat [*fiṭrat*] ve tabiatın [*ğarîze*] kaynaklandığını söyler. İlk bakışta burada Gazzâlî'nin kendisine has bir kişilik özelliğinden söz ettiği düşünülse de metnin bağlamı çerçevesinde değerlendirildiğinde burada onun fitratında olduğunu söylediği meyil, Allah'ın ve eşyânın bilgisine yönelik istidattır. Devamında *fiṭrat hadisini*¹⁷ alıntılanması da bu anlamı destekler.

Gazzâlî, *nefslerin eşyânın bilgisine sahip olmadaki derecelerinden* söz ederken de fitratı aynı anlamda kullanır. Ona göre her insan tüm ilimleri elde edebilecek potansiyeldedir; ancak bazı harici durumlar buna engel olur. Burada *fiṭrat hadisini* kaydederek, söz konusu harici durumların ne olduğu hususuna açıklık getirir: İnsan, aslen temiz olma kuvveti/yetisi [*kuvvetu ṭahâretu'l-aşliyye*] ve ilk saflık hali [*şafâu'l-evvel*] sayesinde akledilir suretleri elde etmeye yatkındır.¹⁸ Gazzâlî burada insanın fitrat halini, aslî temiz kuvveti ve ilk saflık hali ifadeleri ile karşılar. *Ledün*'de geçen bu ifadeler, bu anlamdaki fitratın her insanda ortak olduğuna işaret eder. Bu noktada insanların hakikati idrak etmede nasıl farklılaştıkları sorusu akla gelir. Gazzâlî bu soruyu hastalanmak yahut sıhhat hali üzere kalmak durumu ile açıklar:

Bazı insanlar çeşitli sebeplerle hastalanırlar. Bu hastalıklar onlarda farklı arazlar doğurur ve bu durum onları hakikatleri idrak etmekten alıkoyar. Bazı insanlar ise aslî sıhhat hali [*eş-şihḥatu'l-aşliyye*] üzere kalırlar. Bu kimseler fitrat durumunu koruyan nebevî ruhlardır. Bu kimselerin mizacı hastalıklarla bozulmamış ve değişmemiştir. Onlar, hastalanarak fitrat halinden sapan kimseleri iyileştirecek olan kimselerdir. Bu sebeple peygamberler, ruhların doktoru ve insanları sağlıklı fitrata [*şihḥatu'l-fiṭra*] davet eden kimselerdir.¹⁹

Yukarıdaki ifadelerde hastalanmak ile kastedilen, sağlıklı fitrat halinden –bir diğer ifadeyle yaratıcısının bilgisine potansiyel olarak sahip olma durumundan- uzaklaşmaktır. Burada meselenin bozulma yahut iyileşme bağlamında tartışılması, fitratta bozulmanın nasıl mümkün olabileceği sorusunu akla getirir. Zira burada fitrat, “marifetin mahalli olan kalbin bir özelliği” olarak kişinin yaratıcısını bilme istidadı ile dünyaya gelmiş olduğu anlamındadır. Bu soru, Gazzâlî'nin bir kelâm meselesi olarak ele aldığı, iman etmediği gibi hem aklî hem de naklî delillerle de ikna olmayan kişinin durumu ve bu kimseye nasıl davranılması gerektiği ile ilgili açıklamalarından yola çıkarak yanıtlanabilir.

Gazzâlî, hakikatin bilgisine taklitle iman etmediği gibi, aklî ve naklî delillerle ikna olmayan kimseleri “hasta” olarak niteler. Ona göre bu kimselerin tabiatı sağlıklı fitrattan

ilişkiyi benimseyerek Allah'a itaat etmenin insanın aslî tabiatına –bir diğer ifade ile fitratına- uygun olduğunu ifade eder. Bk. Attas, *İslâm Metafizikine Prolegomena*, 128.

¹⁷ *Fiṭrat hadisini* olarak ifadelendirdiğimiz ve Gazzâlî'nin sıklıkla kullandığı bu hadis şudur: “Her doğan fitrat üzere doğar. Sonra anne-babası onu Hristiyan, Yahudi ya da Mecûsi yapar.” Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u-ş-şahîh*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), “Tefsîr”, 30 (No. 4775).

¹⁸ Gazzâlî, *er-Risâletu'l-leduniyye*, haz. Riyâd Muştafâ el-'Abdullah (Dimaşk: Dâru'l-ḥikme, 1406/1986), 105. (Bu kitap sonraki atıflarda *Ledün* olarak kısaltılacaktır.)

¹⁹ Gazzâlî, *Ledün*, 105-106.

[*şihhatu'l-fitra*] ve selîm olan aslî yaratılıştan [*es-selâmetu'l-hilkati'l-aşliyye*] sapsmıştır. Öncelikle bu kimselerin karakter özelliklerine bakılmalıdır. Şayet tartışma ve yanıfta ısrar etme durumu onların tabiatında baskın ise bu kimselerle tartışılmamalıdır.²⁰ Gazzâlî bu kimselerin sağlıklı fitrat halinden saptıklarını ifade ederken “yöneldi [*mâle*]” fiilini kullanır. Burada “bozuldu [*fesede*]” yerine “yöneldi [*mâle*]” fiilin kullanılmış olması, fitratta bozulmanın mümkün olmadığına, yalnızca sağlıklı fitrat halinden sapmanın söz konusu olabileceğine dair bir işaret olarak okunabilir. Nitekim Gazzâlî mizacın bozulmasından söz ederken “bozuldu [*fesede*]” fiilini kullanır. Bu noktada ikinci soru, sağlıklı fitrat halinden uzaklaşmış kimseler için geri dönüşüm mümkün olup olmadığıdır. Gazzâlî bu hususta bazı tedavi ilkelerinden söz eder:

Sağlıklı fitrat halinden uzaklaşmış kimseye bazı kelâmî deliller sunulduğunda hakikate yaklaşabileceği –bir diğer ifadeyle sağlıklı fitrat haline dönebileceği- düşünülüyorsa, bu kimse kelâm ilmi ile tedavi edilebilir. Ona ihtiyacı olan kelâmî deliller anlatılır ve ikna edilmeye çalışılır. Ancak bu deliller herkesle paylaşılmamalı, yalnızca söz konusu durumda olan “hasta”ya anlatılmalıdır. Çünkü bu kelâmî deliller “hasta” için bir ilaçtır. Bu delilleri herkese anlatmak, sağlıklı olan kimseye ilaç vermeye benzer. Halbuki sağlıklı olan aslî fitrat [*el-fitratü's-şahîhatü'l-aşliyye*], tartışmaya girmeden ve söz konusu kelâmî delilleri öğrenmeye ihtiyaç duymadan iman eder. Bu sebeple sağlıklı fitrat halini koruyanlara bu delillerin anlatılması, bu delillerden haberdar olmaya ihtiyaç duyan hasta kimselerden esirgenmesinden daha zararlıdır.²¹

Gazzâlî'nin ortaya koyduğu bu tespitler, imanî meselelerin eğitiminde gözetilmesi gereken üç önemli ilke sunar: Öncelikle insan için aslanan “sağlıklı fitrat hali”dir. İnsanlar, iman etmeye –bir diğer ifade ile hakikati kabul etmeye- yatkın olarak dünyaya gelirler. Dolayısıyla bu hali koruyan kimselere kelâmî deliller sunmanın bir anlamı yoktur. İkinci olarak iman noktasında şüphe taşımayan ve bu anlamda soruları olmayan kimseye hakikatin delilleri sunulmamalıdır. Gereksiz ilaç kullanımının sağlıklı kişinin hasta olmasına sebep olabilmesi gibi bu durum da sağlıklı fitrat halini koruyan kimsenin aklının karışmasına sebep olabilir. Üçüncü ve son olarak, kişinin ihtiyacı olmayan bilgiyi sunmak, ihtiyacı olan bilgiden mahrum etmekten daha sakıncalıdır. Bu sebeple imanî meselelerin eğitiminde hangi delilin kime anlatılacağı büyük önem taşır.

Fitratın, marifetin mahalli olan kalbin bir özelliği olarak kişinin yaratıcısını bilme istidadı anlamı, kanaatimizce eğitim sürecinin nasıl kurgulanması gerektiğinin anahtarını sunar. Allah'ı ve eşyâyı tanıma istidadı ile dünyaya gelen insan, bu istidadın ortaya çıkması yönünde eğitildiğinde varlık amacını gerçekleştirecektir. Çünkü o, bu istidadı açığa çıkararak yaratıcısını ve eşyâyı tanımak için yaratılmıştır. Bu sayede ruhu sükûn bulan insan, dünya ve ahiret saadetine kavuşur. Dolayısıyla eğitim sürecinin kişiye kendisini, eşyâyı, yaratıcısını tanımaya – bir diğer ifadeyle varlık amacını gerçekleştirmeye- yönlendirecek şekilde kurgulanması gerekir.

²⁰ Gazzâlî, “*İlcâmü'l-avâm 'an 'ilmi'l-keâm*”, *Kelâm ve Halk*, nşr. & çev. & inc. Mahmut Kaya, M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 99. (Bu kitap sonraki atıflarda “*İlcâm*” olarak kısaltılacaktır.)

²¹ Gazzâlî, “*İlcâm*”, 100.

Fitrat kavramının Gazzâlî eserlerinde kullanıldığı anlamlar göz önünde bulundurulduğunda, bu kavramın eğitimle doğrudan ilişkili olduğu ortaya çıkmaktadır. Fitrat, eğitimin en temel meselelerinden olan insanın nasıl bir tabiatla dünyaya geldiğini ortaya koymanın yanında, bu tabiatın insanın varlık amacına uygun şekilde nasıl işlenmesi ve yönlendirilmesi gerektiğini anlatan bir kavramdır.

2. MİZAÇ VE EĞİTİMİN SINIRI

İnsanın bedenî yönünün tabiatını ifade eden mizaç, fitrat gibi Gazzâlî düşüncesinde eğitimin imkânı ve sınırını anlama noktasında merkezî kavramlardan biridir. Bununla birlikte fitrat meselesinde olduğu gibi mizaç söz konusu olduğunda da Gazzâlî'nin bu kavrama nasıl bir anlam yüklediğine dair müstakil bir risale yahut eser bölümüne rastlanmaz. Onun mizaca yüklediği anlamı çözümlmek, farklı eserlerinden konuyla ilgili iz sürmekle mümkün olur. Bu yol izlendiğinde ortaya çıkan, Gazzâlî'ye has bir mizaç nazariyesinin olmadığı, onun mizaç fikrinin büyük ölçüde kendi dönemindeki mizaç anlayışı çerçevesinde şekillendiğidir.²² Onun mizaçla ilgili değerlendirmelerinde özellikle Galen [*Câlinûs*] ve İbn Sînâ'nın eserlerinden belirgin izlere rastlamak mümkündür.

Bedenin bir özelliği olarak mizacın Gazzâlî düşüncesinde eğitimin sınırını nasıl belirlediğini ortaya koyabilmek için öncelikle bu düşüncedeki ruh-beden ilişkisine değinmek gerekir. Gazzâlî ruhu, farklı eserlerinde bağlama ve meseleye göre nefis, kalp yahut akıl ifadeleri ile niteler. *Munķız*'daki ifadeye göre insan, beden ve kalpten yaratılmıştır. Burada kalp ile organ olan kalbin değil, Allah'ı tanımının [*ma'rifetullâh*] mahalli olan ruhun hakikatinin kastedildiği belirtilir.²³ Fitrat, burada söz konusu edilen kalbin, mizaç ise bedeninin özelliğidir. Bu noktada bu iki özellik bağlamında ruh ile beden arasında nasıl bir ilişki olduğu ve bu ikisinin birbirlerini hangi ölçüde etkiledikleri sorusu ortaya çıkar. Gazzâlî'ye göre nefis, beden yapısında olmayıp ondan bağımsızdır; ancak tabiatından gelen bir yönelim olarak onu yönetme [*tedbîr*] eğilimi ve isteğindedir.²⁴ İnsanda aslanan nefis olmakla birlikte; beden, nefsin hayatiyetini sürdürmesi için gerekli bir araçtır.

Ruh melekût âleminde, beden ise fizik âlemindedir. Ancak aralarında metafizik bir ilişki vardır. Amel ile kalbin halinin değişmesi ve bu halin kişinin tabiatına sirayet ederek onun ahlâkı haline gelmesi de bu ilişki sayesinde mümkün olur:

İnsanın güzel eylemlerinden kalpte bir aydınlık [*nûr*] oluşurken; çirkin eylemlerinden bir karanlık [*zulmet*] meydana gelir. İnsan, güzel eylemlerde bulunmaya devam ettikçe güzel ahlâk kalbine sirayet eder ve kalbinin hali değişir. İnsan bu şekilde bedenini aracı kılarak onun güzel eylemleri vasıtasıyla nefsinde kemâl sıfatlarını elde eder.²⁵

²² Gazzâlî öncesinde İslâm dünyasındaki mizaç düşüncesi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. M. Zahit Tiryaki - Kübra Bilgin Tiryaki (ed.), *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri* (Ankara: İLEM Kitaplığı & Nobel Yayın, 2016).

²³ Gazzâlî, *el-Munķız*, 279.

²⁴ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife* [*Filozofların Tutarsızlığı*], nşr. & çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarioğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2009), 164-165. Gazzâlî *Me'âric*'de ruh-beden ilişkisi bağlamında ruhun bedende yerleşik olmadığını, onun beden ile bağlantısının onu kullanmak [*taşarruf*] ve yönetmek [*tedbîr*] olduğunu söyler. Bununla birlikte ölümü de, ruh ile beden arasındaki bu iki ilişkinin kesilmesi olarak anlatır. Bkz. *Me'âric*, 120.

²⁵ Gazzâlî, *Kimyâ*, 471-472.

Yukarıdaki ifadeler, bedenın güzel eylemlerinin ruha etki edebildiğini gösterir. Bu durum, bedenın bir özelliği olarak mizacın da ruha etki edebileceğine işaret eder. Bu etki/etkilenme ilişkisinin tek yönlü olup olmadığını anlayabilmek, mizacın bu düşüncedeki anlamını tahlil etmekle mümkün olacaktır.

Gazzâlî'ye göre Allah insan bedenini yeryüzündeki iyi-kötü, sert-yumuşak, kırmızı-siyah-beyaz tüm topraklardan yaratmış ve her bir kişi için belli bir birleşim [*terkîb*] ve o kişiye has bir sentez [*te'rif*] oluşturmuştur. Bu birleşim ve sentez de, kişinin tabiatının durumu, gücünün [*tâkat*] ölçüsü ve yetisine [*kuvve*] göre kullanacağı ona has bir mizacı [*mizâcu mahşûş*] meydana getirmiştir.²⁶ Mizaç bedene ait bir özelliktir²⁷ ve her mizaç biriciktir. Bunun yanında mizaç, insana has bir özellik değildir. Bitkiler, hayvanlar ve cansız varlıkların da mizacı vardır.²⁸

Mizaçta aslanan, itidale (ölçülülük) olan yakınlıktır. İtidal, nefsin amelî kuvvetlerinin iki uç durumunu ifade eden *ifrât* ve *tefrît*ten uzak, ortada olma durumunu ifade eder. İnsan nefsi, diğer *nefs*ler içinde bu ortada olma durumuna -itidale- en yakın *nefs* olduğu için insan mizacını kabul eder. Bu bağlamda insanı diğer varlıklardan farklılaştıran, bir mizacının olması değil, mizacının ölçülülüğe olan yakınlığıdır. Gazzâlî, insan nefsinin ölçülülüğe yakın olması durumunu *nefsin aqvâ* olması -nefsin daha güçlü olması- olarak ifade eder. *Nefsin aqvâ* olmasının anlamı, nefsin üç amelî kuvvetinden (düşünme, şehvet ve öfke) düşünme kuvvetinin güçlü olmasıdır. Bu, düşünme kuvvetinin, şehvet ve öfke kuvvetini gereğince kontrol ederek onlara hâkim olmasıyla mümkün olur. Gazzâlî, nefsin kuvvetleri arasında olması gereken bu düzeni "iyi yönetim [*husnû't-tedbir*]" olarak ifade eder.²⁹ Bu düzendeki "ortada olma", bir diğer ifade ile "itidal" anlayışının kökeni, mizaçla ilgili sistematik fikirler ortaya koyan ilk düşünürlerden Galen'e uzanır.

Galen'e göre dört unsurun karışım oranındaki farklılık, varlıklar arasındaki farklılığı oluşturur.³⁰ Ahlâkî olarak doğru olan eylem, iki aşırı ucun ortasındaki mutedil eylemdir.³¹ Mizaç, eğitimle bir üst mizaca çıkarılamaz. Eğitimin işlevi, insanın tabiat olarak mizacında potansiyel (*bi'l-kuvve*) olarak bulunan eylemleri etkin (*bi'l-fil*) hale getirmektir. Bununla birlikte

²⁶ Gazzâlî, *el-Me'ârifü'l-'aqliyye*, thk & inc. 'Ali İdrîs (Şafâkes-Tunus: el-Te'âdudiyyetu'l-'ummâliyye, 1988), 115. (Bu kitap sonraki atıflarda *el-Me'ârif* olarak kısaltılacaktır.)

²⁷ Gazzâlî, mizâcın bedenın bir özelliği olduğuna çeşitli vesilelerle değinir. *Kitâbu'l-'ilm*'de fıkıh ilmi ile ahiret ilmi arasındaki ilişkiden söz ederken, insanın azalarının eylemlerine bakıldığında, bu eylemlerin kaynağı ve menşeinin kalplerin sıfatları olduğunu, övülen sıfatların övülen ahlâktan, yerilen sıfatların da yerilen ahlâktan sudûr ettiğini ifade eder. Buradan hareketle Gazzâlî, azaların kalple olan ilişkisinin gizli olmadığını, kişinin eylemleriyle kalindeki sıfatların ortaya çıktığını söyler. Bu yönüyle de ahiret yolu ilmini, insanın eylemlerini konu edinen fıkıh ilminin komşusu olarak niteler. Sıhhat ve hastalık durumuna gelindiğinde ise bu ikisinin de mizaç ve karışımların [*ahlâf*] sıfatlarından kaynaklandığını, bunların da (mizaç ve karışımlar) kalbin değil, bedenın vasıfları olduğunu kaydeder. Bk. *İhyâ*, thk. Komisyon, 1/74-75.

²⁸ Gazzâlî, *el-Me'ârif*, 115.

²⁹ Gazzâlî, *el-Me'ârif*, 115-116.

³⁰ Harun Kuşlu - Metin Aydın, "Galen Düşüncesinde Mizacın Ahlâka Tesiri", *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*, ed. M. Zahit Tiryaki - Kübra Bilgin Tiryaki (Ankara: İLEM Kitaplığı & Nobel Yayın, 2016), 9.

³¹ Kuşlu - Aydın, "Galen Düşüncesinde Mizacın Ahlâka Tesiri", 19.

eğitim her insanda aynı ölçüde başarılı olmaz. Bazıları kolaylıkla eğitilirken, bazıları eğitilemezdir.³² İleride ifade edileceği gibi bunlar Gazzâlî'nin de benimsediği görüşlerdir.

Gazzâlî'nin *Kimyâ*'da ve *İhyâ*'daki mizaca ilişkin aşağıdaki görüşleri İbn Sînâ düşüncesini hatırlatır:

Hayvanî ruhta kan, balgam, safra ve sevdadan doğan *mizâc* bulunur;³³ *hayvanî ruhun* değişken veya mutedil olması, sıcaklık, soğukluk, nemlilik ve kuruluşun değişikliği ile ilgilidir. Tıp ilminin amacı, bu dört tabiatı *hayvanî ruhta* itidal üzere korumaktır.³⁴

Bedenin mizacındaki itidal [*el-îtidâl fi mizâci'l-beden*] onun sıhhat durumunu [*şihhatun leh*], itidalden sapması ise bedeninin hastalık durumunu [*marîdun fih*] ifade eder.³⁵

Yukarıdaki ifadeler İbn Sînâ'nın mizaca ilişkin açıklamalarına paraleldir. İbn Sînâ düşüncesinde mizaç, beden, *ahlât-ı erba'a* olarak ifade edilen dört temel sıvıdan (kan, balgam, safra, sevdâ) oluşan yapısını ifade eder. Sonraki dönemlerde mizaç, beden maddi yapısının yanında kişinin psikolojisi, duyguları ve karakterini de içine alan bir anlam taşısa da İbn Sînâ düşüncesinde mizaca bu bağlamda bir anlam yüklenmez.³⁶ Bununla birlikte o, bedenle ilişkili olan her şeyin mizacı etkileyebileceği görüşündedir. Bu bağlamda Gazzâlî, İbn Sînâ'nın mizaç düşüncesindeki şu fikirleri benimser:

Organlardan cinsiyete, yaştan psikolojik durumlara varıncaya kadar canlı organizma ile bir şekilde ilişkide bulunan her şey mizacı etkileyebilir.³⁷

Sağlık ve hastalığın temel sebebi mizaçtır. Sağlık mizaçtaki dengenin, hastalık ise mizaçtaki dengesizliğin bir sonucudur.³⁸

Ölçülülük [*îtidâl*] meselesinin bir başka yönü, insanlar arası farklılığın kaynağı olmasına ilişkindir. Mizacın ölçülülüğe olan yakınlığı, bir *nefsin* insan nefsi olmasını sağladığı gibi, bu yakınlığın derecesi de insanların birbirinden farklılaşmasının sebebidir. Nefsinin kuvvetlerini olması gerektiği gibi yöneterek itidale yaklaştıran kimsenin mizacı ölçülülüğe daha yakındır ve bu kimsenin ahlakı, nefsinin kuvvetlerini gereğince yönetemeyen kimseden daha üstündür.³⁹ Dolayısıyla ölçülülüğe olan yakınlık, insanın diğer varlıklardan ayırt edici özelliği olduğu gibi, ölçülülüğün derecesi de kişiyi diğer insanlardan farklılaştırır.

³² Kuşlu - Aydın, "Galen Düşüncesinde Mizacın Ahlâka Tesiri", 22-23. Galen'e göre kişi uygun mizaca sahip değilse, bu kişinin eğitimle iyi ahlâklı bir insan olması söz konusu değildir. Bk. Kuşlu - Aydın, "Galen Düşüncesinde Mizacın Ahlâka Tesiri", 24.

³³ Gazzâlî, *Kimyâ*, 1/92.

³⁴ Gazzâlî, *Kimyâ*, 1/94.

³⁵ Gazzâlî, *İhyâ*, thk. Komisyon, 5/216.

³⁶ İbrahim Aksu, "İbn Sînâ Felsefesinde Mizaç-Ahlâk İlişkisi", *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*, ed. M. Zahit Tiryaki - Kübra Bilgin Tiryaki, (Ankara: İLEM Kitaplığı & Nobel Yayın, 2016), 129.

³⁷ Aksu, "İbn Sînâ Felsefesinde Mizaç-Ahlâk İlişkisi", 131-132.

³⁸ Aksu, "İbn Sînâ Felsefesinde Mizaç-Ahlâk İlişkisi", 133. Karş. Gazzâlî, *İhyâ*, thk. Komisyon, 1/75.

³⁹ Bu düşünceye İbn Sînâ'da rastlanır. İbn Sînâ, bedeninin sağlıklı olma durumuna -ki bunun anlamı mizacın itidale yaklaşmasıdır- paralel olarak *nefsin* nazarî ve amelî güçlerine ilişkin yetkinlikleri kazanmasının ve ahlâkın güzelleşmesinin de o derece kolay olacağını söyler. Meselenin ayrıntısı için bk. Hasan Hüseyin Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2001), 318.

Gazzâlî'ye göre insanlar, nefslerinin yetkinlik ve güçlülüğü anlamında aynı derecede olmadıkları gibi, duyularının kuvvet dereceleri de birbirinden farklıdır ve bunlar, onların farklı mizaca sahip olmalarından ileri gelir. Birinin daha iyi görmesi, birinin konuşmasının diğerlerinden daha anlaşılır olması, bir başkasının ise daha güçlü işitme yetisine sahip olması mizaçlarındaki farklılıktan kaynaklanır. Benzer şekilde insanlar farklı idrâk yetilerine [*başîret*] sahip oldukları için, bazıları birçok problemi kısa bir süre içinde akıl yürütme kuvveti ve zihninin berraklığı sayesinde çözer; bir diğeri ise bütün ömrünü zâhir ilmi tahsil etmeye harcar, fakat başarılı olamaz.⁴⁰ Bu, Galen düşüncesinde de yer alan, bazılarının eğitiminin kolay, bazılarının eğitiminin ise zor olduğu düşüncesi, mizacın eğitimin sınırlarını belirlediğine işaret eder. Kişi, mizacının ona sağladığı yeterlilik ve kabiliyetler çerçevesinde eğitilebilmektedir. Bu noktada mizacın geliştirilebilir olup olmadığı sorusu akla gelir. Gazzâlî, mizacın bozulmasından söz etmekle birlikte onun düzelmesinden yahut daha iyi duruma getirilmesinin mümkün olduğundan söz etmez.

Tespit edebildiğimiz kadarı ile Gazzâlî mizaçtaki değişimden söz ederken “bozuldu” anlamına gelen *fesede* fiilini kullanır.⁴¹ Söz gelimi günahların imana verdiği zararı anlatırken, bu durumu, bazı yiyeceklerin bedene zarar vermesine benzetir. Zararlı besinlerin midede süreç içerisinde birikmesiyle mizaçtaki karışımları değiştireceğini [*teğayyiru mizâce'l-ahlât*] ve mizaç bozulana [*yefsude el-mizâc*] kadar kişinin bu durumu fark etmeyeceğini ifade eder. Mizacı bozulduğunda ise kişi birden hastalanır ve ölür. Benzer şekilde günahlar da birike birike kişinin imanını ortadan kaldıracaktır.⁴² Bu ifade, mizaçtaki bozulmanın kişinin bedensel sağlığını etkileyebileceğini ve onun hasta olmasına sebep olabileceğini gösterir.⁴³ Gazzâlî bunu riyazeti anlatırken de ifade eder: Fazla miktarda yemeye alışkın kimse birden az yemeye başlarsa mizacı (bedenî sağlığı) buna dayanamaz ve zayıf düşer. Bu sebeple riyazet, tedricen uygulanmalıdır.⁴⁴

Gazzâlî çocukların eğitiminden söz ederken de beslenme ile mizacın bozulması arasındaki ilişkiye dikkat çeker:

Çocuğun helal yoldan kazanılmış yiyeceklerle beslenmesi, karakter gelişimi açısından oldukça önemlidir. Bu sebeple sütannesinin dindar ve salih bir kadın olmasına dikkat edilmelidir. Çünkü haramla beslenen kimsenin sütünden beslenen çocuk, ileride kötü işlere meyyleder.⁴⁵

⁴⁰ Gazzâlî, *el-Me'ârif*, 116-117.

⁴¹ Örneğin “*fesâd fi'l-mizâc*” bk. Gazzâlî, *İhyâ*, thk. Komisyon, 3/119.

⁴² Gazzâlî, *İhyâ*, thk. Komisyon, 7/31.

⁴³ Mizacın, bedenin durumu nasıl etkilediğinin örneğine Gazzâlî'nin kendi yaşam hikâyesinde de rastlanır. Gazzâlî, otobiyografisini kaleme aldığı *el-Munâz*'da yaşadığı entelektüel kriz dönemini anlatırken, yaşadığı bunalımın beslenmesini ve konuşmasını etkilediğini ifade eder. Hatta kendi ifadesine göre doktorlar onun iyileşmesinden ümidi keserek, “Bu durum kalbe etki etmiş, oradan da mizaca sirayet etmiş. Bu durumun, ruhu derdinden kurtararak rahatlatmaktan başka şifası yoktur.” derler. (Gazzâlî, *el-Munâz*, 252.) Dolayısıyla insanın sıkıntılarının organ olan kalbi etkileyebileceği; bu durumda da mizacın bozularak bedensel sağlığa olumsuz yönde tesir edebileceği ortaya çıkmaktadır.

⁴⁴ Gazzâlî, *İhyâ*, thk. Komisyon, 5/319.

⁴⁵ Gazzâlî, *İhyâ*, thk. Komisyon, 5/254.

Aynı ilişki *Kimyâ*'da da söz konusu edilir. Gazzâlî burada, sütannenin kötü ahlâkının çocuğa sirayet edeceğini, çocuğun karakter olarak harama yatkın olacağını ve bu durumun etkisinin çocuk bulûğa erdikten sonra açığa çıkacağını kaydeder.⁴⁶

Mizacın bozulmasına sebep olan bir diğer husus alışkanlıklardır. Kötü davranışlar tekrarlanarak alışkanlık haline getirildiğinde bu durum mizaca yerleşir ve düzelme ihtimali ortadan kalkar. Bu sebeple Gazzâlî *Hakk* yolunun yolcusuna tavsiyelerini sıralarken, yalan söylemekten kaçınması gerektiğini, şayet yalan mizacına yerleşirse, yalanın dilinde yer edeceğini ve sürekli yalan konuşacağını söyler.⁴⁷ Dolayısıyla mizaç alışkanlıklar yoluyla değişebilir.

Yukarıdaki tahlillerden anlaşıldığı üzere Gazzâlî düşüncesinde mizacın bozulmasının mümkün olup olmadığı sorusunun cevabı müspettir. Bu noktada ikinci soru akla gelir: Bozulan mizaç düzelebilir mi yahut mizacın iyileştirilmesi mümkün müdür? Gazzâlî mizacın düzelmesinden söz etmez. Çünkü ona göre mizaç bozulduğunda eski haline geri dönemez. Bu durumu *Ledün* risalesinde oldukça berrak şekilde ifade eder: Mizaç bozulduğunda düzelmez. [*el-mizâc izâ fesede lâ yakbelu'l-îlâc*].⁴⁸

Mizacın geri döndürülemez oluşu, anlaşılması zor bir düşüncedir. Mizacın bedene ait bir özellik olduğu düşünüldüğünde, -çürüten bir meyvenin tekrar eski haline dönmesinin imkânsız olması gibi- kimyasal bir değişim geçirerek mizaç bozulduğunda onun eski sağlıklı haline dönememesi anlaşılabilir. Ancak *nefs* ile beden arasındaki ilişki söz konusu olduğunda, bozulan mizacın *nefsi* hangi sınıra kadar etkileyebileceği sorusu akla gelir. Çünkü mizaçta düzelmenin imkânsız olduğu fikri ile tövbenin herkes için geçerli olduğu inancı birbiri ile çelişmektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Gazzâlî bu çelişkiyi açıklamaz.

Gazzâlî'nin mizaç fikrinin tahlili, eğitimin sınırını belirleyen temel unsurun kişinin mizacı olduğunu gösterir. Kişinin tabiatına işli bu özellikler, onun kolay eğitilebilir olup olmamasını etkiler. Bu özelliklerin farkında olunması, eğitim sürecinde kişinin başarısını sonuca değil, sürece odaklı olarak değerlendirmeyi gerekli kılar. Bu düşüncede başarının ölçütü, kişinin bir meseleyi öğrenmesi değil, bunun için ne kadar çaba harcadığıdır. Çünkü herkesin mizacı birbirinden farklıdır ve bu durum, eğitimde başarının ölçütünün mutlak olamayacağını ifade eder.

Mizacın beslenme ve alışkanlıklar yoluyla değişebilmesi de eğitim sürecinde göz önünde bulundurulması gereken meselelerdir. Çocuğun ilk eğitimcileri olan ebeveynin, çocuğun helal ve ölçülü şekilde beslenmesi hususundaki hassasiyetleri önemlidir. Bununla birlikte çocuğun güzel ahlaklı kimselerle bir arada bulunması, güzel alışkanlıkları farkında olmadan taklit ederek mizacının olumlu yönde değişmesine katkı sağlayabilir.

SONUÇ

Eğitim, insanın yaratılışında var olan özellikler üzerinde işleyen ve onun kabiliyetlerine göre yönlendirilmesi gereken bir süreçtir. Gazzâlî düşüncesinde insanın aslı tabiatlarını ifade

⁴⁶ Gazzâlî, *Kimyâ*, 2/481.

⁴⁷ Gazzâlî, *Yolculuk Azığı [Zâdü'l-âhira]*, çev. Muzaffer Özcanoğlu (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2015), 172.

⁴⁸ Gazzâlî, *Ledün*, 107.

eden fitrat ve mizaç, eğitim sürecinin doğru şekilde planlanabilmesi için içerikleri tahlil edilmesi gereken kavramlardır. Bu sayede kişinin yeterlilik ve yatkınlıkları belirlenerek tabiatına uygun şekilde yönlendirilmesi sağlanır. Bu, eğitim sürecinin başarılı olmasını sağlamakla birlikte, kişinin tabiat özelliklerine saygı duyularak onun gerek kendi içinde gerekse toplumsal düzende mutlu olmasını mümkün kılar. Her insanın birbirinden farklı özelliklerle -bir yönüyle biricik mizaçlarla- donatılmış olması, toplumsal düzende ahengi sağlar ve birlikte yaşamayı kolaylaştırır.

İnsanın ruhî yönünün tabiatını ifade eden fitrat, birbirinden bağımsız olmamakla birlikte üç farklı anlam taşır. *Birinci* anlamda fitrat, marifetin mahalli olan kalbe ait bir özellik olarak insanın ruhî yönünün tabiatını ifade eder. Bu, kişinin yaratıcısını bilme istidadıyla dünyaya gelmiş olması anlamına gelir. Gazzâlî düşüncesinde fitrata yüklenen asıl mana budur. İnsan, Allah'ı bilme ve ona iman etme yönelimi ile dünyaya gelir. Bu anlamda fitrat herkes için ortaktır. Bu anlam, eğitimin nasıl kurgulanması gerektiğini anlatır. Eğitim süreçleri -içeriği her ne olursa olsun- nihayetinde kişinin yaratıcısını bilme istidadını ortaya çıkaracağı ve bu sayede varoluşunu anlamlandıracağı şekilde kurgulanmalıdır.

Fitratın *ikinci* anlamı, *nefsin* amelî kuvvetleri bağlamında insanın hem iyiye hem de kötüye meyledebilecek bir potansiyel taşıdığını ifade eder. Buna göre kişi doğuştan iyi yahut kötü değildir; ancak her iki yöne de yönlendirilebilecek potansiyelindedir. Eğitim bu potansiyeli hangi yönde işlerse kişinin ahlakı o yönde şekillenir. Dolayısıyla bu anlamda fitrat, eğitimin imkânını ortaya koyduğu gibi, eğitimin gücünü de ifade eder. Bu anlamdaki fitrat da herkes için ortaktır.

Fitratın *üçüncü* anlamı ise “bir şeyin doğası”nı ifade eder ve eğitimin sınırını ortaya koyar. Bu anlamıyla fitrat, insanların zekâ, anlayış, çabuk öğrenme gibi yetilerindeki farklılığı anlatır. Dolayısıyla bu anlamdaki fitrat herkes için farklıdır. Bu anlam bir yönüyle herkesin farklı mizaca sahip olmasını hatırlatır. Ancak bu anlamıyla fitrat farklı kabiliyetlere işaret ederken, mizaç farklı karakter özelliklerine işaret eder. Bu noktada söz konusu kalıtsal farklılıkların insanlar arası adalet söz konusu olduğunda nasıl açıklanacağı sorusu akla gelebilir.

Kanaatimizce farklı kalıtsal özellikler, haddizatında herhangi bir üstünlük taşımazlar. Çünkü her insan, sahip olduğu imkânlar çerçevesinde sorumlu olur. Herkesin sahip olduklarına muadil imtihanlara tabi olduğu gerçeği, bu anlamıyla fitratın her insanda farklı olmasının adalete mugayir değil, bilakis adaletin gereği olduğunu ortaya koyar. Ayrıca söz konusu farklılıklar sayesinde dünya hayatında herkesin bir diğerinde olmayan yönü tamamladığı bütüncül toplumsal düzen mümkün olur. Diğer iki anlamda fitratın herkes için ortak olması da yine adaletin gereğidir. Aksi durumda bazılarının Allah'a iman etmeye, bazılarının ise asi tabiatlı olmaya kaderli olması söz konusu olacak, bu durumda da Allah bazı kullarına zulmetmiş olacaktır. Yine aksi durumda bazılarının iyi bazılarının kötü tabiatla dünyaya gelmesi söz konusu olacak, bu durumda da dünya hayatındaki imtihan anlamsız hale gelecektir.

Son olarak mizaç ile fitrat arasındaki temel farklılıkları sıralamak yerinde olabilir. *Birinci* olarak fitrat, “marifetin mahalli olan kalb”e ait bir özellik olarak yalnızca insanın sahip olduğu bir özellik iken; mizaç, bitki ve hayvanların da özelliğidir. *İkinci* olarak fitrat, Gazzâlî

düşüncesindeki asıl anlamıyla tüm insanların ortaklaşa sahip olduğu iman yatkınlığını ifade ederken; mizaç, kişiye özgü, biricik bir özellik olup, insanın karakter ve yatkınlıklarını etkileyen biyolojik bir durumun ifadesidir. Üçüncü olarak fitrat, bozulmayan yalnızca aslından sapması yahut üzerinin örtülmesi söz konusu olabilen bir özellik iken, mizaç, bozulabilen bir özelliktir. Bu farklılıklar, her ikisi de insanın aslı durumunu ifade etse de iki kavramın birbiri yerine kullanılmasının oldukça hatalı olacağını gösterir. İnsanın aslı tabiatlarını ifade eden ve ifade edildiği gibi birbirinden farklı anlamlar taşıyan bu iki kavramın içeriklerini göz önünde bulundurmanın, eğitim sürecine bireysel farklılıkları ön planda tutan ve kişinin bütüncül haline odaklanan bir perspektif kazandırabileceği söylenebilir.

KAYNAKÇA

- Aksu, İbrahim. "İbn Sînâ Felsefesinde Mizaç-Ahlâk İlişkisi". *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*. ed. M. Zahit Tiryaki - Kübra Bilgin Tiryaki. 125-154. Ankara: İLEM Kitaplığı & Nobel Yayın, 2016.
- Attas, Seyyid Muhammed Nakib. *İslâm Metafiziğine Prolegomena*. çev. İlker Kömbe. İstanbul: Küre Yayınları, 2016.
- Attas, Syed Muhammad Naquib. *The Concept of Education in Islâm*. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1991.
- Bircan, Hasan Hüseyin. *İslâm Felsefesinde Mutluluk*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2001.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmi'u's-şâhih*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Mu'cemu't-ta'rîfât*. thk. Muhammed Siddık el-Minşâvî. Kahire: Dâru'l-fağîle, ts.
- Gazzâlî. *el-Mağşâdu'l-'esnâ fi şerhi'l-esmâi'l-ğusnâ*. haz. Ahmed Kabânî. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, ts.
- Gazzâlî. *el-Me'ârifu'l-'akliyye*. thk & inc. 'Ali İdrîs. Şafâkes-Tunus: el-Te'âdüdiyyetu'l-'ummâliyye, 1988.
- Gazzâlî. *el-Munğızu mine'd-dalâl*. thk. Nûrşif Abdurrahîm Rif'at. Washington, D.C.: The Council for Research in Values and Philosophy, 2001.
- Gazzâlî. *er-Risâletu'l-leduniyye*. haz. Riyâd Muştafâ el-'Abdullah. Dimaşk: Dâru'l-hikme, 1406/1986.
- Gazzâlî. *Me'âricu'l-ğuds fi medârici ma'rifeti'n-nefs*. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-kutubi'l-'ilmîyye, 1409/1988.
- Gazzâlî. *Kimyâ-yı sa'âdet [Mutluluğun Formülü]*. çev. Ali Arslan. 2 Cilt. İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2004.
- Gazzâlî. *İhyâu 'ulûmu'd-dîn*. thk. Komisyon. 10 Cilt. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-minhâc, 3. Basım, 1437/2016.
- Gazzâlî. "İlcâmu'l-avâm 'an 'ilmi'l-keâm". *Kelâm ve Halk*. nşr. & çev. & inc. Mahmut Kaya, M. Cüneyt Kaya. 29-100. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Gazzâlî. *Tehâfütü'l-felâsife [Filozofların Tutarsızlığı]*. nşr. & çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarioğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 3. Basım, 2009.
- Gazzâlî. *Yolculuk Azığı [Zâdü'l-âhira]*. çev. Muzaffer Özcanoğlu. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2015.

- Griffel, Frank. “al-Ghazâlî’s Use of ‘Original Human Disposition’ (*fitra*) and its Background in the Teachings of al-Fârâbî and Avicenna”. *The Muslim World* 102/1 (Jan. 2012), 1-32. (DOI: 10.1111/j.1478-1913.2011.01376.x)
- Hökelekli, Hayati. “Fitrat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13/47-48. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Kanburoğlu Ergün, Ümmügül Betül. *Kemâl Kavramı Bağlamında Gazzâlî Düşüncesinde Eğitim*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Qur’ân-ı Kerîm.
- Kuşlu, Harun – Aydın, Metin. “Galen Düşüncesinde Mizacın Ahlâka Tesiri”. *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*. ed. M. Zahit Tiryaki - Kübra Bilgin Tiryaki. 9-30. Ankara: İLEM Kitaplığı & Nobel Yayın, 2016.
- Tiryaki, M. Zahit - Bilgin Tiryaki, Kübra (ed.). *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*. Ankara: İLEM Kitaplığı & Nobel Yayın, 2016.