

GAZALİ VE BAUMAN'IN AHLAK ANLAYIŞIYLA İLGİLİ BİR KARŞILAŞTIRMA DENEMESİ¹

Ziyaeddin KIRBOĞA²

DOI: 10.55918/islammedeniyetidergisi.1916769

Araştırma Makalesi | Geliş Tarihi: 26.03.2026 | Kabul Tarihi: 13.04.2026

Öz

Gazali ahlakı, sadece teorik çerçevede değil, aynı zamanda bir eylem olarak da görmektedir. Ötekiyle bir şekilde ilgisi bağlamında öne çıkan tutum ve davranışlar Gazali'nin eyleme dönük ahlak anlayışının olumlu ve olumsuz yönlerini teşkil etmektedir. Zygmunt Bauman'ın, "Öteki için olmak" şeklinde tanımladığı ahlak anlayışı, ötekine karşı herhangi bir karşılık beklemeden ve herhangi bir koşul ileri sürmeden sorumluluk bilincinin eylemselleştirilmesidir. Her iki düşünürün ahlak üzerinde yoğunlaşması ve aynı zamanda ahlakın pratik yönüne vurgu yapması, felsefi ve sosyolojik açıdan oldukça değerlidir. Bu iki düşünürün konunun hem teorik temellerine hem de eylemsel ve toplumsal bağlamına dikkat çekmeleri, aralarındaki benzerlik ve farklılıkların araştırılması; ahlaki sorumluluk ekseninde toplumsal bütünlük, toplumsal dayanışma ve toplumsal ilişki üzerine geliştirdikleri sosyolojik kavrayışı anlamlandırmak bakımından önemlidir. Dolayısıyla Gazali ve Bauman'ın ahlak anlayışlarının bir karşılaştırmasını denemek, sosyoloji literatürüne katkı sağlayacaktır. Bu iki düşünürümüz, ahlak konusunu felsefi çerçevenin yanı sıra toplumsal ilişkiler bağlamında da incelemişlerdir. Bu çalışmanın amacı, Gazali ve Bauman'ın ahlak konusuna yaklaşımlarının sosyolojik açıdan karşılaştırılması ve ahlakla ilgili nasıl bir bakış açısı ortaya koydukları, onu nasıl anlamlandırdıkları ve ahlakın toplumsal bir problem ifade eden yönünü nasıl değerlendirip hangi önerilerde bulunduklarını araştırmaktır.

Anahtar Kelimeler: Ahlak, Bauman, Din, Gazali, Toplum

1 Bu çalışma daha önce "Gazali ve Bauman'ın Ahlak Anlayışıyla İlgili Bir Karşılaştırma Denemesi" başlığıyla özet bildiri şeklinde sunulmuştur. Bu çalışmada ise konu genişletilerek makaleye dönüştürülmüştür.

2 Prof. Dr., Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, ORCID: 0000-0002-3636-790X, zkirboga@kmu.edu.tr

A COMPARISON ESSAY ON THE MORALITY OF GHAZALI AND BAUMAN

Summary

Al-Ghazali conceives morality not only within a theoretical framework but also as a form of action. Attitudes and behaviors that emerge in relation to the Other constitute both the positive and negative dimensions of his action-oriented understanding of ethics. In a similar vein, Zygmunt Bauman conceptualizes morality as “being for the Other,” which entails the enactment of a sense of responsibility toward the Other without expecting any return or imposing any conditions. The fact that both thinkers focus on morality while simultaneously emphasizing its practical dimension is of considerable philosophical and sociological significance. Their attention to both the theoretical foundations and the practical and social dimensions of morality makes it important to examine the similarities and differences between them. Such a comparison is particularly valuable for understanding their sociological perspectives on social cohesion, solidarity, and interpersonal relations within the framework of moral responsibility. Therefore, attempting a comparative analysis of the ethical perspectives of Al-Ghazali and Bauman is expected to contribute to the sociological literature. Both thinkers address morality not only within a philosophical framework but also in the context of social relations. The aim of this study is to comparatively examine the approaches of Al-Ghazali and Zygmunt Bauman to morality from a sociological perspective, and to investigate how they frame and interpret morality, how they assess its dimension as a social problem, and what kinds of recommendations they put forward in this regard.

Keywords: Bauman, Gazali, Morality, Religion, Society

Giriş

Ahlak kavramı disiplinler arası bir alanı ifade eder. Aynı zamanda ahlak, din ve kültürle ilişkili bir alanı teşkil eder. Hem filozofların hem sosyologların ilgi alanına giren ahlak, Aristoteles gibi düşünce tarihine yön veren birçok düşünürün üzerine eğildiği kadim ve oldukça önemli bir toplumsal olguyu teşkil etmektedir. O, ahlaklı olmanın gayesini teşkil eden iyi yaşamın sadece iyi düzenlenmiş bir toplumda mümkün olabileceğini düşünmektedir (Aristoteles, 2014, ss. 17, 18). Ahlak Felsefesi, Ahlak Sosyolojisi disiplinlerinin ortaya çıkışı, filozofların ve sosyologların ahlak araştırmalarına gösterdikleri bu çabanın bir ürünü olarak değerlendirilebilir. Esasen ahlak konusunda sosyolojik çalışmalar oldukça sınırlıdır. Bu çalışmalar öncelikle ahlaki ve toplumsal değerler ve kurallarla başkaca sosyal unsurlar ve sosyal yaşam biçimlerinin birbirleriyle bağlantısı ve etkileşimini tespit etmeye çalışmışlardır (Vatandaş, 2011, s. 68).

Ahlak aynı zamanda müstakil olarak kurallar koyan bir bilimdir (Kızılcıcelik & Erjem, 1994, s. 3). Ahlakın teorik ve pratik olmak üzere iki yönünden söz edilebilir.

Bu iki alan, birer toplumsal olgu olarak sosyolojinin ilgi alanındadır. Etik kavramı en genel ifadeyle insan davranışıyla ilgili teorileri kapsayan felsefenin bir dalını oluşturur. Bu kısım, sosyolojiyle ilişkili değildir (Ülken, 1969, s. 5).

İslam filozofu ve mutasavvıfı Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazali et-Tûsî (ö. 505/1111) ve sosyolog ve filozof Zygmunt Bauman (1925-2017) ahlak konusunu ele almışlar ve kendi sistemleri içerisinde bir ahlak anlayışı ortaya koymuşlardır. Gazali XII. Yüzyılda yaşamış, Bauman ise 2017 yılında aramızdan ayrılmıştır. Onlar, düşünce tarihinin çok daha eski örneklerinde olduğu gibi ahlakı konu edinerek felsefi ve sosyolojik yaklaşımlarda bulunmuşlardır. Aralarında aşağı yukarı on asırlık bir zaman olmasına rağmen bu iki düşünürümüz, benzer hassasiyetlerle ahlak konusunu felsefi argümanların yanı sıra toplumsal ilişkiler bağlamında da incelemeye tabi tutmuşlardır. Bu son yargı iki düşünür arasında daha çok sosyoloji alanında tanıdığımız Bauman’la sınırlı değildir. Bir İslam filozofu ve mutasavvıfı olarak tanınan Gazali’nin düşünce sistemi içerisinde toplumsal içerikli konular da önemli incelemelere tabi tutulmuştur. Dolayısıyla ahlakın da bu konular arasında yer aldığı ileri sürülebilir. Buna göre ahlak kavramının felsefe, sosyoloji disiplinleri ve Gazali’nin ilgisini dikkate alarak tasavvuf açısından tanımlarına genel olarak burada yer vermek, iki düşünürümüzün ahlak konusundaki perspektiflerini yakalamak bakımından faydalı olacaktır.

Felsefe alanında ahlak, genel olarak ‘iyi’ olduğu kabul edilen veya belli yaşam biçiminden oluşan davranış ilkeleri; bir kişinin iyi vasıflarını veya kişiliğini gösteren tutum ve davranışlar; bireylerin davranışlarına esas aldıkları, kendileri için rehber olarak gördükleri kurallar (Cevizci, 1999, s. 17); belli bir zaman diliminde toplumların kabullendiği, bireyler arası ilişkileri belirleyen davranış ilkeleri (Akarsu, 1975, s. 13); bir toplumsal bilinç düzeyi, toplum hayatının bütün kısımlarında bireylerin tavır ve yaşam biçimini düzenleyen sosyal kurum (Frolov, 1991, s. 7), şeklinde tanımlanmaktadır.

Bir İslam filozofu olan İbn Sina ahlakı, “Natık nefsin (ruh) bedene boyun eğmesi” (İbn Sina, 2014, s. 299) şeklinde tanımlar. Yani derinlemesine düşünmeye ihtiyaç olmadan insanın nefsinden bazı davranışların kolaylıkla ortaya çıkmasını sağlayan yatkınlık (meleke) (Alper, 2014, s. 110), şeklinde ifade eder.

Tasavvuf bakımından ahlak, insanla ilgili davranışlar (Uludağ, 1996, s. 33); insanın manevi karakterini ayırt eden özellikler olarak tanımlanabilir (Cebecioğlu, 2025).

Sosyolojik açıdan, zaman ve mekana kayıtlı olarak iyi ve kötü davranışları tanımlayan ve ilkelerini belirleyen ve değerlerle ilişkili bir alanı oluşturan bilim (Kızılice-lik & Erjem, 1994, ss. 5, 6) olarak tanımlanan ahlakı Durkheim, “Her zaman bir grubun eseri” olarak görür. Ona göre bu ahlak, söz konusu grup tarafından korunduğu sürece varlığını idame ettirebilir. Ahlak, bireylere buyuran, onlara belli davranışlar göstermeleri konusunda baskı kuran, kişisel eğilimleri sınırlandıran kurallar bütünüdür. Dolayısıyla bireyin üstünde ve buyruğu meşru, bu nedenle de

tüm bireyler açısından müşterek tek bir ahlak kuvveti mevcuttur ki bu toplum kuvvetidir. Birey toplum baskısından uzak kaldığı ve kendi kendine olduğu oranda ahlak baskısından uzak kalabilir (Durkheim, 1986, s. 11).

Alanları farklı olmakla birlikte yukarıdaki ahlak tanımlarının birçok ortak yönü mevcuttur. Bunun yanında birtakım farklı yaklaşımlar da söz konusudur. Ancak bu genel tanımlar, düşünürlerin ahlakı nasıl kavradıkları, içeriği konusunda nerede birleşip ayrıldıkları ve ahlaki sorumluluğu nasıl anlamlandırdıkları gibi ayrıntıları vermez.

Hemen belirtmek gerekir ki bu araştırma, insanlarda bulunan olumlu veya olumsuz ahlaki vasıfları Gazali ve Bauman’ın bakış açısıyla incelemeyi amaçlamamaktadır. Bu çalışma, Gazali ve Bauman’ın ahlakın kaynağı, diğeriyle ilişkide ahlaki boyut, ahlaki sorumluluğun nasıl paylaşıldığı ve bu sorumluluk uğruna öteki için nelerin yapılabileceği konularını araştırmaktadır. Her iki düşünürün de ahlaki sorumluluğun teorik, pratik ve toplumsal yönünü ele almaları konusunda aralarında benzerlik ve farklılıklar bulunmaktadır. Söz konusu benzerlik ve farklılıklar toplumsal bütünlük, toplumsal dayanışma ve toplumsal ilişki bağlamları üzerine geliştirdikleri sosyolojik kavrayışı anlamlandırmak bakımından önemlidir. Bu araştırmanın amacı, ahlakın bu bağlamları üzerine iki düşünürün birleştikleri, ayrıldıkları konuları tespit etmekten ziyade, onlarla ilgili nasıl bir bakış açısı ortaya koyduklarını, onları nasıl anlamlandırdıklarını ve ahlakın toplumsal problem ifade eden yönünü nasıl değerlendiren hangi önerilerde bulunduklarını anlama çabasıdır. Araştırmada Gazali ve Bauman’ın eserleri taranmış, pratik ahlak anlayışları belirlenmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda çalışmada nitel araştırma uygulanmış olup doküman incelemesi yöntemiyle veri toplanmış ve bu veriler betimsel analiz yaklaşımı ile ele alınmıştır.

Gazali ve Bauman’ın Ahlak Anlayışları

Ahlakın Kaynağı

Auguste Comte (1789-1857), yeni toplumsal düzen için ihtiyaç duyulan ahlaki uzlaşmayı, insanlık dini sayesinde pozitivizmin gerçekleştireceğini ileri sürmüştür. Tapınma nesnesi artık aşkın bir Tanrı olmaktan çıkarılmış, insanlığa indirgenmiştir. En uygun ahlaki düzeni bilim ortaya koyacaktır (Goodwin & Scimecca, 2015, ss. 51, 58, 59). Bu ifadeler, kurucu sosyologlar arasında yer alan Comte’un, ahlakın ve hatta dinin kaynağı olarak toplumu/insanlığı kabul ettiğini göstermektedir. Emile Durkheim (1858-1917) sosyolojisinde de toplum, oldukça güçlü bir referanstır. O, “Herhangi bir toplumsal olayın nedeni yine toplumsaldır” veya “Toplumsal olgular yalnızca toplumsal olgularla açıklanabilir” düşüncesindedir. Toplumsal bir olgu olarak değerlendirdiği din konusunda da bu tutumunda ısrarlıdır. Dolayısıyla toplum, dinin kaynağı meselesinde açıklayıcı bir rol oynar (Kurt, 2018, s. 57). Durkheim gerçekte inanç ve pratik alanları içeren din ve ahlak olarak isimlendirilen iki sistemin, tarih boyunca birbirleriyle kuvvetli bir ilişki içinde olduğunu ve birbirlerini önemli ölçüde etkilediklerini ve varlıklarını bu şekilde sürdürdüklerini

ifade etmektedir (Durkheim, 2004, s. 24). Bauman, Durkheim'ın, içinde yaşadığı dönemin etnografik müşterek fikirlerine itiraz ederek, ahlakın özünün toplumun bireylerinin ihtiyaçlarla akılcı ilişkisinde değil, baskıcı kuvvetinde araştırılması gerektiği konusunda ısrarcı olduğunu vurgular. Ayrıca Durkheim'ın normların, bireylerin menfaatlerini gerçekleştirmeye ve korumaya uygunluğundan dolayı seçilmiş olduğundan değil, onların öğrenerek veya onu ihlal etmenin kötü sonuçlarını deneyimleyerek, kuvvetli varlığına inandıklarından dolayı norm olduğunu savunduğunu ifade eder. Bauman, 'şayet ahlakın biricik varoluş sebebi toplumun iradesi ve biricik fonksiyonu da toplumun sürekliliğini temin etmekse bu takdirde özgün ahlak düzenlerinin farklı değerlendirilmesi', şeklindeki bir konunun sosyolojinin inceleme alanından tamamen çıkarılması gerektiğini düşünmektedir. Ona göre sosyal bütünlük, bu değerlendirmenin yapılabileceği esas prensip olarak kabul edilecekse farklı ahlak düzenlerini karşılaştırmak ve birbirinden ayrı değerlendirmek mümkün değildir (Bauman, 1997, ss. 218, 219).

Bauman, modern dünyada yasa koyucuların ve modern düşünürlerin, ahlakı, insan hayatının "doğal bir özelliği" olarak görmekten ziyade, zihinde kurulması ve insan davranışına yansıtılması gerektiği düşüncesinde olduklarını ifade eder. Bu sebeple o, kuşatıcı ve birleştirici bir etik, insanların öğrenebilecekleri ve boyun eğmek zorunda bırakılabilecekleri tutarlı bir ahlak kuralları bütünü teşekkül ettirmeye ve bunu insanlara zorla kabul ettirmeye çalıştıklarını vurgular. Bauman aynı nedenle, bu doğrultudaki gayretlerinin boşa çıktığını ifade eder. Dinin ahlaki anlamda bıraktığı boşluğun bir takım rasyonel ilkelerle doldurulabileceğini ve bunun gerekli olduğunu, inancın yapmaktan yoksun kaldığı hususları aklın başarabileceğini, insan ilişkilerini daha medeni, barışçıl ve rasyonel biçimde organize edebileceklerine samimi şekilde inandıklarını ifade eder. Bauman ayrıca "insanların bir arada yaşamalarını rasyonel bir şekilde düzenleme" çabasından asla vazgeçilmediğine dikkat çeker (Bauman, 2011a, ss. 15, 16). O, rasyonelliğin ahlaki tepiyi geçersiz hale getiremeyeceğini, en fazla ahlakın işlevini sınırlayabileceğini, ahlaki olguların irrasyonel olduklarını savunur (Bauman, 2011a, s. 21).

Gerek Gazali ve gerekse Bauman, ahlakın kaynağının toplum olduğunu düşünmezler ve her ikisi de ahlakı rasyonel bir zeminde temellendirmezler. Bununla birlikte ahlakın köklerinin dayandığı nihai nokta konusunda farklı kanaatlerde bulunurlar. Bauman, ahlakın sosyal düzenlemelerin ötesinde köklerinin bulunduğunu düşünür. Toplumsal süreç zaten ahlakın yapısal olarak mevcut bulunduğu bir noktada varlık gösterir (Bauman, 1997, s. 231). Bauman'a göre Durkheim'ın ahlaka bakışı, ahlak normlarını sosyal ürünler olarak değerlendiren yerleşik eski alışkanlığı en kuvvetli biçimde doğrulamaktan daha fazlasını içermektedir. O, Durkheim'ın sosyolojik uygulamaya yaptığı belki de en ürpertici etkinin, toplumun gerçekte aktif bir ahlaklaştırıcı kuvvet olarak idrak edilmesi, olduğunu ileri sürer (Bauman, 1997, s. 219). Dolayısıyla Bauman, ahlakı toplumun bir ürünü olarak görmemekte, onu varoluşsal bir sorumluluk olarak değerlendirmektedir. Bauman, birey kendini bir özne olarak düzenlerken sorumluluğun da teşekkül ettiğini ya da sorumluluğun oluşmasının, bireyin kendisini özne olarak yapılandırmak olduğunu ifade etmekte-

dir. O, ahlakın özünün, ötekine karşı zorunluluktan farklı bir görev olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre ahlak, bütün menfaat beklentilerinden önde gelen bir işlev olduğundan ahlakın kökleri, hükümlerlik ve kültürel özellikler gibi sosyal organizasyonların ötesindedir (Bauman, 1997, ss. 231, 232). Bauman’a göre “ahlak mutlak başlangıçtır” ve “ahlakın bir sebebi yoktur” (Bauman, 2011a, ss. 24, 35).

Burada çalışmamıza esas olan Gazali ve Bauman’ın, eylem alanında ahlak anlayışlarını karşılaştırmak bakımından, Gazali’nin de bu husustaki yaklaşımına yer vermek gerekmektedir. Ancak önce Gazali’de ahlakın kök referanslarını değerlendirmek açısından, din ve ahlak ilişkisine bir göz atmak faydalı olacaktır.

Ahlakın biricik kaynağı olmamakla birlikte din, ahlakı besleyen en önemli yapılardan biridir (Güngör, 2010, s. 115); Karaköse, 2012, s. 159). Bir problem olarak ahlak yalnız felsefenin konusu değil, aynı zamanda “davranışın ana modeli” olarak dinlerin de önemli bir kısmını teşkil eder (Vatandaş, 2011, s. 67). Bir inanç ve düşünce sistemi olarak ahlak, değerler içerir ve ahlaki değerler, manevi değerlerin en önemlileridir. Manevi sistemlerin en ileri seviyesinde olan dinler de önemli ölçüde bir ahlak sistemi işlevi görürler. Ahlak, insanların Tanrı ve öteki insanlarla ilişkilerini düzenleyen ve bu ilişkilerde iyi ve kötüyü belirleyen sistemdir. Toplumlarda dinin oldukça önemli bir etkiye sahip olması, dinlerin ahlaki hayatta belirleyiciliğinden ileri gelmektedir. Dolayısıyla toplumlar, ahlaktan uzak kalamadıkları için dinden de uzak kalamamışlardır (Güngör, 2010, s. 19). Gazali de ahlakın belirleyici kaynağı olarak Kur’ân ve Sünnet’i işaret eder (Gazali, 2002, ss. 51, 143); (Gazali, t.y., s. 179); Çağrııcı, 2025b). O, ahlakın üç sebebinden bahseder: Bunlardan ilki ‘yaratılış/fitrat’ır. İkincisi, iyi davranışları tekrar ederek alışkanlığa dönüştürmektir. Üçüncüsü ise ahlak bakımından iyi olanlarla ilişkilerini sürdürmektir. Gazali’nin yaklaşımı ahlakı dine dayandırmakla birlikte, ahlaklı davranışın geliştirilmesinde toplumsal ilişkilerin önemine dikkati çekmektedir. Gazali’nin bakış açısında ahlaki davranış için toplumsal ilişkiler vurgusu sosyolojik açıdan önem taşımaktadır. O ahlaki eğitimde, kişinin ahlaklı davranış geliştirmesinde model almanın önemini vurgular. Ahlakın söz konusu üç sebebinden uzak kalmanın, ahlaksız davranışları beraberinde getireceğini kaydeder. Gazali’ye göre din, ahlakın sadece kaynağı değil aynı zamanda ahlakı geliştirmenin de yoludur. İyi, ahlaklı insanlarla ilişkileri sürdürmek de dinin bir telkinidir (Gazali, t.y., ss. 390, 391).

Gazali’nin çıkar gözetmeyen (*antiütilitarist*) bir ahlak anlayışına sahip olduğu ileri sürülebilir. Çünkü Gazali ahlâk konusunda prensipte dünyevi yararları amaç olarak görmez. Bununla birlikte öbür dünyadaki mükafatları da ahlaki yaşamın zorunlu bir sonucu olarak kabul etmez. Bunları Allah’ın lütfu olarak görür. Diğer taraftan Gazali, dünyevi ahlakın faydacılıktan uzak olamayacağını, din temelli ahlakta ise amacın değil buyruğun esas olduğunu düşünmektedir (Çağrııcı, 2025a).

Bauman’ın yaklaşımından, ahlakı bir ürün olarak görmediği, başka bir ifadeyle, onu var edecek bir otoriteden söz etmediği anlaşılmaktadır. Bauman’ın bu konudaki sosyolojisi, ahlakın toplum tarafından motive edildiği, yönünün belirlendiği ifadelerinde yer almaktadır. Ona göre ahlak dışı davranış yani yükümlüğünü yer-

ine getirmeme, toplumun işlevini yanlış şekilde yerine getirmesiyle ilişkili değildir. Dolayısıyla ahlaki davranış konusunda araştırılması gerekenin ahlaklı davranış olmadığı bilakis ahlaksız davranışın ortaya çıkması olduğunu vurgular (Bauman, 1997, s. 232). Bauman’a göre ahlak, üstün istek anı, sebepsiz bir davranış, kısaca bir armağan/bir lütuftur (Bauman, 1997, s. 269). Esasen armağan, lütf, ihsan, inayet gibi kelimelerle ifade edebileceğimiz bu verili iyiliğin kaynağı Bauman’da belirsizdir. Zira o, insanların esasen ahlak bakımından “belirsiz” olduklarını kaydeder. Ona göre belirsizlik, insan ilişkilerinin mukaddime faslının merkezini teşkil eder (Bauman, 2011a, s. 20).

Gazali kötü ahlak anlayışında da inanç sistemine bağlı kalır ve düşüncelerini ifade ederken dini figürlerden de istifade eder. O, kötü ahlakı insana ait bir özellik olarak görmez ve kötü ahlak hakkında “Kendisine yerleştirilmiş olan...”, şeklinde bahseder. Bu durumu, ‘gerçekte insanın özünde değil kabuğunda bulunan dört özellik’, şeklinde ifade eder. Bu dört özellik “köpeklik, domuzluk, şeytanlık ve meleklik”tir. Ancak köpeğin yerilmesinin ve kötü olmasının şekil açısından değil, saldırma vasfından dolayı olduğunu; benzer şekilde domuzun da pis ve çirkin şeylere düşkünlüğü nedeniyle olduğunu yani köpeklik ve domuzluk ruhunun gerçekliğinin bu anlamda olduğunu, insanın da bu şekilde düşünülebileceğini; şeytanlık ve melekliğin gerçekliğinin de bu anlamda olduğunu kaydeder. Gazali, kötü ahlakın giderilmesinin insanın elinde olduğu görüşündedir. O bu konuyu *İhyâü Ulûmi’l-Dîn* isimli eserinde çeşitli vesilelerle detaylı olarak anlatır (Gazali, 2002, ss. 23, 24).

Bir Ahlak Kavramı Olarak ‘Öteki’

Bauman, benliğin ilk gerçekliğinin “ahlaki sorumluluk” olduğu düşüncesindedir. Ona göre sorumluluk “Öteki için olmak-Ötekinin yanında olabilmek”tir (Bauman, 2011a, s. 24). İnsan failinin varoluş şekli sorumluluk olduğuna göre, herhangi bir menfaat, baskı karşısında eğilme gibi ahlakla ilişkisi bulunmayan unsurlardan etkilenmeyen, ilk ve en saf biçimindeki failer arası ilişkinin esası ahlakıdır (Bauman, 1997, s. 232). Bauman’ın “öteki” için merkeze aldığı “ahlaki sorumluluk”, Gazali’de arkadaşlık ve kardeşlik ilişkisi içerisinde olmak üzere “isâr” kavramı ile karşılık bulur (Gazali, t.y., s. 280). Onun ötekiyle ilişkide ölçüsü “ötekinin iyiliğini istemek, ötekine iyilik yapmak, ötekine şefkatli olmak”tır (Gazali, t.y., s. 398). Gazali, bir diğeriyle arkadaşlık ya da (manevi) kardeşlik kurulunca bazı hakların ortaya çıkacağını kaydeder. Bunlardan ilk sırada “isâr”ı yer verir (Gazali, t.y., s. 280). İsâr, “bir kimsenin, kendisi ihtiyaç içinde bulunsa bile sahip olduğu imkânları başkalarının ihtiyacını karşılamak üzere kullanması, başkasının yararı için fedakârlıkta bulunması” anlamına gelen bir ahlak kavramıdır (Çağrı, 2025b). Diğeri hakkını kendisinininkine öncelemek (isâr etmek), Gazali açısından söz konusu hakların en üst derecesidir (Gazali, t.y., s. 280).

Bauman, Gazali’nin işaret ettiği bu yüksek dereceyi, “Öteki için olduğum sürece ben benim” kaydıyla ifade etmektedir (Bauman, 2011a, s. 100). Bir anlamda Bauman için insanlık vasfının belirleyicisi ‘öteki için olmak’tır. Zira yukarıda if-

ade edildiği gibi Bauman, “benliğin ilk gerçekliği”ni de “öteki için olmak” kaydına bağlamıştır. Zira Bauman’ın düşünce sisteminde ahlak, ötekiyle fiziksel olarak, yüz yüze karşılaşmaktan ibarettir. Söz konusu karşılaşmayı bir ahlak ilkesine dönüştüren ise karşılık istememe, diğer bir ifadeyle eşitsizliktir (Bauman, 2011a, s. 24). Gazali’nin arkadaşlık veya kardeşlik ilişkisiyle çerçevelendirdiği ‘öteki’, Bauman’ın Emmanuel Lévinas (1906-1995)’tan da esinlenerek ifade ettiği, “Ötekinin kim olduğu önemli değildir, bu onun meselesidir” kaydı, ötekiyle ilişkinin herhangi bir nitelik sınırını tayin etmez (Bauman, 2011a, s. 65). Gazali’nin ötekiyle ilişkinin niteliğini sınırlandırmasındaki hassasiyeti, ahlaki din temelinde düşünmesinden kaynaklanabilir. Çünkü o, ahlaki eğitimin ancak bütün davranışlarda dinin ilkelerine uymakla mümkün olabileceğini ifade etmektedir. İnsan, arzularını tanrılaştırmamalıdır. Aksine, dinden referanslar alarak ilerlemeli, kendisinin değil dini ilkelerin rehberliğinde ahlakını düzeltmelidir (Gazzâlî, 2009, s. 212).

Bauman’ın ötekine ilgisi, kendisi için olmayı koşturamaz (Bauman, 2011a, s. 67). Gazali de bunun aksini dile getirmez ancak onun düşüncesinde ahlaki ilişki, karşılıklı sorumluluk gerektirir (Gazali, t.y., s. 272). Tabi ki bu sorumluluğun yükleyicisi Gazali’de de ‘ben’ değildir. Bauman kendisinin karşılıksız ‘öteki için’ olduğunu ifade eder ve onun kendisi (benim) için olup olmamasıyla ilgilenmez. Hatta bu durumun kendisinin öteki için olmasında en küçük bir etkisinin olmadığını ifade eder. Öteki için olmak bir karşılık ya da bir denge isteği içermez (Bauman, 2011a, s. 67).

Gazali, *Kimyâ-i Saâdet* isimli eserinde, “İnsanlarla Görüşmek, Arkadaşlık Etmek, Akraba, Komşu, Köle ile Fakirlerin ve Allah için Kardeşliğin Haklarını Gözetmek” başlıklı bölümün ilk satırlarında, dünyanın Allah’a giden yolda bir konaklama yeri olduğunu ve burada bulunanların yolcu olduklarını, bu yolculuğun amacı aynı ise onların tamamının bir sayıldığını dolayısıyla aralarında yardımlaşmanın, sevginin, beraberliğin bulunması ve karşılıklı haklara riayet edilmesi gerektiğini kaydeder. Gazali’nin düşünce sisteminin temelini din oluşturduğu için dostluk ve sevgide de “Allah için” kaydı söz konusudur. O, inançla çerçevelenen bu ilişkiyi iki dereceye ayırır:

1. Ötekini, onun yapabileceği bir eylemi nedeniyle sever ancak bu eylem de dini yöndendir ve Allah için gerçekleşir.
2. Öncekine nispetle daha üst dereceyi temsil eden bu eylem ötekini sadece “Allah için” sevmek anlamındadır ve ondan hiçbir beklentisi olamaz (Gazali, t.y., ss. 272, 275).

Gazali açısından ötekiyle kurulacak olan ahlaki bir ilişkinin nedeni “Allah için” olmakla kayıtlanırken, Bauman bunu “Öteki için” olmakla tayin etmiştir. Ötekiyle ahlaki ilişki bakımından iki düşünürün çıkış noktaları farklılık göstermekle birlikte her iki düşünürün birleştiği nokta “ötekiden hiçbir beklentinin ya da talebin olmaması”dır.

Ötekinin Eşitliği

Gazali'nin dünyayı bir konaklama yeri olarak gördüğüne ve aynı amaçla yola çıkanları da “bir” kabul ettiğine yukarıda işaret edilmişti. Zaten Gazali, inancı gereği bütün inananların durumunu din kardeşliği olarak görmektedir. Dolayısıyla “Allah için” ifadesi, dindaşların ortak amacını ve sonuç olarak da onların “bir”/eşit olduğunu ifade etmektedir.³ Bauman “ahlâki bir birliği” ifade eden “biz”in, “ben”in çoğulu olmadığını düşünür ve “biz”i, birbirine göre oldukça eşitsiz durumları birleştiren kompleks bir oluşumu çağrıştıran bir terim olarak görmektedir (Bauman, 2011a, s. 67).

Bauman genel olarak eşitsizlik durumunu, “ahlaki yozlaşma, etik körlük ve hayatı anlamlı, birlikte yaşamının mümkün olmasını sağlayan ve zevkli kılan değerlerin, yavaş yavaş ve farkına varılmadan ve karşı çıkılmaksızın yok olup gitmesine alışma” olarak değerlendirmektedir (Bauman, 2012, s. 96; Bauman, 1997, s. 250). Yine o, *Azınlığın Zenginliği Hepimizin Çıkarına mıdır?* isimli eserinin ilk sayfalarında bazı düşünürlerden yaptığı alıntılara yer verir. Bunların arasında Adam Smith (1723-1790)'ten naklettiği, ahlak anlayışımızın yok olmasında en önemli ve en genel nedenin zengin ve güçlülere taparcasına duyulan hayranlık ve diğer taraftan yoksul ve ihtiyaç sahibi olanları hakir görme ya da en azından onları yok sayma temayülü olduğu doğrultusundaki düşüncelerdir (Bauman, 2013). Gazali'nin kötü ahlak olarak gördüğü davranışlardan “kibir, böbürlenme, kendini ötekilerden üstün görme”, bir eşitsizlik durumuna işaret etmektedir (Gazali, 2002, s. 116). Ahlakî inanç temelli ele alan Gazali “İslâm” kavramını incelerken onu “teslim olmak, kabul etmek ve boyun eğmek” ve “kibir ve inadı bırakmaktan ibaret” olarak görmektedir (Gazali, 2002, s. 300). Yine Gazali'nin sıraladığı kalbin yerilen halleri arasında “benlik ve övülme isteği, kibir, zenginlere saygı duymak ve fakirleri hor görmek, onlarla alay etmek” yer almaktadır (Gazali, 2002, s. 59). Özellikle varlıklı ve güçlü kimselere duyulan hayranlık ve gösterilen saygı ile yoksul ve muhtaçları hor görmek ve aşağılamak ya da yok saymak her iki düşünür için de bir ahlak sorunu olarak görülmektedir. Diğerini aşağılamak ya da hor görmek, bir anlamda kendini öteki karşısında üstün tutmaktır. Dolayısıyla kendini diğerine göre üstün görmek (Türk Dil Kurumu, 2025) anlamına gelen kibir, eşitsizlik durumu olarak bir ahlak problemidir.

Öteki İçin Fedakârlık

Bauman fedakarlık düşüncesinin meşruiyetini kaybettiğini, insanların ahlaki ideallere erişme ve ahlaki değerleri koruyup sürdürme konusunda özendirilmediğini ve insanların bu konuda kendi koşullarını zorlama arzusunda olmadıklarından duyduğu rahatsızlığı belirtir (Bauman, 2011a, s. 11). O, yardımlaşmanın fedakârlık gerektirebileceğini ve ahlakın, fedakârlık olduğunu ifade etmektedir. Bu eylemden şimdi ya da sonra, hayattayken veya öldükten sonra yarar sağlamanın bir önemi yoktur. Yapılan bu eylemin etkili olup olmaması bir önem arz etmemektedir. Çünkü

3 İlgili âyetler için bkz., Hucurât 49/10, 13.

ahlak bir kumar değildir. Sorumluluğunu yerine getirmiş olmak yeterlidir. O, ahlaklı olmayı geleceğe yapılan yatırım olarak görmektedir. Hayatta kalma ihtimalimizin düşmanlarımızdan ya da rakiplerimizden daha fazla olabilmesi için, birlik olmak, birbirimize ihtimam ile yaklaşmak ve birbirimizin yardımına koşmak, birbirimize kardeşlerimize mecbur olduğumuz gibi davranmak zorundayız. (Bauman, 2011a, ss. 73, 74). Malın “Allah için” kullanılması, İslam temelli ahlaki bir feda etme eylemi olarak Gazalî’nin ilgi alanındadır. Bu uğurda malını kısmen ya da tamamen veya belli ölçülerde feda edenlerle ilgili derecelendirmelerde de bulunur. Gazalî’ye göre malını din için feda etmek, ahlakın konusudur (Gazali, t.y., ss. 144, 397).

Bauman’ın mevzu bahis ettiği, biyolojik kardeşlikte olduğu gibi diğerleriyle ilişkiye mecbur olduğumuz düşüncesi, Gazalî’de İslam’ın din kardeşliğiyle temellendirdiği ahlak düşüncesiyle paralellik gösterse de Bauman’ın bakış açısı, emir ve fedakarlık arasındaki ilişkinin ahlaki olmadığı doğrultusundadır (Bauman, 2011a, s. 68). Emrin bir yaptırımını vardır ancak dini bir emri yerine getirip getirmeme, fedakarlıkta bulunup bulunmama serbestisini gözden kaçırmamanın, konunun anlaşılması bakımından önemli olduğuna işaret etmek gerekmektedir. Gazali de örneğin zorla ya da övgü, teşekkür beklentisiyle yapılan bir cömertliği değerli bulmaz. Hatta Allah’ın sevgisine ulaşmak, amacın ta kendisidir. Bu amaç için canını feda etmek, öbür dünyada da bunun karşılığını ummamak bu sevginin sonucudur. Bu eylem dinde cömertliği ifade eder ve bu eylemin karşılığını beklemek, cömertlik değildir (Gazali, t.y., s. 502).

Bauman’a göre “Öteki için ölmeye hazırım” ahlaki bir cümledir. Aksine “O benim için ölmeye hazır olmalıdır” cümlesi ahlaki değildir. Ötekilerin hayatlarını feda etmelerine yönelik bir emir de ahlaki değildir (Bauman, 2011, s. 68). O, ahlakta “zorunluluk”, emir ve baskının olamayacağını kaydeder. Ahlaki davranışların esasen özgür seçimler olduğunu, bireyin davranış özgürlüğünün tezahürleri olduğunu ifade eder. Ona göre “Özgür olmayan insanlar” şeklindeki çelişkili bir kavram makul olsaydı, söz konusu insanlar “ahlaki varlıklar” tanımlamasına dahil olmazdı (Bauman, 2011b, s. 157).

Bauman kendi sorumluluğunun koşulsuzluğu görüşündedir. Yani sorumluluk, eylemle ilgili bir ön bilgiye ihtiyaç duymaz. Kısaca “Öteki ile bağ ancak sorumluluk olarak düğümlenir”. O, sorumluluğunu üstün bir gücün, mesela öbür dünyada cezalandırılmak gibi zorlayıcı bir ahlak kuralının ya da bu dünyada hapis cezası almak korkusuyla zorlayan bir kanunun talimatıyla yüklenmeyeceğini ifade etmektedir. Öteki için ölmek söz konusu olsa bile sorumluluk duygusu karşılıktan bağımsızdır. Karşılık verip vermemek ötekinin sorunudur. Ahlaki eylemin esasını teşkil eden sorumluluğun kaynağı “yakınlık”tır. “Yakınlık” “sorumluluk”; “sorumluluk” “yakınlık” anlamına gelir. Biri diğerine öncelenemez. Yakınlık karşısındaki seçenek ise toplumsal uzaklıktır (Bauman, 1997, ss. 230-232).

Bauman, ‘karşılık’ın ahlakın bir içeriği olmadığını kaydeder ancak evrenselleştirmek amaçlanıyorsa bunu kapsaması gereken hayati bir nitelik olduğu görüşündedir. Ona göre bir bireyin görevi, ilişkili olduğu diğer bireyin hakkı olamaz

ve birinin görevi diğerinden eşdeğer bir görev isteği olamaz. Bir tutumun ahlaki olması için karşılığının bulunması ve ilişkilerin bir bileşeni durumuna gelmesi gerekli değildir. Bir tutumun ahlaki olma vasfı, bütün belirsizliğine rağmen karşılık beklentisi de olamaz (Bauman, 2011a, ss. 74, 75).

Gerek başkası için hayatını feda etmek ve gerekse malını feda etmek toplumsal boyutlarıyla değerlendirilmesi gereken eylemlerdir. İster Bauman'da olduğu gibi grubun devamına katkıda bulunmak amacıyla gerçekleşsin (Bauman, 2011a, s. 74), isterse Gazali'nin ahlak düşüncesinde yer alan maddi yardım anlamında olsun, fedakarlık, "ötekinin yanında olmak" ve "öteki için olmak" amacına yönelik, sonucu toplumdan bağımsız olmayan ahlaki bir sorumluluk olarak görünmektedir.

Sonuç ve Değerlendirme

Önemli bir toplumsal olgu olan ahlak konusu, Gazali ve Bauman'ın düşünce sistemleri içerisinde kendine has ve düşünce tarihi ve toplumsal ilişkiler bağlamında değerlidir. Yaşadıkları dönem, gelenekleri, inançları, ait oldukları kültürler ve düşünce sistemleri farklı olmakla birlikte, bir toplumsal gerçeklik üzerinde ortaya koydukları düşünceler, toplumsal düzen ve kültürel olarak sürdürülebilirlik bağlamında oldukça önemlidir.

Bir arka plan analizi olarak denilebilir ki gerek Gazali gerekse Bauman'ın düşünceleri, ahlaklı olma konusunda bireyin özgür seçimini ve bir pratik ahlak olarak toplumsal dayanışmayı içermektedir. Dolayısıyla düşünürlerimizin ahlak konusuna yaklaşımları toplumsal ilişki, dayanışma ve bütünlük açısından önem arz etmektedir.

Kaynakları farklı olmakla birlikte ahlak sistemlerinde her iki düşünürümüzde de 'sorumluluk' öne çıkmaktadır. Gazali ahlakın kaynağı olarak inanç sistemine işaret ederken Bauman bunu bir lütuf olarak görür. Gazali ve geleneksel sosyolojik anlayışın aksine Bauman, ahlakı bir toplumsal ürün olarak görmemektedir. Varoluşsal yönü bir kenara bırakılırsa ahlaki sorumluluk yine Gazali ve Bauman açısından insanidir, insana aittir.

Gazali ve Bauman için eşitlik olgusu, bir yanda zengin ve güçlülere duyulan hayranlık, diğer yanda yoksul ve ihtiyaç sahibi olanları hakir görme ve onları toplumun bireyleri olarak görmeme anlamında bir ahlaki soruna dönüşmektedir.

Düşünürlerimizin 'fedakârlık' anlayışı toplumsal dayanışmanın ve özgeciliğin (*alturizm*) ileri seviyesindedir. Ahlaki sorumluluğun bir gereği olarak bu diğerkam davranış Gazali'de "İsâr", Baumanda "Öteki için olmak-Ötekinin yanında olabilmek"tir. Bu ahlaki davranış düşünürlerimiz açısından öteki için karşılıksız, ötekinden beklentisizdir. Bauman'da, Gazali'de olduğu gibi ahlaki sorumluluğun dini bir kaynağı yoktur. Aynı şekilde öbür dünyada bir karşılığı da söz konusu değildir. Gazali'nin bakış açısında da 'öteki'nden karşılık beklenmez. Ona göre karşılığın kaynağı, ötekine de sorumluluk yükleyen kaynaktır.

Ahlaki sorumluluk konusunda düşünürlerimizin geliştirdikleri sistem birçok araştırma için önemli bir kaynak teşkil etmektedir. Bauman'ın sıklıkla eleştirdiği ahlaki sorumluluk problemi, modern dünyanın en önemli toplumsal açmazlarından biri olarak görülebilir. Denilebilir ki toplumsal problemlerin birçoğunun arka planında yatan gerçek, 'ahlaki sorumluluk sorunu'dur. Gazali ve Bauman'ın ahlak sorununa getirmeye çalıştıkları çözüm önerileri, konunun teorik boyutunun çok ötesinde, doğrudan toplumsal pratiklerle ilgili yaklaşımlar içermektedir. Daha öz bir ifadeyle bu iki düşünürümüz, 'etik' ve 'ahlak' arasındaki temel farkı (teorik-pratik), ahlak açısından ve benzer yaklaşımlarla toplumsal bağlamlarıyla ortaya koymuşlardır.

İki düşünürümüzün düşüncelerindeki benzerlik veya farklılıklar, bu çalışmanın merkezi unsurları değildir. Çalışmada asıl odaklanılan, benzerlik farklılıklardan hareketle düşünürlerimizin ahlaki sorumluluk ekseninde toplumsal bütünlük, toplumsal dayanışma ve toplumsal ilişki üzerine geliştirdikleri sosyolojik kavrayıştır. Çalışma bir anlamda da bu kavrayışları bir deneme çalışması yoluyla literatüre kazandırma anlayışıyla gerçekleştirilmiştir.

Kaynakça

- Aristoteles. (2014). *Nikomakhos'a Etik* (F. Akderin, Çev.). Say Yayınları.
- Bauman, Z. (1997). *Modernite ve Holocaust* (S. Ertabiboğlu, Çev.). Sarmal Yayınevi.
- Bauman, Z. (2011a). *Postmodern Etik* (A. Türker, Çev.; 2. bs). Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2011b). *Yaşam Sanatı* (A. Sarı, Çev.). Versus Kitap.
- Bauman, Z. (2012). *Akışkan Modern Dünyadan 44 Mektup* (P. Sıral, Çev.). Habitus yayıncılık.
- Bauman, Z. (2013). *Azınlığın Zenginliği Hepimizin Çıkarına mıdır?* (H. Keser, Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- Cebecioğlu, E. (2025). *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. <http://archive.org/details/TasavvufTerimleriVeDeyimleriSozlugu>
- Cevizci, A. (1999). *Felsefe Sözlüğü* (2. bs). Paradigma.
- Çağrı, M. (2025a). *Gazzâlî. TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/gazzali>
- Çağrı, M. (2025b). *İsâr. TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/isar--digerkamlik>
- Durkheim, E. (1986). *Meslek Ahlakı* (M. Karasan, Çev.). Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı Yayınları.
- Durkheim, E. (2004). *Ahlak Eğitimi* (O. Adanır, Çev.). Dokuz Eylül Yayınları.
- Frolov, İ. (1991). *Felsefe Sözlüğü* (A. Çalışlar, Çev.). Cem Yayınevi.
- Gazali. (2002). *İhyâü Ulûmi'd-Dîn* (A. Serdaroğlu, Çev.; C. 1). Bedir Yayınevi.
- Gazali. (t.y.). *Kimyâ-i Saâdet* (A. F. Meyan, Çev.). Bedir Yayınevi.
- Gazzâlî. (2009). *Filozofların Tutarsızlığı* (M. Kaya & H. Sarioğlu, Çev.; 2. bs). Klasik Yayınları.
- Goodwin, G. A., & Scimecca, J. A. (2015). *Klasik Sosyolojik Teori: Sosyolojinin Vaadinin Yeniden Keşfi* (F. Sönmez, Çev.). Say Yayınları.
- Güngör, E. (2010). *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk* (6. bs). Ötüken Neşriyat.

- İbn Sina. (2014). İbn Sinâ'nın Ahlak Ait Risalesi (Risale fi'l Birr ve'l-İsm) (G. Deniz, Çev.). *Diyanet İlmî Dergi*, 50(1), 229-244.
- Kızılıcelik, S., & Erjem, Y. (1994). *Açıklamalı Sosyoloji Terimler Sözlüğü*. Atilla Kitabevi.
- Kurt, A. (2018). *Din Sosyolojisi* (19. bs). Sentez Yayıncılık.
- Türk Dil Kurumu. (2025). [Sozluk.gov.tr]. "kibir". <https://sozluk.gov.tr/?kelime=kibir>
- Uludağ, S. (1996). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. Marifet Yayınları.
- Ülken, H. Z. (1969). *Sosyoloji Sözlüğü* (Milli Eğitim Basımevi).
- Vatandaş, C. (2011). Sosyolojinin Konusu Olarak Ahlak. *Eskiye*, 20, 66-72.