

Gazzâlî'ye Göre Bireyin Ahlâkî Yetkinlik Kazanımında Peygamberin Rolü*

Hatice Toksöz

Doç. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi / *Assoc. Prof. Suleyman Demirel
University*

İlahiyat Fakültesi / *Faculty of Theology*

toksozhatice@gmail.com

ORCID: 0000-0002-0459-3152

Ayşe Şakar

Süleyman Demirel Üniversitesi / *Suleyman Demirel University*

Sosyal Bilimler Enstitüsü / *Social Sciences Institute*

Yüksek Lisans Öğrencisi / *Graduate Student*

aayseskr@gmail.com

ORCID: 0000-0001-9501-244X

Öz

Bu çalışma, Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) düşüncesinde peygamberlerin insanın ahlâkî yetkinliğini kazanmasında bir etkisinin olup olmadığını araştırmayı hedeflemektedir. Belirlenen amaç doğrultusunda çalışmada önce ahlâk, ahlâkî yetkinlik, ahlâkın kaynağı gibi İslam ahlâk düşüncesinin temel problemleri

* Bu makale, "Gazzâlî'de Ahlâkî Yetkinlik Kazanımı Açısından Peygamberin Rolü" (Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta 2022) başlıklı Yüksek Lisans Tezi metninden üretilmiştir.

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Hatice Toksöz, Ayşe Şakar).

Geliş/Received: 6 Temmuz/July | **Kabul/Accepted:** 17 Eylül/September 2022 | **Yayın/Published:** 20 Eylül/September 2022

Atf/Cite as: Hatice Toksöz, Ayşe Şakar, "Gazzâlî'ye Göre Bireyin Ahlâkî Yetkinlik Kazanımında Peygamberin Rolü = The Role of the Prophet in Acquisition of the Individual's Morality Competence According to Ghazali", Danisname 5 (Eylül/September 2022), 213-244. <https://doi.org/10.5281/zenodo.7090851>

CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Toksöz, Şakar, Gazzalî'ye Göre Bireyin Ahlâki Yetkinlik Kazanımında Peygamberin Rolü

tartışılmakta, ardından insanın ahlâkî yetkinlik kazanımında peygamberin rol model olup olmadığı hem beşer olarak hem de ahlâkî açıdan incelenmektedir.

Gazzâlî, ahlâka dair görüşlerini *İhyâu 'ulûmi'd-dîn* ve *Mizânü'l-amel* gibi eserlerinde ele almıştır. Ahlâkın tanımı konusunda Fârâbî (ö.339/950), İbn Sînâ (ö. 428/1037) ve İbn Miskeveyh (ö. 421/1030) ile hemfikir olan Gazzâlî, ahlâkî erdemleri yine İslam filozoflarından iktibasla ortaya koyar. Gazzâlî, ahlâka ilişkin görüşlerinde nefis teorisi ve huyları tahlil eder. Nefsi ruh, kalp ve akıl ile birlikte aynı anlamda kullanır. O, insanı değerli ve diğer varlıklardan farklı kılan niteliğin bilgi olduğunu söyler. Düşünür, güzel ahlâkî insandan aklın ve dinin güzel ve değerli gördüğü fiillerin, kötü ahlâkî da çirkin görülen fiillerin ortaya çıkması şeklinde tasvir eder. Gazzâlî, insanın bilgi kazanmada ve güzel fiiller gerçekleştirmesinde temel amacının hem dünyada hem de ahirette hakiki mutluluğa ulaşmak olduğunu düşünmektedir. Gazzâlî'ye göre ahlâkî fiillerin iyi ya da kötü şeklinde belirlenmesinde hem aklın hem de dinin etkisi söz konusudur. Dolayısıyla Gazzâlî'nin düşüncesinde bireyin ahlâkî yetkinliğini kazanmasında peygamberler önemli bir rol modelidir.

Anahtar Kelimeler: Felsefe, Ahlâk, Gazzâlî, Akıl, Nefs, Peygamber.

The Role of the Prophet in Acquisition of the Individual's Morality Competence According to Ghazali

Abstract

This study aims to investigate whether the prophets have an effect on the moral competence of people according to Ghazali (d. 505/1111). In line with this purpose, in this study, first of all, the main problems of Islamic moral thought such as morality, moral competence, the source of morality are discussed. Then, whether the prophet is a role model in the acquisition of moral competence of human beings is examined with respect to his being a human and his morality.

Ghazali discussed his views on ethics in his works such as *Ihya' ulum al-Din* and *Mizan al-'amal*. Al-Ghazali, who agrees with al-Farabi (d.339/950), Avicenna (d. 428/1037) and Ibn Miskawayh (d. 421/1030), about the definition of morality, puts forward the moral virtues with quotations from Islamic philosophers. In this context, Ghazali analyzes the theory of nafs and habits in his views on morality. Nafs is used in the same sense with the soul, the heart and the mind. He says that the quality that makes man valuable and different from other beings is knowledge. The philosopher describes good morality as the emergence of actions that the mind and religion consider beautiful and valuable, and bad morality as the emergence of actions that are considered ugly. Ghazali thinks that the main purpose of humans in gaining knowledge and performing good deeds is to achieve true happiness both in this world and in the hereafter. According to al-Ghazali, both reason and religion have an effect on determining moral actions as good or bad. Therefore, in al-Ghazali's thought, prophets are important role models for people to mature morally.

Keywords: Philosophy, Morality, Ghazali, Intellect, Nafs, Prophet.

Summary

This study aims to investigate whether the prophets have an effect on the moral competence of people according to Ghazali (d. 505/1111). In line with this purpose, in

Toksöz, Şakar, The Role of the Prophet in Acquisition of the Individual's Morality Competence According to Ghazali

this study, first of all, the main problems of Islamic moral thought such as morality, moral competence, the source of morality are discussed. Then, whether the prophet is a role model in the acquisition of moral competence of human beings is examined with respect to his being a human and his morality.

Ghazali discussed his views on ethics in his works such as *Ihya 'ulum al-Din* and *Mizan al-'amal*. Al-Ghazali, who agrees with al-Farabi (d.339/950), Avicenna (d. 428/1037) and Ibn Miskawayh (d. 421/1030), about the definition of morality, puts forward the moral virtues with quotations from Islamic philosophers. He states that morality is the science that shows people what to do to be good and virtuous. He says that the quality that makes man valuable and different from other beings is knowledge. In his book *Ihya 'ulum al-Din*, Ghazali states that man gains competence with the knowledge he has, and knowledge is a quality that distinguishes man from other beings. According to him, the highest level that man can reach is eternal happiness. In Ghazali's thought, this true happiness can only be achieved with knowledge and action.

Ghazali defines moral sentiment as "the angel (hey'et) settled in the soul/nafs, from which actions are born easily, without thinking and hesitation". According to him, the moral action must be performed by habit and will. In this context, Ghazali analyzes the theory of nafs and habits in his views on morality. Ghazali says that the soul has two meanings. One of them is the meaning of human truth. The other is the meaning of being in which bad adjectives are collected. Ghazali describes the human soul as an essence that helps to reason, distinguish and see. According to him, this soul also learns all sciences. Ghazali also named this soul as "heart". It seems that al-Ghazali uses the word nafs, soul, heart and mind interchangeably in some of his works. On the other hand, he sometimes uses these terms in completely different meanings. However, it is noteworthy that Ghazali named the heart as the mind. In this context, he says that man has a sense of sight and an eye of the heart. The eye of the heart perceives the truth of things, just like the mind does.

Ghazali says that the soul has three powers: rational (el-kuvvetu'n-nâtika/el-âlime), anger (el-kuvvetu'l-gadabiyye) and desire (el-kuvvetu's-seheviyye). The virtues that emerge from the presence of these three forces in moderation are wisdom (hikmah), temperance ('iffah) and courage (shajâ'ah). According to Ghazali, if these three virtues are found in a person, the virtue of justice ('adalah) will also occur. The philosopher describes good morality as the emergence of actions that the mind and religion consider beautiful and valuable, and bad morality as the emergence of actions that are considered ugly. Ghazali thinks that the main purpose of people in gaining knowledge and performing good deeds is to achieve true happiness both in this world and in the hereafter. According to al-Ghazali, both reason and religion have an effect on determining moral actions as good or bad. Therefore, in al-Ghazali's thought, prophets are important role models for the individuals to reach moral competence.

Giriş

İslam düşünce geleneğinde kendinden önceki bilimsel birikimi eleştirel bir tarzda yorumlayan Gazzâlî, ahlâk ile ilgili görüşlerini özellikle *İhyâu 'ulûmi'd-dîn* ve *Mîzânü'l-'amel* gibi eserlerinde serdetmiştir. Ayrıca *el-Mustasfâ*,

Mişkâtü'l-Envâr ve *Meâricü'l-kuds* gibi eserlerinde de ahlâka dair bazı meseleleri ele almıştır. Mezkûr eserleri incelendiğinde ahlâkın kaynağı, ahlâkî fazilet ve reziletler gibi ahlâk ilminin birçok meselesini tartışan Gazzâlî'nin nassı esas alan ahlâk anlayışı ile tasavvufî ve felsefî ahlâk düşüncesini kendine özgü bir yöntemle analiz ederek eklektik bir ahlâk anlayışı ortaya koyduğu görülmektedir.

İslam ahlâk literatüründe ahlâkî fiillerin iradî ve şuurlu olması gerektiği ifade edilmiştir. Zira başlangıcı iradî ve şuurlu olan bu fiiller, devamlılığı halinde kişide huy haline dönüşür. Ahlâk insanda huy haline dönüştüğünde bireyin tabîî yaratılışı şeklinde tecelli eder ve böylece kişi kendi kimliğine sahip olur. İslam ahlâk felsefesinde bireyin ahlâkî faziletleri kazanarak iyi ahlâk sahibi olması amaçlanan bir gayedir. Nitekim bireyin yaratılışındaki insanî boyutu, huyun davranışlarla tezahür etmesi sebebiyle ortaya çıkar ki, bu da olması arzu edilen iyi ahlâktır. Bu sayede birey, insan olmağının değerini idrak eder. Başka bir ifadeyle birey, insanî öze iyi ahlâkî fiillerle ulaşır ve sahip olduğu ve inandığı değerleriyle kendi kimliğini kazanır. Ancak bireyin, iyi ahlâkî davranışlar gerçekleştirmediğinde hem Allah'ın yarattığı insanî değeri kazanması hem toplumda ahlâklı birey olarak tanınıp kabul görmesi pek mümkün olmaz. Bunun neticesinde de Allah'ın kendisine bir lütuf olarak verdiği yetenekleri fiil alana çıkaramadığından dolayı uhrevi bir sorumlulukla da karşı karşıya kalması söz konusu olmaktadır.¹

Bu çalışmanın konusu, İslam entelektüel geleneğinde tenkitçi üslubuyla farklı bir bakış açısına sahip olan Gazzâlî'nin düşüncesi merkezinde insanın ahlâkî yetkinliğini kazanmasında peygamberin rolünün belirlenmesidir. Konuyla ilişkili olarak çalışmada, insanın ahlâkî yetkinliğinin ne olduğu, insanın bu ahlâkî yetkinliğini kazanmasında peygamberin herhangi bir rolünün var olup olmadığı, varsa bu katkının ne düzeyde olduğu/olabileceği hususlarının araştırılması hedeflenmiştir. Belirlenen bu hedef doğrultusunda çalışmada cevabını aradığımız temel sorular şunlardır:

Akıl sahibi bir varlık olan insan, ontolojik olarak nasıl bir varlık yapısına sahiptir?

Âlemde diğer varlıklardan farklı bir ontolojik statüye sahip insan, nasıl bir ahlâk yapısına sahiptir?

İnsanın sahip olduğu ahlâkî fiillerinin belirlenmesinde etkin güç nedir?

¹ Gürbüz Deniz, "İbn Sina'nın Ahlâka Ait Risalesi (Risale fi'l Birr ve'l-İsm)", *Diyanet İlmî Dergi*, 50, Sayı 1, (2014), 230.

Birey olan insanın ahlâkî fiillerinde dinin herhangi bir dahli söz konusu mudur? Eğer söz konusu olursa insan için peygamberlerin bir rol model olduğu söylenebilir mi?

1. Ahlâk, Ahlâkî Yetkinlik ve Nübüvvet

İslam entelektüel geleneğinde felsefe/hikmet, “İnsanın gücü ölçüsünde var olanların hakikatini bilmesidir.”² şeklinde tanımlanmıştır. Burada insanın kendisiyle bir yetkinlik elde ettiği bilgiye muhatap olan “*hakâiku'l-eşyâ küllihâ*” ile bütün var olanlar kastedilmektedir. İbn Sînâ, var olanları ya (i) varlığı insanın seçme ve fiilleri ile olmayan; ya da (ii) varlığı insanın seçme ve fiilleri ile olan şeyler şeklinde iki kısma ayırmaktadır. Ona göre ilk kısma giren varlıkların bilgisi nazarî, ikinci kısma giren şeylerin bilgisine de amelî felsefe adı verilmektedir. Dolayısıyla İslam felsefesinde nazarî ve amelî hikmet şeklinde ikiye ayrılan felsefenin nazarî kısmının amacı salt bilme ile ilgili olurken, amelî felsefenin amacı da bilme ile birlikte yapmayı da kapsamaktadır. Başka bir ifadeyle nazarî felsefede insan nefsi salt bilme ile yetkinleşirken, amelî felsefede yapılacak şeyleri hem bilmek hem de yapmak suretiyle nefsin yetkinleşmesi söz konusudur.³ Bu çerçevede İbn Sînâ, amelî felsefeyi ahlâk, ev idaresi ve siyaset/devlet yönetimi şeklinde üç kısma ayırmaktadır.⁴

Gazzâlî, *Makâsıdu'l-felâsife*'de ilimler sınıflaması ortaya koyarak İbn Sînâ gibi, amelî ilmi; (i) insanın kendisi ve diğer insanlarla olan ilişkileri ile ilgili olan yönetim; (ii) insanın birey olarak ailesi ile ilgili olan ev yönetimi ve (iii) insanın birey olarak iyi ve erdemli biri olması için sahip olması gereken nitelikler ile ilgili ahlâk ilmi şeklinde üçe ayırmaktadır. Buna göre düşünür, ahlâkın insana iyi ve erdemli olmada ne yapılması gerektiğini gösteren ilim olduğunu dile getirmektedir.⁵ Diğer taraftan *İhyâu 'ulûmi'd-dîn* adlı eserinde de Gazzâlî, insanın sahip olduğu bilgi ile bir yetkinlik kazandığını ve bilginin insanı diğer varlıklardan ayıran bir niteliği olduğunu ifade etmekte, ardından

² Kindî, “fî'l-Felsefeti'l-ûlâ (İlk Felsefe Üzerine)”, *Kindî: Felsefî Risaleler*, nşr. ve trc. Mahmut Kaya, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 126; İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Medhal (Mantığa Giriş)*, nşr. ve trc. Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), 5.

³ İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Medhal*, 5; a. mlf. “Risâle fî aksâmi'l-ulûmi'l-akliyye”, nşr. Abdülemir Şemseddin, *el-Mezhebü't-terbevi 'inde İbn Sînâ min hilâli felsefetihi'l-'ameliyye*, Şirketü'l-Alemiyye li'l-Kitâb, (Beirut: 1988), s. 262.

⁴ İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Medhal*, 7.

⁵ Gazzâlî, *Makâsıdu'l-felâsife*, trc. Cemaleddin Erdemci, (Ankara: Vadi Yayınları, 2002), 108-109.

da ilim öğrenmenin faziletine dair ayet ve hadislerden örnekler vermektedir.⁶ Ayrıca mezkûr eserinde bilginin insan için hem ahiret mutluluğu kazandırdığı hem de Allah'a yakınlaşmasına imkân sağladığı için bizâtihi haz veren bir şey olduğunu söylemektedir. Ona göre insanın ulaşabileceği en yüksek merteye sonsuz olan uhrevî mutluluktur. Gazzâlî'nin burada sözünü ettiği mutluluk ise daha önce Fârâbî'nin "her insanın arzuladığı bir gaye"⁷ şeklinde ifade ettiği ve birey olarak insanın ulaşmaya çalıştığı gayedir. Yine en değerli olan da insanın nihai amacı olan uhrevî mutluluğa ulaşmasına vesile olandır ki, Gazzâlî'nin düşüncesinde bu hakiki mutluluğa ancak bilgi ve amel ile birlikte ulaşılabilir. Dolayısıyla Gazzâlî, hem dünyada hem de ahiretteki gerçek mutluluğun temelini bilgi olduğunu düşünmekte ve bilmeyi de insan için en faziletli/erdemli bir fiil olarak tasavvur etmektedir.⁸ *el-Münkız mine'd-dalâl* adlı eserinde de ilmin hakikatinin ne olduğu sorgulamasını yapan Gazzâlî, ahlâk ilmi hakkında filozofların görüşlerini değerlendirerek, onların bu ilme dair görüşlerinin tamamının nefsin özelliklerini ve huyları belirlemek olduğunu dile getirmektedir. Ancak aşağıda da mukayeseli ele alınacağı üzere Gazzâlî, burada filozofların ahlâka ilişkin görüşlerini sûfilerden aldığı iddiasında bulunmaktadır.⁹ Fakat Gazzâlî'nin iddiasında haklı olup olmadığını mukayeseli yapılan çalışmalar neticesinde tespit etmek mümkündür.

Çalışmanın temel amacı insanın ahlâkî yetkinlik kazanımında peygamberin rolünün olup olmadığını belirlenmesi olduğundan dolayı öncelikle ahlâk, ahlâkî yetkinlik ve peygamber konularının ele alınması uygun görülmüştür.

1.1. Ahlâk Kavramı

Ahlâk, Arapça bir kelime olarak *hulk* veya *huluk*'un çoğuludur¹⁰ ve "seciye, tabiat, huy"¹¹ gibi anlamlar ifade etmektedir. *Hulk* kelimesinin daha çok insanın manevî, *halk* sözcüğü de fizikî yapısı için kullanıldığı

⁶ Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, trc. Mustafa Çağrı, (İzmir: DİB Yayınları, 2020), 1: 13 vd.

⁷ Fârâbî, *Risâletü't-Tenbîh alâ Sebîli's-sa'âde*, nşr. Sahbân Halîfat, (Amman: el-Câmiatü'l-Ürdüniyye, 1987), 177.

⁸ Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, 1: 20.

⁹ Gazzâlî, *el-Münkız mine'd-dalâl*, nşr. ve trc. Abdurzzak Tek, (Bursa: Emin Yayınları, 2013), 22-23.

¹⁰ İbn Manzûr, "Halk", *Lisânü'l-arab*, (Beirut: Dârü'l-Lisani'l-Arab, 1970), 1: 889-890.

¹¹ Mustafa Çağrı, "Ahlâk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2: 1.

Toksöz, Şakar, The Role of the Prophet in Acquisition of the Individual's Morality Competence According to Ghazali

görülmeştir.¹² Ahlâk, kısaca "nefte yerleşik olan yatkınlıklar"¹³ şeklinde tanımlanmıştır. Bu yatkınlıklar sonucunda eylemler nefsten zorlanmadan ortaya çıkar. İnsanda meydana gelen bu yatkınlıklar, iyi olması durumunda fazilet, kötü olması halinde de rezilet olarak adlandırılmaktadır. Birey olarak insanın iyi veya kötü ahlâklı şeklinde nitelendirilmesi de yatkınlıklarının sonucu gerçekleştirmiş olduğu iradeli fiillerin iyi veya kötü olması sonucundadır. Bu çerçevede bir ilim olarak ahlâkın da gayesi kişiye kendisi hakkında bilgi vererek kendisinde bulunan bu yatkınlıkları iyi olması yönünde eğitmek ve kişiden faziletlerin ortaya çıkmasına imkân sağlamaktadır.¹⁴ Gazzâlî de *İhyâu ulûmi'd-dîn* adlı eserinde *hulk* ve *halk* kelimesinin birlikte kullanıldığını ifade etmekte ve *halk* ile insanın dış, yani fizikî yapısının; ahlâk manasına gelen *hulkun* da insanın içyapısı/manevî yapısının kastedildiğini dile getirmektedir. Bu çerçevede düşünür, "*Hani Rabbin meleklere demişti ki: 'Ben çamurdan bir insan yaratacağım. Ona tam şeklini verip ruhumdan da üflediğim vakit hemen onun için secdeye kapanın.'* Bunun üzerine meleklere hepsi secde ettiler"¹⁵ mealindeki ayetlere atıf yaparak, insanın dış göz ile görülen bir beden ve iç göz ile görülen bir ruhtan/neften müteşekkil bir varlık olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla Gazzâlî'nin *İhyâu ulûmi'd-dîn*'de ifade ettiği gibi, *hulk* kelimesinden türemiş olan ahlâk, insanın karakterini ve kişiliğini belirleyen huyları olup, bunların *halk* olarak dışa yansımalarıdır.¹⁶

İslâm düşünürlerinin ahlâka ilişkin tanımlarında Galen'in (Câlinûs, ö. 200?) "*Fiillerin düşünüp taşınma ve tercih olmaksızın ortaya çıkmasını sağlayan nefsin hâlî*"¹⁷ şeklindeki tanımına iktibas ettikleri görülmektedir. Nitekim İbn Sînâ, ahlâkı "*bir düşüncenin öncelemesi olmaksızın kimi fiillerin nefisten kolaylıkla meydana çıkmasını sağlayan meleke*"¹⁸ şeklinde tanımlarken, Gazzâlî de insanın iki farklı yapısını ifade eden *halk* ve *hulk* kavramlarının birlikteliğine dikkat çekerek, ahlâkı "*ruhta/nefte yerleşmiş bulunan, eylemlerin kolaylıkla ve rahatlıkla,*

¹² Çağrı, "Ahlâk", 1.

¹³ Mehmet Aydın "Ahlâk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2: 10.

¹⁴ Mehmet Aydın "Ahlâk", 10.

¹⁵ Sâd Suresi, 38/71-73.

¹⁶ Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, 3: 85.

¹⁷ Galen, "Muhtasar min Kitâbi'l-ahlâk li-Câlinûs", nşr. Abdurrahman Bedevî, *Dirâsât ve Nusûs fi'l-felsefe ve'l-ulûm inde'l-arab*, (Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye, 1981), 190.

¹⁸ İbn Sînâ, *Metafizik*, nşr. trc. Ekrem Demirli-Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 2: 176; benzer tanım için bk. İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, nşr. Kostantin Zürek, (Beyrut: The American University of Beyrut, 1967), 31.

düşünmeden, tereddüt etmeden kendisinden doğduğu melek (hey'et)"¹⁹ olarak tanımlamakta ve ahlâkî fiilin alışkanlıkla ve iradeyle gerçekleşmesi gerektiği hususunu vurgulamaktadır. Gazzâlî, *Meâricü'l-Kuds*'ta nefs/ruh ve beden olmak üzere iki farklı yapıdan müteşekkil olan insanın ontolojik değeri bakımından diğer varlıklardan üstün olduğu ve bu üstünlüğünün de ahlâkî kişiliğinde tezahür ettiği düşüncesindedir.²⁰ Düşünürün ahlâk tanımında kullandığı *meleke (hey'et)* kelimesi dikkat çekmektedir. Zira Gazzâlî, melekenin yapısına göre kişinin ahlâkını tanımlamaktadır. O, ahlâkî güzel/iyi ve kötü şeklinde ikiye ayırmakta, güzel ahlâkî, melekenin "*kendisinden aklın ve dinin güzel ve değerli bulunduğu eylemler doğacak bir yapıda*" olması şartına bağlamaktadır. Başka bir ifadeyle insanda bulunan bu melekenin yapısı, kendisinden akıl ve din tarafından güzel ve değerli bulunan fiillerin sudur edebileceği bir nitelikte ise insanın ahlâkî güzel şeklinde ifade edilebilir. Ancak insandaki meleke kendisinden kötü fiillerin ortaya çıkabileceği yapıda ise o zaman insanın ahlâkî kötü ahlâk şeklinde adlandırılır.²¹

Gazzâlî'nin dikkat çektiği gibi, İslam ahlâk literatüründe ahlâk kavramını ifade eden *hulk* kelimesinin karşılığı huy şeklinde kullanılmakta ve bu çerçevede de huy (*hulk*), yapılması gereken veya yapılacak olan bir fiilin bütün yönleri düşünülmezsizin fiilin nefisten kolaylıkla ortaya çıkmasına imkân veren meleke olarak tasvir edilmektedir. Burada meleke, nefsanî niteliklerden bir nitelik ve huyun mahiyeti manasındadır. İslam ahlâk düşüncesinde nefsanî bir nitelik şeklinde ifade edilen meleke olan huyun varlığının sebebi de nefste bulunan doğa ve âdet olduğu düşünülmektedir. Doğa, reflekse benzeyen, insanda fıtrat itibarıyla bulunan huyun aslıdır. Bu sebeple, gerektiği durumlarda ortaya çıkan bir huydur. Âdet ise düşünerek bir şeyi seçme, ona yönelme ve alışkanlık elde edene kadar onu tekrarlama sonucunda meydana gelir. Bu alışkanlıkla birlikte o huy, düşünme olmaksızın kolaylıkla ortaya çıkmaya başlar.²² Dolayısıyla İslam ahlâk metinlerinde vurgulandığı gibi, bir huyun ahlâk konusuna dâhil olabilmesi, ancak kişinin nefesine yerleşmiş ve kişide meleke hâline gelmiş olması ile mümkündür.

¹⁹ Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, 3: 85.

²⁰ Gazzâlî, *Meâricü'l-Kuds*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1988), 130; Türkçe trc. *Hakikat Bilgisine Yükseliş*, trc. Serkan Özburun, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2002), 112.

²¹ Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, 3: 85-86.

²² Nasîruddin Tusî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, trc. Anar Gafarov-Zaur Şükürov, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021), 81.

1.2. Ahlâkî Yetkinlik

İslam düşüncesi literatüründe insanın ontolojik değeri açısından diğer varlıklardan üstünlüğüne dikkat çekilmiştir. Esasen Arapça “*ins*” kelimesinden türetilmiş, “*beşer, insan topluluğu*” manasına gelen²³ insan, hem maddî hem de ruhî yapısı itibarıyla çift kutuplu bir varlıktır. İnsanda var olan bu iki farklı yapı, onda iyilik ve kötülüğün kaynakları olan güçlerin varlığına yol açmıştır. İnsan bu niteliği sebebiyle bir taraftan fizikî âlemde tasarrufta bulunurken, diğer taraftan da metafizik âlem ile irtibat kurabilmektedir. Ayrıca sosyal bir varlık olan insan yetkinlik elde edebilmek için iyi ahlâkî hasletler kazanması gerekmektedir. Zira insan, farklı yapısı itibarıyla hem erdemli davranışlar hem de birtakım kötü hareketler sergileme imkânına sahiptir.²⁴ Nitekim İslam düşüncesinde insanın ontolojik olarak bir üstünlüğünün varlığı dile getirilmekte ve bu üstünlüğün temel sebebi de onu diğer varlıklardan farklı kılan ve ahlâkî yetkinlik kazanmasında etkin olan akıl gücü olduğu ifade edilmektedir. Gazzâlî de başta *el-Mustasfâ* olmak üzere birçok eserinde ontolojik olarak insanı diğer varlıklardan farklı kılan ve ayırt eden akıl gücü hakkında bilgi vermektedir. O, *el-Mustasfâ*'da insanı farklı ve değerli kılan aklın manaları üzerinde durmakta ve aklın birkaç manaya geldiğini şu şekilde maddelerle açıklamaktadır:

i) Bazı zarurî bilgiler anlamında.

ii) İnsanı nazarî bilgileri kavramaya hazırlayan zihnî canlılık (garîze) anlamında.

iii) Tecrübeyle elde edilen bilgiler anlamında. Öyle ki tecrübelerin, bu yönüyle eğitilip olgunlaştırmadığı kişiye “akıllı” denmez.

iv) Oturup kalkmasında, konuşmasında bir heybet, vakar ve sekine bulunan kişi anlamında. Bu anlamda olmak üzere, “falan işi akıllıdır” denir ve bununla onda bulunan sükûnet kastedilir.

v) Ameli ilimle birleştiren kişi anlamında. Bu yüzden bozguncu, son derece zeki olsa bile ona “akıllı” denilemez.”²⁵

Görüldüğü üzere Gazzâlî'ye göre insanı diğer varlıklardan farklı kılan akıl, hem insana teorik bilgileri elde etme hem de sahip olduğu bilgiler doğrultusunda fiilini gerçekleştirme imkânı sağlamaktadır. Esasen düşünür, akli “*temyiz gücü*”²⁶ şeklinde de adlandırmaktadır. Dolayısıyla Gazzâlî'nin

²³ İlhan Kutluer, “İnsan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22:320.

²⁴ Kemal Sözen, “Sinan b. Sâbit'in Mükemmel İnsan Tasavvuru”, *I. Uluslararası Katılımlı Bilim, Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu*, (ed. Ali Bakkal), (Şanlıurfa: 2006), 1: 398.

²⁵ Gazzâlî, *Mustasfâ*, trc. Yunus Apaydın, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2006), 1: 38.

²⁶ Gazzâlî, *Mustasfâ*, 1:41.

düşüncesinde ruh ve bedenden müteşekkil bir varlık olan insan, akledilirleri idrak etme kuvvesine, ayırt etme (*temyiz*) ve düşünüp taşınma (*reviyyet*) niteliklerine sahip olması sebebiyle ontolojik olarak diğer varlıklardan üstün bir konumdadır.

Gazzâlî, insanın nefs ve beden olarak birbirine zıt özelliklere sahip olup, insan olarak varlığının ancak her ikisinin birlikteliği ile mümkün olduğunu belirtir. Başka bir ifadeyle insan, ancak nefs ve beden birlikteliği ile vardır ki nefs ve beden birbirlerini tamamlar. Burada Gazzâlî'nin İslam filozofları gibi, nefs kelimesini ruh manasında kullandığı görülmektedir. Ona göre nefs, bedenden ayrı olan bir cevherdir ve bedeni yönetir. Nefs, kendi bilgisine sahiptir, kendisinden doğrudan doğruya haberdardır. O, bedenin yok olmasıyla yok olmaz. Diğer taraftan nefs de aynı beden gibi bir şekil ve forma sahiptir. Gazzâlî, insanın bu özelliğini *Ledünnî İlim Risalesi'*nde şu şekilde anlatır:

*"Allah Teâlâ, insanı ki muhtelif nesneden yarattı: Birisi karanlık, yoğun, oluş ve bozuluş kurallarına tâbi, unsurlardan oluşan, birleşik, toprak tabiatlı, kendinden başkasına ihtiyaç duyan cisim; ikincisi ise cevher tabiatlı, tekil (birleşik olmayan), nurlu, idrak edici, eyleyici, hareket ettirici, alet ve cisimleri ikmal edici olan nefstir."*²⁷

222

Bu pasajda Gazzâlî, insanın beden ve nefs/ruh olmak üzere iki farklı nesneden yaratıldığını vurgulamakla birlikte beden ve nefsin/ruhun birbirinden farklı niteliklerini anlatmaktadır. Esasen burada Gazzâlî, bir taraftan bedenin var olabilmek için nefse/ruha muhtaçlığını, yani bedenin nefsin /ruhun âleti olduğunu açıklarken,²⁸ diğer taraftan kâmil ve cismanî olmayan cevheri anlatmaktadır. Onun kâmil ve cismanî olmayan cevher ile kastettiği nefstir. Ona göre bu nefsin temel özellikleri, hatırlama, koruma, tefekkür, ayırt etme ve düşünmedir.²⁹

Düşünür, *Meâricü'l-Kuds* adlı eserinde nefs kelimesinin ruh, kalb ve akıl ile aynı anlama sahip olduğunu dile getirmektedir. Gazzâlî, nefsin biri insanın hakikati, diğeri de kötü sıfatların kendisinde toplandığı varlık şeklinde iki anlamda kullanıldığını söylemektedir. O, birinci manasıyla nefsi, insanın hakikati ve zâtı manasında kullanıldığını ifade etmektedir. Esasen ona göre nefs, her şeyin hakikatidir. Bu çerçevede Gazzâlî'nin nefsin ma'kûlatın

²⁷ Gazzâlî, *Hakikat Çağrısı (Ey Oğul! Eyyühe'l-Veled& Ledünnî İlim Risalesi)*, trc. Asım Cüneyd Köksal, (İstanbul: Ketebe Yayıncılık, 2020), 44.

²⁸ Ü. Betül Kanburoğlu Ergün, *Gazzâlî Düşüncesinde İnsanın Kemâli*, (Ankara: İlem Yayınları, 2020), s. 56.

²⁹ Gazzâlî, *Hakikat Çağrısı*, 45.

Toksöz, Şakar, The Role of the Prophet in Acquisition of the Individual's Morality Competence According to Ghazali

mahalli olan bir cevher olduğunu ve onun melekût âleminden, âlem-i emr'den geldiğini belirtmektedir.³⁰ O, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*'de de birinci anlamıyla nefsin övüldüğünü, ikinci anlamıyla da yerildiğini dile getirmektedir. Zira birinci anlamda nefis, insanın kendisi, Allah ve diğer her şeyi bilen hakikatidir.³¹

İkinci anlamıyla nefis ise, insandaki kötü huyların kaynağı manasındadır. Başka bir ifadeyle ikinci anlamda nefse insanda bulunan aklî kuvvelerin zıttı olan hayvanî kuvveler de denilmektedir.³² Gazzâlî'ye göre nefsin mizacında kötü ve yanlış arzular bulunur. Kişi rehavete kapılıp bu nefis putuna taparsa helâk olacak, hem dünyada hem de ahiretinde hüsrana uğrayacaktır. Bu yüzden akıl sahibi olan insanın, hatalarının farkına varması ve onlardan pişmanlık duyması, nefsinin kötü ve boş isteklerine karşı çıkması gerekir.³³ Kişi, nefsinin yetkinliğe erdirdiğinde bedeni ve bedenden çıkan fiilleri de aynı doğrultuda güzelleşecektir. Nefsi bilip ona hâkim olduğunda, kendinden yola çıkarak Allah'ın sonsuz varlığını ve gücünü de anlayabilecektir.³⁴ Böylelikle kendi nefsinin tanıyan ve bilen insan, Allah'ı tanımanın ve bilmenin yolunu açmış olacaktır.

Gazzâlî, nefse ilişkin bir taksim de, *Mi'yâru'l-ilm* ve *Tehâfütü'l-felâsife* adlı eserlerinde filozofların görüşü olarak nakletmektedir. O, mezkûr eserinde nefsin iki anlamını zikretmekte, burada birinci manada nefsin, insan, hayvan ve bitkilerde, ikinci manada ise insan ve semavî meleklerin ortak olduğunu ifade etmektedir. Düşünür, bu çerçevede birinci manada nefsin Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Aristoteles'ten (ö. M.Ö. 322) iktibas ettiği "*Tabi'î organik ve bilkuvve hayat sahibi cismin ilk kemâlidir.*"³⁵ şeklindeki tanımını aktarır. Gazzâlî, nefsin ikinci manasında da "*Cisim olmayan bir cevher olup, cismin ilk kemâlidir, nutkî yani aklî bir ilke yoluyla cismi, iradî olarak bilfil veya bilkuvve olarak hareket*

³⁰ Gazzâlî, *Meâricü'l-Kuds*, 39; Türkçe trc., 15. Gazzâlî'nin nefsin âlem-i melekûtta geldiği şeklinde düşüncesi ondan önceki İslam filozoflarının fikirlerinde de görülmektedir. Örneğin, Kindî, *Nefis Üzerine* adlı risalesinde nefsin ışığın güneşten gelmesi gibi, Yüce Yaratıcı'dan geldiğini dile getirmektedir. Bk. Kindî, "Nefis Üzerine", 244.

³¹ Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-dîn*, 3: 6-7.

³² Gazzâlî, *Meâricü'l-Kuds*, 39; Türkçe trc., 15; a. mlf., *Hakikat Çağrısı*, 44-45.

³³ Gazzâlî, *Mükâşefetü'l-Kulûb*, (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Ulûm, 1985), 28; Türkçe trc., *Kalplerin Keşfi*, çev. Salih Uçan, (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2020), 22.

³⁴ Gazzâlî, *Mizânü'l-Amel*, (Dımaşk: Dârü'l-Hikme, 1986), 56-57.

³⁵ Aristoteles, *Kitâbü'n-Nefs*, Arapça'ya trc. Ahmet Fuât el-Ehvânî, (Kâhire: Mîrâsu't-Tercüme, 2015), 43; Kindî, "Taripler Üzerine (fi'l-Hudûd ve'r-rusûm)", 179; İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, nşr. ve trc. Mehmet Zahit Tiryaki, (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, 2021), 68-69; Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm (İlmin Ölçütü)*, nşr. ve trc. Ali Durusoy-Hasan Hacak, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 426-427.

ettirendir."³⁶ şeklinde tanımlamaktadır. Tanımda geçen bilfiil ifadesiyle melek nefsinin faslı veya hâssası, bilkuvve ile de insan nefsinin faslı kastedilmektedir.³⁷ Gazzâlî, nefsin birinci tanımında geçen "kemâl" terimini tohum örneğinden hareketle şu şekilde açıklar:

*"Tohum toprağa atıldığında büyüme ve beslenmeye yatkın hale gelir. Öyle ki toprağa atılmadan önceki haline göre farklılaşmıştır. Bu durum tohumda bir sıfatın ortaya çıkması sebebiyledir ki şayet bu sıfat onda ortaya çıkmıyorsa, suretleri verenden -ki bu Allah Teâlâ ve meleklerdir- gelen bu sureti kabul etme kabiliyeti olmazdı. Öyle ise bu sıfat bu tohumun kemâlidir."*³⁸

İslam filozoflarının görüşlerine yer veren Gazzâlî'nin de işaret ettiği gibi, birinci anlamda nefis, insan, hayvan ve bitkilerde ortak bir isimdir. Nitekim Müslüman düşünürlerin nefis ile ilgili fikirlerini iktibas ettikleri Aristoteles, nefsi nebâtî, hayvânî ve insânî şeklinde üç kısma ayırmıştır.³⁹ İslam filozofları da benzer şekilde nefsi, üç kısma ayırır ve nebâtî nefsin özelliklerini beslenme, büyüme ve üreme olarak; hayvânî nefsin niteliklerini idrak ve hareket; insânî nefsin özelliğini de aklî güç olarak zikreder. İnsan diğer varlıklardan farklı olarak hem nebâtî hem de hayvânî nefsin niteliklerine de sahiptir. Nitekim Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*'da sadece insanı ele almakta ve insanın güçlerini de beslenme, duyu gücü, mütehayyile, akıl ve arzu gücü şeklinde bir sıralama ile açıklamaktadır.⁴⁰ Benzer şekilde Gazzâlî de *Tehâfütü'l-felâsife*'de filozofların nefis görüşlerini hayvânî ve insânî nefsin nitelikleri çerçevesinde analiz etmektedir. Düşünür, İbn Sînâ'nın *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs* adlı eserindeki görüşlerini özetleyerek, dış idrak güçlerini görme, işitme, tatma, koklama ve dokunma, iç idrak güçlerini ortak duyu, hayal, vehim, hafıza ve mütehayyile, insânî nefsin temel özelliği aklî gücü nazarî (bilme) ve amelî (yapma) şeklinde tahlil eder.⁴¹ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife* adlı eserini genel olarak filozofların görüşlerini eleştirmek amacıyla kaleme almış olsa da nefse ilişkin tartışmalara yer verdiği on sekizinci meselede filozofların nefis görüşlerini özetlemekte ve nefse dair fikirlerin gözleme dayalı hususlar olduğunu ve bu hususların da yüce Allah'ın koymuş olduğu genel nizama uygun yürütüldüğünü

³⁶ Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, 426-427.

³⁷ Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, 426-427; krş. İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, 68-69.

³⁸ Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, 426-429.

³⁹ Aristoteles, *Kitâbü'n-Nefs*, 51.

⁴⁰ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, nşr. ve trc. Yaşar Aydın, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 132-138.

⁴¹ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife (Filozofların Tutarsızlığı)*, nşr. ve trc. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarioğlu, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2005), 178-181; krş. İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, 96 vd.

belirtmektedir.⁴² Bununla birlikte Gazzâlî, *el-Münkız mine'd-dalâl* adlı eserinde de insanı yine İbn Sînâ'nın nefis teorisinden hareketle tasvir eder. Düşünür, mezkûr eserinde ilk başta fitratı itibarıyla insanın özünün boş ve basit bir şekilde yaratıldığını ifade etmekte, ardından da insanda yaratılan özelliklerini aşama aşama, dokunma, görme, işitme, tatma duyusu, yedi yaşlarında temyiz gücü, daha sonra da akıl gücü şeklinde sıralandığını belirtmektedir.⁴³

Gazzâlî'nin insan ve insanî nefse dair fikirlerini farklı eserlerinde bulmak mümkündür. O, her ne kadar filozofların görüşlerini analiz ettiği *Makâsıdu'l-felâsife*, *Tehâfütü'l-felâsife* ve *Mi'yâru'l-ilm* gibi eserlerinde onların nefis görüşlerini tahlil etmiş olsa da diğer tasavvufî düşüncelerini ortaya koyduğu eserlerinde de benzer fikirleri bulmak mümkündür. Zira düşünür, yukarıda yer verilen nefis taksiminde yer alan insânî nefse ilişkin akletme, ayırt etme ve görmeye yarayan bir cevher şeklinde bir tasvir yapmaktadır. Ona göre bu nefis, bütün ilimleri de öğrenir, soyut ve maddeden mücerred suretleri kabul eder. Ona göre cevher olan bu nefis, bütün nefislerin/ruhların reisi konumundadır. Gazzâlî, *Ledünnî İlim Risâlesi*'nde burada sözünü ettiği cevherin farklı topluluklar tarafından bazı özel isimler verildiğini ifade etmektedir. Mesela, onun burada bahsettiği nefsi, filozoflar "*nefsü'n-nâtika*" şeklinde isimlendirirken, Kur'an'da "*en-nefsü'l-mutmainne*" ve "*er-Ruhu'l-Emir*" olarak geçmekte, mutasavvıflar ise "kalb" şeklinde adlandırmaktadır. Gazzâlî de bu nefsi, "kalb" olarak isimlendirmiştir. Farklılığın yalnızca isimlendirmede olup, mananın tek olduğunu söyleyen Gazzâlî, nefis-i nâtikanın isimlerini kalb, ruh ve mutmainne olarak zikretmektedir. Dolayısıyla düşünür, hem tasavvufta hayvanî ruhun "nefs" olarak adlandırıldığına hem de nefsin kalb, ruh ve akıl ile aynı manayı taşıdığına dikkat çekmektedir.⁴⁴ Başka bir ifadeyle Gazzâlî'nin nefis, ruh, kalp ve akıl kelimelerini bazı eserlerinde birbirlerinin yerine, bazen de tümüyle farklı manalarda kullandığı görülmektedir. Esasen düşünürün hem İslam filozofları gibi, nefis-i nâtıkayı canlı, faal, müdrik cevher şeklinde tanımlaması hem de onlardan farklı olarak kalb şeklinde isimlendirmesi dikkat çekmektedir. Nitekim Gazzâlî, mutlak olarak ruh veya kalb denildiğinde filozofların nefis-i nâtika dedikleri cevherin akla geldiğini ifade etmektedir.

⁴² Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 181.

⁴³ Gazzâlî, *el-Münkız mine'd-dalâl*, 47-48.

⁴⁴ Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, 3:6; a. mlf., *Meâricü'l-Kuds*, 39-40; Türkçe trc., 15; a. mlf., *Hakikat Çağırısı*, 45.

Toksöz, Şakar, Gazzâlî'ye Göre Bireyin Ahlâki Yetkinlik Kazanımında Peygamberin Rolü

Zira ona göre mutasavvıfların nefis ile kastettikleri, yukarıda ifade edilen kötülüğün kaynağı olan nefstir ki, bu aynı zamanda hayvânî ruhtur.⁴⁵

Gazzâlî, farklı eserlerinde nefsin çeşitleri hakkında birtakım bilgiler vermekte ve nefsin derecelerini de şu şekilde zikretmektedir:

Nefsü'l-Mutmainne: Gazzâlî'nin şeriatla "kalb" adını verdiği bu nefis, kötü huylardan olmayıp güzel huyların hâkim olduğu nefis-i nâtıkadır. Kötü arzulara karşı çıkmış, en iyiyi ve en doğruyu bulmuş, böylelikle huzura ulaşmıştır. Bu nefis, Kur'an-ı Kerim'de övülen ve olması istenilendir.⁴⁶ Esasen Gazzâlî, hem tıp ilminde ifade edilen ve insanın sol göğüs boşluğunda var olan hem de Allah'ın emanetini yüklenen ve "belâ" diyerek Allah'ın birliğini ikrar eden insânî nefis manasında olmak üzere kalbin iki anlamı üzerinde durmaktadır.⁴⁷ Gazzâlî'nin nefsü'l-mutmainne şeklinde adlandırdığı ve ruh ile aynı anlamda kullandığı kalbe manevî bir anlam yüklediği görülmektedir. Ona göre kalp, aslında bedendeki et parçası değil, ilâhî bir sırdır, bu anlamda kalp, vahyin de muhatabıdır.⁴⁸ Aynı zamanda ilham ve vesvesenin kalbe bağlı olduğunu söyleyen Gazzâlî, ilahî rıza için çaba sarf edenin beden değil kalp olduğunu ifade etmektedir. Hatta o, kalbi bilginin yeri olarak nitelendirmekte ve kalbin bilgiye konu olan hakikatlerle ilişkisini de ayna ile maddî nesnelere arasındaki ilişkiye benzetmektedir. Bu durumu Gazzâlî şöyle tasvir eder:

*"Nasıl ki maddî varlıkların bir formu bulunmakta olup, bu formun örneği aynaya yansıyor ve orada görünür oluyorsa bunun gibi bilgi konusu her nesnenin de bir gerçek varlığı olup, o varlığın formu kalp aynasına yansımakta, orada netleşmektedir. Aynı başka, nesnelere formaları başka, bunların aynadaki yansımaları yine başkadır; üçü, üç farklı şeylerdir. Bunun gibi kalbin bilgilerle ilişkisinde de bir kalp var, bir nesnelere gerçek varlığı var, bir de aynı gerçek varlıkların kalpte doğması, yani kavranması vardır. Buna göre bilen özne eşyanın hakikatlerinin kendisine yansıdığı kalp, bilinen nesne eşyanın hakikatleri, bilgi de bu hakikatlerin örneğinin aynadaki (kalpteki/zihindeki) yansımasıdır."*⁴⁹

⁴⁵ Gazzâlî, *Hakikat Çağrısı*, 45.

⁴⁶ Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, 3: 6.

⁴⁷ Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, 3: 4; a. mlf., *Meâricü'l-Kuds*, 40; Türkçe trc., 16. Gazzâlî'nin kalp ile ilgili bu iki anlamı aynı şekilde Seyyid Şerif Cürcânî (ö. 816/1413) de zikretmektedir. Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât*'ta kalbi, "cismânî kalp ile ilişkisi olan rabbânî latîf bir şey" olarak tanımlayarak, onu "insanın hakikati" olduğunu ifade eder. Seyyid Şerif Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1985), 186-187. Râgıb el-İsfâhanî de insanın kalbinin değişken niteliğinden söz etmekte ve kalbin ruh, ilim ve şecaat gibi manalarda kullanıldığını belirtmektedir. Râgıb el-İsfâhanî, *Müfredât*, trc. Abdülbaki Güneş-Mehmet Yolcu, (İstanbul: Yarı Yayınları, 2015), 807.

⁴⁸ Gazzâlî, *Hakikat Çağrısı*, 45.

⁴⁹ Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, 3: 21-22.

Toksöz, Şakar, The Role of the Prophet in Acquisition of the Individual's Morality Competence According to Ghazali

Bu pasajda Gazzâlî, kalbi bilginin yeri şeklinde nitelendirmekte ve manada kalbin diğer bütün organları yöneten manevî öz olarak tasavvur etmektedir. Esasen o, *Mişkâtü'l-Envâr* adlı eserinde insan kalbinde yetkin bir göz bulunduğunu ve bu göze bazen "akıl", bazen "ruh" bazen de "insanî nefis" denildiğini ifade etmektedir. Ancak Gazzâlî, kalpte bulunan bu göze genel olarak akıl denildiğini kendisinin de bu şekilde adlandırmayı uygun gördüğünü belirtmektedir. Düşünür, insanın görme duyusu olan gözün eşyanın sadece dış görünüşünü algıladığı, bazen bu algısında da yanıldığını, akıl olarak isimlendirilen kalp gözünün ise kendinin farkında olduğunu ve kendini bildiği bilgisiyile bilgisini de idrak ettiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla kalp gözü şeklinde adlandırılan akıl, eşyanın hem dış görünüşünü hem de mahiyeti idrak eder. Bu manada Gazzâlî, aklın içinde bulunda âlemin bilgisi ile birlikte metafizik âlemin de bilgisine sahip olabilecek niteliktedir.⁵⁰

Nefsü'l-Levvâme: Arzu ve isteklere karşı savaş hâlinde olan ve bunlara direnen nefstir. Günahlarının farkında olup bunlardan rahatsızlık duyar.⁵¹

Nefs-i Emmâre: Bu nefis, arzu ve isteklerinin hüküm sürdüğü, şeytana uyan ve Allah yolundan uzaklaşan nefstir. Sürekli kötü ve zararlı işler emreden bu nefis, günahlarından da rahatsızlık ve pişmanlık duymaz.⁵²

Görüldüğü üzere Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, *Mîzânü'l-'amel* ve *Meâricü'l-Kuds* gibi eserlerinde nefsin biri, öfke ve şehvet güçlerinin toplandığı ve kötülüğün kaynağı olan; diğeri de insanın hakikati şeklinde iki manası olduğunu vurgulamaktadır. Dolayısıyla ontolojik olarak insan, bir yönüyle ilâhî, diğer yönüyle de kötü fiilleri yapabilecek bir yapıya sahiptir.

Gazzâlî, insanı diğer varlıklardan farklı kılan ve "bilen ve idrak güç anlamındaki ilâhî vergi"⁵³ olarak tanımladığı aklî gücü biri nazarî (bilme), diğer de amelî (yapma) şeklinde iki kısma ayrıldığını ifade etmektedir. İnsanın nazarî akıl gücü, onun hakikati idrak etmesini sağlar. Amelî akıl gücü ise nefsin bedene dönük yönünü temsil eder ki, bu güç bedeni yönetir ve insanın iyi ahlâka sahip olmasına imkân verir. Zira bu amelî akıl gücü, bedeninin diğer güçleri olan öfke (el-kuvvetü'l-gadabiyye) ve arzu (el-kuvvetü'l-şehviyye) gücüne egemen olması ve onları eğitmesi durumunda insanda erdemler, öfke

⁵⁰ Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, nşr. ve trc. Mahmut Kaya, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2016), 36.

⁵¹ Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, 3: 6.

⁵² Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, 3: 6.

⁵³ Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, 3: 7.

ve arzu gücünün aklî güce egemen olması durumunda da reziletler ortaya çıkabilir.⁵⁴ Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife*'de ana hatlarıyla filozoflarının görüşlerinden özetlediği nefsin güçlerini, *Mîzânü'l-'amel* ve *Meâricü'l-Kuds* adlı eserlerinde daha geniş çerçevede ele aldığı görülmektedir. Esasen Gazzâlî'nin zikrettiği nefsin bu güçleri Platon'un (ö. M.Ö. 347) *Devlet* adlı eserinde bahsettiği ve ahlâk alanında eser kaleme alan hemen hemen bütün İslam filozofları tarafından da benimsenmiştir. Nefsin üç gücü aklî (*el-kuvvetü'n-nâtika/el-âlîme*), öfke (*el-kuvvetü'l-gadabiyye*) ve arzu gücüdür (*el-kuvvetü'ş-şehviyye*). Bu güçlerden aklî güç nefis ile, öfke ve arzu gücü ise beden ile ilgilidir.⁵⁵

Ahlâka ilişkin görüşlerini ele aldığı farklı eserlerinde nefsin aklî, öfke ve arzu olmak üzere üç gücünden bahseden Gazzâlî, bu güçlerin itidal halde olmasından iyi ahlâkî fiil, ifrat ve tefrit halinde bulunması durumunda da kötü ahlâkî fiil ortaya çıktığını ifade etmektedir.⁵⁶ Esasen insanda iyi ahlâkî fiillerin ortaya çıkması akıl gücünün bedenle ilgili olan öfke ve arzu güçlerini kontrol altında tutması ilgili bir durumdur. Zira akıl gücü, Gazzâlî'nin mutasavvıfların nefis olarak isimlendirdiklerini ifade ettiği ve İslam ahlâk metinlerinde de heva⁵⁷ şeklinde adlandırılan öfke ve arzu güçlerini idare ederek onları itidal noktada tutması ile insanda iyi ahlâkî fiillerin ortaya çıkmasına imkân vermektedir. Ancak öfke ve arzu güçlerinin bizzat kötü olmadığı, onların itidal noktada olmayıp ifrat ve tefrit noktalarının ön plana çıkması ile kötü ahlâkî fiillerin ortaya çıktığı belirtilmelidir. Dolayısıyla bu güçlerin aklın kontrolünde olması, insanın öfke ve arzu güçlerinin esiri olmaktan kurtulması ve ahlâkî bakımdan yetkinleşmesine imkân vermekte ve böylece insanın hem meleklerden daha üstün bir konuma yükselebilmesi hem de onun nihai amacı olan mutluluğa ulaşması mümkün olabilmektedir.⁵⁸

İyi fiillerin fazilet, kötü fiillerin ise rezilet adını aldığı Gazzâlî'nin ahlâk düşüncesinde aklî (düşünme) gücünün itidali hikmet, ifratı cerbeze, tefriti ise

⁵⁴ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 181; a. mlf., *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, 3: 12.

⁵⁵ Platon, *Devlet*, trc. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2000), 114 vd.; Kindî, "Nefis Üzerine", 244-245; Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 164-169; İbn Sînâ, *Metafizik*, 2: 204; İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, 15-16; Gazzâlî, *Meâricü'l-kuds*, 88-93; Türkçe trc., 63-68; a. mlf., *Mizânü'l-'amel*, 36-37.

⁵⁶ Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, 3: 88.

⁵⁷ Hevâ, "Nefsânî arzu ve eğilimleri ifade eden bir ahlâk" terimidir. Bk. Mustafa Çağrıncı, "Hevâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17: 274-276.

⁵⁸ Hümeýra Özturan, *Ahlâk Felsefesinin Temel Problemleri*, Ankara: Nobel Yayınları, 2015, 26.

ahmaklıktır. Öfke gücünün itidali şecaat/yiğitlik, ifratı tehevür (öfke patlaması, saldırganlık) tefriti ise cübndür (korkaklık). Arzu gücünün itidali iffet, ifratı nefesine düşkünlük, tefriti ise cümüddür. Dolayısıyla Gazzâlî, İslam filozoflarının Aristoteles'ten iktibas yaptıkları erdemleri aynı şekilde eserlerinde zikretmekte ve insanın üç gücünün itidal hali olan hikmet, şecaat/yiğitlik, iffet erdemlerinden bahsetmekte ve bu üç erdemin bulunması halinde adalet erdeminin ortaya çıkma imkânından söz etmektedir. Nitekim Gazzâlî, hikmet, şecaat ve iffet erdemlerinin düzen ve uyum içinde olmalarından adalet erdeminin meydana geldiğini ifade etmektedir.⁵⁹ Bunların dışında Gazzâlî, bu dört fazileti yetkinlikleriyle sınıflandırır. Buna göre aklın kemâli ilim, şecaatin kemâli mücadele, iffetin kemâli takva ve adaletin kemâli de insaftır.⁶⁰

1.3. Nübüvvet

Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn* adlı eserinde Hz. Peygamber'in Allah tarafından eğitilmesi konusunu ele alırken, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd* ve *Meâricü'l-Kuds*'ta nübüvvetin ispatı problemini tartışmaktadır.⁶¹ Yine *Mükâşefetü'l-Kulûb* adlı kitabında da insanların ahlâkî bakımdan yetkinleşerek, ahirette sonsuz nimetlere kavuşabilmeleri için Allah'ın peygamberler göndermiş olduğundan söz etmektedir.⁶² Gazzâlî, *Meâricü'l-Kuds*'ta risaletin tarifile bilinmediğini, ancak risaleti tasdik etmenin zorunlu olduğunu ifade etmektedir. Çünkü düşünür, bir peygambere risaletin ne olduğu hakkında bir soru yöneltilmiş olsa ve peygamber de risaleti tarif etmiş olsa, bu durumda insanların risaleti tasdik etmesi risalet hakkındaki bilgileri bilmeye bağlı olacağını belirtir. Ancak Gazzâlî'ye göre risaletin tarifi bilinsin veya bilinmesin onu tasdik etmek zorunludur. Bununla birlikte düşünür, risaletin insanîyet mertebesinin üstünde bir mertebe olduğunu, bu sebeple de Hz. Peygamber'e tâbi olmanın risaleti bilmeye bağlı olmadığını dile getirmektedir.

⁵⁹ Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, 3: 88; a. mlf., *Mizânü'l-Amel*, 64; a. mlf., *Meâricü'l-Kuds*, 94; Türkçe trc., 69. Gazzâlî'nin faziletleri itidal halde olmasına dair görüşleri, daha önce İslam filozoflarının iktibas yaptıkları Aristoteles'in "orta" şeklinde tanımladığı erdem anlayışıdır. Zira Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* adlı eserinde erdemi, "bir tür orta olma, ortayı amaç edinme" şeklinde tanımlamakta, orta olmanın dışında kalan aşırılık ve eksikliği de erdemsizlik olarak ifade etmektedir. Bk. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, (Ankara: Ayraç Yayınevi, 1997), 32.

⁶⁰ Gazzâlî, *Mizânü'l-Amel*, 81.

⁶¹ Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, 2: 510 vd; a. mlf., *İtikadda Orta Yol (el-İktisâd fi'l-i'tikâd)*, nşr. ve trc. Osman Demir, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 167-173; a. mlf., *Meâricü'l-Kuds*, 129 vd; Türkçe trc., 111-117.

⁶² Gazzâlî, *Mükâşefetü'l-Kulûb*, 209.

Bu bağlamda Gazzâlî, nübüvvetin, yani Allah'ın insanlara peygamber göndermesinin insanlar için bir lütuf olduğuna dikkat çekmektedir.⁶³

Dini, insan ve Allah arasındaki ilişkinin belirlenmesi için gerekli gören Gazzâlî'ye göre din, Yüce Allah'ın peygamberlerin diliyle insanların din ve dünyalarının iyiliğini sağlaması amacıyla göndermiş olduğu hak bir inanç sistemidir.⁶⁴ O, bu şekilde insan ile Allah arasındaki ilişkiyi ve bağlantıyı kuranın ise peygamberler olduğunu düşünmektedir. İslam felsefe geleneğinde peygambere ve peygamberliğe duyulan ihtiyaç eserlerde kendine sıklıkla yer bulmuş, din ve peygamberlik makamlarının ayrılamaz bir bütün olduğu genel kabul edilen görüş olarak yerini almıştır. Gazzâlî, *el-Munkız*'da risaletin insanların gerçek mutluluğa ulaşması hususunda gerekliliğine dikkat çekmekle birlikte, peygamberlik hakkında (i) peygamberliğin mümkün olup olmadığı; (ii) peygamberliğin mevcudiyeti ve gerçekleşip gerçekleşmeyeceği; (iii) belirli bir şahıs için mi olduğu şeklinde birtakım şüphelerin var olduğunu zikretmektedir. Ona göre peygamberliğin mümkün oluşunun delili, peygamberin varlığıdır. Peygamberin mevcudiyetinin delili ise tıp ve astronomi gibi ilimlerde olduğu gibi, akıl yoluyla ulaşılamayan birtakım bilgilerin var olmasıdır. Zira akıl yoluyla ulaşılamayan bu bilgiler incelendiğinde, bu bilgilerin ancak ilâhî bir yardımla öğrenilebileceği anlaşılır. Dolayısıyla akılla ulaşılamayan birtakım bilgilerin varlığı, bu bilgilerin elde edilmesinde başka yöntemlerin varlığını mümkün kılmaktadır. Bu yöntemi de Gazzâlî, peygamberlik olarak ifade etmektedir. Zira düşünür, peygamberlerin insanların akılla ulaşamadıkları bilgilere sahip olduğunu dile getirmektedir.⁶⁵

2. Bireyin Ahlâkî Yetkinlik Kazanımında Peygamberin Rolü

Gazzâlî, insanı nefis ve bedenden müteşekkil, ontolojik değeri olan bir varlık olarak tasavvur etmekte, insanın sahip olduğu akıl gücüyle hem iyi ve kötünün bilgisini elde edip hem de nefisini yönetmek suretiyle dünyada ahlâkî yetkinliğini kazanarak, ahirette de mutluluğa ulaşma imkânı olduğunu düşünmektedir. Gazzâlî için hem dünya hem de ahiret mutluluğu için akıl en önemli bir öğedir. İnsanın yetkinliğinin ancak aklın ilmî yetkinliğiyle mümkün olabileceğini düşünen Gazzâlî, aklın değerinin herhangi bir açıklamaya ihtiyaç olmayacak derecede apaçık olduğunu ifade etmektedir.

⁶³ Gazzâlî, *Meâricü'l-Kuds*, 129-130; Türkçe trc., 111-112.

⁶⁴ Gazzâlî, *el-Munkız mine'd-dalâl*, 11.

⁶⁵ Gazzâlî, *el-Munkız mine'd-dalâl*, 49-50.

Toksöz, Şakar, The Role of the Prophet in Acquisition of the Individual's Morality Competence According to Ghazali

Zira düşünür, bilginin değerini aklın belirlediğini söylemekte ve aklın bilgi kaynağı olması hususundaki önemini de birtakım örneklerle açıklar. Bu çerçevede o, bilgi ile akıl arasındaki ilişkiyi meyve-ağaç, ışık-güneş, görme-göz arasında var olan ilişkiye benzetir. Verdiği örneklerden hareketle de Gazzâlî, aklın hem dünya hem de ahirette mutluluğa ulaştıran bir vasıta olduğunu vurgular.⁶⁶ İnsanın akıl gücünü “eşyayı idrak etmesi için insan ruhuna gönderilmiş bir ışık”⁶⁷ şeklinde tasvir eden Gazzâlî, haşır, neşr, mükâfat, ceza ve benzeri ahiret halleri hakkında bilgilerin akıl ile bilmenin mümkün olmadığını da dile getirir. O, bu bilgilerin ancak peygamberler ile bilinebilir olduğunu söyler.⁶⁸ Yine Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr* adlı eserinde teorik bilgileri elde etmesinde ve ahlâkî yetkinliğini kazanmasında en önemli unsur olan aklın bazı bilgileri idrak edemediğini “Allah’a, peygambere ve indirdiğimiz vahiy ışığına iman edin...”,⁶⁹ “Ey insanlar! Şüphesiz size rabbinizden kesin bir delil geldi ve size apaçık bir nur indirdik.”⁷⁰ mealindeki ayetlerden örnekler vererek açıklar. Düşünür, mezkûr eserinde Allah’ın kelâmı olan vahyi en büyük hikmet olarak ifade etmekte ve hikmetin nuruyla bilkuvve gören insanın bilfiil görmeye başladığını dile getirir. Bu çerçevede Gazzâlî, akıl gözünün Kur’an ayetlerine nispetinin insanın görme organının güneşin nuru arasındaki ilişki gibi olduğunu söyler. Zira ona göre görme, ancak akıl ile tamamlanır.⁷¹

Düşünüre göre Allah, kulları için hem dünyada hem de ahirette iyiliğe ve mutluluğa davet edecek peygamberler görevlendirmiştir. Çünkü aklın kendi başına insanın mutluluğu ve ahirette kurtuluşu için gerekli olan her şeyi bilmesi mümkün değildir.⁷² Nitekim Gazzâlî, *Meâricü'l-Kuds* adlı eserinde akıl ve naklin birbirinden ayrılmadığına dikkat çekmekte ve nakli anlaşılabilir kılanın akıl, akıllı doğruya götürenin de nakil olduğunu söylemektedir. Düşünür, akıllı temel kabul ederken nakli bu temel üzerine inşa edilen binaya benzetir. Akıllı ve nakli iç içe gören Gazzâlî, akılsız naklin ya da nakil olmadan aklın işe yaramayacağı görüşündedir. Ayrıca o, akıl ile nakil arasındaki ilişkiyi göz ile ışık ilişkisinden hareketle açıklar. Buna göre akıl, göz, nakil de

⁶⁶ Gazzâlî, *İhyâu ‘ulûmi’d-dîn*, 1:109.

⁶⁷ Gazzâlî, *İhyâu ‘ulûmi’d-dîn*, 1: 113.

⁶⁸ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 174.

⁶⁹ Teğâbün Sûresi, 64/8.

⁷⁰ Nisâ Sûresi, 4/174.

⁷¹ Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, 40.

⁷² Gazzâlî, *Meâricü'l-Kuds*, 73-74; Türkçe trc., 50.

ışıktır. Işık olmadan göz görme fiilini gerçekleştiremez. Aynı şekilde göz olmayınca da ışığın bir fonksiyonu söz konusu değildir. Dolayısıyla göz ve ışığın birbirini tamamlaması gibi, akıl ve nakil birbirini tamamlar.⁷³ Esasen Gazzâlî'nin *İhyâu 'ulûm'd-dîn*'de yapmış olduğu ahlâk tanımına dikkat edildiğinde, düşünürün güzel/iyi ahlâkın insanda bulunan melekedeki aklın ve dinin güzel ve değerli bulduğu fiillerin sadır olabileceği bir yapıda olmasını vurgulaması, ahlâkın kaynağını hem akıl hem de nakil şeklinde kabul ettiğinin bir delili niteliğindedir.⁷⁴ Çünkü Gazzâlî, insanın tek başına iyi ve kötüyü bütünüyle ayırt etmesinin pek mümkün olmadığını düşünmektedir. Bununla birlikte o, insanın Allah'ın emirlerini ve rıza-ı ilâhîye gidecek yolu öğrenmesi durumunda ancak sorumluluklarını yerine getirmesinin kolaylaşacağı fikrindedir. Başka bir ifadeyle Gazzâlî, akıl için itaat ve isyanın birbirine eşit olduğundan söz etmekte ve bu noktada hangisini tercih etmesi yönünde bir motivasyona ihtiyaç duyduğunu düşünmektedir. Bu çerçevede Gazzâlî, itaat veya isyanın ahiretteki karşılığının ne olduğuna dair bilgiyi ancak dinin verebileceğini dile getirmektedir. Hatta Gazzâlî, Allah'ı tanıma ve O'na itaat etmeyi akılla değil, dinin emriyle bir görev niteliği kazandığını düşünmektedir. Zira düşünür, aklın herhangi bir fayda olmaksızın itaati emretmesinin saçma olduğunu, "*Aklın manasız bir şey emretmez.*" ilkesinden hareketle de aklın bir fayda için emrettiğini söyler. Gazzâlî'ye göre aklın bir fayda için itaati emretmesi durumunda bu fayda iki türlü olabilecektir. Bu fayda ya Yaratıcı'ya döner, ancak Allah için bu şekilde bir faydadan söz etmek imkânsızdır. Ya da fayda insanların amacıyla ilgilidir ki bu da imkânsızdır. Zira insanın bu dünyada kazanacağı bir şey yoktur, hatta sorumluluklar onu dünyada tadacağı birtakım zevklerden alıkoyar. Gazzâlî, sevap ve cezanın sadece ahirette olacağını söyler. Bu durumda ise insan Allah'ı tanıyıp itaat etmesinin karşılığında O'nun kendisini ödüllendireceğini nereden bileceği sorunu ortaya çıkacaktır. Bu noktada Gazzâlî, akıl için itaat ve isyan fiilinin eşit olduğunu ve hangisini tercih etmesi hususunda dinin bilgi verdiğini söylemektedir.⁷⁵ Çünkü Gazzâlî'ye göre

⁷³ Gazzâlî, *Meâricü'l-Kuds*, 73; Türkçe trc., 49.

⁷⁴ Gazzâlî, *İhyâu 'ulûm'd-dîn*, 3: 85-86.

⁷⁵ Gazzâlî, *İhyâu 'ulûm'd-dîn*, 1: 156-157. Gazzâlî'nin insanın fiillerinde Allah'a dönen bir faydanın olmayacağı, Allah'ın herhangi bir amacının olmasının imkânsız olmasına ilişkin görüşü Fârâbî ve İbn Sînâ'nın cûd kavramı ile ilgili düşüncelerine benzer niteliktedir. Zira Fârâbî ve İbn Sînâ, Allah'ın cömertliğini (*cûd*) karşılıksız olarak varlıkları yaratması şeklinde tanımlamışlardır. Bu anlamda filozoflar hakiki cömertinin sadece Allah olduğunu söylemişlerdir. Hatice Toksöz, "Fârâbî Düşüncesinde İlâhî Cömertlik (Cûd) ve Adalet

Toksöz, Şakar, The Role of the Prophet in Acquisition of the Individual's Morality Competence According to Ghazali

gerek Kur'an-ı Kerim'de gerekse hadislerde insanın fiillerine ilişkin yönlendirmeler, insanın emredileni yapması tavsiyesi ile birlikte, emri yerine getirmemesi durumunda dini açıdan isyankâr olabileceği, bu isyankâr fiili sebebiyle de cezalandırılabilmesi imasını içerir. İnsan, dinden elde ettiği bu bilgiler sebebiyle Allah'a itaat etmesi yönünde bir inanca sahip olur. İnsanın sahip olduğu bu inanç neticesinde de din, insan fiillerinin nedeni haline gelir ki, burada kastedilen insanın yaptığı iyi fiillerdir.⁷⁶ Dolayısıyla Gazzâlî'nin işaret ettiği gibi din burada insanın itaat veya isyan fiilini gerçekleştirmesinde belirleyici bir rol üstlenmektedir.

Ahlâkî fiillerin kaynağının hem akıl hem de din olduğunu düşünen Gazzâlî, bireyin ahiretteki iyiliği/mutluluğu elde edebilmesi için ahlâkî açıdan nasıl yetkinliğe ulaşabileceği hususunda Hz. Peygamber'in rol model olmasına dikkat çekmektedir. Zira ona göre bireyin ahiretteki iyiliği kazanmasında kendisini nasıl eğitebileceğini en iyi bilen Hz. Peygamber'dir. Zira Hz. Peygamber'in önderliği olmadan tıp gibi tecrübi ilimlerle ahirette neyin faydalı ve zararlı olabileceğinin bilinmesinin imkân yoktur. Çünkü tecrübi ilimler gözleme dayalıdır ve ahiret hayatından dünya hayatına dönüp tecrübelerini anlatan herhangi bir kimsenin bulunması da imkânsızdır. Dolayısıyla Gazzâlî'ye göre ahiret hayatında bireyin gerçek mutluluğu elde etmesi için ahlâkî yetkinliği kazanmasına ve ahlâkî yetkinlik için de peygamberlik nuruna ihtiyacı vardır.⁷⁷ Ayrıca Gazzâlî, bireyin ahlâkî yetkinliğini kazanmasında peygamberlik nuruna olan ihtiyacı hususunda hem kelâm bilginlerinin hem de filozofların hemfikir olduğunu dile getirmektedir.⁷⁸

Görüldüğü üzere Gazzâlî, akıl gücünün insanın iyiyi ya da kötüyü seçmesinde önemli bir rol oynadığını, dinen emredilen kurallar, sevap/ödül ya da günah/cezayı gerektirdiği için aklın, bu kuralları insanın öğrenmesini sağladığını ve böylece uygulanmasına imkân verdiğini düşünmektedir. Bununla birlikte Gazzâlî, bireyin hem dinen emredilen kuralları uygulama

(Adl)", *Diyanet İlmî Dergi*, 52, 1: 2016, 90-91. Nitekim Gazzâlî de *el-Maksâdü'l-esnâ* adlı eserinde Allah'ın cömertliğini var olan her şeye hayrını vermesi olarak yorumlamaktadır. Gazzâlî, *el-Maksâdü'l-esnâ fi şerhi esmâillâhi'l-hüsnâ*, nşr. Fadlou A. Shehadi, (Beyrut: 1971), 118, 132.

⁷⁶ Frank Griffel, *Gazzâlî'nin Felsefi Kelâmı*, trc. İbrahim Halil Üçer-Muhammed Fatih Kılıç, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 351.

⁷⁷ Gazzâlî, *Kelâm ve Halk (İlcâmü'l-Avâm an İlmi'l-keâm)*, nşr. ve trc. Mahmut Kaya-M. Cüneyt Kaya, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 67.

⁷⁸ Gazzâlî, *Kelâm ve Halk*, 67.

hususunda hem de ahlâkî yetkinliğini kazanmasında Hz. Peygamber'in rol model olmasının üzerinde önemle durmaktadır. Bu çerçevede Gazzâlî'nin düşüncesinde birey için Hz. Peygamber'in örnekliliğini biri, beşer olarak; diğeri de insan-ı kâmil olma şeklinde iki kısımda ele alınacaktır.

2.1. Bir Beşer Olarak Hz. Peygamber'in Örnekliliği

Bütün peygamberler hem beşer hem de peygamberlik yönüne sahiptirler. Beşer yönüyle dahi peygamberler doğruluktan ayrılmayıp, ahlâkî faziletler çerçevesinde hayatlarını sürdürmüşler ve insanlar için bir rol model olmuşlardır. Gazzâlî de farklı eserlerinde peygamberlerin, bilhassa Hz. Peygamber'in beşer yönüyle rol model oluşuna dikkat çekmektedir. Gazzâlî'ye göre insanlar içinde ahlâkî güzelleştirilmiş kişi, diğeri ifadeyle insan-ı kâmil Hz. Peygamber'dir. O, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*'de "Sen elbette üstün bir ahlâka sahipsin."⁷⁹ mealindeki ayeti ve Hz. Aişe'den nakledilen "Resûlullah'ın (s.a.s) ahlâkı Kur'an'dı." şeklindeki hadisi zikrederek Hz. Peygamber'in ahlâkının Kur'an ahlâkı olduğunu dile getirir.⁸⁰

Gazzâlî, dinin güzel ahlâk olduğunu dile getiren Hz. Peygamber'in merhametinin babanın evladına olan şefkatinden daha çok olmasına dikkat çeker. Nitekim Hz. Peygamberin sözleri, insanlara doğruyu göstermesi, yumuşaklık ve iyilikle halkın ahlâkını güzelleştirmeye çalışması, küsleri barıştırması, insanların hem dünya hem de ahiret mutlulukları için çaba göstermesi gibi fiillerde onun merhameti görülmektedir. Bu çerçevede Gazzâlî, insanlara merhameti bu kadar büyük olan Peygamber'in, hayatın her alanında, özellikle de ahlâkî fiillerde örnek alınması gerektiğine dikkat çeker.⁸¹ *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*'de Hz. Peygamber'in "Ben ahlâk güzelliklerinin tamamlamak için gönderildim." şeklindeki sözlerini nakleden Gazzâlî, onun sahip olduğu bazı erdemleri şu şekilde zikreder:

"İnsanlarla güzel geçinmek ve iyilik etmek, çevresine karşı yumuşak davranmak, cömertlik yapmak ve yemek ikram etmek, selamlaşmak, iyi veya kötü biri olduğuna bakmadan hastaları ziyaret etmek, Müslümanların cenazesine katılmak, ister Müslüman ister kâfir olsun komşularına iyi davranmak, Müslümanların yaşlılarına saygı göstermek, yemek davetlerine katılıp ikram sahibine dua etmek, affetmek, dargınları barıştırmak, cömertlik ve eli bolluk, kolaylaştırıcı olmak, öfkesine hâkim olmak ve insanları bağışlamak, İslam'ın yasaklamış olduğu bütün erdemsizliklerden,

⁷⁹ Kalem Sûresi, 68/4.

⁸⁰ Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, 3: 82; a. mlf., *Mükâşefetü'l-Kulûb*, s.484.

⁸¹ Gazzâlî, *el-Munkız mine'd-dalâl*, 65-66.

Toksöz, Şakar, The Role of the Prophet in Acquisition of the Individual's Morality Competence According to Ghazali

boş ve asılsız işlerden, sazlı sözlü eğlencelerden, gıybet, yalan, cimrilik ve açgözlülük, ilgisizlik, hile ve aldatma, söz taşıma, ara bozuculuk, akrabaya karşı ilgisizlik, geçimsizlik, kibir, övünme, böbürlenme ve ululuk taslama, küfürbazlık, kin, haset, uğursuzluk, azgınlık, düşmanlık ve zulüm gibi kötülüklerden uzak durmak.”⁸²

Görüldüğü üzere Gazzâlî, Hz. Peygamber'in insanlarla güzel geçinen, onlara ikramda bulunan, insanlara karşı ziyaret alışkanlığı olan, onlara güzel sözler söyleyen, herkese saygılı ve güler yüzlü davranan biri olduğu hususunu önemle vurgulamaktadır. O, Hz. Peygamber'in tane tane ve akıcı konuştuğunu, uzun ve anlamsız sözlerle insanları sıkmadığını, konuşurken güzel bir ses tonuyla hakikatleri söylediğini dile getirmektedir.⁸³ Bu çerçevede düşünür, zikredilen faziletlerin karşıtı olan reziletlerden, gereksiz ve boş işlerden, günah ortamlarından, kısaca kötü ve çirkin olan her şeyden Hz. Peygamber'in uzak durduğunu belirtmektedir.⁸⁴ Ayrıca Gazzâlî, Hz. Peygamber'in günlük yaşamına dair az yiyip içtiği, az uyuduğu, hiçbir yemeyi kötülemediği, sevdiklerini tercih edip, sevmediklerini yemediği, suyu hızlı bir şekilde değil, yavaş yavaş üç defada içtiği gibi hususlarda da birtakım örneklerle insanlar için rol model oluşuna dikkat çekmektedir.⁸⁵ Dolayısıyla Gazzâlî'nin birçok eserinde dikkat çektiği gibi Hz. Peygamber, bir beşer olarak insanlar için en iyi örnek olan kâmil bir şahsiyettir.

2.2. İnsan-ı Kâmil Tasavvurunda Hz. Peygamber'in Rolü

İnsan-ı kâmil, “Allah'ın her mertebedeki tecellilerine mazhar olan insan”⁸⁶ manasına gelen bir tasavvuf terimidir. Kâmil insan ile Allah'ın istediği ahlâkla donanmış, ahlâkî anlamda üstün olan birey kastedilmektedir. Esasen insan-ı kâmil kavramıyla insanın ontolojik olarak üstünlük ve değeri vurgulanmakta ve böylece o bir bakıma idealize edilmektedir.⁸⁷ İslam düşüncesinde insan-ı kâmilin Hak ile halk arasında köprü vazifesi gördüğü düşünülmüş, ahlâkî olarak en mükemmel insan olan Hz. Peygamber'in de gerçek insan-ı kâmil olduğu ifade edilmiştir. Zira gerçek manada insan-ı kâmil olan kişinin doğru sözlü, marifet sahibi ve mükemmel bir ahlâk yapısına sahip olması beklenmektedir. İslam düşüncesinde bu nitelikler sebebiyle gerçek insan-ı

⁸² Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, 2: 512.

⁸³ Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, 2: 520.

⁸⁴ Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, 2: 512.

⁸⁵ Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, 2: 521-524.

⁸⁶ Mehmet Aydın, “İnsan-ı Kâmil”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22: 330.

⁸⁷ Sözen, “Sinan b. Sâbit'in Mükemmel İnsan Tasavvuru”, 397.

kâmilin sadece Hz. Peygamber olabileceği tasavvur edilmiştir.⁸⁸

İnsan, ahlâkî açıdan olgun ve donanımlı olmayı istemektedir. Bu ise insanın nefsinin arzu ve isteklerinden kurtulup ahlâkî faziletlere yönelmesiyle mümkündür. Mutluluğa ulaşmak da nefsin arındırılmasıyla ve yetkinleşmesiyle mümkün hâle gelir. Nefs ise bütün ahlâkî faziletlerin kazanılmasıyla kemâle erer. Peki, ahlâkî açıdan faziletleri elde etme ve insan-ı kâmil olma yolları nelerdir? İnsan yetkin olmada ve mutluluğa ulaşmada peygamberlerin yardımına hangi sebeplerden dolayı ihtiyaç duyar?

İslam ahlâk literatüründe insan ahlâkının değişmesi ve olgunlaşması en temel konuları arasında yer alır. Ahlâkî yetkinlikteki temel amaç insanın mutluluğa ulaşmasıdır. Mutluluk kelimesinin Arapça karşılığı olan saadet, sa'd sözcüğünden türemiş ve "kısmetli ve talihli olmak, uğurlu gelmek"⁸⁹ anlamlarına gelmektedir. "Talih, uğur, iyi şans, bereket, kurtuluş vesilesi"⁹⁰ gibi sözcüklerin karşılığı olarak kullanılan saadet, "iyi ve hayırlı olana ulaşma, Allah'ın kişiye bereket ihsan etmesi, onu mutlu kılması"⁹¹ olarak tanımlanmaktadır.

Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* adlı eserinde mutluluktan bahsederken iyilikten yola çıkmış, herkes tarafından hedeflenen nihai amaç için faydalı olan şeylere iyilik denildiğini dile getirerek, her sanat ve araştırmada olduğu gibi, her fiilin ve tercihin de bir iyiyi gaye edindiğini ifade etmiştir. Hatta filozof, her fiilin bir amacı olması durumunda gerçekleştirilen fiilin de iyi olacağı şeklinde bir hükümde bulunarak, mutluluğu kişi için bir tür iyilik ve yetkinlik olarak tasvir etmiştir. Zira ona göre mutluluk, bazıları için erdem, bazıları için de bir tür bilgeliktir. Dolayısıyla bir şeyin mutluluğu kendisindeki yetkinliğinde olduğu için mutluluk, amacına ve kişiye göre değişmektedir.⁹² Mutluluk, kendi başına istenen, kendisinden başka bir şeye ihtiyaç duyulmayan bir iyiliktir. Aristoteles'e göre yalnızca mutluluğa ulaşanlar kendilerini tam hissederler ve son hedeflerine varmış olurlar. Bu noktada kişi başka bir amaç ve isteğe ihtiyaç duymaz. Davranışların en son amacının kişiyi mutluluğa ulaştırmak olduğunu düşünen Aristoteles'e göre

⁸⁸ Aydın, "İnsan-ı Kâmil", 22: 331.

⁸⁹ Mustafa Çağrı, "Saadet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35: 319.

⁹⁰ Çağrı, "Saadet", 35: 319.

⁹¹ Çağrı, "Saadet", 35: 319.

⁹² Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1, 9, 13.

Toksöz, Şakar, The Role of the Prophet in Acquisition of the Individual's Morality Competence According to Ghazali

ahlâkın gayesi, son hedefi mutluluktur.⁹³

Ahlâk anlayışlarında Aristoteles'in görüşlerini benimseyen Fârâbî ve İbn Sînâ da mutluluğu “*en yüksek iyi, en yüce mutluluk (es-sa'âdetü'l-kusvâ)*”⁹⁴ şeklinde ifade etmişlerdir. Esasen İslam filozoflarının burada mutluluk ile kastettikleri bir insanın ulaşmak istediği en son gayedir. Gazzâlî ise *Mizânü'l-amel* adlı eserinin girişinde temel amacın mutlu olmak olduğunu dile getirmekte ve bu mutluluğa da ancak ilim ve amel ile birlikte ulaşılabileceğini belirtmektedir. Ayrıca o, uhrevî mutluluğun da gerçek mutluluk olduğunu ifade etmektedir. Gazzâlî'ye göre gerçek mutluluk olan uhrevî mutluluğa ulaştıran yollar da mutluluktur.⁹⁵ Bu bağlamda Gazzâlî, bir şeyin mutluluğunun kendisine has yetkinliğini elde etmesiyle olabileceğini düşünmektedir. Nitekim İbn Sînâ'nın var olan bütün varlıkların kendine özgü bir yetkinliği olduğunu ifade etmesi gibi,⁹⁶ Gazzâlî de her şeyin bir yetkinliği olduğunu ve insanın yetkinliğini ancak ilim ve amel birlikteliği ile gerçekleştirebileceğini vurgulamaktadır.⁹⁷

Hakiki mutluluğa ilim ve amelle birlikte ulaşılabileceği hususunu sık sık dile getiren Gazzâlî, yukarıda zikredildiği üzere nefsin üç gücünü aklî (*el-kuvvetü'n-nâtika/el-âlime*), öfke (*el-kuvvetü'l-gadabiyye*) ve arzu gücü (*el-kuvvetü's-şehviyye*) şeklinde⁹⁸ zikretmekte ve bu güçlerin itidal halde bulunmasıyla insanın hikmet, şecaat, iffet ve adalet gibi ahlâkî hasletleri kazandığını belirtmektedir. Düşünür, bu ahlâkî hasletlerin ortaya çıktığı nefsin güçlerinin her birinin kendine özgü nitelikleri olduğundan söz etmektedir. Mesela, akli/düşünme güç, idrak etme, ayırt etme ve hakikati araştırma arzusunun ilkesidir. Esasen Gazzâlî, yukarıda geçtiği gibi, insanda bulunan akli “ayırt etme (temyiz)” şeklinde tarif etmektedir. Öfke gücü ise cesaretin, egemenlik kurmanın, yükselme ve yüksek mevki arzusunun ilkesi

⁹³ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 10; Hümeýra Özturan, *Ethostan Ahlâka- Antik Yunan Literaturünün İslam Dünyasına İntikali ve Alımlanışı*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 306.

⁹⁴ Fârâbî, *Risâletü't-Tenbîh 'alâ sebîli's-saâde*, 177; İbn Sînâ, *Metafizik*, 2: 175.

⁹⁵ Gazzâlî, *Mizânü'l-amel*, 87. İbn Miskeveyh, hakiki mutluluğu *es-sa'âdetü'l-kusvâ* şeklinde ifade eder. O, herkesin gerçek mutluluğa ulaşmasını mümkün görmekte, ancak insanlar için var olan ortak mutlulukların, gerçek mutluluğa ulaştıran yollar olduğunu belirtir. İbn Miskeveyh, *Mutluluk ve Felsefe (Tertîbu's-Sa'âdât ve Menâzilu'l-Ullûm)*, çev. Hümeýra Özturan, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 52-53.

⁹⁶ İbn Sînâ, varlıklarda bulunan yetkinliğin ilkesinin *Vâcibü'l-Vücûd* (Zorunlu Varlık) olan Tanrı olduğunu söylemektedir. İbn Sînâ, *Risâle fî mâhiyeti'l-ışk*, trc. Ahmet Ateş, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1953), 4-8.

⁹⁷ Gazzâlî, *Mizânü'l-amel*, 19.

⁹⁸ Gazzâlî, *Meâricü'l-kuds*, 88-93; Türkçe trc., 63-68; a. mlf., *Mizânü'l-amel*, 36-37.

olurken, arzu gücü de bedeni arzuların gerçekleşmesi ve beslenme gibi her çeşit haz verici şeyleri isteme arzusunun ilkesi konumundadır. Düşünür, nefsin bu güçlerinin itidal halde bulunmasından hikmet, şecaat ve iffet erdeminin ortaya çıktığını, bu güçlerin ifrat ve tefrit noktalarında bulunması durumunda ise rezilet kabul edilen hasletlerin sudur ettiğini ifade etmektedir. Ancak Gazzâlî, hikmet, şecaat, iffet ve adalet şeklinde bahsettiği bu faziletlerin dört temel olduğunu, nefsin güçlerinin itidal halde bulunmaması durumunda, yani ifrat ve tefrit halde bulunmasında ise çok sayıda reziletin ortaya çıkabileceğini belirtmektedir.⁹⁹ Zikredilen bu dört haslete bazı insanların sahip olduğunu söyleyen Gazzâlî, insanlar içinde de bütün iyi hasletlere sahip olanın sadece en kâmil insan olan Hz. Peygamber'in olduğunu dile getirmektedir. Diğer insanlar ise iyi hasletlere sahip oldukları derecede ahlâkî olarak Hz. Peygamber'e manevî yakınlıkları söz konusudur. Başka bir ifadeyle Gazzâlî'ye göre dört temel fazilet ve diğer iyi hasletlere sahip olma durumuyla Hz. Peygamber'e yakın olan kimse Allah'a da yaklaşmış olmaktadır. Bununla birlikte iyi ahlâkî hasletlere sahip olma hususunda Hz. Peygamber'in insanlar için rol model olmasının yanı sıra, benzer şekilde iyi hasletlere sahip olan diğer insanlar da kendisine özenilen, tüm fiillerinde model alınan bir şahsiyet olabilmektedir. Ancak faziletlerden uzak durup, reziletleri şahsında alışkanlık haline getiren insan da bulunduğu toplum tarafından dışlanmayı hak etmiş bir kimsedir.¹⁰⁰

Düşünür, nefsin zikredilen güçlerinin itidal halde bulunması durumunda iyi/güzel ahlâk, ifrat ve tefrit halde bulunmasında ise insanda kötü ahlâkî fiillerin ortaya çıktığı fikrindedir. Bu noktada şu soruyu sorabiliriz: Gazzâlî'nin düşüncesinde kötü ahlâkî fiillere sahip birisinin bu huyları değiştirmesi mümkün müdür? Yoksa bu kişi ebedî olarak bu kötü huylara sahip olup mutsuzluğa mı maruz kalacaktır?

Gazzâlî'nin bu sorulara verdiği cevap, ahlâkın değişebilir olduğu şeklindedir. Zira ona göre şayet ahlâkî fiillerin değişmediği kesin olmuş olsaydı, Hz. Peygamber'in "*ahlâkınızı iyileştiriniz*" şeklindeki nasihatlerinin bir anlamı kalmayacaktı. Nitekim Gazzâlî, bir hayvanın bir huyunu değiştirmek mümkün iken, insanın sahip olduğu kötü huyları değiştirmenin mümkün

⁹⁹ Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, 3: 88-89; Çağrıncı, *Gazzâlî'ye göre İslâm Ahlâkı*, 204 vd. Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*'de akıl, öfke ve arzu gücünün ifrat ve tefrit halinde bulunması durumunda ortaya çıkabilecek reziletleri sıralamaktadır. Bk. Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, 3: 89.

¹⁰⁰ Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, 3: 89-90.

olmadığı iddiasında bulunmanın kabul edilemez olduğunu söylemektedir. Ancak o, insanda öfke ve arzu gücünün varlığına dikkat çekerek, bu güçlerin etkisini tamamen insandan söküp atmanın mümkün olmadığını, fakat eğitimle ve irade gösterip çaba harcanmasıyla kontrol altında tutmanın mümkün olduğunu söylemektedir. Bu noktada insanların tabiatlarının birbirinden farklılığına, yani bazılarının çabuk değişebilirken, bazılarının yavaş bir şekilde değişimi kabul etmesine dikkat çeken Gazzâlî, insanın kötü olan huylarını iyi yönde değiştirme iradesini göstermesinde dinin etkisinden söz etmektedir. Ona göre din, insanın nefsiyle mücadelesinde ve dolayısıyla kötülöklere karşı koymada iradesini güçlendirmede etkili bir motivasyon kaynağıdır. Zira din, insanın hevâsına karşı koyarak kazanacağı dünya ve ahiret mutluluğunu düşünmesine imkân vermektedir.¹⁰¹

İnsanın ahlâkını olumlu yönde gelişmesine katkı yapan önemli bir faktör de ibadetlerdir. Zira insandaki güzel ahlâkın ilim ve amel birlikteliğine dayandıran Gazzâlî'ye göre ibadetlerde amaç, insanın kalbinde değişimin yaşanmasıdır. Kalpte gerçekleşen değişim de fiillere yansımakta ve insanda güzel ahlâk ortaya çıkmaktadır.¹⁰² Hatta Gazzâlî, *el-Münkız*'da Hz. Peygamber'in ibadetler konusunda söylediklerinin uygulanması halinde ibadetlerin insanın kalbinde ne büyük değişikliklere imkân verdiğinin anlaşılacağını dile getirmektedir. Zira o, nübüvvetin ne olduğu bilgisine sahip olarak Kur'an ve hadisler incelendiğinde Hz. Peygamber'in nübüvvetin en üst derecesinde olduğunun anlaşılacağını ifade etmektedir.¹⁰³ Bu bağlamda Gazzâlî'nin düşüncesinde insanın ahlâkının güzelleşmesinde Hz. Peygamber'in hem dini yaşamı hem de sözleriyle rol model olduğu vurgulanmaktadır.

Görüldüğü üzere Gazzâlî, insanda var olması arzulanan güzel ahlâkı akıl gücünün itidal halde bulunması neticesinde hikmet erdemine sahip olmasına, öfke ve arzu güçlerinin itidal noktasında bulunmasına dayandırır. Ancak insanın akıl gücünün hikmet erdemini kazanması ve öfke ve arzu güçlerinin eğilimlerinin itidal halde tutulması da aklın ve dinin kurallarına bağlılığına dayanmaktadır. İnsanın ahlâkını iyileştirmesi hususunda biri, insanda var olan fitrî yetkinlik; diğeri de mücâhede ve riyâzet olmak üzere iki yöntemden bahseden Gazzâlî, insanın kendisinde bulunan öfke ve arzu güçlerini

¹⁰¹ Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, 3: 91-93; 4: 114-115.

¹⁰² Ergün, *Gazzâlî Düşüncesinde İnsanın Kemâli*, s. 113.

¹⁰³ Gazzâlî, *el-Münkız mine'd-dalâl*, 51.

yönetebilecek donanında mükemmel bir akla sahip olarak yaratıldığını ifade etmektedir. Yine birtakım kötü ahlâkî hasletlere sahip olabilecek yatkınlıkta yaratılan insan, bu huylarını değiştirebileceği davranışlara nefsini mücâhede ve riyâzet ile yönlendirebilme iradesine sahiptir. Mesela, cimrilik huyuna sahip biri bu özelliğinden kurtulmak için cömert insanlara özgü fiilleri yapmaya ve fiili tekrarlamaya kendini zorlayabilir. Belirli bir süre fiili tekrar etmesi ve iç mücadelesini vermesi neticesinde birey artık cömert biri haline dönüşür. Gazzâlî, dinin insanda bulunması istediği bütün güzel huyları bu yöntem ile kazanabileceğini düşünmektedir. Çünkü insan iradesiyle alışkanlık kazanmak suretiyle dinin güzel bulduğu bütün ahlâkî erdemlere sahip olabilir.¹⁰⁴ Dolayısıyla Gazzâlî'ye göre insan, güzel davranışları alışkanlık haline getirerek kötü alışkanlıklardan kurtulmadığı, güzel fiiller yapmaya istek duyup kötü fiil yapmaktan sakınmadıkça ve bu fiilleri yapabilme iradesini kendisi için bir nimet kabul etmediği sürece dinin istediği şekilde bir ahlâkî yapının o insanda yerleşmesinin mümkün olmaz.

Sonuç

Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn* ve *Mizânü'l-amel* gibi eserlerinde ahlâka dair görüşlerini ele almıştır. Ahlâki bilgi ve amel birlikteliğine dayandıran Gazzâlî, bilginin insanı diğer varlıklardan farklı ve üstün kıldığına dikkat çekmektedir. Nassa dayanan ahlâk anlayışı ve tasavvufî ahlâki benimseyen Gazzâlî'nin aynı zamanda ahlâkın tanımı, kapsamı ve kaynağı konusundaki görüşlerinde İslam filozoflarıyla hemfikir olduğu tespit edilmiştir. O bir ilim olarak ahlâkın insana iyi ve erdemli olması hususunda ne yapması gerektiğinin bilgisinin kazandırdığını ifade etmiştir.

Farklı eserlerinde insanın ontolojik değerine dikkat çeken Gazzâlî, insanı diğer varlıklardan farklı kılan niteliğinin akıl gücü ve bu akıl gücüyle elde ettiği bilgi olduğu düşüncesindedir. Düşünür, insanın ilmî yetkinliğini sağlayan aklın değerinin açıklanmaya ihtiyaç duymayacak kadar belirgin olduğunu söylemiştir. O, insanın bu bilgi ile yetkinlik kazanıp, Allah'a yakınlık ve böylece hakiki mutluluğa ulaşma imkânı elde ettiği fikrindedir. Bununla birlikte Gazzâlî, insanın hakiki mutluluğa teorik bilginin yanı sıra bu bilgi doğrultusunda erdemli fiili gerçekleştirdiğinde ulaşılabileceğine dikkat çekmektedir.

Ahlâkî fiili kişinin nefsinde yerleşmiş ve kişide meleke haline gelmiş huy olarak tanımlayan Gazzâlî, nefsin aklî (*el-kuvvetü'n-nâtıka/el-âlîme*), öfke (*el-*

¹⁰⁴ Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, 3: 96-97.

Toksöz, Şakar, The Role of the Prophet in Acquisition of the Individual's Morality Competence According to Ghazali

kuvvetü'l-gadabiyye) ve arzu gücü (*el-kuvvetü's-şehviyye*) şeklindeki üç gücünün itidal halde olmasından iyi ahlâkî fiilin, ifrat ve tefrit halinde bulunması durumunda da kötü ahlâkî fiilin ortaya çıktığını ifade etmiştir. Gazzâlî'nin nefsin tanımı ve güçleri hususunda İslam filozofları ile hemfikir olduğu, nefis teriminin kalp ve akıl ile aynı manaya geldiğini söyleyerek onlardan ayrıldığı görülmüştür. Bu bağlamda düşünür, Kur'an'da "*en-nefsü'l-mutmainne*" ve "*er-Ruhu'l-Emir*" olarak geçen nefsi, filozofların "*nefsü'n-nâtika*", mutasavvıfların da "*kalb*" olarak isimlendirdiğini, kendisinin ise "*kalb*" olarak adlandırmayı tercih ettiğini ve buradaki farklılığın sadece isimlendirmeden ibaret olduğunu dile getirdiği göze çarpmaktadır.

İnsanın ontolojik değeri bakımından diğer varlıklardan farklılığını vurgulayan Gazzâlî, insanlar içinde de en üst derecede peygamberlerin varlığına dikkat çekmektedir. O, insanın hem bilgi hem de ahlâkî yetkinlik kazanmasında önemli rol oynayan aklın, insanın bilgi kazanımı için değerini görme ile göz arasındaki ilişkiden hareketle açıkladığı görülmektedir. Bu çerçevede Gazzâlî, her ne kadar insanın dünya ve ahiret mutluluğuna ancak akıl gücüyle elde ettiği bilgiler neticesinde aklî yetkinleşmeyle ulaşabileceğini söylemiş olsa da aklın haşır, neşir, ceza gibi ahirete ilişkin bazı bilgileri elde etmede sınırlı kaldığı ve bu bilgileri de sadece din ile öğrenilebileceği düşüncesindedir. Nitekim Gazzâlî, nakli anlaşılabilir kılanın akıl, aklı doğruya götürenin de nakil olduğunu söyleyerek akıl-nakil birlikteliğine dikkat çekmiştir. Akıl ile nakil arasındaki ilişkiyi göz ile ışık arasındaki ilişkiden hareketle açıklayan düşünür, aklın göz, naklin de ışık olduğunu ifade etmekte ve ışık olmadan gözün görme fiilini gerçekleştiremediği gibi, aklın da nakil olmadan hakiki mutluluğu elde edemeyeceğini dile getirmektedir.

Sonuç olarak Gazzâlî'nin düşüncesinde, bireyin ahlâkî yetkinliğini kazanıp ahiretteki iyiliği/mutluluğu elde edebilmesi için Hz. Peygamber rol modelidir. Gazzâlî'nin farklı eserlerinde sık sık vurguladığı gibi, bireyin ahiretteki iyiliği kazanmasında kendisini nasıl eğitebileceğini en iyi bilen kişi Hz. Peygamber'dir. Gazzâlî, insanın özellikle uhrevî hususlarda Hz. Peygamber'in önderliği olmadan tıp vb. tecrübi ilimlerde olduğu gibi, kendisi için neyin faydalı ve zararlı olabileceğinin bilmesinin imkânı olmadığı düşüncesindedir. Dolayısıyla Gazzâlî'ye göre bireyin hem dünyada hem de ahiret hayatında gerçek mutluluğu elde etmesi için ahlâkî yetkinliği kazanmasına ve ahlâkî yetkinlik için de peygamberlik nuruna ihtiyacı vardır.

Kaynakça

- Aristoteles, *Kitâbü'n-Nefs*, Arapça'ya trc. Ahmet Fuât el-Ehvânî, Kâhire: Mîrâsu't-Tercüme, 2015.
- Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara: Ayraç Yayınevi, 1997.
- Aydın, Mehmet. "Ahlâk". 2: 10-14. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Aydın, Mehmet. "İnsan-ı Kâmil". 22: 330-331. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Cürcânî, Seyyid Şerif, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1985.
- Çağrı, Mustafa. "Ahlâk". 2: 1-9. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Çağrı, Mustafa. "Hevâ". 17: 274-276. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Çağrı, Mustafa. "Saadet". 35: 319-322. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Deniz, Gürbüz. "İbn Sina'nın Ahlâka Ait Risalesi (Risale fi'l Birr ve'l-İsm)", *Diyanet İlmî Dergi*, L, 1, 2014: 229-244.
- Ergün, Ü. Betül Kanburoğlu. *Gazzâlî Düşüncesinde İnsanın Kemâli*, Ankara: İlem Yayınları, 2020.
- Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, nşr. ve trc. Yaşar Aydın, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Fârâbî, *Risâletü't-Tenbîh alâ Sebîli's-sa'âde*, nşr. Sahbân Halîfat, Amman: el-Câmiatü'l-Ürdüniyye, 1987.
- Galen, "Muhtasar min Kitâbi'l-ahlâk li-Câlînûs", nşr. Abdurrahman Bedevî, *Dirâsât ve Nusûs fi'l-felsefe ve'l-ulûm inde'l-arab*, Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye, 1981.
- Gazzâlî, *el-Maksâdü'l-esnâ fî şerhi esmâillâhi'l-hüsnâ*, nşr. Fadlou A. Shehadi, Beyrut: 1971.
- Gazzâlî, *el-Münkız mine'd-dalâl*, nşr. ve trc. Abdurzzak Tek, Bursa: Emin Yayınları, 2013.
- Gazzâlî, *Hakikat Çağrısı (Ey Oğul/ Eyyühe'l-Veled& Ledünnî Risalesi)*, trc. Asım Cüneyd Köksal, İstanbul: Ketebe Yayıncılık, 2020.
- Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, trc. Mustafa Çağrı, İzmir: DİB Yayınları, 2020.
- Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol (el-İktisâd fi'l-i'tikâd)*, nşr. ve trc. Osman Demir, İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Gazzâlî, *Kelâm ve Halk (İlcâmü'l-Avâm an İlmi'l-kelâm)*, nşr. ve trc. Mahmut Kaya-M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Gazzâlî, *Makâsıdu'l-felâsife*, trc. Cemaleddin Erdemci, Ankara: Vadi Yayınları, 2002.

Toksöz, Şakar, The Role of the Prophet in Acquisition of the Individual's Morality Competence According to Ghazali

Gazzâlî, *Meâricü'l-Kuds*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988; Türkçe trc. *Hakikat Bilgisine Yükseliş*, trc. Serkan Özburun, İstanbul: İnsan Yayınları, 2002.

Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm (İlmin Ölçütü)*, nşr. ve trc. Ali Durusoy-Hasan Hacak, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.

Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, nşr. ve trc. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2016.

Gazzâlî, *Mizânü'l-Amel*, Dımaşk: Dârü'l-Hikme, 1986.

Gazzâlî, *Mustasfâ*, trc. Yunus Apaydın, İstanbul: Klasik Yayınları, 2006.

Gazzâlî, *Mükâşefetü'l-Kulûb*, Beyrut: Dâru İhyâi'l-Ulûm, 1985; Türkçe trc., *Kalplerin Keşfi*, çev. Salih Uçan, İstanbul: Çelik Yayınevi, 2020.

Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife (Filozofların Tutarsızlığı)*, nşr. ve trc. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul: Klasik Yayınları, 2005.

Griffel, Frank, *Gazzâlî'nin Felsefî Kelâmı*, trc. İbrahim Halil Üçer-Muhammed Fatih Kılıç, İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.

İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, Beyrut: Dârü'l-Lisani'l-Arab, 1970.

İbn Miskeveyh, *Mutluluk ve Felsefe (Tertîbu's-Sa'âdât ve Menâzilu'l-Ulûm)*, çev. Hümeyra Özturan, İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.

İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, nşr. Kostantin Zürek, Beyrut: The American University of Beyrut, 1967.

İbn Sînâ, "Risâle fî aksâmi'l-ulûmi'l-akliyye", nşr. Abdülemir Şemseddin, *el-Mezhebü't-terbevi 'inde İbn Sînâ min hilâli felsefetihi'l-'ameliyye*, Şirketü'l-Alemiyye li'l-Kitâb, Beyrut 1988.

İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Medhal (Mantığa Giriş)*, nşr. ve trc. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.

İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, nşr. ve trc. Mehmet Zahit Tiryaki, Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, 2021.

İbn Sînâ, *Metafizik*, nşr. trc. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.

İbn Sînâ, *Risâle fî mâhiyeti'l-ışk*, trc. Ahmet Ateş, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1953.

İsfâhanî, Râgıb, *Müfredât*, trc. Abdülbaki Güneş-Mehmet Yolcu, İstanbul: Yarı Yayınları, 2015.

Kindî, *Felsefî Risaleler*, nşr. ve trc. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.

Kutluer, İlhan, "İnsan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2000, 22:320-323.

Nasîruddin Tusî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, trc. Anar Gafarov-Zaur Şükürov, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021.

Toksöz, Şakar, Gazzalî'ye Göre Bireyin Ahlâki Yetkinlik Kazanımında Peygamberin Rolü

Özturan, Hümeýra, *Ahlâk Felsefesinin Temel Problemleri*, Ankara: Nobel Yayınları, 2015.

Özturan, Hümeýra, *Ethostan Ahlâka-Antik Yunan Literatürünün İslam Dünyasına İntikali ve Alımlanışı*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.

Platon, *Devlet*, trc. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2000.

Sözen, Kemal, "Sinan b. Sâbit'in Mükemmel İnsan Tasavvuru", *I. Uluslararası Katılımlı Bilim, Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu*, (ed. Ali Bakkal), Şanlıurfa: 2006, 1:395-408.

Toksöz, Hatice. "Fârâbî Düşüncesinde İlâhî Cömertlik (Cûd) ve Adalet (Adl)". *Diyanet İlmî Dergi*, 52, 1, 2016: 81-100.