



GAZALİ VE BERGSON'DA AHLAK ANLAYIŞI

Aydoğan ARI

Doktora Tezi
Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı
Prof. Dr. Osman ELMALI
2024
Her Hakkı Saklıdır

**T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**

Aydoğan ARI

GAZALİ VE BERGSON'DA AHLAK ANLAYIŞI

DOKTORA TEZİ

**TEZ YÖNETİCİSİ
Prof. Dr. Osman ELMALI**

ERZURUM – 2024



TEZ BEYAN FORMU

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

BİLDİRİM

Atatürk Üniversitesi Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Uygulama Esaslarının ilgili maddelerine göre hazırlamış olduğum "GAZALİ VE BERGSON'DA AHLAK ANLAYIŞI " adlı tezin/raporun tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin/raporumun kâğıt ve elektronik kopyalarının aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım.

Gereğini bilgilerinize arz ederim *.

- ☐ Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.
- ☐ Tezimin/Raporumun makale için **altı ay**, patent için **iki yıl** süreyle erişiminin ertelenmesini istiyorum.

04/07/2024

Aydoğan ARI

Aslı ıslak imzalıdır

*** LİSANSÜSTÜ TEZLERİN ELEKTRONİK ORTAMDA TOPLANMASI, DÜZENLENMESİ VE ERİŞİME AÇILMASINA İLİŞKİN YÖNERGE**

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Çeşitli ve Son Hükümler

Lisansüstü tezlerin erişime açılmasının ertelenmesi MADDE 6– (1) Lisansüstü teze ilgili **patent başvurusu yapılması veya patent alma sürecinin devam etmesi durumunda**, tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulu **iki yıl süre ile tezin erişime açılmasının ertelenmesine karar verebilir.**

(2) Yeni teknik, materyal ve metotların kullanıldığı, henüz **makaleye dönüşmemiş veya patent gibi yöntemlerle korunmamış** ve internetten paylaşılması durumunda 3. şahıslara veya kurumlara haksız kazanç imkanı oluşturabilecek bilgi ve bulguları içeren tezler hakkında tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile **altı ayı aşmamak üzere tezin erişime açılması engellenebilir.**

Gizlilik dereceli tezler MADDE 7– (1) Ulusal çıkarları veya güvenliği ilgilendiren, emniyet, istihbarat, savunma ve güvenlik, sağlık vb. konulara ilişkin lisansüstü tezlerle ilgili gizlilik kararı, tezin yapıldığı kurum tarafından verilir. Kurum ve kuruluşlarla yapılan işbirliği protokolü çerçevesinde hazırlanan lisansüstü tezlere ilişkin gizlilik kararı ise, ilgili kurum ve kuruluşun önerisi ile enstitü veya fakültenin uygun görüşü üzerine üniversite yönetim kurulu tarafından verilir. Gizlilik kararı verilen tezler Yükseköğretim Kuruluna bildirilir.

(2) Gizlilik kararı verilen tezler gizlilik süresince enstitü veya fakülte tarafından gizlilik kuralları çerçevesinde muhafaza edilir, gizlilik kararının kaldırılması halinde Tez Otomasyon Sistemine yüklenir.

TEZ KABUL TUTANAĞI
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Prof. Dr. Osman Elmalı danışmanlığında, Aydoğan Arı tarafından hazırlanan bu çalışma 04/07/2024 tarihinde aşğıdaki jüri tarafından. Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı'nda doktora tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan	: Prof. Dr. Hacı Ömer ÖZDEN	İmza	Aslı ıslak imzalıdır
Jüri Üyesi	: Prof. Dr. Osman ELMALI	İmza	Aslı ıslak imzalıdır
Jüri Üyesi	: Prof. Dr. Naci İSPİR	İmza	Aslı ıslak imzalıdır
Jüri Üyesi	: Dr. Öğr. Üyesi Ahmet BİNGÖL	İmza	Aslı ıslak imzalıdır
Jüri Üyesi	: Dr. Öğr. Üyesi Serdar ÇALIK	İmza	Aslı ıslak imzalıdır

Yukarıdaki imzalar adı geçen öğretim üyelerine aittir.

04 /07/2024

Prof. Dr. Sait UYLAŞ

Enstitü Müdürü

Aslı ıslak imzalıdır

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	IV
ABSTRACT	V
KISALTMALAR DİZİNİ	VI
ÖNSÖZ.....	VII
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

GAZALİ'DE AHLAK ANLAYIŞI

1.1. GAZALİ'NİN HAYATI VE ESERLERİ	17
1.2. GAZALİ'NİN FELSEFİ YAKLAŞIMI	23
1.2.1. İslam Dünyasının Felsefe ile Karşılaşması	23
1.2.2. Gazali ve Eş'ariye	27
1.2.3. Gazali'de Bilgi, Şüphencilik ve Eleştiri	31
1.2.4. Gazali ve Tasavvuf	37
1.2.5. Gazali ve Sezgi	45
1.3. GAZALİ'NİN AHLAK ANLAYIŞI	48
1.3.1. Gazali'nin Ahlak Anlayışında Yöntem	48
1.3.2. Gazali'de Ahlak ve Tasavvuf İlişkisi	53
1.3.3. Gazali'de Ahlaklı Olmak İçin Çabanın Önemi	56
1.3.4. Gazali'nin Kalbe Yükllediği Ahlaksal İçerik	56
1.3.5. Hikmet Sahibi Olmak, Ahlaklı Olmak	68
1.3.6. Gazali'de Bir Ahlaki İlke Olarak Şecaat	69
1.3.7. Ahlaki Bir Noksanlık Olarak Tembellik	71
1.3.8. İtidal ve Ahlak	73
1.3.9. Ahlak Eğitimi	77

İKİNCİ BÖLÜM

HENRI LOUIS BERGSON'DA AHLAK ANLAYIŞI

2.1. BERGSON'UN HAYATI VE ESERLERİ	85
2.2. BERGSON'UN FELSEFİ YAKLAŞIMI	86
2.2.1. Bergson ve Felsefesinin Amacı	87

2.2.2. Bergson Felsefesinin Çıkış Noktaları.....	89
2.2.3. Bergson'un Felsefesinde Temel Kavramlar	91
2.2.4. Bergson'da Bilme Kavramı.....	92
2.2.5. Bergson'da İnsan ve Benlik	93
2.2.6. Bergson'da Bilimlerin Sınıflandırılması	94
2.2.7. Bergson ve Süre	98
2.2.8. Bergson ve Sezgi.....	101
2.2.9. Değişimin Gerçekliği	107
2.3. BERGSON'DA AHLAK ANLAYIŞI.....	108
2.3.1. Kapalı Ahlak - Açık Ahlak.....	109
2.3.2. Bergson ve Ahlaki Gelişim	117
2.3.3. Kapalı Toplum Ahlakı ve Otorite.....	122
2.3.4. Toplumsal Bir İçgüdü Olarak İtaat Durumu	124
2.3.5. Bergson'un Ahlak Felsefesinde Boyunduruklardan Alışkanlıklara Geçiş.....	125
2.3.6. Ahlaksal Ödev: Toplum ve Birey.....	128
2.3.8. Bergson'da Adalet Kavramı.....	143
2.3.9. Ahlak Eğitimi	153
2.3.10. Bergson ve Élan Vital (Yaratıcı Atılım).....	154

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

GAZALİ VE BERGSON'UN AHLAK ANLAYIŞININ KARŞILAŞTIRILMASI

3.1. GAZALİ VE BERGSON'DA EPİSTEMOLOJİ	157
3.2. GAZALİ VE BERGSON'DA ONTOLOJİ.....	162
3.3. GAZALİ VE BERGSON'DA AHLAKIN KAYNAĞI	163
3.4. GAZALİ VE BERGSON'DA AHLAKIN TEOLOJİSİ	164
3.5. GAZALİ'DE İNSANIN İLK EVRELERİ VE BERGSON'UN KAPALI TOPLUM TANIMLAMASI	167
3.6. MÜCAHEDE VE ÇABA	168
3.7. GAZALİ VE BERGSON'DA AHLAK İLİŞKİSİ.....	169
3.8. SEZGİ, AKIL, KALP GÖZÜ VE MUTLAK DEĞER.....	173
3.9. PEYGAMBERLER VE MİSTİKLER.....	177
3.10. GAZALİ VE BERGSON'DA ADALET ERDEMİ.....	179

3.11. GAZALİ VE BERGSON’DA AHLAK ANLAYIŞI VE EĞİTİM.....	180
3.12. AHLAK KAVRAMI VE ALIŞKANLIKLAR	181
SONUÇ.....	183
KAYNAKÇA	192
ÖZGEÇMİŞ.....	202



ÖZET

DOKTORA TEZİ

GAZALİ VE BERGSON'DA AHLAK ANLAYIŞI

Aydoğan ARI

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Osman ELMALI

2024, 202 sayfa

Jüri: Prof. Dr. Osman ELMALI

Prof. Dr. Hacı Ömer ÖZDEN

Prof. Dr. Naci İSPİR

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet BİNGÖL

Dr. Öğr. Üyesi Serdar ÇALIK

Bu tezin amacı, birbirinden sekiz asır gibi uzun bir zaman farkıyla, değişik coğrafi, dini ve kültürel özelliklere sahip toplumlarda yaşamış iki önemli düşünürün, Gazali ile Bergson'un ahlak anlayışlarını, farklı ve benzer yönleriyle analiz etmek ve birbirleriyle karşılaştırarak anlamlı bir sonuca ulaşmaktır. Bu amacı gerçekleştirmeye yönelik olarak, Gazali ve Bergson'un hayatı, eserleri ve felsefi yaklaşımları kısaca özetlenmiş, iki düşünürün ahlak anlayışlarının ortak ve farklı yönleri ontolojik, epistemolojik yaklaşımları, sahip oldukları dini inanç açısından ele alınmıştır. Karşılaştırma yapılırken, iki düşünürün kendilerine ait orijinal eserlerine başvurulmuş, ayrıca haklarında yazılmış eserler de detaylı incelenmiştir. Yapılan karşılaştırmalarda, farklı zaman aralığında, farklı dini ve toplumsal yapıda yaşamış olmanın her iki düşünürün ahlak anlayışı üzerinde ne tür etkileri olduğu açıklanmaya çalışılmıştır. Gazali ve Bergson'un ahlak anlayışlarında mutlak bir örtüşme beklenmemekle birlikte, her ikisinin doğru bilgiyi elde etmede bir yöntem olarak sezgiyi esas almaları birçok açıdan benzerlik beklentilerini artırıcı bir unsur olmuştur.

Tezin bir kısmında, Gazali ve Bergson'un mutlak olanın Tanrı olduğuna dair ortak kabullerinden dolayı kullandıkları birçok terim açısından benzerlik oluşturduğuna dair iddialar mücahede, çaba, itidal, gayret gibi birçok kavram üzerinden açıklanmaya çalışılmıştır. Gazali'de kalp gözü olarak, Bergson'da ise sezgi olarak adlandırılan kavramın birbiriyle ne kadar benzer oldukları iki düşünürün yaklaşımları bakımından ele alınmıştır.

Her iki düşünürün ahlak anlayışlarının temelinde hangi öğelerin aktif rol oynadığı, evrensel ahlakla ilgili yaklaşımları yine karşılaştırmalı olarak incelenmiş ve farklı, benzer yönleri esas alınarak kaydedilmiştir. Gazali'de din dışı ve İslam referanslı ahlak anlayışları ile Bergson'daki kapalı ve açık ahlak anlayışlarının ne kadar benzer oldukları, ortaya konan düşünür görüşleriyle tespit edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca ahlaki anlamda katı yaklaşımları bulunduğu iddia edilen Gazali'nin ve ahlakı gelişime açık olma gereği üzerine tanımladığı söylenen Bergson'un ahlak anlayışlarının bu iddialara uygunluk taşıyıp taşımadıkları konusu bu tez içeriğinde bahis konusu olmuştur. Dini bütüncül ele alan Gazali ile dini ikili ele alan Bergson'un bu yaklaşımlarının ahlak anlayışlarındaki tesiri sezgi ve kalp gözü kavramlarıyla birleştirilerek anlatılmaya çalışılmıştır.

Gazali ve Bergson'un ontolojik ve epistemolojik yaklaşımları tezde esas kılınmamakla birlikte, özellikle ahlak anlayışlarının gerekçelerini oluşturma açısından önem taşıdığı için bu iki bilgi açısından değerlendirme detaylandırılmıştır. Dini yaklaşımlarındaki farklılığa rağmen tek tanrı inancının etkisi birçok yaklaşımda ortaya konmuştur. İki düşünürün etkilediği ve etkilendiği görüşlerden bahsedilmiştir.

Karşılaştırma yapıldıktan sonra bu iki düşünürün farklı ve benzer yönleri gerekçelendirilerek, bununla ilgili tez yazarının bakış açısı da eklenerek, sonuç oluşturmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ahlak, Evrensel Ahlak, Sezgi, Gazali, Bergson.

ABSTRACT

Ph. D. DISSERTATION

UNDERSTANDING OF ETHICS IN GHAZALI AND BERGSON

Aydoğan ARI

Advisor: Prof. Dr. Osman ELMALI

2024, 202 pages

Jury: Prof. Dr. Osman ELMALI

Prof. Dr. Hacı Ömer ÖZDEN

Prof. Dr. Naci İSPİR

Asst. Prof. Dr. Ahmet BİNGÖL

Asst. Prof. Dr. Serdar ÇALIK

The aim of this thesis is to analyze the different and similar aspects of the moral understanding of Ghazali and Bergson, two important thinkers who lived in societies with different geographical, religious and cultural characteristics, with a time difference of eight centuries, and to reach a meaningful conclusion by comparing them with each other. In order to achieve this aim, the lives, works and philosophical approaches of Ghazali and Bergson are briefly summarized, and the common and different aspects of the moral understanding of the two thinkers are discussed in terms of their ontological, epistemological approaches and religious beliefs. While making the comparison, the original works of the two thinkers were consulted, and the works written about them were also examined in detail. In the comparisons made, it was tried to explain what kind of effects living in different religious and social structures in different time periods had on the moral understanding of both thinkers. Although an absolute overlap is not expected in the moral understandings of Ghazali and Bergson, the fact that they both rely on intuition as a method of obtaining correct information has been an element that increases the expectations of similarity in many respects.

In a part of the thesis, the claims that Ghazali and Bergson are similar in terms of many terms they use due to their common acceptance that God is the absolute, have been tried to be explained through many concepts such as struggle, effort, moderation, effort. The similarity of the concept, which is called the heart's eye in Ghazali and intuition in Bergson, is discussed in terms of the approaches of the two thinkers.

The elements that played an active role in the basis of the moral understanding of both thinkers and their approaches to universal morality were examined comparatively and recorded based on their different and similar aspects. It has been tried to determine how similar the non-religious and Islamic-referenced understandings of morality in Ghazali and the closed and open understandings of morality in Bergson are, through the views of the philosophers put forward. In addition, the issue of whether the moral understandings of Ghazali who is claimed to have a strict moral approach, and Bergson, who is said to define morality on the need to be open to development, are compatible with these claims has been discussed in the content of this thesis. The impact of these approaches of Ghazali, who deals with religion holistically, and Bergson, who deals with religion dually, on their understanding of morality has been tried to be explained by combining them with the concepts of intuition and the eye of the heart.

Although the ontological and epistemological approaches of Ghazali and Bergson are not considered essential in the thesis, the evaluation in terms of these two pieces of information has been detailed since they are especially important in terms of establishing the justifications of their understanding of morality. Despite the differences in religious approaches, the influence of monotheistic belief has been revealed in many approaches. The views that influenced and were influenced by two thinkers were mentioned.

After the comparison was made, the different and similar aspects of these two thinkers were justified and the thesis author's perspective was added to create a conclusion.

Keywords: Morality, Universal Morality, Intuition, Ghazali, Bergson.

KISALTMALAR DİZİNİ

BİDDER	: Bilim İnsanları Dayanışma Derneği
Çev	: Çeviren
GEFAD	: Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi
s	: Sayfa
sad	: Sadeleştiren
ter	: Tercüme eden
vb	: Ve Benzeri
vd	: Ve Diğerleri
vs	: Vesaire
Yay. Haz	: Yayına Hazırlayan

ÖNSÖZ

Ahlak, yazılı metinlerden ziyade sözlü kurallara dayanmakla birlikte toplumsal işleyişi belirleyen, yazılı kanunların ve yaptırımların oluşumunda ciddi anlamda esin kaynağı da olan güçlü bir olgu, toplumun sağlıklı birlikteliği ve devamı için oldukça etkili sessiz bir sözleşme niteliğindedir. Ahlakın akıl, din, toplumsal alışkanlıklar (gelenek, töre, adet vb), insana ait duygularla etkileşimi tek yönlü bir ilişki değil, karşılıklı etkileşime dayalı bir ilişkidir. Ahlaki kabuller toplumsal yapıyı belirlediği gibi değişen toplum yapısı da ahlakın yeniden yapılanmasını belirleyebilir. Bu birbirini etkileyen dinamik bir ilişkidir.

Deneysel, nesnel bir bilgi olmayan ahlakın toplumsal yapılarda farklı formlarda karşımıza çıkması elbette şaşırtıcı bir durum değildir. Ahlak, yaygın bir hakikat olarak, dini kabullerden, coğrafi yapıdan, teknolojiden, konfora dair alışkanlıklardan, sevgi-saygı iletişim modellerinden, ihtiyaçlardan, arzu ve beklentilerden, lider davranışlarına kadar farklı unsurların etkileşimiyle kendine has olgunlaşabilmektedir. Lakin davranıştan soyutlayıp öze yönelik bir olgu olarak sorguladığımızda, ahlakın karşımıza çıkma gerekçesinin her toplumda aynı işleve sahip olduğu görülür. Toplumsal düzenin, huzurun ve mutluluğun sağlanmasını amaçlar.

Çalışmaya başlarken, ayrı toplumsal yapılarda, ayrı dini duygularla, ayrı entelektüel bakış açılarıyla birbirinden yaklaşık sekiz asır farkla yaşamış iki düşünürün ahlak anlayışını karşılaştırmak doğal olarak içerisinde birçok şüpheyi barındırıyordu. Çalışmadaki beklenti, çok ayrı bakışların, yorumların ve temellendirmelerin elde edileceği üzerineydi.

Araştırmaya konu olan düşünürlerin eserleri, onlar üzerine yazılmış eserler ve makaleler ele alındıkça bu iki önemli düşünürün Yaratıcı, insan, ahlak, akıl, çaba gibi kavramlarla ilgili farklı yaklaşımları olmakla birlikte ahlaka bakışlarında birçok ortak düşünce taşıdıkları görülmüştür. Bu durum bizleri insanoğlunun düşünme, anlama, doğru bilgiyi elde etme isteğinin -farklı sonuçlara ulaşsa dahi- çağları, inançları ve alışkanlıkları aşma yeteneğine sahip olduğu kanaatine götürmüştür.

Çalışmada her iki düşünürün eserleri, eser dışı yazımları ve onlar üzerine yazılmış eser ve makaleler dikkatli bir şekilde incelenmiştir. Özellikle her iki düşünürün ahlaki temellendirmelerinde neyi ön plana aldıkları ve sistemlerini hangi unsurlar

üzerine kurdukları araştırmada amaç düzeyinde ele alınmıştır. Çalışma sürecinde her iki düşünürün sahip oldukları kültürel kimliğe objektif yaklaşılmaya özen gösterilmiştir.

İki düşünürün ahlak yaklaşımları ele alınmazdan önce biyografileri, ontolojik, epistemolojik bakış açıları ele alınarak ahlaki görüşlerinin gerekçeleri olabilecek diğer faktörlere ulaşmaya gayret edilmiştir. Her iki düşünürün içinde yaşadıkları toplumun, dini ve kültürel edinimlerinin ahlaki bakışlarına etki yaptığı araştırma sonucunda görüldüğünden, mevcut yöntemin doğru seçildiği anlaşılmıştır.

Araştırma yapılırken düşünürlerin imkân dahilinde bizzat kendi eserlerinden faydalanılmıştır. Eserlerinin Türkçeden farklı bir dilde yazılmış olması dolayısıyla ayrıca nitelikli çeviriler ve yaygın kabul gören çeviri eserler de kullanılmıştır. Bu eserler üzerinden elde edilen sonuçların yaygın kabul gören yaklaşımlarla çelişmediği görülmüştür. Özellikle Gazali'nin konuyla ilintili ya da ilintisiz çok sayıda eserinin bulunması, her iki düşünür üzerine çok fazla sayıda araştırma yapılmış olması bu çalışmada veri elde etme adına işimizi kolaylaştırmıştır.

Çalışma, giriş bölümüyle başlamakta, her iki düşünürün biyografi ve çeşitli konulardaki görüşlerini içeren ayrı ayrı iki bölümle devam etmekte, devamında özellikle ahlak anlayışlarının karşılaştırıldığı bölüm ve sonuç kısmıyla tamamlanmaktadır. Çalışmanın sonuna kullanılan kaynakçalar eklenmiştir.

Her iki düşünürün mutlak ahlakı Yaratıcıyla ilişkilendirdikleri, doğru ahlaki ilkeye varmada en önemli unsur olarak sezgiyi esas aldıkları görülmektedir. Sezgi terimi Bergson'da olduğu gibi terimsel olarak kullanılırken, Gazali'de 'kalp gözü' terimiyle karşımıza çıkmaktadır. Her iki düşünür de erdemleri elde etmede bahsi geçen çaba, gayret, mücadele kavramlarının karşılıklarının benzer olduğu görülmektedir.

Çalışma konusunu belirlemede, çalışmanın tüm aşamalarında ciddi desteğini gördüğüm Danışman Hocam Sayın Prof. Dr. Osman ELMALI'ya, alan bilgisiyle çalışmama değer katan Sayın Prof. Dr. Hacı Ömer ÖZDEN'e, eleştirileriyle bu çalışmayae etkili dokunuşlar yapan Sayın Prof. Dr. Naci İSPİR'e, Sayın Doktor Öğretim Üyesi Ahmet BİNGÖL'e ve Sayın Doktor Öğretim Üyesi Serdar ÇALIK'a, ayrıca tez savunma sürecinde üniversiteyle olan iletişimimde ve gerekli yönlendirmelerde bana ciddi zaman ayıran Sayın Arş. Gör. Bilal KOÇAK'a teşekkürlerimi arz ederim.

GİRİŞ

Konusu değer yargılarına dair ‘iyi’ ve ‘kötü’ kavramları olan ahlak, insandaki kültürel değerler, huy (kolay değişmeyen mizaci özellikler) ve karakter (sonradan kazanılan kişilik özellikleri) birleşimi ve etkileşimi anlamına gelmektedir. Nesnel bir var oluşu değil olması gerekeni dile getiren ahlaki kabuller toplumdan topluma görecelik göstermektedir. ‘İyi’ ve ‘kötü’ kavramları gibi evrensel kabule yatkın görünen kavramlarda dahi farklı yaklaşımların bulunması ahlakın mutlaklığı ya da salt akılsal formülünü ortaya koymayı zorlaştırmaktadır.

Ahlak, felsefenin bir konusudur. Ahlak felsefesi diye ifade edilen alan, insanın ortaya koyduğu davranışları ve bu davranışların esinlendiği ilkeleri temel alarak hangi davranışın ahlakın konusu olabileceğini incelemektedir. Temel kavramlar olarak, iyi, kötü, doğru, yanlış, özgürlük, sorumluluk, erdem, vicdan, ahlak yasası, ödev, mutluluk, hak şeklinde saymak mümkündür.

Ahlak, bir toplumun devamlılığı olan bir arada yaşama olanağı oluşturma, kendi örf ve adetlerini yaşatma, bireylerinin ortak yaşamlarını koruma çabası içinde olma, sergilenen davranışların iyi/kötü ayrımının analizini yapma ve bireylerin kendi hareketlerini değerlendirmeleri gibi unsurlardan ortaya çıkmaktadır. Kozmik sistem içinde edinilen ahlaki yapı, bireyin herhangi bir doğaüstü varlığın kurallarına itaat etmeden, özsel bir yaklaşımla ortaya çıkar. Yaratıcı tasarrufundaki ahlaki yapı ise emir, yasak ve tavsiyelerle hareket eder. Kozmik yaklaşımda evrenin hâkimi ve yaratıcısının kim olduğu sorusu üzerinde durulmaz, daha çok var olan kozmik yapının içinde ortak yaşam ve adaletin kuralları tartışılır. Kozmoloji fiziksel evreni, doğa bilimleri, matematik ve gökbilim dalları ile incelemektedir. Evrenin bütünlüğünün anlaşılıp kavranmasını amaç edinmektedir. Bir Yaratıcı varlığının kabul edilmesi ile oluşturulan ahlak anlayışı ise evreni fizik yasalarıyla birlikte fizik ötesi yasaları da dâhil ederek ele almaktadır.

Ahlak kavramı, diğer unsurlardan soyutlanıp ayrı bir konu olarak pek ele alınamamıştır. Toplumsal düzenlemeler kolektif bir yapıya sahip olduğundan ahlakın en fazla birlikte anıldığı ya da ahlakın doğurucusu sıfatını alan dinlerden söz etmeden ahlakın içeriğinin tam olarak irdelenmesinin mümkün olmadığı fikri genelde kabul görmüştür. Dinler ideal bir yaşama dair düzenlemeler içerdiği için ahlak ve din kavramları sıklıkla iç içe geçmekte, dini emir ve prensipler ile ahlaki kurallar harmanlanarak ele

alınmaktadır. Öte yandan bu iç içe geçiş, din ve ahlakın aynı şey olduğu anlamına gelmemektedir. Din, varlığı yarattığı ve/veya yönettiği kabul edilen varlığın veya varlıkların emir ve yasaklarına göre düzenlenmektedir. Bu emir ve yasakların, ilahi dinlerde, Yaratıcı'nın seçtiği peygamberleri vasıtası ile dünyaya gönderildiği kabul edilir. Elbette burada konu ettiğimiz dinler semavi dinlerdir. Ahlak ise hem din hem toplum hem de bireyin kendi deneyimlerinden daha güzel ve hakkaniyetli ortak yaşam sürdürme yaklaşımı üzerinedir.

“Teolojik açıdan ahlak anlayışları eudaimonist; hedonist ve utilitarist ahlak anlayışları olarak belirlenebilmekle birlikte, bir temele dayandırma psroblemi açısından akla dayalı, duyguya dayalı, sezgiye dayalı ve dine dayalı ahlak anlayışları, diğer taraftan ahlakı, herhangi bir hüküm vermeden, yalnızca bir inceleme alanı olarak ele alan meta-etik ahlak anlayışı gibi anlayışlar ve ayrıca herhangi bir şey amaçlamayan ahlak kurallarına sadece ahlak kuralları olduğu için uyulmasını öngören ve ödev ahlakı diye isimlendirilern ahlak anlayışları söz konusudur.”¹

Akla dayalı ahlak yaklaşımları, iddialarını başka bir şeye dayandırma gerekçesi görmez, sadece akla dayandırır. Bu yaklaşıma göre iyi, kötü, sorumluluk, ödev, erdem gibi ahlaki kavramlar aklın tek ölçüt olduğu bir bakışla değerlendirilir. Akla dayalı ahlak yaklaşımlarının içeriği, amacı onu temellendiren düşünürün bakış açısına göre farklılıklar gösterebilir. Lakin bu yaklaşım farklılıkları ahlaki kavramların temel olarak akla dayandırılması konusunda kendini göstermez, akıl her birinde tek referans noktasıdır.

Sezgiye dayalı ahlak anlayışı, ahlaki yaklaşımını insana dair özel bir yeterlilik üzerinden ahlaki sezgi diye tanımladığı bir amaç mantığına dayandırır. Bu yeterlik yani sezgi becerisi bizleri bütün insanlık için geçerli olana değerlere götürür. Bu değerler hem objektif nitelikte doğruluğa hem de evrenselliğe sahiptir. Sezgiye dayalı bu ahlak anlayışına göre, ahlaki değerlerde sezginin rolü bir kavrayıştır, yoksa sezgi ahlaki değerleri üreten değildir. Sezginin bu kavrama yeterliği insanın doğası gereği vardır, çabayla elde edilmemiştir. Dolayısıyla bir erdemin iyiliği sezgi yoluyla apaçık bilinir; sağlamasının yapılması için başka bir doğrulama yöntemine gerek yoktur. Bu yönüyle

¹ Osman Elmalı, *Bertrand Russell'da Ahlak Felsefesi*, Grius Yayınevi, İstanbul 2021, 12.

ahlaki değerler apriori ilkeler niteliğindedir ve sezgi bu değerleri kavramada bir araç olarak görülür.²

Duyguya dayalı ahlaki yaklaşımlar objektiflikten uzak, öznel yapıdadır. Bu yaklaşımlara göre, iyi, kötü, ödev, sorumluluk, erdem gibi ahlaki kavramlar tüm insanlarda aynı şekilde varolan şeylerdir, tüm insanlar bu ahlaki duyguyu paylaşırlar.

Teoljik ahlak anlayışı kriterlerini ahlak ile din ilişkisi üzerine kurar. Ahlaki kurallar ilhamını doğrudan Yaratıcıdan alır, ahlaki eylemler dinin temellendirmeleriyle gerçek seklini alır. Ahlaki ilkeleri belirleyen Tanrı'dır. İyi, kötü, ödev, erdem gibi ilkelerin Tanrı tarafından belirlendiği ve kutsal kitaplar aracılığıyla insanlara iletildiği düşüncesi çok eski tarihlere dayanır.³

Ahlak kurallarının büyük ölçüde kutsal kitaplara dayandığı ifade edilse de bu söylem insanlık dinle tanışmadan önce ya da bugün ahlakın mevcut olmadığı anlamına gelmez. Fakat şu da kabul edilmektedir ki din kavramıyla birlikte ahlaki kurallar daha derli toplu ve ahlaki yasalar daha bağlayıcı hale gelmiştir. Tevrat, İncil ve Kur'an, ahlaki birer yol gösterici olarak görülmektedir. Dinlerin emir ve yasakları ahlaki güzelleştirmeye yöneliktir. Bu yüzden dinler sadece teorik bilgilerden ibarettir demek doğru bir açıklama olmayacaktır. Bu çalışmada ayrıntılı biçimde incelenecek filozoflardan biri olan İslam düşünürü Gazali (1058-1111) güzel ahlak konusunda şu ifadeyi kullanmaktadır: "Acaba zekâ keskinliği ve geniş bilgi sahibi olmak, insanın temiz bir ruh ve güzel ahlaka sahip olma ihtiyacını ortadan kaldırır mı?"⁴ Dinler, salt zekânın insan ruhunu kurtarmaya yetmediğini, insan ruhunun ahlakla güzelleştiğini söylemektedirler. Bu iddia, zekânın yok sayılmasını değil, zekâdan öte bir sezginin olması gerekliliğini anlatmaktadır.

Ahlak kavramı, ilk medeniyetlerden beri ortaya çıkan bir sistem olarak göze çarpmaktadır. Sistem olarak değerlendirilmesi, toplumsal yaşamı düzenlemesi ve bu yaşam şekli ile toplumu bir arada tutmasından kaynaklanmaktadır. Antik Yunan düşünürleri, Çinli filozof Konfüçyus (MÖ 551-479) ve Budizm'in kurucusu Gotama Buda (MÖ 563-483) gibi yaşam felsefesini savunan filozoflara göre ahlak, yaşamı mutluluğa götürmektedir. Ahlaki uyum toplumsal mutluluğu tetiklemekte ve bu şekilde

² Osman Elmalı, *Bertrand Russell'da Ahlak Felsefesi*, 20, 21.

³ Osman Elmalı, *Bertrand Russell'da Ahlak Felsefesi*, 22.

⁴ Muhammed Gazali, *Düşünce Mirasımız; Eleştirel Bir Yaklaşım*, (Çev. Harun Ünal), Ağaç Yayınları, İstanbul 1994, 161.

toplumsal yaşam mutlu bağlar oluşturarak devam etmektedir. İlahi ahlak sistemini insanlığa anlatan peygamberler, ana tema olarak, yapılan eylemin ahlaki olmamasının kötülüğü, ahlaki olmasının ise iyiliği getireceği fikrini savunmuşlardır. Peygamberlerin iyilik ve kötülük tanımı, kendi söylemlerine özel olmayıp, edimin Yarattıcı tarafından onaylanıp onaylanmadığına bağlı olarak sistematik bir bütünlük ifade etmektedir. Antik Yunan filozofu Sokrates'e (MÖ 469-399) göre ahlak, bireyin kendisini bilmesi ve özel ben'e göre hareket etmesidir. Sokrates bu tanım ile ahlaka psikolojik bir boyut kazandırmaktadır. Roma İmparatorluğu'nun Hristiyanlığı devletin resmi dini olarak kabul etmesiyle birlikte bu sefer karşımıza esin kaynağını dinden alan bir ahlak anlayışı çıkar.⁵ Alman filozof Immanuel Kant (1724-1804), ahlakı ödev ahlakı olarak tanımlamaktadır. Ona göre, en yüksek iyinin gerçekleşmesi için Tanrı'nın var olması zorunlu olduğundan Tanrı'nın varlığını kabul etmek ahlaki bir zorunluluktur.⁶ Alman filozof Arthur Schopenhauer (1788-1860) ise ahlakı toplumsal bazda değil bireysel boyutta ele almaktadır.

Toplumlar geliştikçe ve toplumlar arasında gerçekleşen iletişimler arttıkça ahlak sistemleri daha çok toplumsal farklılıklar göz önüne alınarak değerlendirmelere tabi tutulmaya ve bu yaklaşımla incelenmeye başlanmıştır. Türk yazar, akademisyen ve filozof Nurettin Topçu (1909-1975) ahlakı şöyle tanımlamaktadır: “Ahlak, belli bir devirde belli bir insan topluluğu tarafından benimsenmiş olan davranış kaidelerinin bütünüdür.”⁷ Toplumsal bakış açısıyla yapılmış ahlak tanımlarında toplumların yaşadıkları zaman dilimi ve davranış biçimleri öne çıkmaktadır. Bir edimin ahlakiliği, dönemi ile sorgulanıp incelenmektedir. Bu yaklaşımdan hareketle standart, sürekli ve bütünsel bir ahlak sistemi ortaya çıkarmak pek de mümkün görünmemektedir. Toplumların ahlaki yapıları incelendiğinde, ahlaki yapı her devirde ve her toplumun kendi dinamikleri çerçevesinde tanımlanabilmektedir. Öte yandan toplumsal ahlak, toplumu oluşturan bireylerin, toplumdaki ödev ve zorunlulukların hangi devirde ve hangi toplumda olursa olsun ‘bireylerin ruhsal durumu’ kavramı ile ilişkilendirilerek incelenme zorunluğu göstermektedir. “İster akla ister duyuya dayansın, her türlü ahlak anlayışında

⁵ H. Ömer Özden ve Osman Elmalı, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Bilge Kültür Sanat, İstanbul 2017, 173-174.

⁶ H. Ömer Özden ve Osman Elmalı, *Yeniçağ Felsefesi Tarihi*, Bilge Kültür Sanat, İstanbul 2018, 314-319.

⁷ Nurettin Topçu, *Bütün Eserleri; Ahlak*, (Yaz. Haz. Ezel Erverdi, İsmail Kara), Dergâh Yayınları, İstanbul 2015, 17.

esas olan ahlakın, ferdin ruhsal yaşayışından doğmuş olmasıdır.”⁸ Birey ruh dünyası ile doğrudan kendi ahlakını ve dolaylı olarak toplumsal ahlakı tesis etmektedir.

Ahlak kavramı -tıpkı diğer dallar gibi- tarihsel süreç ve dönemin şartları göz önüne alınarak incelenmelidir. Yaşanılan yüzyıl, o dönemdeki yönetim şekli, sosyal ve ekonomik yapı ve toplumsal alışkanlıklar gibi unsurların her birinin ahlaki yapıyı etkileme olasılığı inceleme altına alınmalıdır. Rönesans dönemine ait bir tabloyu günümüz resim sanatına göre yorumlamak ne kadar hatalı ise geçmiş dönemlerdeki toplum yapısının bileşenlerini yok sayarak o dönemin ahlaki yapısını günümüz yargı değerlerine göre değerlendirmek aynı hataya düşmek anlamına gelir. İletişim yetkinlikleri, kültürler arası etkileşimin yoğunluğu, ahlakın yerelliğini ve genel geçerliliğini etkilemektedir. Tüm bu önermelerin temelinde toplumsal refleksler varmış gibi gözükse de toplumu oluşturan bireyler yani bireyin tekilliği gerçeği de yadsınamaz.

Kant, ahlak kavramını akılcı bir yöntem ile ele alarak ‘ödev ahlakı’ tanımlaması ile ahlaka metafizik bir boyut kazandırmıştır. Özsel olarak ayrı olmasına karşın, bu çalışmada incelenecek ikinci bir filozof olan Henri Bergson’un (1859 - 1941) yöntemi Kant’ın yöntemiyle benzerlikler göstermektedir. Kant ahlakın temeline akıl kavramını yerleştirirken, ileride ayrıntılı olarak ele alınacağı üzere, Bergson sezgi kavramı ile ahlakı metafizik bir boyuta taşımaktadır. Kant, doğa metafiziği ile ahlak metafiziğini ayırmaktadır ve ahlak metafiziğinin temeline akıllı yerleştirmektedir. İnsanın gelişim sürecini pratik antropoloji olarak değerlendiren Kant, aklın devreye girdiği kısmı ise ahlak olarak kabul etmektedir. Kant ahlakı şöyle tanımlamaktadır: “Fiziğin bir deneysel, bir de akılsal kısmı olacak; etiğin de aynı şekilde, ama burada deneysel kısma özel bir ad verilerek Pratik Antropoloji, akılsal kısma ise tam anlamda Ahlak denebilir.”⁹ Kant ahlakı deneysel bir yaklaşımla incelerken örf, adet, ruh ve toplum gibi etmenleri göz ardı etmektedir. Bu açıdan bakıldığında Kant’ın ahlak felsefesi seküler bir yapıyla daha fazla örtüşmektedir. Kant’ın felsefesi hakkında şu yorum önem taşımaktadır: “Ahlak alanından Tanrı, ruh, melekler vb. mefhumların çıkarılarak seküler bir ahlak kurma çabası gerek Kant felsefesinin gerekse Aydınlanma’nın bir özeti gibidir.”¹⁰

⁸ Topçu, *Bütün Eserleri; Ahlak*, 18.

⁹ Türkiye Felsefe Kurumu, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi; Immanuel Kant*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 2015, 3.

¹⁰ Alkım Saygın, *Herkes İçin Felsefe Dizisi-1; Kant Etiğine Giriş*, Sertan Yayınları, Bursa 2013, 11.

Seküler ahlak anlayışı, Tanrısal ve dini ritüelleri dışlayıp bilimsel ve sistemsal bir ahlak tasarımı uygulamak istemektedir. Bu şekliyle, bireyi hem muhakeme eden hem de karar veren bir yapı içinde kendi otokontrolü ile karar vermeye teşvik etmektedir. İyi ve kötünün ayırımını yapabilen insan bu ayırmada ruh, melek ve Tanrı yerine kendi aklını koyabilmektedir. Antropoloji ile de analoji yapabilmekte ve kıyaslamalarını akılsal düzleme yerleştirebilmektedir. Seküler ahlakın analoji yöntemi yapı bakımından Bergson'un yönteminden farklılık gösterse de yöntemsel olarak benzerlik göstermektedir. Çünkü Bergson da -ileride inceleneceği üzere- analojiye başvurmakta, ancak analojinin temeline akıl yerine sezgiyi koymaktadır.

Hobbes'a (1588-1679) göre kişiden kişiye değişiklik gösteren iyi ve kötü kavramları doğal bir zorunlulukla ahlakı göreceli kılar. Arzulara dayalı haz iyidir, bunun aksi olan şeyler ise kötüdür. Bu yüzden evrensel bir iyiyi beklemek boşunadır.¹¹

Kant'a göre, ahlaki bakımdan iyi ve kötü kavramları arasındaki kavganın öznesi birey olarak görülmektedir. Ahlaksal bakımdan iyi bir yaratılışa sahip her insan hayatı boyunca kötülüğün saldırısına maruz kalır. Birey, bu kötülükle savaşında, süreklilik sağlamak için ciddi çaba ortaya koymak zorundadır. Birey ancak bu çabayla özgür ve doğru kabul edilen bir yaşamı elde edebilmektedir. "Kazanabileceği en büyük ödül özgür olmak, günah yasasının bağlayıcılığından kurtulup, doğruluk adına yaşamaktır."¹² Kant'a göre, ahlaki iyiliği kazanmış bireyin, bu iyiliğin rehberliğinde kötülükle mücadele etmesi gerekmektedir. Birey bu davranışların sonucu özgür ve doğru bir yaşamla ödüllendirilmektedir. Özgür toplum yapısı içinde yaşayacak özgür bireyler, ahlaki edimleri kötülükle mücadele ederek devam ettirmektedirler.

Schopenhauer, ahlakı toplumsal olarak değil tekil olarak tanımlamaktadır. Ona göre ahlak, tekilliğin verdiği kararların toplamı olarak ortaya çıkmaktadır ve tekilliğin ruh halinden kaynaklanmaktadır. Hiçbir zaman kitleler, tekillerden daha üstün bir yapıya sahip olamamaktadır. Ahlaksal sorunların temelinde eylemlerin değil, istemlerin olduğunu savunmaktadır. İstemlerin ise sadece tekillerde ortaya çıktığını ve toplumsal isteme evrimleşmediğini söylemektedir. Schopenhauer ahlakta sorunu şu şekilde ifade

¹¹ Osman Elmalı ve Nihat Dönmez, *Thomas Hobbes'un Siyaset Kuramı*, Arı Sanat Yayınevi, İstanbul 2023, 68.

¹² Immanuel Kant, *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din*, (Çev. Suat Başar Çağlan), Literatürk Yayınevi, Konya 2012, 117.

etmektedir: “Ahlakta sorun eylem ve sonuçla ilgili sorun değil fakat istemeyle ilgili sorundur ve istemenin kendisi sadece insan tekinde gerçekleşir.”¹³ Schopenhauer çoğu ahlakçı gibi tümevarım yöntemini kullanmaktadır. Ama asıl ayırım edim ve istek konusunda ortaya çıkmaktadır. Çünkü istem, irade veya arzunun eylem sırasında belirmesidir. Yani edim bir sebep değil, sonuç olarak ortaya çıkmaktadır. Edimin aslı ve tetikleyicisi istem olarak görülmektedir. İstem veya arzu toplumsal değil, bireysel bir kavram olduğundan ahlakın oluşumunda tekillik temeli oluşturmaktadır.

Ahlak kavramını dinler açısından incelediğimizde, ahlakın kozmolojik yapısını kaybettiği görülmektedir. Daha doğrusu dinler ahlakı kozmolojik olarak değil, tinsel bir teoloji çerçevesinde incelemektedir. Kozmoloji, ahlak kavramında Yaratıcı’nın emir ve buyrukları yerine doğanın yapısını ve terminolojisini kullanmayı tercih etmektedir. Dinler açısından Yaratıcı inancı temel faktör olmasından dolayı, ahlaki yapının şekillenmesinde de temel etmeni Yaratıcı oluşturmaktadır. Ancak dinler ahlakın kozmolojik yapısını kökten reddetmek yerine, sadece kozmolojik bir yapıdan oluşmadığını söylemektedirler. Kozmoloji, Tanrı’nın yarattığı evreni anlamak için kullanılmaktadır. Ancak evrenin temeline doğa bilimleri değil Tanrı’nın kendisi yerleştirilmektedir. Bu konuda şu yorum önemlidir: “Tanrı’yı evrenin yaratıcısı olarak kabul eden dinlerde, özellikle semavi dinlerde (Yahudilik, Hristiyanlık, İslamiyet) ahlak fenomenini temellendirme tarzı, artık sadece kozmolojik bir temellendirme tarzı değildir.”¹⁴ Semavi dinlerde ahlak, yapı ve kaynağı itibarıyla, evren biliminin dışında tanımlanmaktadır. Ahlakın temel konusu olan ‘edimlerin iyiliği ve kötülüğü’ Tanrı ve irade kavramlarının perspektifinde incelenmektedir. İyi ve kötünün ayrımı ancak Tanrısal emir ve yasakların anlaşılması ile olabilmektedir. Bu bağlamda, “İyi, Tanrı’nın kutsal iradesi, onun buyruklarıdır.”¹⁵ Bireyin iyi kavramını algılaması ve bu kavram doğrultusunda yaşaması Tanrısal bir buyruk olarak nitelendirilmektedir. Birey kötülük ile mücadelesinde Tanrısal buyrukların ışığı ve O’nun çizdiği yol ile mücadele iradesini göstermektedir. Dinsel ahlakın temelinde çaba ve mücadele yatmaktadır. Birey sürekli bir çaba göstermek zorundadır. Aslında materyalist düşüncenin temelinde de kültürün oluşması doğa ile mücadele sonucu ortaya çıkmaktadır. Bu çabalarla kültür ve kültürün devamı için toplumsal yasalar oluşmaktadır.

¹³ Arthur Schopenhauer, *Toplu Eserleri-6; Hukuk, Ahlak ve Siyaset Üzerine*, (Çev. Ahmet Aydoğan), Say Yayınları, İstanbul 2009, 9.

¹⁴ Doğan Özlem, *Etik; Ahlak Felsefesi*, Notos Kitap, İstanbul 2014, 29.

¹⁵ Özlem, *Etik; Ahlak Felsefesi*, 29.

Hatta buna toplum bilim dahi denilmektedir. Ne var ki semavi dinlerin ahlakında, toplumun yaratılış aşaması göz önüne alındığı ve yaratılışın Tanrısal bir lütuf olduğu kabul edildiği için çaba, Tanrısal yolda ilerleme olarak algılanmaktadır.

Tanrı'nın ahlak konusundaki rolü çok eski tarihlere ve medeniyetlere dayandırılmaktadır. Tanrısız bir ahlak sisteminin olabileceğini savunanlar gibi Tanrısız bir ahlak sisteminin çökeceğini savunanlar da ortaya çıkmaktadır. Türk akademisyen ve Kur'an araştırmacısı Caner Taslaman şu yorumda bulunmaktadır: "Ahlaki bir sistemin Allah inancı olmadan işlemesi pratikte mümkündür, fakat en önemli özelliklerinden birisi bağlayıcılık olan ve insanların şahsi çıkarlarından gerektiğinde fedakârlık yapmalarını gerektiren yasalardan oluşan ahlaki sistemlerin Allah inancı olmadan rasyonel temeli olamaz."¹⁶

Ahlak sistemlerinde, Tanrı'nın varlığı ya da yokluğu yerleştirildiğinde, yine temelde tekil, şahsi kavramlar üzerinde durulmaktadır. Bireyin dünyevi şeylerden vazgeçebilmesi ve vazgeçmenin akılsal olabilmesi için Tanrı inancının varlığının gerekliliği savunulmaktadır. Aslında yaratıcının ahlak sisteminin içine dâhil olması ya da sistem dışı bırakılması başta toplumsal bir konu gibi gözükse de bireysel bir boyutta ele alınmaktadır. Çünkü inançtan kasıt erdemli olmak ya da erdemden tasdikî üzerinde düşünmek şeklinde tasarlanmaktadır. Tanrı'nın saf dışı bırakıldığı bir ahlak sisteminde Tanrı'nın yerini bireyin erdemleri almaktadır. Erdemden kastedilen ise bireyin otokontrolünü sağlayan vicdan gibi metafizik bir kavramdır. İlkel toplumlarda ahlaki yapının düzenleyiciliğini yine erdemlere yükledikleri maddesel tanrılar almaktadır. Pagan dinlerinde dahi süreç bu yöntemle ilerlemektedir.

Ahlakın özgül, akılsal, sosyo-kültürel, Tanrısal, maddeci tüm tanımlamalarında ortak özellik olarak sistem, birey, gelenek, kurallar ve emirler göze çarpmaktadır. Kuramcılar farklı noktaları referans almasına karşın, ahlak bu temel kavramlar üzerinde şekillenmektedir. Bu açıdan bakıldığında genel bir ahlak tanımı yapıldığı zaman, birey, toplum, gelenek gibi dinamiklerden bağımsız bir tanım yapmak mümkün gözükmemektedir. "Ahlak bir toplumda kısmen doğal bir biçimde oluşmuş, kısmen

¹⁶ Caner Taslaman, *Ahlak, Felsefe ve Allah*, Etkileşim Yayınları, İstanbul 2014, 58.

uzlaşım ile belirlenmiş ve hemen tamamen gelenek yoluyla aktarılmış kurallar ve normlardan oluşan bir yapı olarak ilgili toplumda düzeni tesis eder.”¹⁷

Ahlak doğuştan gelen mizaci yatkınlığın ve sonradan edinilen davranışlar uzlaşısı olarak da tarif edilmektedir. Bireyin doğduğu toplumda var olan ahlaki sisteme adapte olma süreci ile mizaci özelliklerinin toplumsal ahlaki sisteme yatkınlığı arasında bir ilişki olduğu da kabul edilir. Bireyin gelişim süreci içinde edindiği bilgiler, keşfettiği olaylar ile hak ve özgürlükleri doğrultusunda yeni uzlaşıya gitmesi doğal gözükmemektedir. Nihayetinde doğuştan ya da uzlaşısı ile de olsa ahlak, gelenek ve görenekler çerçevesinde şekillenmektedir. Ne var ki ahlak bu kadar dar bir alanda incelemek ahlak sistemlerini tam olarak açıklamayı zorlaştırmaktadır. Çünkü gelenek, adet ve toplumsal dinamikler, zamanla statik bir yapının yerini alabilmektedir. Dinamik bir yapı içinde ahlakın değişen normlarla uzlaşısı, bazen de o normların yıkımı ile yeni kaideler getirmesi kaçınılmaz gözükmemektedir. Köleliğin kaldırılması ve ahlak dışı sayılması bu duruma bir örnek teşkil edebilmektedir. Bu çerçevede ahlak hakkında kapsayıcı bir tanımlama yapmak faydalı görünmektedir: “Ahlak, belirli kurallarla toplumda düzenin sağlanmasına yardımcı olmak, insanları-birey veya topluluk- mutlu etmek, onların mümkün olabildiği kadar birbirlerine zarar vermelerini engellemek için, toplumun birey ya da varlığına inanılmış metafizik bir otorite tarafından oluşturulmuş/konulmuş kuralların bütünüdür.”¹⁸

Ahlakın kendi içindeki dinamikleri incelenirken, ahlakın düzenleyici özellikleri ve toplumsal faydası göze çarpmaktadır. Tanımdan da anlaşılacağı gibi kuralsız, gelişmiş güzel yani sistemsiz bir ahlak anlayışından söz etmek pek mümkün değildir. Kuralsız bir ahlak sistemi mümkün olsa dahi gerçeklikte karşılık bulmak imkânsız olacaktı. Diğer bir dinamik ise faydanın toplumsal dağılımı olarak göze çarpmaktadır. Bireylerin vücut ve can bütünlüğü sağlanırken aynı zamanda yaşamdan zevk almak ve mutlu olmak kaideleri de önemsenmektedir. Bu şekilde düşünüldüğünde, ahlakın baskı altına almaktan ziyade toplumsal bir uzlaşma kültürü olduğu söylenebilir.

İslam dünyasında ahlak anlayışını kavramak da çalışmanın sistematigi açısından önem arz etmektedir. Ahlaka dair felsefi yaklaşımlarda çeşitli kaideler, kavramlar, örf ve

¹⁷ Ahmet Cevizci, *Etik; Ahlak Felsefesi*, Say Yayınları, İstanbul 2014, 13.

¹⁸ Osman Elmalı, *George Edward MOORE'da Etik*, Arı Sanat Yayınevi, İstanbul 2007, 7.

adetler kullanılmaktadır. Aynı şekilde İslam ahlakı da çeşitli kavramlar üzerine inşa edilmektedir. Temel kavramların başında, akıl ve tefekkür gelmektedir. İslam ahlakında akıl, Allah tarafından verilmiş ve insan bedenine yerleştirilmiş soyut bir kavram olarak tanımlanmaktadır. Akıl, sezinlemelerle Allah'ın çağrılarını duymaktadır. İslam ahlakında bu çağrılara karşı tepkisiz kalanlar 'gafil' olarak adlandırılmaktadır. Kuran'ı Kerim'de aklın kullanım şekli ve akılla hidayete erme yolu çağrı şeklinde tanımlanmaktadır: "Hidayet çağrısına kulak vermeyen kâfirlerin durumu, sadece çobanın bağırıp çağırmasını işiten hayvanların durumuna benzer. Çünkü onlar sağırlar, dilsizler ve körlerdir. Bu sebeple düşünmezler."¹⁹

Akıl, temel olarak bilme aracılığını üstlenmektedir. Doğrunun ve yanlıştın muhakeme edildiği ve bir karara varıldığı merci olarak görülmektedir. İslam âlemi akıllı cevhere benzetmekte ve bu cevherin sadece insana verildiğini söylemektedir. Bu cevher sayesinde insan, hayvandan ayrılmaktadır. Akıllı tefekkürden çok ayrı incelemek mümkün gözükmemektedir. Tefekkür, fikir ve düşünce sahibi olmak anlamında kullanılmaktadır. Bu özelliği ile düşünüldüğünde akıl ve tefekkür birbirini tanımlayan ve tamamlayan roller üstlenmektedir. Akıl ve tefekkür yolu ile insanlar, hayatın fani, ahiretin baki ve kalıcı olduğunu kavramaktadır. Aklın ve tefekkürün bu yöntemi ile kalıcı olanın sonsuzluğu ve fani olanın sonluluğu somutun ötesinde, ama somutu da içine alarak adeta metafizik bir dinginlik ve huzur ortaya çıkarmaktadır. "Ulu Allah varlık içinde ilk önce akıllı yaratmış ve ona şu emri vermiştir. Ey akıl yüzünü bana dön... Akıl da buna uymuştur. Ardından Allah, ey akıl arkamı dön, diye emretmiş akıl buna da uymuştur. Daha sonra Allah akla şunları hatırlatır. Ululuğuma ant olsun ki, ben senden üstün ve değerli bir varlık yaratmadım. Çünkü kullarıma ne verirsem, senin sayende veririm. Onlardan ne alırsam, yine senin sayende alırım. Nihayet kulumu senin sayende mükâfatlara gark eder, yine senin sayende çetin azaplara uğratırım."²⁰

Gazali, akıllı dört anlamda kullanmakta ve temellendirmektedir. İlki doğuştan verilen ve nazari ilimleri öğrenebilen akıl olarak tanımlanmaktadır. Bu akıl, "eşyanın hakikatini

¹⁹ Türkiye Diyanet Vakfı, *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meal*, (Çağrı, M., Dönmez, İ.K., Gümüş, S., Karaman, H., Özek, A., Turgut, A.), Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 1998, 25/ Bakara suresi 171, cüz:2, sure:2).

²⁰ Gazali, *Mizanü'l Amel*, (Çev. Abdullah Aydın), Aydın Yayınevi, İstanbul 1971, 269.

bilmekten ibaret olan akıldır”²¹ Nesne ve becerilerin, deneme, algılama yolu ile bilinmesini sağlayan temel akıl ögesini ifade etmektedir. Aklın ikinci kullanım anlamı, ilimleri anlayan akıl olarak görülmektedir. Üçüncüsü ayrılık manasında kullanılmaktadır. Fikirlerin farklı anlamlarla manalanmasının olduğu döneme denk gelmektedir. Dördüncü manada akıl ise, şehveti yok eden akıl olarak tanımlanmaktadır. Gazali’nin tasnifi, doğuştan kâmil insan olma sürecine kadarki akli ve geçirdiği evreleri tanımlamaktadır.²²

İslam ahlakında cömertlik, önemli bir diğer temel erdem olarak tanımlanmaktadır. İslam’da cömertlik, bir denge mekanizması olarak ortaya çıkmaktadır. Cömertlik, israf ve cimrilik arasında orta yol, yani denge görevini üstlenmektedir. İslam’da aşırılığa karşı gösterilen reaksiyon, Müslüman ahlakının da yapısını tanımlamaktadır. Çok biriktirip, az harcamak kötü bir alışkanlık olan cimriliği, az biriktirip çok harcamak ise yine kötü olarak nitelendirilen israf davranışını ortaya çıkarmaktadır. İslam dininde sınırsız kaynakların bile denge içinde kullanılması gerekliliği kendini göstermektedir. Cimrilik ve israf kötü ahlak, cömertlik güzel ahlak kaidesi olarak görülmektedir.

İslam dünyasındaki güzel ahlakın temel kavramlarından yola çıkan birçok filozof, ahlak kavramını ve İslam ahlakını incelemektedir. Felsefe ve ahlak kavramını Allah ile ilişkilendiren Müslüman filozof Ebu Yusuf Yakup İshak El-Kindi (801-873), sanatların en büyüğünü felsefe olarak tanımlamaktadır. Kindi’nin felsefe ve nefis ilişkisinde felsefenin nefsi disipline edici yönü dikkat çeker. Nefsin disiplini ile Kindi ahlaksal bir felsefeyi işaret etmektedir. Bu açıdan baktığımızda Kindi, felsefeyi şöyle tanımlamaktadır: “İnsanın gücünün yettiği ölçüde Yüce Allah’ın fiillerine benzemesidir.”²³ Nefs kavramı üzerine yoğunlaşan Kindi’ye göre, ahlaki erdemler ruha ait olanlar ve davranışa ait olanlar diye ikiye ayrılmaktadır. Ruh; hikmet, necdet, iffet ve itidale sahip olunca güzel ahlakla ahlaklanmaktadır. Birey, ruhun ahlaki erdemlerini davranışları ile pekiştirmelidir. Bu pekiştirmeyi yerine getiren birey, faziletli bir insan olmaktadır.

²¹ Aygün Akyol ve Mevlüt Uyanık, *İslam Ahlak Felsefesi*, Elis Yayınları, Ankara 2014, 98.

²² Akyol ve Uyanık, *İslam Ahlak Felsefesi*, 99.

²³ Kindî, *Felsefî Risâleler*, (Çev. Mahmut Kaya), Klasik Yayınları, İstanbul 2014, 184.

Kindi'ye göre fazilet bir denge mekanizması olarak çalışmaktadır. Bu bağlamda, “fazilet her şeyin ortasını bulma, ortada olma demektir”²⁴ Kısaca, aşırılıktan kaçınma ön plana çıkmaktadır. Kindi'ye göre nefis, iyiliği ve kötülüğü sınırsızca yapabilecek bir yapıya sahiptir. Nefis, kendi başına hareket etmek istemekte ve bu gücü kendinde görmektedir. Dolayısıyla, “nefis kendiliğinden hareket eden akli bir cevher olup birçok güce sahiptir”²⁵ Nefse dair aklın güçlendirilmesi, aklın Allah tarafından verilen bir cevher olduğunun unutulmaması, müminde güzel ahlaka sebep olmaktadır.

Kindi'ye göre, filozoflar düşünce sistemini oluştururken ahlakla temellendirme yaparlar. Bu yüzden içinde ahlak olmayan bir felsefe düşünülemez. Felsefe, İslam filozoflarında farklı yansımalarda bulunmasına karşın, Kindi'de tamamıyla bir nefis problemi olarak görülmektedir. “Gerçekte felsefe nefsin disipline edilmesinden başka bir şey değildir.”²⁶ Kindi'nin bu tanımı ile felsefenin temel amacı, bu amaçla incelenen nefis ve nihayetinde nefsin terbiyesi ile oluşan ahlak sisteminin yapısı tasvir edilmektedir. Aklın iyiyi ve kötüyü ayırt eden özelliği ile ruha geçmesi ve ruhun nefis üzerindeki etkisi ile ruhun disipline olması, bireyi felsefe temelli bir ahlak yapısı ile karşı karşıya bırakmaktadır. Nefsine hâkim olmak kişi için güzel ahlak kapılarını açmaktadır.

İslam felsefesine farklı bir boyut kazandıran Fars simyacı, kimyager, hekim ve filozof Zekeriya er-Râzî (854-925) ve İranlı düşünür, bürokrat ve edebiyatçı İbn-i Mukaffa (724-759) tabiatçı ekolün temsilcileri olarak görülmektedir. “Râzî, felsefeyi bir yol, bir hayat tarzı olarak gören ilk İslam ahlak filozofudur.”²⁷ Râzî'ye göre, insanın erdemli bir hayat yaşayabilmesi için maddi ve manevi olarak iyi olması gerekmektedir. Maddi ve manevi doygunluk aşırılığı tetiklemeyecek boyutlarda olmalıdır. Onun felsefesinde birey, ne zevk peşinde koşan biri olmalı ne de hayati ihtiyaçların altında olan bir hayatı yaşamalıdır. Ona göre birey adaletli olmalı, akıllı davranmalı ve bedenini öldürecek şeylerden kaçınmalıdır.²⁸

²⁴ Cavit Sunar, “İslam Meşai Felsefesinde İlk Adım”, [Elektronik Sürüm], *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17(1-4), 1969, 44.

²⁵ Atilla Arkan, “Kindî ve İbn Rüşd'de İnsan Tasavvuru”, [Elektronik Sürüm], *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı 12, 2004, 37.

²⁶ Enver Uysal, “Kindî ve Fârâbî'de Akıl ve Nefs Kavramlarının Ahlâkî İçeriği”, [Elektronik Sürüm], *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13(2), 2004, 146.

²⁷ Akyol ve Uyanık, *İslam Ahlak Felsefesi*, 126.

²⁸ Aygün Akyol, “Ebu Bekir Râzî ve Üç Temel Erdem -Değer Eğitimi Açısından Bir Okuma”, [Elektronik Sürüm], *Adam Akademi Sosyal Bilimler Dergisi*, 5(2), 2015, 61-83.

Bir diğer tabiatçı olan Mukaffa'ya göre birey sevginin yolunu seçmeli, iyilik yapma alışkanlığı kazanacak şekilde yol almalıdır. Tabiatçılar genel olarak tabiatın mucizelerinin temelinde Allah'ı görmekte ancak saf aklın sınırlarını da savunmaktadırlar. Bu görüşlerinden dolayı hem Râzî hem de Mukaffa bazı İslam düşünürlerince 'zındık' olmakla suçlanmıştır. Özellikle Mukaffa'nın öldükten sonra zındık ilan edilmesi dönemin siyasi nedenlerine bağlanmaktadır. Mukaffa hakkında araştırma yapan çoğu yazar Mukaffa'nın zındıklığının geçersizliğini savunmaktadır. "Bütün buna karşın onun eserlerinde İslam'a açıkça aykırı bir görüş ve kendisinin zındık olduğunu gösteren açık bir delil yoktur."²⁹

Râzî'nin tabiat bilimlerine olan bakışı zındık olarak suçlanmasına sebep olmaktadır. Onun akli birincil koşul olarak kabul etmesi eleştirilmesine yol açmıştır. Ancak Râzî akla ehemmiyet verirken ahlakın, nefsin istek ve arzularından arınarak oluşması gereğini de söylemektedir. "Ebu Bekr Râzî'de 'akıl' hakikate ulaşılabilir, ancak akli bütün amacından alıkoyabilecek 'heva' dan kaçınmak gerekir."³⁰ Böylece, akıl ve isteklerin bu ilişkisi üzerine kurulabilen bir ahlak felsefesi yöntemi ortaya çıkmaktadır. Saf akıl ile hakikati bulmak için akli arzu ve isteklerden arındırmak gerekmektedir.

İslam ahlakı alanında inceleme yapan bir diğer filozof da Farabi'dir (870-950). Farabi'ye göre birey doğru bir yöntem izleyerek mutluluğa ulaşabilmekte ve mutlu olabilmektedir. Farabi, felsefeyi hakikate ulaşma yolunda bir vasıta olarak kabul etmiştir. Felsefeyi bir bütün olarak gören Farabi'nin ahlak felsefesini diğer konulardan ayırıştırarak ele almadığı görülmektedir. "Farabi'nin felsefesinde psikoloji, felsefe, ahlak, siyaset ve metafizik arasında kesin bir bağ vardır."³¹

Farabi'nin felsefesinin merkezinde insan yer almaktadır. Farabi'ye göre insan merkezli bir sistemde, doğal olarak, iç içe geçmiş ilimler bulunmaktadır. Ancak bu ilimlerin varacağı tek nokta hakikat olarak tanımlanmaktadır. Farabi özellikle ahlak ve siyaset felsefesinin iç içe geçtiğini ifade etmektedir. Bu çerçevede düşünüldüğünde tüm

²⁹ Mustafa Demirci, "Emevilerden Abbasilere Geçiş Sürecinin Bir Tanığı: Abdullah İbnü'l- Mukaffâ ve Risaletü's-Sahâbesi", [Elektronik Sürüm], *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı XXI, 2005, 126-127.

³⁰ Emel Sünter, *Ebu Bekr Râzî ve Felsefî Görüşleri*, (Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı İslam Felsefesi Bilim Dalı, Konya 2004, 39.

³¹ Latif Tokat, "Farabi Felsefesinde Mutluluğun Araştırılması", [Elektronik Sürüm], *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 6(2), 2006, 134.

konuların birlikteliği ile felsefenin anlaşılacağını söylemektedir. Bu bağlamda Farabi'ye göre, "ahlak ve siyaset bir yönüyle iradenin dahil olduğu olayları kavramsallaştırarak bilginin konusunu yapmakta, diğer yandan fiille ilişkilendirerek ameli bir disiplin haline dönüştürmektedir"³² Farabi bu tanımı ile ahlak ve siyaset ilişkisinden bir epistemolojik çıkarsama yaparken aynı anda ontolojik değerlendirmelerde de bulunmaktadır. Farabi'nin ahlak felsefesinin temelinde insanın mutlu olması yatmaktadır. İnsanın bu mutluluğa ulaşması için ise bütünsel olarak doğru davranışlar sergilemesi gerekmektedir. Farabi bu çabayı şöyle ifade etmektedir: "Mutluluk, her insanın ulaşmayı arzu ettiği herhangi bir gayedir (gâyetün mâ). Ona kendi çaba ve gayretiyle (yani irade ve ihtiyarıyla) yönelen herkes, onun herhangi bir yetkinlik (kemâlün mâ) olmasından dolayı yönelir. Mutluluk çok meşhur bir gaye olduğuna göre, onun gayelerden bir gaye olduğunu açıklamak için fazla söze gerek yoktur. İnsanın istediği her yetkinlik ve gaye herhangi bir iyi (hayrun mâ) olduğu için istenir. Çünkü şüphesiz her iyi tercih edilir. İyi ve tercih edilir gayeler çok olduğuna göre mutluluk tercih edilen iyi şeylerden biridir."³³

İslam filozoflarından İbn Sina'nın ahlak yaklaşımında insan nefsi merkeze konmaktadır. İbn Sina, insan nefsinin olgunlaşması ile güzel ahlak sahibi olunabileceğini söylemektedir. Temel olarak, "İbn Sina'nın felsefi anlayışında, tıpkı Farabi gibi, insanın mutluluğu biricik hedeftir"³⁴ İbn Sina'ya göre ahlak ikiye ayrılmaktadır. "Teorik ahlak, ilk yaratıcı, evrenin tek hâkimi Allah'ın özellikleri, gücü, hayır, şer, adalet, mutluluk, cennet, cehennem, günah, insanın Allah'a karşı görevleri gibi konuları içine alır. Kısaca insan ile Allah arasındaki ilişkileri inceler."³⁵ Teorik ahlak insanın bilgisi olarak dururken, pratik ahlak ise bu bilgileri kullanmaya dayanmaktadır. Pratik ahlak, erdemleri elde etme ve bu erdemleri kullanma, erdemsizliği uzaklaştırma ve nefsi temizlemeye dayanmaktadır. İbn Sina'ya göre ahlak ve siyaset kavramlarını dengeleyen erdem, siyasette adalet olarak ortaya çıkmaktadır. Adaleti ise ifrat ve tefritten kaçınmak olarak tanımlamaktadır.

³²Atilla Arkan, *Fârâbî'nin Gözüyle Ahlâk-Siyaset İlişkilerinin Analizi*, [Elektronik Sürüm], Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sakarya 2004, 389.

³³Fârâbî, "et-Tenbîh alâ Sebîli's-Saade", (Thk., S. Halifat), Amman, [Fârâbî, E. N. (1992), *Mutluluk Yoluna Yönelme*, (Çev. Hanifi Özcan), İzmir 1987, 177-178.

³⁴Akyol ve Uyanık, *İslam Ahlak Felsefesi*, 145.

³⁵Adil Çağlar, "İbn Sina Felsefesinde Ahlak", [Elektronik Sürüm], *Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi*, 6(6), 1994, 30.

Güzel ahlakta denge kavramına vurgu yapan İbn Sina; şehvani duygularda orta olanın yapılmasını istemektedir. Korku, öfke, cinsellik, tedbir, gıda gibi arzu isteklerle ortaya çıkan davranışların dengeli olması gerektiğini vurgulamaktadır. Birey teorik ve pratik ahlakı tam hazmedip yerine getirmekle yeryüzünün kıymetlisi olmaktadır. İbn Sina'nın ahlak felsefesinin temelinde Allah yolunda ilerleyip, Allah'a layık mutlu bir kul olma olgusu yatmaktadır. İbn Sina'nın ahlak anlayışının asıl hedefi 'saadetü'l kusva'dır. O, bu terimle insanın yeryüzü ve ahiretteki gerçek mutluluğunu kastetmektedir. Bayağı mutluluk ise nefisten kaynaklanan arzulara ameli aklın yenilmesi sonucunda meydana gelen hazzardan kaynaklanır.³⁶

İslam filozoflarından İbn Miskeveyh (932-1030) ahlakı, nefsin kendi başına hareket etmesi şeklinde tanımlamaktadır. O, öfke ve heyecan gibi anlık duyguların herhangi bir etki olmadan kendiliğinden oluştuğunu söylemektedir. Alışkanlık ve alışkanlıkların kazandırdıklarıyla da zamanla düşünmeden kabullenilen bir ahlak oluşmaktadır. Bu ikili yapı, mizaç ve alışkanlık/eğitim olarak tanımlamaktadır. Miskeveyh'e göre insan, aklını kullanarak ahlaki bir olgunluğa erişmektedir. Bu olgunluğu hikmet erdemi vasıtası ile kazanmaktadır. "İnsan hikmet erdemini ancak, akıl gücünü eğiterek hikmete; öfke gücünü eğiterek cesarete, şehvet gücünü de eğiterek iffete dönüştürdüğünde yani ifrat ve tefritten kaçındığı zaman elde edebilir."³⁷

14. yüzyılda yaşamış İslam filozoflarından İbni Haldun (1332-1406), ahlak felsefesini zahiri ve batını fiiller olarak sınıflandırmaktadır. Zahiri fiiller; örf, ibadet ve adetlere ait olanları kapsamaktadır. Batını fiiller ise iffet, iman, adalet, cesaret, hayâ gibi güzel huylar ve kendini beğenme, riya, kin gibi kötü huylardan oluşmaktadır. O, batını fiillerin zahiri fiillerden üstün olduğunu ve batını fiillerden de güzel huylarının alınması gerektiğini söylemektedir. İbn Haldun zahiri fiillerin batını fiillerin yansıması olduğunu söylemektedir. Dünyevi haz ve nimetlere yönelme inancın içsel öğelerini zayıflatmaktadır.³⁸

Bu bölümde genel olarak Batılı filozofların ve İslam düşünürlerinin ahlak felsefeleri tanıtılmış, Gazali ve Bergson'un ahlak felsefelerinin karşılaştırılmasını

³⁶ İbn-i Sina, *Kitâbu'ş-Şifâ; Mantığa Giriş*, (Çev: Ömer Türker), Litera Yay., İstanbul 2006, 176-177.

³⁷ Akyol ve Uyanık, *İslam Ahlak Felsefesi*, 151.

³⁸ İbn Haldun, *Şifâu's-Sâil li-Tehzîbi'l-Mesâil*, (neş. Muhammed b. Tawit at-Tanji), İstanbul, 1957, [Türkçe çevirisi, Süleyman, Uludağ, *İbn Haldun; Tasavvufun Mahiyeti*], Dergâh Yay., İstanbul 1997, 82-90.

amaçlayan bir çalışma için temel oluşturulmak istenmiştir. Çalışmanın sonraki bölümlerinde sırasıyla Gazali ve ahlak felsefesi irdelenecek, sonrasında Bergson ve ahlak felsefesi ele alınacaktır. Gazali ve Bergson'un ahlak felsefeleri karşılaştırıldıktan sonra çalışmanın ana bulguları paylaşılacaktır.



BİRİNCİ BÖLÜM

GAZALİ'DE AHLAK ANLAYIŞI

1.1. GAZALİ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

Gazali (1056-1111), İslam felsefi ve dini düşüncesinin en tanınmış ve etkili filozof, teolog, hukukçu ve mistiklerinden birisidir. Özgün bir yönelimle İslam teolojisini yeniden yorumlamıştır. Aristoteles, Platon, Farabi ve İbn-i Sina gibi kendisinden önce gelen filozofların düşünceleri üzerine çalışmalar yapmış, birçok konuda karşı savunu ortaya koymuştur. Din anlayışını ve dine dair yorumlarını sağlıklı anlayabilmek için, yaşantı ve düşüncesini bir arada ele almak gerekir. Çünkü deneyimleri ve düşünceleri arasında etkileşim yüksektir. Gazali'nin yaşadığı dönem, Selçuklu dönemine denk gelmektedir. Abbasi halifelerinin merkezi otoritelerini kaybettiği bu dönemin, parçalanma, karışıklık ve istikrarsızlığın etkili olduğu geniş bir zaman aralığı içinde yer aldığı bilinmektedir. Fıkıh, hadis ve siyer konularında çalışmaları olan Hintli ilim adamı Mevlânâ Şiblî Nûmânî (1857-1914) Gazali'yi şu şekilde tanıtmaktadır: “Adı: Muhammed, lakabı: Hüccetül İslam (İslam'ın en sağlam delili), ünü: İmam-ı Gazali, neseb zinciri: Muhammed oğlu Muhammed oğlu Muhammed oğlu Ahmed. Horasan eyaletinde Tus adlı bir vilayet vardır. Tus'un çevresinde Taberan ve Tokan diye iki şehir vardır. İmam-ı Gazali 450 hicri senesinde Taberan'da doğmuştur.”³⁹

Gazali'nin eğitimine 1069 yılında yaklaşık on bir yaşında iken başladığı tahmin edilmektedir. 1077 yılında dönemin en önemli tarihçilerinden olan Cüveynî'nin yanında eğitim görmek için Nişabur'da bir medreseye gittiği, yıllar sonra ise eğitimine Tûs'da devam ettiği bilinmektedir. Gazali'nin İslam eğitimi şu şekilde yorumlanmaktadır: “Tûs, Curcân ve Nişabur'daki bu tahsil yıllarında, Gazali standart yüksek İslâm eğitimi programını takip etti. Bu programın ağırlık noktasını fıkıh oluşturmaktaydı. Temel eğitim, Kur'ân ve Hadislerin tefsiriyle birlikte öğretilmesiydi.”⁴⁰

Selçuklu İmparatorluğu'nda 1063 - 1092 yılları arasında devlet idaresine hâkim olan vezir Nizamu'l-Mülk'ün, medrese kurma hareketini destekleyip teşvik ettiği ifade

³⁹ Mevlânâ Şiblî Nûmânî, *Gazali*, (Çev. Yusuf Karaca), Kayıhan Yayınları, İstanbul 2008, 33.

⁴⁰ William Montgomery Watt, *Müslüman Aydın -Gazali Hakkında Bir Araştırma-*, (Çev. Hanifi Özcan), Etüt Yayınları, Samsun 2003, 29.

edilmektedir. Hatta onun, öğrencilere ekonomik destek olma adına burs sistemini kuran ilk kişi olduğu da söylenmektedir. Araştırmalar, Musul'dan Herat'a kadar çok sayıda Nizamiye Medresesi kurduğunu, bu medreselere aynı zamanda gelir de sağladığını göstermektedir.⁴¹ Watt, Gazali'nin okuduğu medreseleri şu şekilde tanımlamaktadır: “1077’de Gazali Nişabur’a gittiğinde, bilhassa devam ettiği medrese, ‘iki kutsal yerin (Mekke ve Medine) imamı’ anlamına gelen İmâmü’l-Haremeyn olarak bilinen Büyük Kelamcı Ebûl-Maâli el-Cüveynî’nin şöhretiyle cazip hale gelen, Nizamiye Medresesi idi. Cüveynî, Nişabur’daki bir müderris veya öğretim üyesinin oğluydu; fakat babasından daha zeki olduğu herkes tarafından kabul edilirdi. Esasen o, bir kelâmcıydı ve Gazali’yi, belki İslâmî ilimlerin en zoru olan, Kelâm’a yönelten o idi. Gazali, Ağustos 1085’te Cüveynî’nin ölümüne kadar Nişabur’da kaldı ve son zamanlarında öğretime de yardım etti.”⁴²

Gazali, yaklaşık 27-28 yaşına kadar Nişabur’da Nizamiye Medresesi’nde eğitim almıştır. Ebü-l Hasan Eş’ari’den iman esasları, İmam Şafii’den ise pratik görüş olarak etkilendiği söylenmektedir. Gazali, Nizamu’l-Mülk’ün makamına geldiğinde, yüzlerce ilim adamıyla meclisler kurulduğu da bilinmektedir. Bu toplantılarda Nizamu’l-Mülk, münazaralar düzenlemekte ve çeşitli konularda tartışmalar yaptırmaktaydı. Gazali’nin, bu toplantılardaki her türlü ilmi ve fikri tartışmalarda üstün geldiği ve bu nedenle ününün hızla yayıldığı da anlatılmaktadır. Gazali’nin, Nizamu’l-Mülk’ün yanında hukuki meselerle ilgili baş danışman ve bilim müşaviri olarak çalıştığı için, döneminin devlet yönetimi ve siyaseti hakkında da oldukça bilgili olduğu bilinmektedir.

Gazali’nin, en yüksek pâyeye erişerek 1091 yılında Nizamiye Medresesi’nin baş müderrisliğine tayin edildiği, görevi süresince çok sayıda öğrenci yetiştirdiği ve üç yüz civarındaki gözde öğrencisine o dönemde gerekli olan tüm bilim dallarını öğrettiği ifade edilmektedir. Muhammed bin Esad et-Tusi yanında Ebu’l Hasan el-Belensi, Ebu Mansur Muhammed, Ebu Abdullah Cömert el-Hüseyni gibi onun öğrenciliğini yapmış pek çok Müslüman âlim yer almaktadır. Gazali’nin birçok konuya yüksek düzeyde vakıf olması sadece İslam dünyasında değil, Batı dünyasında da bilinirliğini sağlamıştır.

⁴¹ Türker Göktürk ve İsa Dağ, “Nizamiye Medreselerinin Eğitim-Öğretimdeki Rolü”, *International Journal of Social Science*, Sayı 27, 2014, 460-463.

⁴² Watt, *Müslüman Aydın: Gazali Hakkında Bir Araştırma*, 30-31.

Gazali'nin, Nizamiye'nin baş müderrisi olduğu dönemde iç dünyasına dönmeye başladığı söylenmektedir. Gazali, Sufi literatürünün de etkisiyle yaşam tarzını değiştirmeye başlamıştır. Gazali, yüksek ahlaki değerlere sahip dini yaşamın sultanların ve vezirlerin hizmetinde gerçekleşmeyeceği düşüncesindedir. Zamanının en etkili entelektüellerinden biri olduğu kabul edilen Gazali, hacca gitmek arzusuyla 1095 yılında medresedeki görevinden ayrılıp Şam'a gitmiştir.⁴³ Gazali'nin, Şam'da 1097 yılına kadar bulunduğu ve aynı yıl hacca gittiği bilinmektedir. Gazali'nin, hac vazifesini yaptıktan sonra Şam'a döndüğü ve oradan da Bağdat üzerinden Tus'a geçtiği, Şam ve Tus'ta kaldığı dönemlerde inzivaya çekilerek tasavvuf alanında ilerlediği, zaman zaman vaazlar verip, sohbetler yaptığı ve eserler kaleme alıp ağırlıklı olarak tefekküre zaman ayırdığı ifade edilmektedir. Gazali'nin bundan sonraki dönemde tasavvuf yolunda nihâyete varan bir büyük olduğu görüşü hakimdir. Nûmânî, Gazali'nin dünyayla ilişkisini kesmesini şöyle yorumlamaktadır: “Gazali hazretlerinin, dünya işleri ile ilgisini kesmesi; dünyanın en ilginç olayları listesine geçirilse yeridir. Dünya ile ilgilerini birçok büyük kimseler de terk etmişlerdir. Fakat Gazali'ninkinin sebepleri tamamen başka ve çok farklıdır. El-Münkız mine'd Dalâl isimli eserinde bu olayı kendisi ayrıntıları ile yazmıştır.”⁴⁴

Eserin girişinde akli ve duyuşsal organları temel alan bilgi konusunda şüphesi bulunduğu ve 2 yıl süren bir içe kapanma döneminin ardından ‘Allah’ın kalbine attığı nur ile’ kurtulduğunu ifade etmektedir.⁴⁵ Şam şehrinde Emeviye Camii'ndeki on bir yıllık inziva sürecinden sonra Tus'a dönüp ömrünün son günlerini yaşayan Gazali'nin hem Şafii'lerle ilgili İslam hukuku hem de ehli sünnet tasavvufuna dair tekkede müritlerine bilgiler verdiği söylenmektedir. “Gazali, 1111 senesinin Cemâziyessânî ayının on dördünde Taberan denilen yerde vefat etmiş ve oraya defnedilmiştir.”⁴⁶

Yaklaşık elli beş yıllık bir ömre sahip olan Gazali'nin, yaklaşık yirmi yaşında eser yazmaya başladığı, on – on iki yıl boyunca çöllerde dolaştığı, ilim öğretme işine ara vermediği ve öğrencilerinin sayısının ise hiçbir zaman iki yüz elliden az olmadığı

⁴³ Frank Griffel, *Al-Ghazali*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/al-ghazali/> Erişim 21 Eylül 2023

⁴⁴ Nûmânî, *Gazali*, 45.

⁴⁵ Gazali, *el-Münkız mine'd-Dalâl: Dalâletten Çıkış Yolu*, (Çev. Osman Arpaçukuru), Beyan Yayınları, İstanbul 2017, 8.

⁴⁶ Nûmânî, *Gazali*, 62.

bilinmektedir. Gazali'nin eserleri konusunda Orman şu yorumda bulunmaktadır: “Gazali, çok yönlü düşünürlüğüne yanı sıra aynı zamanda münbit bir yazardır. Çeşitli alanlara ait, bir kısmı bugün kayıp olan yetmiş civarında eser yazmıştır.”⁴⁷

Mevlânâ Şiblî Nûmânî, Gazali'nin hayatını ve eserlerini anlattığı kitabında şu şekilde bir cümle kurmaktadır: “Ben her şeyden önce onun eserlerinin kısa bir listesini Keşfüzzunûn, İhyâ Şerh'i ve Tabakât-ı Sübkî'den alarak aşağıya sıralıyorum. Daha sonra meşhur kitaplarını bir derece genişleterek yazacağım.

- 1- İhyâ el-Ulûm
- 2- İmlâ Ala Müşkilil İhyâ
- 3- Erbaîn
- 4- Esmâ el-Hüsna
- 5- El İktisâd Fil İtikad
- 6- İlcam ül Avâm
- 7- Esrâr-ı Muamelâtüddin
- 8- Esrar el-Envar el-İlâhiye
- 9- Ahlâk ül Ebrar Vennecati Mine'l Eşrar
- 10- Esraru Itbaissünne
- 11- Esrar el-Hurûf Vel-Kelîmât
- 12- Eyyühel-Veled
- 13- Bidâyet ül Hidâye (vaaz hakkında)
- 14- Basît (Fıkıh hakkında)
- 15- Beyan el-Kavleyn Lişşâfîi
- 16- Beyanü Fesâihil İbahiyye
- 17- Bedai el-Sun'i
- 18- Tenbih ül Gâfilin
- 19- Telbisü-İblîs
- 20- Tehafüt ül-Felâsife
- 21- Talîkuhû-fi Fürû il-Mezheb
- 22- Tahsîn el-Meâhiz
- 23- Tahsin ül-Edille
- 24- Tefrika Beynel İslam ve Zındıka
- 25- Cevahirül Kur'an
- 26- Huccet ül-Hak
- 27- Hakikat el-Ruh
- 28- Hulâsat ül-Resâil ilâ Mesâil fil-Mezhebi
- 29- İhtisâr ul-Muhtasar lil-Müzenî (Bu meşhur kitaplarından biridir.)
- 30- Er Risâlet el-Kudsiyye
- 31- Es Sirrul-Masûn (Kur'an'ı Kerim ayetlerini bu kitapta enteresan bir üslupla sıralamıştır.)
- 32- Şerh-i Dâire-i Ali ibni-Ebî Talîp (Lecnetül Esmâ diye isim verilmiştir.)

⁴⁷ Sabri Orman, *Gazali; Biyografisi, Hakikat Araştırması, Felsefe Eleştirisi, İhya Hareketi, Etkisi*. İnsan Yayınları, İstanbul 2014, 53.

- 33- Şifa el-Alil fi-Meseletit Tâlil
- 34- Akidet ül Misbâh
- 35- Acaibi Sun'illâh
- 36- Unkûd ül Muhtasar
- 37- Ğayet ül-Ğavri fi Mesâil el-Devri (Boşanma konusunda)
- 38- Ğavrud-Devri (Hicri 484 de Bağdat'da yazmıştır.)
- 39- Fetâvâyı Müştemile Alâ Mie ve Tisîne Mes'ele
- 40- El Fikre vel-İbrâ
- 41- Fevâtîh el-Sûr
- 42- El Fark Beynessâlih ve Ğayrissâlih
- 43- Al Kânûn el-Küllî
- 44- KânûnüResûl
- 45- El-Kurbetü İlellâh
- 46- El Kıstâs ül Müstakim
- 47- Kavâid ül Akâid
- 48- El Kavl ül-Cemîl fi Reddî Alâ men Ğayyeral-İncîl
- 49- Kimya-ı Saadet
- 50- Muhtasar Kimya-ı Saadet
- 51- Keşfü Ulûmil Ahira
- 52- Kenz el-Üddeti
- 53- Lübâb ül- Muntehil Fi İlm il-Cedel
- 54- El-Müstasfâ (Fıkıh usulü hakkında)
- 55- Menhûl
- 56- Me'haz fil-Hilâfiyyâti Beynel Hanefiyyeti veş Şafiyyeti
- 57- El Mebâdi vel-Ğâyât
- 58- El Mecalis ül-Gazaliyye
- 59- Makâsid ül-Felâsife
- 60- El Münkizü Mine'd Dalâl
- 61- Miyâr ün-Nazar
- 62- Miyâr ul-İlim Fil-Mantık
- 63- Mihakkinnazar
- 64- Mişkâtülenvâr
- 65- Müztazhir (Batinî tarikatını reddetmek için yazılmıştır)
- 66- Mizan ül Amel
- 67- Mevahir ül Bâtiniyye
- 68- El Menhec ül-A'lâ
- 69- Mirac üs-Sâlikîn
- 70- El Meknûn Fil-Usûl
- 71- Müsellem üs-Salâtin
- 72- Mufasssal ül-Hilâf fi Usûl il-Kıyas
- 73- Mınhac ül-Abidin (son eseri olduğu söylenmektedir)
- 74- El Mearif ül-Akliyye
- 75- Nasihat ül-Mülûk (Farsça)
- 76- Vecîz
- 77- Vesît

78- Yakûtüt el-Tevil Fit-Tefsir (kırk cild)”⁴⁸

Bu bölümde, Gazali'nin en önemli eserleri tanıtılacaktır. Gazali'ye ait olmadığı halde ona ait olduğu iddia edilmiş bazı kitaplar da mevcuttur. Gazali'nin en ünlü eserinin İhya-u Ulumi'd-Din olduğu kabul edilir. Eserde fıkıh ve tasavvuf konuları yer almaktadır. “İhya-u Ulûmî'd-Din adlı dört ciltlik büyük ve feyizli eseriyle gerçekten İslâmi ilimleri ihya etmiştir. Dimağla kalbi bağdaştırmış, akli nakle muhafız, nakli de akla ruh yapmıştır. Başta Batıniye olmak üzere, asrındaki bütün delâlet cereyanlarını çürütmüş, Ehl-i Sünnet yolunu açmış ve Sırat-ı Müstakim yolundaki engelleri yıkarak, silip süpürmüştür.”⁴⁹

Gazali'nin diğer bir kitabının ismi ise El-Münküzü mine'd-Dâlâl'dir. Gazali bu eserinde dine dair düşüncelerinde oluşan değişiklikleri ve peygamberliğin esas anlamının ne olduğunu anlatmaktadır. Türkben bu eseri hakkında şu ifadeyi kullanmaktadır: “Gazali, Meşşailerin dinin temel önermelerini salt akılla temellendirme iddialarının yersiz olduğunu ortaya koymak için büyük gayret göstermektedir. O, öncelikle bu filozofların düşüncelerine ‘en az onlar kadar’ vakıf olmaya çalışmakta ve bunu başardığını göstermek üzere Mekasıdu'l-felasife'yi yazmaktadır.”⁵⁰

El-Mustasfâ adlı kitabında İslam hukukuyla ilgili konuları, eleştiri ve tekliflerini ortaya koymuştur. Gazali Mi'yârü'l-ilm ve Mihakkü'n-Nazar adlı kitaplarında ise klasik mantıkla ilgili temel problemlerden bahsetmiş ve mantığın gereğini dillendirmiştir. Gazali; Tehâfütü'l-Felâsife isimli eserinde kendisinden önceki filozofları eleştirmiştir. Nûmânî, kitabın İbranice'ye tercümesinin gerçekleştirildiğini ve el yazmasının Fransız Devlet kütüphanesinde yer aldığını ifade etmektedir.⁵¹ Eserinde irade kavramına büyük önem vermiştir ve filozofların iradeyi reddetmesini eleştirmiştir. Ayrıca filozofların, neden-sonuç ilişkisine dayalı determinist çıkarımlarının tutarsızlığını vurgulamıştır. İnanç konularını içerdiği El İktisad fi'l İtikad kitabını ise yobaz bidatçılara cevap vermesi açısından yeterli görmüştür. Kimya-i Saadet kitabı, iman ve ahlakla ilgili konuları içermektedir. Gazali'nin Bâtını düşüncesiyle ilgili yazdığı eserleri ise; El-Müstazhiri, Hüccetü'l Hak, Mafsalü'l Hilaf, Ed-Dürc ve El-Kıstasü'l-Müstakim'dir.

⁴⁸ Nûmânî, *Gazali*, 65, 68.

⁴⁹ Gazali, *Ravzatüt-Tâlibin; Tasavvufun Esasları*, (Çev. Ramazan Yıldız), Dehliz Kitaplar, İstanbul 2009, 11.

⁵⁰ Yaşar Türkben, *Gazali ve Nedensellik*, Elis yayınları, Ankara 2013, 7.

⁵¹ Nûmânî, *Gazali*, 77.

Gazali'nin birçok alanda uzman olması, tasavvufa, felsefeye ve kelama katkı vermesini sağlamıştır. Aynı zamanda bu dallar arasında bağlantı kurmayı da başarmıştır. Daha önce birbirinden bağımsız gelişim gösteren bu alanlar birbiriyle bağlantılı hale gelmiştir.

“Gazali oldukça üretken bir yazardı. 53 yaşında, 70 kadar kitap yazdığının farkına vardı.”⁵² Bu eserler hukuktan, ahlaka, siyasetten, psikolojiye, sosyolojiden teolojiye ve felsefeye kadar uzanmaktadır. Gazali'ye göre insanlığın temel amacı bilmek, Allah'ı sevmek ve O'na itaat etmektir. Bu amaca ulaşmak için, temel ihtiyaçları karşılayarak hayatta kalmak gerekir. Bu da ekonomik aktiviteyi beraberinde getirir. Ne var ki ekonomik aktivitenin ahlaki riskleri de vardır, bu da ekonomik faaliyetin temel doğasını elimine edilebilir. Bilgi olmadan kişi doğru davranış gösteremez.⁵³

Gazali'nin çeşitli kaynaklarda, bir taraftan şiir yazarken diğer taraftan diferansiyel hesaba ilgi duyacak kadar geniş bir yelpaze içindeki bir düşünce insanı olduğu ifade edilmektedir: “Gazali çok yönlü bir düşündürüdür. Hemen hemen çağının bütün düşünce ve bilgileri ile ilgilenmiştir. Hukuk (fıkıh), hukuk felsefesi ve metodolojisi (Usûl el-fıkh), teoloji (Kelam), mukayeseli dinler, tasavvuf, ahlâk, siyaset, mantık ve bilgi felsefesi, psikoloji ve metafizik gibi müstakil eserler yazdığı sahaların yanı sıra, eserleri içinde ayrı fasıllar ayırarak veya bu fasıllar içinde yeri gelince, doğrudan veya dolaylı olarak, temas etmediği konu yok gibidir.”⁵⁴

1.2. GAZALİ'NİN FELSEFİ YAKLAŞIMI

1.2.1. İslam Dünyasının Felsefe ile Karşılaşması

Müslümanların Yunan düşüncesi ile etkileşimi ilk olarak Abbasiler dönemine denk gelmektedir. Bu etkileşimin ortaya çıkışının, halife tarafından yönetilen topraklardaki Hristiyan okullarından dolayı mümkün olduğu kabul edilmektedir. O dönemde Yunanca kitapların Arapça'ya tercüme edilmesi, özellikle idareciler ve çevresindekilerin Yunan düşüncesine olan ilgilerini artırdığı ifade edilmektedir. Bu süreçte, tıp, astroloji, astronomi ve matematik gibi disiplinler yanında felsefi düşünceye de önem verildiği

⁵² Abdul Qayyum, *Letters of al-Ghazzali*, Islamic Publications, Lahore 1976, 28.

⁵³ Sabri Orman, *Gazali'nin İktisat Felsefesi*, İnsan Yayınları, İstanbul 2014, 362.

⁵⁴ Orman, *Gazali; Biyografisi, Hakikat Araştırması, Felsefe Eleştirisi, İhya Hareketi, Etkisi*, 53.

bilinmektedir. Bazı halifelerin bu yeni bilgiyi yani felsefi bilgiyi öğrenmedeki arzularının nedeninin, felsefeyi yüksek bir kültürün parçası olarak görmeleri olarak kabul edilebiliriz. İslam kelamcılarında oluşan bir grubun ise İslam'ı savundukları tartışmalarda, Yunan felsefesini kavramanın faydalı olduğu sonucuna ulaştıkları görülmektedir.⁵⁵

Halifelerin Yunanca kitapları Arapça'ya kazandırmak için maddi ve manevi desteklerinin olduğu, halifelerden biri olan Me'mun'un 830 yılında kırk tercümandan oluşan Beytülhikme isimli kütüphane ve bilim merkezini kurduğu bilinmektedir. Bu verimli çalışmalar sonucunda Meşşai felsefesinin ilk temsilcisi olan Kindi'nin ortaya çıktığı, kendisinin felsefenin bütün disiplinleriyle ilgilendiği ve ardından İbn Karnib, Râzî, Farabi, Ebu Süleyman, İbn Hammar, İbn Abbad, İbn Sina gibi fikir adamlarının yaptıkları dikkat çekici çalışmalarla, düşünce ve kültür hayatında genel kabul gördükleri bilinmektedir. Burada dikkat çeken şey, yeni İslam felsefesinin öncülerinin, İslami ilmin taşıyıcılarından çok farklı olduklarıdır.⁵⁶

İslam felsefesi içerisinde farklı felsefi akımlar bulunmaktadır. Bunlardan biri olan Meşşai felsefenin yaklaşık üç yüz yıl boyunca temsil edildiği ve Yunan tarzı felsefeyi takip ettiği bilinmektedir. Diğer yandan tasavvufi felsefe ise mistik bilgiyi kendisine temel almaktadır. Meşşailik rasyonel bir anlayış olarak gelişmekte, tasavvufi felsefe geleneği ise felsefeyi hikmet olarak tanımlamaktadır. Hikmet anlamındaki felsefe ekolü hem Kuran'ı hem de evreni ilahi vahyin unsurları olarak görmektedir. Bu durumda evren ilahi bir gizem olarak anlaşılmaktadır.⁵⁷

Meşşai yaklaşımının İslam tarihinde 'felsefe' denilince akla ilk gelen ekol olduğu, mantık ve matematiğe dayanan bu düşünce akımında esas olanın akılcılık olduğu bilinmektedir. Meşşailiğin, Aristoteles'in mantık, psikoloji, metafizik, astronomi, siyaset, tabiat ve ahlak konusundaki düşüncelerinin İslam dünyasına dair yorumları olduğu ve Platon ile yeni Platoncu felsefeleri de içine alan bir düşünce içerdiğini söylemek mümkündür. En ünlü filozofları Farabi, İbn Sina ve İbn Rüşd'ün olduğu bu yaklaşımdaki en büyük sorunun, evrenin ezeli ve ebedi oluşu ile İslamiyet'teki evrenin Allah tarafından

⁵⁵ Otto Pretzl, Erken Dönem İslam'ın Atom Öğretisi, (çev. Bilal Kır), *Kelam Araştırmaları*, 13:1, 2015, 562-565.

⁵⁶ Hülya Alper, "İbn Sina ve Bâkılânî Örneğinde İslam Filozofları ile Kelamcıların Nübüvvet Anlayışının Kur'ani Perspektifle Değerlendirilmesi", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 28, 2005, 54-56.

⁵⁷ Mahmut Kaya, *Meşşaiyye*, Türkiye Diyanet Vakfı, İslam Araştırmaları Merkezi, Cilt 29, 395. <http://www.islamansiklopedisi.info/dia/ayrmetin.php?idno=290395> Erişim 11 Kasım 2023

yaratılmış olduğu inancının uzlaştırılması olduğu bilinmektedir. Meşşailer, evrenin varoluşunun zaman bakımından Allah'tan sonra yaratılması ve Allah'la birlikte ezeli olarak var olup olmaması gibi konularda genel kanaate aykırı düşerler, fakat bunun yanında Allah'ın özü bakımından evrenden daha önce geldiğini ifade etmektedirler.

Meşşailerin nübüvveti, felsefi bir problem olarak gördükleri bilinmektedir. Vahiy rasyonel bir şekilde yorumladıkları için, onun güvenilir bir bilgi kaynağı olduğunu kabul ederler. Fakat Farabi ve İbn Sina gibi filozofların, İslam'daki vahiy olgusunu faal akılla özdeş saymaları ve bunun dini terminolojideki vahiy meleşi Cebrail'e tekabül etmesi bazı eleştirileri de peşi sıra getirmiştir. Bu tarz söylemde bulunan İslam filozoflarının, dini ve felsefeyi bu şekildeki yorumlarla uzlaştırmaya çalışmaları başta Gazali olmak üzere kelmacılar tarafından eleştirilmiştir. Öte yandan Meşşailer'in, toplumdaki dirlik, düzen ve huzur için nübüvvete ihtiyaç olduğu konusunda hemfikir oldukları bilinmektedir.⁵⁸

İbn Sina ile en olgun düzeye ulaşan Meşşailik'in saf bir Aristoculuk olmadığı ve her Meşşai düşünürünün felsefi sistemleri birbirinden farklı olduğu için standart bir Meşşailik yaklaşımından söz edilmesinin mümkün olmadığı kabul edilmektedir. Gazali, Meşşai felsefecilerinin akıl ve inancı uzlaştırma çabalarını eleştirerek, diğerini kabul etmek için akıl ya da inançtan birini feda etmek gerektiğini ileri sürmektedir.⁵⁹

Meşşailerin temel önermelerini sadece akıl ile açıklamalarına Gazali'nin şiddetle karşı çıktığı bilinmektedir. Gazali, eleştirilerini temellendirebilmek için, ekolün ileri sürdüğü iddialara ve fikirlere en az onlar kadar vakıf olmaya çalışmakta ve bunu başardığını ispatlamak adına da Mekasıdu'l-felasife'yi yazmaktadır. Gazali'nin, filozofları eleştirirken kullanacağı metodolojiyi göstermek için Mi'yarü'l-ilm isimli eserini, sonrasında ise Farabi ve İbn Sina'nın ileri sürdüğü düşünceleri çürütmek için Tehafütü'l-felasiye'yi yazdığı bilinmektedir.

İslam felsefesinde vahiy, peygamberlik, ahiret inancı gibi unsurlar incelenirken, vahiy ile felsefenin uyum sorununun Gazali'nin yaşadığı dönemde çokça tartışılmakta olduğu bilinmektedir. Bahsi geçen tartışmanın geçirdiği iki süreçten ilki; Mutezile tezine karşı Eş'ari antitezi, ikincisi ise Kindi, İbn Sina ve Farabi'nin oluşturduğu yaklaşıma karşı Gazali antitezi olmaktadır. Mistik düşünceyi ve ahlakı temsil etmeye çalışan Gazali'nin

⁵⁸ Kaya, *Meşşaiyye*, 395-396.

⁵⁹ Kaya, *Meşşaiyye*, 395.

temel amaçlarından birinin, aklın bilgi vasıtası olarak beceriksizliğini ve yetersizliğini ispatlamak olduğu öne sürülmektedir.

Yaradılışa dair felsefe ve kelamın bakışında iki önemli yaklaşım bulunmaktadır. Bu yaklaşımlardan ilki; kelamcılar tarafından savunulan ‘zamansal (sonradan) yaratma’ iken, ikinci yaklaşım ise filozofların ortaya koyduğu ‘ezeli yaratma’ olarak isimlendirilmektedir. Gazali’nin bir üyesi olduğu kelamcılar, Allah’ın hiçbir şeye benzemediğini, yaratmanın oluşa dair bir fiil olduğunu, her oluş sonradan meydana geldiğine göre âlemin de doğal olarak sonradan varolma gereğinin bulunduğunu ileri sürmektedirler. Ezeli yaratmayı savunan İbn Sina ve Farabi gibi İslam düşünürleri ise; Allah, âlemi ezelde yani zaman olmaksızın yaratmıştır ve ‘Allah’ın iradesi gibi fiili de ezelidir, o halde âlem de ezelidir’ diye düşünmektedirler.

Gazali’nin felsefe öğrenerek ve felsefi yöntemler kullanarak Yunan felsefesine karşı yazdığı reddiyeler dikkat çekmektedir. Ona göre bir disiplini araştırıp anlamadan eleştirmek ve reddetmek karanlığa taş atmak gibidir. Bu yüzden felsefe alanındaki eserleri okumaya başladığı ve bu alanda kendisini yeterli görünceye kadar araştırmalarına devam ettiği bilinmektedir. Arayışlar isimli kitabında şöyle bir ifadesi bulunmaktadır: “Bunun için herhangi birinden yardım almadan, sırf bu alana dair eserleri okuyarak felsefeyi öğrenmeye başladım ve eser yazmaktan ve ders vermekten boş vakit buldukça bu alanla meşgul oldum.”⁶⁰

Filozofları kendi arasında üç ayrı gruba ayıran Gazali, onlarda inkârcılığın olduğunu savunmaktadır. Gazali’ye göre, ilk dönem filozoflarıyla sonrakilerin görüşleri arasında, hakka uzaklık ve yakınlık bakımından büyük farklar bulunmaktadır. Bununla birlikte onların bütününde inkârcılık belirtileri söz konusu olmaktadır. Gazali, filozofları Dehrîler, Fizikçiler ve Metafizikçiler (İlahiyatçılar) olarak başlıca üç gruba ayırmaktadır. Gazali, birinci grupta yer alan Dehrîler’in ilkçağ filozofları olduğunu, Allah’ın varlığını inkâr ettiklerini, âlemin kendiliğinden yani bir yaratıcısı olmadan var olduğunu söylediklerini ve zındık denilen kişilerin aslında bu kişiler olduğunu belirtmektedir. Gazali, ikinci grupta yer alan Fizikçilerin ise canlıları, bitkileri ve canlıların organlarını inceledikleri için Allah’ın hikmetini fark ettiklerini ve bir yaratıcının varlığını kabul etmek zorunda kaldıklarını ifade etmektedir. Ancak Gazali, yeniden dirilmeye, ahiret

⁶⁰ Gazali, *Arayışlar Kitabı*, (Çev. Osman Güman), İlke Yayıncılık, İstanbul 2009, 22.

gününe, cennet ve cehenneme inanmadıkları için fizikçilerin de zındık kabul edilmesi gerektiğine inanmaktadır. Gazali'nin üçüncü grupta kabul ettiği Metafizikçiler ise ona göre sonraki dönem filozofları olmaktadır. Gazali'ye göre Metafizikçiler, Aristo, Eflatun ve Sokrat'a karşı çıkmış olsa da onların küfür ve bid'atlarından kurtulamamışlardır. Bundan dolayı hem onlar hem de onların peşinden gidenlerin inkâra düştüklerini belirtmektedir.

Gazali felsefi bilgileri amaçları itibariyle altı kısma ayırmaktadır. Bu ayrımı Matematik, Mantık, Fizik, Metafizik, Siyaset ve Ahlak şeklinde listelemektedir.

Gazali, felsefenin tehlikeli ve zararlı olduğu kanaatine vardığı için, genel halk kitlesinin filozofların kitaplarını okumaması gerektiğini düşünmektedir. Ona göre iyi yüzme bilmeyen kişinin boğulma tehlikesi bulunan yerlerden uzak tutulması gerektiği gibi halkın da felsefi düşüncelerden uzak tutulması gerekmektedir. Çünkü halk, filozofların karışık ve çelişkili düşüncelerinden olumsuz yönde etkilenebilmektedir. Felsefe, konusu itibari ile ancak ilim ehlinin işi olmaktadır.⁶¹

Zamanla felsefe alanında yeterliliğe ulaştığına inanan Gazali, artık kendi amacı için felsefeyi yeterli görmediğini belirtmektedir. Gazali, kendince felsefe eğitimini tamamlayıp, yeterli birikime eriştiğini kabul etmesiyle birlikte bu bilimde gördüğü hatalı noktaları tespit etme uğraşısına girmiştir. Var olmanın asıl amacına ulaşmak için felsefenin eksik olduğunu ve bu yüzden de kendisini tatmin etmediğini ifade etmiştir. Ona göre akıl, tek başına bütün konuları eksiksiz bir biçimde kavrayacak yeterlilikte değildir.

1.2.2. Gazali ve Eş'ariye

Kelime anlamı olarak 'mezheb'in, gidilen, takip edilen yol anlamına geldiği; bir dinin yorumlanması ve düşünce ekolü olarak ifade edilip, İslam tarihinde genel olarak itikadi, siyasi ve fıkhi görüşlerin hemen hepsi için kullanıldığı bilinmektedir. Mezhepler genelde ameli (ibadet ve muamelat konularıyla ilgili görüşler) ve itikadi (iman ve inanç konularıyla ilgili görüşler) mezhepler olarak ikiye ayrılarak incelenmiştir.

İslamiyet'in ilk zamanlarında İslam dini hakkındaki tüm düşünsel çalışmalar ve tartışmalar fıkıh disiplini altında yapılırken, Hicri 1. asırda fıkıhın sadece ameli konularla

⁶¹ Gazali, *Arayışlar Kitabı*, 30-35.

ilgili İslam Hukuku olarak ayrı bir disipline dönüştüğü ifade edilmektedir. Kalam ise başlarda bir fıkıh dalı olarak kabul edilse de daha sonraki zamanlarda ilm-i tevhid olarak isimlendirilmektedir. Fıkıh ameli, kalam ise itikadi konular üzerinde yoğunlaşmaktadır. Dolayısıyla, “Gazali, fıkıh ve kalam tahsili yaparak yetişen bir fâkih ve kelamcıdır.”⁶² Gazali’nin düşünce alanındaki gelişiminin temelini fıkıh ve kalam eğitimi oluşturmaktadır.

Gazali, kalam tahsili sonrasında, bunun üzerine yapmış olduğu çalışmalarının ve araştırmalarının kendisine yetmediğini Arayışlar isimli kitabında şu şekilde ifade etmektedir: “Araştırmaya kalam ilminden başlayarak onu tahsil ettim ve üzerinde düşündüm. Muhakkik kalam âlimlerinin eserlerini dikkatlice okudum ve bu alanda yazmak istediğim eserleri yazdım. Bu disiplinin, kendi amacı açısından yeterli, ancak benim amacım açısından yetersiz olduğunu gördüm. Çünkü kalam ilminin amacı, ehl-i sünnet akidesini sürdürmek ve onu bid’at ehlinin kafa karıştıran görüşlerinden korumaktır.”⁶³

Gazali’nin gençliğinden itibaren kalam ilmine ilgi duyduğu ve en çok yararlandığı kişinin İmam el-Haremeyn olduğu öne sürülmektedir. Eş’ari’nin (873-936) de eserlerini okuyan Gazali’nin, Ehl-i Sünnet’in çok sert eleştirildiği mezhepleri dahi ciddi araştırdığı bilinmektedir.⁶⁴

Gazali’ye göre kalam ilmine ilk defa adım atan bazı kişilerde şüpheciliğin ortaya çıkması, yanlış ve batıl inançlara yönelmesi gibi durumlar söz konusu olmaktadır. Bu yüzden Gazali, kalam ilminin tanımını ve bu ilmin amacını ifade ederken zaman zaman farklı cümleler kurarak değişikliğe gitmiştir. İnançların Esasları (Kavâidi’l Akâid) isimli kitabında Gazali, kalam ilmi ile ilgili olarak şöyle bir açıklama yapmaktadır: “Ömrüme/varlığıma yemin olsun ki, kelâm ilmi birtakım şeylerin açıklamasını, tanımını ve izahını yapabilir. Fakat bu, zaten açık ve net olan meselelerdendir.”⁶⁵ Gazali’ye göre bir kimse kalam ilmini okuyup araştırmasa da açık ve net olan meseleler hakkında bilgi sahibi olup, bu meseleleri kavrayacak ve yorumlayacak bir kapasiteye sahip olmaktadır. Ona göre kalam ilminin tek bir yararı vardır, o da halkın inancını korumaktır. Cahil

⁶² Watt, *Müslüman Aydın: Gazali Hakkında Bir Araştırma*, 87.

⁶³ Gazali, *Arayışlar Kitabı*, 17.

⁶⁴ İsmail Şık, “Eş’ari’nin Mutezile’den Ayrılmasının Nedenleri Üzerine Bir Deneme”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4(1), 2004, 283-310.

⁶⁵ Gazali, *Ahlâk Kitabı*, (Çev. Seray Yıldız), İlke Yayıncılık, İstanbul 2007, 49-50.

insanların zayıf olduklarını ileri süren Gazali, bid'atçıların bu yüzden cahil insanları çok çabuk kandırabileceğini savunmaktadır.⁶⁶

Kaynağında kelamın önemli yer tuttuğu, Ebu'l Hasan Ali bin İsmail el-Eş'ari tarafından sistemleştirilen ve İslam topluluklarında yaygın kabul gören mezheplerden biri olan Eş'arilik, Mutezile ve Selefiyye gibi iki karşıt görüşün arasında yer almaktadır. İtikadi mezheplerden biri olan Eş'ariyye mezhebine göre, duyular, akıl ve vahiy yolu ile insanın bilgi edinmesi mümkün olmaktadır. Eş'a'riler, Aristo'nun maddenin sınırsız parçalara bölünebileceği ile ilgili teorisini reddetmektedirler. Atomlar sonlu olduğu için, âlemin de sonlu olduğunu, atomların birleşmesinin ve ayrılmasının sadece Allah'ın irade ve kuvvetiyle mümkün olduğunu düşünmektedirler. Bunlar, ilahi güç tarafından yoktan var edilmekte ve varlığın geçici ömrü içinde bir arada tutulmaktadır. Bu olaylar düzenli bir şekilde meydana gelmekte ve bunun sebebi de doğal zorunluluk değil, ilahi güç tarafından gerçekleştirilen bir gelenektir. Bu nedenle doğal zorunluluk söz konusu olmadığı için mucizevi olaylar gerçekleşebilmekte ve tekdüzelik bozulabilmektedir.⁶⁷

Gazali'nin, mantık bilgisini İslami bilimlere, özellikle de fıkıh usulüne disiplinler bir biçimde uygulayan ilk kişi olduğu bilinir. Gazali'nin, teoloji (kelam) konusunda Eş'ari mezhebine, hukuki konularda ise Şafî mezhebine bağlı olduğu bilinmektedir. Fakat yeri geldiğinde Eş'ari, yeri geldiğinde Şafî yaklaşımını eleştirmekten çekinmediği de görülmektedir. Gazali'nin, Eş'ari düşüncesine ilahi sıfatların tabiatı ile ilgili konularda yeni bir katkısı bulunmamakla beraber metafizik konusunda önemli çalışmaları olduğu bilinmektedir.⁶⁸ “İslam felsefesinin dikkate değer özelliklerinden birisi kelâm ile felsefe arasında var olan yakın ilişkidir. Aristoteles'ten çokça etkilenmiş olan bazı düşünürlerin kelam veya teoloji adı altında gelen birçok şeyi dışlamalarına rağmen, kelâmın bazı köklü anlaşmazlıklarının çözümüne yardımcı olduğu için bazı filozoflar felsefeyi ısrarla kullanma eğilimindeydiler ve bunun tam aksi de geçerliydi.”⁶⁹

Bu şekildeki bir yaklaşıma en büyük eleştiri Gazali'den gelmektedir. Gazali'nin felsefe eleştirisinde kullandığı duruş Eş'ariliktir. Eş'ariler var olan her şeyi Allah'ın

⁶⁶ Gazali, *Ahlâk Kitabı*, 51.

⁶⁷ Enes Er, “Eş'arilik'in Doğuşu ve İlk Dönem Eş'arilik”, *İslam Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, Sayı 1, 2016, 69-76.

⁶⁸ Ömer Faruk Erdoğan, “Gazali Üç Meselesinde İbn Sînâ'ya Karşı Ne Kadar Tutarlı?”, *Diyanet İlmî Dergi*, 50(1), 2014, 89.

⁶⁹ Türkben, *Gazali ve Nedensellik*, 71.

iradesine ve kararına bağlamaktadırlar. Eş'ari yaklaşımına karşı duruş sergileyen Mu'tezililer ise mantık örüntüsüne aykırı gördükleri bir kısım ayet ve hadisleri Ehl-i Sünnet bakış açısından ayrı bir biçimde ele alarak Allah'ın fiillerinde, adaletin objektif standardıyla sınırlandığını ileri sürmektedirler. Diğer taraftan özellikle İbn Sina'nın takipçisi olan Müslüman filozofların, Mu'tezilenin nesnellik anlayışını kendi nesnellik anlayışları ile değiştirdikleri bilinmektedir. Onlara göre dünya, Allah ile ezelidir ve dahili bir mantığa sahip tabiat söz konusudur.⁷⁰

Eş'ariler'e göre, evrendeki farklı olaylar, Allah'ın iradesi ile birbirine bağlanmaktadır. Yani hiçbir olay bağımsız bir konumda değildir ve bu olaylar Allah'ın iradesinin istediği şekilde gerçekleşmektedir. Atomlar, ilahi lütuf tarafından bir araya getirilmekte ve insanlar sadece atomların bir araya gelmesi ile ortaya çıkan görüntü hakkında fikir yürütebilmektedirler. Öte yandan Allah'tan bağımsız doğru ve yanlış şeklinde standartlar olmayacağını da ileri süren Eş'ariler, İslam dünyasına dışarıdan gelen bilgilere karşı savunmacı bir tutumla karşı durmaktadırlar. "Eş'arilik, Mutezile'nin akılcılığına karşı Selefîye'de olduğu gibi imanı savundu. Eş'ari inancında, Allah'ı ahirette görmenin caiz olduğu, Kuranın Allah'ın kelamı olarak kadim olduğu ancak, onun sayfalarının, harflerinin ve mürekkebinin mahlûk olduğu, hayır ve şerrin Allah'tan olduğu, kulların fiillerini Allah'ın yarattığı, ancak, insanlar tarafından kesp edildiği düşüncesi hâkimdir."⁷¹

Doğadaki nedenselliğin objektif geçerliliğini kabul etmeyen Eş'ariler, bir varlığın başka bir varlığın nedeni olmayacağını düşünmektedirler. Onlara göre doğa kanunları yoktur çünkü Allah alemdeki hareketi sağlayan en büyük güçtür.⁷²

Eş'ariler'de irade ve kudret Allah'a ait olduğu için, fiiller de Allah tarafından yaratılmaktadır. Bu durumda insanın sorumluluğu ortadan kaldırılmış olacağı için, mutlak kaderci bir yaklaşım ortaya çıkmaktadır. Eş'ariler bu durumda sorumsuz görülen insana sorumluluk vermek için 'kesb teorisi'ni geliştirmişlerdir. Kesb'in özü kast ve niyet etme özgürlüğü olarak bilinmektedir. Eş'ariler'de kesb kavramı, yaratılmış bir kudretle insandan gelen şey şeklinde ifade edilmektedir. İnsanın eylem özgürlüğü, Allah'ın irade

⁷⁰ Oliver Leaman, "Gazali ve Eş'ariyye", (Çev. Yaşar Türkben), *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 31, 2009, 194.

⁷¹ Aytekin Demircioğlu, *Eleştiri ve Şüphe Temelinde Gazali'de Bilgi Meselesi*, Gece Kitaplığı, Ankara 2014, 191.

⁷² Leaman, *Gazali ve Eş'ariyye*, 196-198.

ve kudreti içinde kalmaktadır. Allah hem imanı hem de küfrü yaratmaktadır fakat insanın kafir ya da mümin olması onun kesbiyledir. Yani Allah insan fiillerinin yaratıcısı, insan ise kesbedicisidir.⁷³

Eş'ariler'den önce birçok âlimin, ahirette Allah'ın görülebileceğine, gök katlarının üzerinde yer tuttuğuna inandıkları bilinmektedir. Eş'ariler, Allah'ın hadis rivayetlerine dayanarak ahirette görülebileceği düşüncesine katılmakta fakat işaret edilebilir ve yer kaplıyor olmasına karşı çıkmaktadırlar. Çünkü onlara göre bu tür özellikler cisim ve maddelerden oluşmuş şeylere ait özelliklerdir ve Allah'a ait sıfatlar bu türden özelliklerle herhangi bir şekilde eşitlenemez. Eş'ariler'in bu görüşleri, tartışmaları da beraberinde getirmektedir. Yer tutmayan, işaret edilemeyen ve belli bir mekânı olmayan şeyin görülemeyeceği düşüncesine karşılık Eş'ariler; bir şeyin gözükmesi için görmemize gerek yok, sadece onun var olması yeterlidir şeklinde savunma yapmaktadırlar. Bu çerçevede, Eş'ari'nin koyduğu metotlar normal ve mutedildi. İfrat ve tefritten uzaktı. İşte bu metot onun güzelliği idi. "Bu güzellik akli delillerin nakille birleştirilmesidir."⁷⁴ Eş'ari sonrasında Gazali'ye kadar geçen dönem içinde Eş'arilik konusunda etkili bir âlimin ortaya çıkmadığı görülmektedir.

Gazali'nin Eş'ari yaklaşımına bakışı hakkında birçok yorum söz konusudur. Yorumcuların çoğunun, Gazali'nin Eş'arilik yaklaşımını genelde kabul ettiği hususunda uzlaşma sağladıkları bilinmektedir. Bunun yanında, Gazali'nin Eş'arilikle bağdaşmayan düşüncelere sahip olduğu ve İbn Sina gibi filozofların ilkelerine benzer şekilde ilkeler ortaya koyduğu fikrini savunan düşünürler de vardır.

1.2.3. Gazali'de Bilgi, Şüphecilik ve Eleştiri

Bilgi, suje (bilen) ve obje (bilinen) adı verilen iki tarafın etkileşiminin bir sonucudur. Latince episteme (bilgi) ve logos (bilim) sözcüklerinin birleşmesinden meydana gelen epistemolojinin kavramsal olarak, İslam düşünce tarihinde, Gazali'den de önce ele alındığı bilinmektedir.⁷⁵

⁷³ Leaman *Gazali ve Eş'ariyye*, 199.

⁷⁴ Nûmânî, *Gazali*, 153-154.

⁷⁵ Mehmet Akdağ, *Gazali'de Bilgi Problemi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi, Konya 2010, 5.

Gazali’de bilgi konusu ile ilgili üç önemli öge bulunmaktadır. Bunlar, nefis, bilinen eşyanın gerçekliği ve bu gerçekliğin suretinin nefiste bulunmasıdır: “Gazali’nin bilgi anlayışı realiteden, varlıktan yola çıkar. Buna göre bilginin olabilmesi için nesnenin gerçek bir varlığa sahip olması gerekir. Ancak hemen belirtmek gerekir ki Gazali, varlığı yalnızca bu duyular âlemine hasretmez. Ona göre âlem ikidir: birini mülk ve şehadet âlemi diğerini ise gayb ve melekût âlemi olarak adlandırır.”⁷⁶

Hissi alem veya ruhani alem olarak da isimlendirilen bu alemler kesinlikle birbirleriyle ilintili olmaktadır. Hatta Gazali, hissi alemin akli alem için temel oluşturduğunu iddia etmiştir. Böylece Allah’a yaklaşma da söz konusu olmaktadır. Gazali bilginin, eşyanın gerçeğine uygun bir surette kalpte ortaya çıktığını düşünmektedir. “Gazali’ye göre bir şey hakkında bilgilenmek için her şeyden önce onun mahiyetini sormak gerekir, bir şeyin mahiyeti ise ancak ‘ne?/nedir?’ sorusu ile sorulup öğrenilebilir, çünkü bu soru, nesnenin mahiyetini bilmeye yönelik bir sorudur. Ona göre, mi?/midir? soru kalıbı ise, nesnenin varlığını öğrenmeye yönelik bir sorudur. “Nasıl?, nerede?, ne zaman? gibi soru kalıpları, ‘mi?/midir?’ kalıbına dahildir. Çünkü bütün bu kalıplarla ‘varlığın sıfatlarının’ öğrenilmesi amaçlanır.”⁷⁷

Gazali’nin bilgi tanımında tasavvur ve tasdik yer almaktadır. Tasavvur tekil kavramlar için, tasdik ise tümeller için gerekli olmaktadır. Tanımı yapılmayan şeyler ise bir hiç değerinde kabul edilmektedir.⁷⁸ Aklın kesin bir bilgiyi elde edemeyeceğini savunan, kesin bilginin imkânsızlığından yola çıkan, bu yüzden her bilginin şüpheli olduğunu ve kesin bilgiye ulaşamadığı için hakikate de asla erişilemeyeceğini ileri süren şüphecilik, Gazali tarafından bir yöntem olarak kullanılmaktadır. Bu bağlamda, “şüphecilik, kesin bilginin imkânsızlığını savunan felsefi görüşün adıdır. Her bilginin şüpheli olduğu ve zihnin asla tereddütten kurtulmayacağını, bu yüzden de asla kesin bilgiye ulaşamayacağını ileri sürer.”⁷⁹ Şüpheciliğe göre, kesin bilgiye ulaşamadığı için herhangi bir yargı söz konusu olmamalıdır çünkü hükümler daima askıda kalmaktadır. Hakikate erişilemediği için de eşyanın özüne erişilmesi mümkün değildir.

⁷⁶ Aykut Küçükparmak, “Gazali’nin Bilgi Sisteminde Hadsî Bilgi”, [Elektronik Sürüm], *Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 1(2), 2013, 244-245.

⁷⁷ İbrahim Çapak, *Gazali’nin Mantık Anlayışı*, Elis Yayınları, Ankara 2011, 88.

⁷⁸ Gazali, *Mekasidü’l-Felasife*, (Çev. İsmail Karagözoğlu), Kayıhan Yayınları, İstanbul 2022, 284-285.

⁷⁹ Neslihan Hızal, Gazali’de Bilgi Sistemi ve Şüphe, [Elektronik Sürüm], *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XIV(26), 2012, 231.

Şüphencilğin, Yunanlılarda olduğu gibi İslam dünyasında bir ekol haline gelmediği ve sadece teolojik anlamda şüphecî kişilerin var olduğu bilinmektedir. Bu kişiler; Ravendi, Ebu Navas, Ebu'l Atahiye, Hariri, Ebu'l Ala'l-Maari ve Ömer Hayyam gibi isimler olarak sıralanmaktadır.

Gazali, şüpheyeye mahal vermeyen güvenilir bilgi kaynaklarını Evveliyat (İlk ve Temel Bilgiler), Müşehadat-ı Batına (İç Müşahedeler), Mahsusat-ı Zahire (Dış Duyular), Tecrübiyat (Deneyimsel Bilgiler) ve Mütevatirat (Rivayet Bilgileri) şeklinde beş gruba ayırmaktadır. Şüphe duyduğu bilgi kaynaklarını ise Vehmiyat (Vehim Yoluyla Elde Edilen Bilgiler) ve Meşhurat (Toplumda Yaygın Olan Görüşler) olarak iki grupta incelemektedir. Gazali'nin, belirlemiş olduğu bilgi kaynaklarını sınıflandırmakla kalmadığı, kelam, felsefe, bâtinilik ve tasavvuf konularını incelerken de, bu bilgi kaynaklarından faydalandığı bilinmektedir. Gazali, her türlü dini ve fikri akımlarla ilgilendiği için bilginin sebep olduğu şüpheler, onun bilgiyi elde etme yollarını eleştirmesine neden olmaktadır. Kelam, felsefe, bâtinilik ve tasavvufla ilgilenen Gazali'ye göre gerçek ve kesin bilgi bu dört grup içinde mümkündür. Bu grup içinde değilse, zaten gerçek bilgiye ulaşmak imkânsızdır. Çünkü bunlar dışında kalan her durum taklit olmaktadır.

Bütün inanç sistemlerini dikkatlice araştıran Gazali'nin mezheplerin sırlarını da keşfetmek arzusunda olduğu bilinmektedir. Gazali'nin hakikat araştırmasındaki amacı kesin bilginin mümkün olduğu kadar hatadan uzak olmasını sağlamaktır. Gazali el-Munkız adlı eserinde şöyle demektedir: “Önce kendi kendime, arzum hadislerin hakikatlerini öğrenmektir, ilmi hakikatini ve ne olduğunu araştırmak behemehâl lazımdır dedim.”⁸⁰ Gazali, kesin bilginin yapısal olarak her türlü hata olasılığından ve şüpheden, bunların varsayımından dahi uzak olması gereğini ifade etmiştir.⁸¹ Gazali her fırsatta bilgiden şüphe duyulmaması için söz konusu bilginin mutlaka bir ispat ile desteklenmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Eğer bir bilgi hakkında sarsılmayan bir kanaati oluşur ise, o bilgiden kesinlikle şüphe duymayacağını düşünmektedir: “Eğer yanlış anlamıyorsak, Gazali ‘yakînî (kesin) bilgi’ kriteri olarak sadece bilinenin açık-seçik biçimde ortaya çıkması ve hatasızlık gibi bilginin objektif ve mantıkî yapısı ve yönüyle ilgili hususlarla

⁸⁰ Gazali, *Dalaletten Hidayete*, (Çev: Ahmed Subhi Furat), Şamil Yay, İstanbul 1972, 25.

⁸¹ Watt, *Müslüman Aydın: Gazali Hakkında Bir Araştırma*, 53-54.

yetinmemekte, aynı zamanda o bilgiye kesin inanç ve güven duyulması gerektiği gibi psikolojik özellikler de aramaktadır.”⁸²

Gazali, doğruluğu deneylenmiş her tür veriyi bilgi olarak kabul etmektedir. Ona göre kişinin kesinlikle şüphe edemeyeceği şey, kendi varlığı olmaktadır.

Gazali'nin şüphe temelinde incelediği konu ve kavramlar; akla, tümevarıma, nedenselliğe ve duyulara ilişkin olan şüpheliler olarak sıralanmaktadır. Şüphe etmeyenin araştırma yapamayacağını ve bunun sonucunun da cehalet olacağını belirten Gazali'nin şüphe ile ilgili yaşantısı iki döneme ayrılarak incelenmiştir. İlk dönem 'Epistemolojik Şüpheli Dönem' olarak isimlendirilmektedir. Gazali'nin yaklaşık otuz yedi yaşına kadar devam eden bu dönemde eşyanın özünü araştırdığı ifade edilmektedir. Kelam, batıniye, felsefe ve tasavvuf şeklindeki bilgi kaynaklarını şüpheli bir anlayışla inceleyen Gazali'nin, daha sonra diğerlerini eleyerek tasavvufa yöneldiği bilinmektedir. Gazali'nin şüpheliğindeki ikinci dönem ise 'Kriz Şüpheliği'dir. Bu dönemde Gazali'nin, ilim öğretme işini, Allah'ın rızasını kazanmak için değil de insanlara hoş görünmek için yaptığı zannıyla yaklaşık on bir yıl inzivaya çekildiği ifade edilmektedir.⁸³

Gazali'nin şüpheyi sistematik bir biçimde uyguladığı ilk alanın duyular olduğu bilinmektedir. Çünkü o, duyuların dış dünyaya açılan pencereler olduğuna inanmaktaydı. Fakat duyular dış dünyadan bilgi taşıırken hata yapabilmekteydi çünkü duyuların doğru algılamasına imkân sağlayacak ortam, her zaman mümkün değildi. Gazali, bilgi taşıma esnasında hata yapma ihtimalinin en düşük olduğu duyu organı olarak gözü kabul etmekteydi. Ona göre, duyu organlarının en kuvvetlisi görme hadisesidir. Fakat buna rağmen, bütün duyu organlarıyla ilgili olarak şüpheyi elden bırakmadığı bilinmektedir. Gazali'ye göre göz, örneğin gölge hakkında 'hiç hareket etmez' şeklinde hüküm vermektedir. Fakat bir süre sonra gölgenin hareket ettiği gözlemlenmektedir. Yani gölge, derece derece hareket etmektedir. O halde gölge için 'tamamen hareketsizdir' şeklindeki bir düşünce bizi yanıltmaktadır. Şöyle ki: “Artık Gazali'nin elinde, 'On, üçten büyüktür; Bir şey hem var hem yok hem hadis hem kadim hem vacip (zorunlu) hem muhal

⁸² Orman, *Gazali; Biyografisi, Hakikat Araştırması, Felsefe Eleştirisi, İhya Hareketi Etkisi*, 67-68.

⁸³ Hızal, *Gazali'de Bilgi Sistemi ve Şüphe*, 231-234.

(imkânsız) olamaz' gibi sözlerle evveliyatı da kapsayan akıldan başka delil kalmamıştır.”⁸⁴

Gazali duyu organlarından sonra akla ilişkin şüpheleri de ifade etmeye başlamıştır. Örnek olarak, rüya görmekte olan bir insan genelde uykuda olduğunun bilincinde değildir; gördüğü rüyayı gerçek bir durum gibi algılar ve yaşar. Dünya hayatı da uykuda görülen rüya gibidir, gerçek hayat ahiret hayatıdır.

“Gazali'nin eleştirdiği akıl, bilhassa kelimada kullanılan akıldır.”⁸⁵ Gazali'nin, mevcut tüm bilgileri denetlediği ve değerlendirdiği, sonucunda ise bilgiyi toptan inkâr ettiği fakat daha sonra şüphecilikten kurtulup, ilahi bir lütufla bilgiyi tekrardan kabul ettiği ifade edilmektedir. Kendisinin, dört kısma ayırdığı akımlar içinde hakikati aradığı ilk akımın kelam olduğu bilinmektedir. Kelam uzmanlarının kitaplarını okuyarak araştırmalar yapan Gazali, kelam ilminde aradığını bulamadığını söylemektedir. O, şüphecilikten henüz kurtulup bilgiyi kabul etmiş birisine kelam ilminin faydasının olmayacağını ifade etmektedir. Kelamda aradığını bulamayıp felsefeye yönelen Gazali'nin, iki yıla yakın bir sürede birçok felsefe kitabı okuduğu ve filozofları araştırdığı, bir yıla yakın sürede ise elde ettiği bilgileri tekrardan süzgeçten geçirdiği ileri sürülmektedir. Gazali'nin felsefe ile ilgilenmesinin sebebi sadece merak ve ilgi olmayıp İslam toplumunun ihtiyacından da kaynaklanmaktadır. Gazali, Yunan felsefesini eleştiren ilk İslam düşünürlerinden biri olarak kabul edilmektedir. Gazali, yeni şeyler söyleyerek felsefe yapma amacını gütmemekte, filozofların görüşlerini olduğu gibi ifade ederek, eleştiri ortamına taşımak istemektedir. Eleştirideki amacı ise felsefe bilgisini ilerletmekten daha çok felsefe ile fikri sapıklık arasında kurulan yanıltıcı bağı yok etmek ve felsefenin İslamiyet'teki yerini belirlemektir. Ona göre felsefeyle uğraşan bir grup insan, zekâ ve anlayış yönünden farklı olduklarını düşünmekte ve dinin emir ile yasaklarını hor görüp, din ile bağlarını koparmaktadırlar.⁸⁶

Gazali, materyalistleri yaratıcıyı, natüralistleri ise ahreti inkâr ettiği için zındık kabul etmektedir. Metafizikçiler ise sonraki dönemlere aittir ve içlerinde Sokrat, Eflâtun

⁸⁴ Demircioğlu, *Eleştiri ve Şüphe Temelinde Gazali'de Bilgi Meselesi*, 210.

⁸⁵ Watt, *Müslüman Aydın: Gazali Hakkında Bir Araştırma*, 57.

⁸⁶ Leaman, *Gazali ve Eş'ariyye*, 204.

ve Aristo da bulunmaktadır. Gazali, metafizikçilerin kendilerinden önceki filozofları çok başarılı bir şekilde eleştirdiğini düşünmektedir.

“Gazali’ye göre, Aristo’nun felsefesini nakil ve tercüme edenlerin sözleri, çoğu zaman tahrîf ve tebdîlden uzak kalamadığı için, bozuk ve karışık olup, yorum ve te’vîle ihtiyaç hissettirir. Öyle ki, yorum ve te’vîl çabaları da yeni tartışmalara yol açmıştır.”⁸⁷ Gazali’ye göre, İslam filozofları arasında Aristo’yu en doğru biçimde inceleyenler Farabi ve İbn Sina’dır. Bu yüzden Gazali, Aristo eleştirisini Farabi ve İbn Sina’nın düşüncelerini de ekleyerek gerçekleştirmektedir. “İslam filozofları arasında Aristoteles’i en iyi nakledip inceleyen Farabi ve İbn Sînâ’dır. O halde biz; bu ikisinin, sapıklıktaki reislerinin öğretisinden seçip doğru buldukları görüşleri geçersiz kılmakla yetineceğiz. Öğretilerin çoğalıp yayılmasına bağlı olarak sözün uzayıp gitmemesi için, filozofların öğretilerini bu iki kişinin nakli doğrultusunda reddetmekle yetineceğiz.”⁸⁸

Gazali, felsefi düşünceyi üç kısma ayırmaktadır. İlk kısımda yer alan düşüncenin İslam’a olan muhalefeti sadece terimlerdedir. İkinci kısımdaki düşünce ise dini düşüncelerle çatışmamaktadır; bu tür düşünceye inanmak kişiyi dinden çıkarmaz. Çünkü bu tür düşünce mesela tabiatın yapısına dair inançlar içerir. Gazali’ye göre, asıl tehlikeli olan üçüncü kısma ait düşüncedir ve bu düşünce alemin ezeli olduğunu ve öldükten sonra yeniden dirilmenin mümkün olmadığını savunmaktadır: “Gazali’ye göre filozoflar ilahiyat ve tabiat alanında yirmi önemli meselede hata yapmışlardır. Hata yaptıkları mevzuların on yedisinde bidate düşmüşler, üç meselede ise küfre girmişlerdir. Bu nedenle tekfir edilmeleri gerekir. Bu yirmi meselenin ilk on altısı ilahiyatla ilgili, sonraki dördü ise tabiat ile ilgilidir.”⁸⁹

Gazali, eleştireceği konuların başlıklarını yirmi maddeye ayırmaktadır. Gazali’nin Tehafüt’ün mukaddime bölümünde dinden çıkmaya dair ifadeleri; Allah’ın sıfatları, âlemin kıdemi ve cesetlerin haşri hakkındadır.⁹⁰ Orman bu konuyu şöyle özetlemektedir: “İşaret edilen yirmi konuyu Tehâfut adlı eserinde tartışan Gazali, eserinin sonunda, daha önce de işaret edildiği gibi üç meselede feylesûfların tekfir edilebileceği kanaatine varır:

⁸⁷ Orman, *Gazali; Biyografisi, Hakikat Araştırması, Felsefe Eleştirisi, İhya Hareketi, Etkisi*, 85.

⁸⁸ Gazali, *Tehafütü'l-Felasife*, (nşr. ve ter: Mahmut Kaya-Hüseyin Sarioğlu), Klasik Yay., İstanbul 2005, 4-5.

⁸⁹ Demircioğlu, *Eleştiri ve Şüphe Temelinde Gazali’de Bilgi Meselesi*, 274.

⁹⁰ Gazali, *Tehafütü'l-Felasife*, 91-92.

1) Âlemin kıdemi, 2) Allah'ın cüz'îleri (tikelleri) bilmediği, 3) Cismani haşirin inkârı.”⁹¹ Gazali'ye göre bu üç durumun, İslamiyetle kesinlikle bir ilgisi yoktur. Bu üç duruma inanan kişiler, peygamberlerin yalan söylediğine dolaylı da olsa inanmaktadırlar ki bu durum Gazali'ye göre küfür olmaktadır.

Birçok düşünürün, Allah'ın bir'liği ve onun sıfatları üzerine düşündükleri ve bir kısmının bu vasıfları kabullenmedikleri bilinmektedir. Gazali bu konuda, hiçbir şeyin Allah kadar eksikliklerden uzak olmadığı fikrini ileri sürmektedir. Gazali'nin ifadesi şu şekildedir: “Vücûd-ı vâhid bir vücûd-ı şerîf olup diğer bütün şeylerin ondan çıkması gereklidir; nasıl ki nur ve hararet güneşten fışkırır, ancak şu fark var ki vâhid (bir olan) kendinden çıkan şeyi bilir ve onu kudretinin aynı olan bir irade ile kasdeder ve onu ilminin aynı olan bir kudret ile eyleme dönüştürür. O şekilde ki, irâde, ilim, kudret gibi bütün sübhanî sıfatlar Allah'ın zatına döner.”⁹²

Gazali'nin kelama felsefî bir temel kazandırmakla kalmadığı, yaptığı eleştirilere ciddi bir eleştiri ile karşılık verilemediğini iddia eden görüşler vardır.

1.2.4. Gazali ve Tasavvuf

Dini ve mistik bir felsefe olarak kabul edilen tasavvufun esasını teşkil eden konulardan bazılarını tevbe, ihlas, zikir, kalp, iman, takva, nefis, sabır, şükür, tezkiye, kibir, riya ve haset kavramları olarak sıralamak mümkündür. Tasavvuf ehli anlamına gelen sûfî kelimesi, başlangıçta bağnaz bir yaşayış yoluna girmiş kimselere verilmekteydi: “Sûfî kelimesi yan anlamına göre sûf'dan türetilmiş bir sıfattır ve onun yaygın anlamı, IX. yüzyıldan itibaren Müslüman mutasavvıflar arasında yünden yapılmış beyaz bir cübbe giyme uygulamasının adet haline gelmesi keyfiyetinden çıkarılır. Hem bu uygulamaya hem de bu kelimeye VIII. yüzyılda da rastlanır. Fakat onlar, o zaman enderdirler. Şüphesiz İslamî mistisizmin bizzat Peygamberle başladığı yolunda önemli bir anlayış mevcuttur.”⁹³

Sufi kelimesinin kaynağı ile ilgili olarak bir diğer ifade de şu şekildedir: “Ortaya atılan görüşlerden en muhtemeli ‘yün’ manâsına olan ‘sûf’ tan çıkmış olmasıdır. Yâni

⁹¹ Orman, *Gazali; Biyografisi, Hakikat Araştırması, Felsefe Eleştirisi, İhya Hareketi, Etkisi*, 91.

⁹² Mehmed Ali Ayni, *İslam Düşüncesinin Zirvesi İmam Gazali*, (Haz. Erol Kılınç), İnsan Yayınları, İstanbul 2013, 58.

⁹³ Watt, *Müslüman Aydın: Gazali Hakkında Bir Araştırma*, 119.

sûfî, sûf elbise giyen kimse demektir. Nebîlerin çoğunun giysileri yünden idi. Enes hazretleri Peygamberimizden şu hadîs-i şerîfî rivâyet etmiştir: “İsâ (a.s) sof giyer ve meyve yer gecelerdi. ‘Sufî’ kelimesinin Yunanca’da ‘akıllı’ manâsına gelen ‘sophos’ ve Arapça ‘safâ’ ve ‘suffâ’ kelimelerinden çıkmış olduğunu söyleyenler de vardır.”⁹⁴

10. ve 11. yüzyıllar boyunca İslam toplumunda oldukça yaygın olan tasavvufun toplumdan soyutlanmadığı, tam tersine Müslümanların normal yaşantısı ile iç içe geçtiği bilinmektedir. Bu bağlamda; “Tasavvuf kutsal olanı kavramak, kutsal olana ulaşmak, kutsal olanla birleşmek ve yaşamak şeklinde tarif edilebilir. Kısaca tasavvuf, bir duruş ve yaşayış şeklidir. Bu duruş ve yaşayışın sistemleşmesi sonucunda tasavvuf ortaya çıkar.”⁹⁵ Diğer yorumlar da şu şekildedir: “Tasavvuf bir hal ve zevk mesleğidir. Tasavvuf aklî ve naklî ilimleri ihata eder. Tasavvuf yoluna girenlerin kalbini kötü sıfatlardan temizlemesi şarttır. Fakat bu yolda yürümek güçtür. Bazıları daha yolun sonuna varmadan hulul, ittihat ve ittisal gibi yanlış saplantılarla aldanabilir. Birtakım kimseler de bir hal sahibi olunca amelin lüzumsuzluğunu zannedebilir. Böyle bir düşünce yanlıştır. Tasavvuf yolunda çalışırken ilim ve amele uymak gerekir.”⁹⁶ “Gazali ilim hakikatini, kelim ilmini ve felsefî ilimler kısımlarını kontrol edip araştırdıktan sonra, sûfilik yoluna meylettiği vakit önünde birçok kitabı hazır buldu. Ebû Tâlip Mekki’nin Kûtu’l-Kulûb’unu, Hârisü’l-Muhâsibî’nin eserlerini, Cüneyd, Şiblî ve Bâyezîd-i Bistâmî hazretlerinin muhtelif parçalar hâlindeki rivâyetlerini gözden geçirdi. Öteden beri sûfilik yoluna meyletmiş olduğundan, sûfilik yolunda nazariyatın öneminin azlığını ve işin pratikte olduğunu sezdi.”⁹⁷ “İmam Gazali tasavvufun yaygın olduğu bir çevrede doğup büyüdü. Ayrıca, henüz ilmî kişiliğinin gelişmekte olduğu sıralarda mutasavvıflarla ilgisini sürdürdü. Tasavvufta rehberinin Abdülkerîm el-Kuşeyrî’nin öğrencisi Ebû Ali el-Fârmedî olduğu nakledilmektedir.”⁹⁸

Gazali’ye göre tasavvufta hem bilgi hem de amel mevcuttur. Bu yüzden kendisi, mistiklerin yoluna yöneldiğini ifade etmektedir. Amelin amacı kişiyi kusur ve hatalarından arındırmaktır. Bilgi ise Gazali’ye göre amelden daha kolaydır. Tasavvufta

⁹⁴ Aynî, *İslam Düşüncesinin Zirvesi İmam Gazali*, 160.

⁹⁵ Servet Altuntaş, *Gazali’de Tasavvuf Felsefesi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2006, 2.

⁹⁶ İbrahim Ağâh Çubukçu, *Gazali ve Şüphecilik; Doçentlik Tezi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınlarından: LII, Ankara 1964, 80.

⁹⁷ Aynî, *İslam Düşüncesinin Zirvesi İmam Gazali*, 173.

⁹⁸ Mustafa Çağrı, *Gazali’ye Göre İslam Ahlakı: Teori ve Pratik*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2013, 75.

ilgili eserler vasıtasıyla fikirleri okuyarak ve onları araştırarak yola çıkan Gazali, tam bir fikri anlayış elde ettiğini söylemektedir. Mistiklerin en önemli özelliği olan kişisel tecrübenin, vecd ve karakter değişikliği ile kazanılabileceğini fark eden Gazali, mistiklerin söz değil kişisel tecrübe insanı olduklarını ifade etmektedir. Gazali'nin yaklaşımına göre tasavvufi yolda yürümek dışında herhangi bir yol bulunmamaktadır. Gazali'ye göre, tasavvufun ilim ve amelden oluşan iki yolu vardır. Ona göre tasavvufun ilmi amacı, nefsi takva ile kötü huylardan ve sıfatlardan arındırmaktır. Tasavvufun amel ile öğrenilen kısmı ise ilimle öğrenilen kısmından daha zorlu bir süreç olmaktadır. Gazali ahlak isimli kitabında şu şekilde bir ifade kullanmaktadır: “Tasavvufun başlangıcı ilim, ortası amel, sonu Allah'ın verdiği lütuf ve keramete ermektir. İlim, istenileni ortaya çıkarmak; amel, talep ettiğin şeye ulaşmaya yardım etmek; ihsan ve lütuflara erişmek ise umduğun son noktaya ulaşmaktır.”⁹⁹

Gazali'nin tasavvuf yolculuğu, malını ve mülkünü dağıtıp Bağdat'tan ayrılmasıyla başlamıştır. Şam, Kudüs, Mekke ve Medine gibi yerlerde tasavvufi yolculuğuna devam ettiği bilinmektedir: “Yaklaşık on yıl süren bu arınma dönemi sonunda bazı kalp ve müşahede ehli insanlarla istişare ettikten sonra uzlet hayatını terk ederek yeniden tedris hayatına dönmüştür. Ancak bu dönüş on yıl öncekinden çok farklıdır. Sultanın isteğiyle kısa bir süre Nişabur'da devam ettirdiği tedris hayatını daha sonra kendi imkânlarıyla evinin yanında yaptırdığı tekkede sürdürmüştür.”¹⁰⁰

Gazali'nin tasavvufa olan en büyük katkılarından birinin, tasavvuf öğretilerine olan ilgiyi arttırması olduğu bilinmektedir. Çağrıcı'nın Macdonald'dan aktardığı gibi, “tasavvuf İslâm âleminde Gazali'den önce de vardı; fakat tasavvufa dine aykırı olarak bakılırdı. Gazali'nin hayat sahnesine çıkmasıyla tasavvufun öğretileri bir hayli revaç buldu. Bu, Gazali'nin şeriat ile tasavvuf arasında uyum sağlaması ve tasavvufu beğenilir hale getirmesi sayesinde gerçekleşti. Bundan sonra Sünnî Müslümanlar hatta bütün Müslüman fırkalar arasında sûfiler saygın bir kimlik kazandılar.”¹⁰¹

Gazali'nin tasavvuf anlayışında canlılara ait özellikler sıralanmakta ve bazı özelliklerin sadece insana ait olmasından bahsedilmektedir. Görme, işitme, dokunma, tatma, koklama gibi duyular dıştaki duyular olarak ifade edilirken, hayal, hafıza, tasarruf

⁹⁹ Gazali, *Ahlâk Kitabı*, 35-36.

¹⁰⁰ Demircioğlu, *Eleştiri ve Şüphe Temelinde Gazali'de Bilgi Meselesi*, 254.

¹⁰¹ Çağrıcı, *Gazali'ye Göre İslâm Ahlakı: Teori ve Pratik*, 78-79.

etme duygusu gibi duyular da içteki duyular olarak sıralanmaktadır. Bu duyular hem insanlarda hem de hayvanlarda bulunmaktadır. İnsanlar ilim ve irade ile Allah'ın manevi yakınlığını hissederler ki bu durum insan kalbine ait bir özellik olmaktadır. Sözü geçen his sadece insanlarda ortaya çıkmaktadır: “Şu cümlelerle belirlenmiştir ki, insana has özellikler ancak ilim ve hikmettir. Bilgi türlerinin en şerefli ise Allah'ın zâtı, sıfatları ve fiilleri hakkındaki bilgidir. Allah'ın manevî çevresine yakınlaşmaya yetkili hâle gelerek saâdet kazanmaya yarayan insanî olgunluk da ancak bu ilimle gerçekleşme sahasına konulabilir. Şu hâlde beden insanî nefsin birleşimi, nefis ise ilmin mahalli olup o ilim de insanın hedeflediği ve yaratılış sebebi olan özelliklerdir.”¹⁰²

Kalp, kendiliğinden oluşan bilgi ‘ilham’ olarak nitelendirilmektedir. İnsan, irade dışı ortaya çıkan bu bilgiyi nasıl edindiğinin ve bu bilginin nereden geldiğinin farkındalığında değildir. Gayret olmaksızın elde edilen bilginin insan kalbine bir melek aracılığıyla yerleştirilmesi ise ‘vahiy’ olarak tanımlanmaktadır. Diğer taraftan akıl yürütme yoluyla kazanılan bilgi ise ‘itibar ve istibsar’ (şeref ve basiret) olarak ifade edilmektedir. Birincisi velilere ve azizlere, ikincisi nebilere, akıl yürütme yolu ile kazanılan bilgi ise alimlere ait olmaktadır. İnsan kalbinin, tüm gerçeğin kendisinde ortaya çıkmasına uygun yaratılmış olduğu kabul edilmektedir. Levh-i mahfûz aynası ile kalp aynası arasındaki perdenin bazen bir el bazen de bir rüzgâr ile açılması mümkün olmaktadır. Perdenin tamamen kalkması ile gerçekler keşfedilmektedir. Ancak söz konusu olan bu duruma ölüm denmektedir.¹⁰³

Kalp için iki kapı bulunmaktadır. Birinci kapı gayb âlemine, ikinci kapı ise beş duyuya açılmaktadır. Kapının gayb âlemine açılması ancak Allah adını zikretmekle kişiye nasip olabilmektedir.¹⁰⁴ Dolayısıyla; “Şu hâlde nebîler ve velîlerle âlimler ve hâkimlerin bilgileri arasındaki fark şudur ki, evvelkilerin bilgileri melekût âlemine açılan iç kapıdır. Sonrakilerin bilgileri de melek âlemine açılmış olan hislerin kapılarından oluşmuştur. Kalb âleminin tuhaflıkları ve şehâdet âlemiyle gayb âlemi arasındaki tereddüdü, zâhirî ilimle detaylı bir şekilde öğrenilmesi mümkün olmayan şeylerden olup, yalnız bahsedilen misal iki âlemin girizgâhı arasındaki farkı bildirmeye yeterlidir.”¹⁰⁵

¹⁰² Ayni, *İslam Düşüncesinin Zirvesi İmam Gazali*, 180.

¹⁰³ Gazali, *İhya'u Ulum'id Din*, (Çev. Ahmet Serdaroğlu), [Elektronik Sürüm], Bedir Yayınevi, Cilt 3, İstanbul 2002, 42.

¹⁰⁴ Gazali, *İhya'u Ulum'id Din*, Cilt 3, 69-70.

¹⁰⁵ Ayni, *İslam Düşüncesinin Zirvesi İmam Gazali*, 190.

Gazali tasavvuf ilmini, sufilere nispet edilen ilim olarak ifade etmektedir. Ona göre amacı kalp ve nefsi ıslah etmek ile ahlakı güzelleştirmek olan tasavvuf, şer'i ilimlerin ölçüsünü kullanmak zorundadır. Allah'a dair bilgi olan tasavvufi bilgi, insanın dünyevi unsurlardan uzaklaşması ve kalpte Allah sevgisi dışındaki her şeyin silinmesi ile mümkün olmaktadır. Bu bilgi sayesinde insan, artık kendini keşfetmeye başlamaktadır. İnsanda tasavvufi bilgiye ulaşma yatkınlığı olduğu için, bu özellikten mahrum olan kişilerin sufilerle birlikte olup, onları gözlemlemesi gerekmektedir. Çünkü Gazali'ye göre bir durumu araştırarak öğrenmek ilim, o durumu yaşayıp, tecrübe ile öğrenmek ise iman olmaktadır.

Gazali, 'Tasavvufun Esasları' isimli kitabında sufiler ile ilgili olarak şöyle bir ifade kullanmaktadır: "Tasavvufa mensup sûfi sınıfı, fakirliğin kendileri için ziynet, sabrın süs, rıcanın binek, tevekkülün şan ve şeref olduğuna hükmeder. Allah'ı kendine her şeyde kâfi görür, bütün azasını ibadette, şehvet ve arzularla alâkayı kesmede, dünyaya ait zühde ve nefsi bütün hazzlardan mahrum etmede (verâ'da) kullanır. Dünyaya asla önem vermez, rağbet göstermez, zaruri bir durum anında kifâyet miktarını geçmez. Dünya kirlerinden arınmış saflaşmış bir kâlbe sahiptir. Bütün kâlbiyle Allah'ı sevmeye yönelir, sırrıyla Allah'a bağlanıp güvenir. Her şeyde O'na sığınır, her şey O'nunla ünsiyet peyda eder. Kendisi ise Mabûdundan (ibadet ettiği yaratıcısından) başkasına güvenmez, O'ndan başkasıyla dostluk kurmaz. Dininde en iyiyi, en mühimi ve en ihatalıyı (ihtiyatlıyı) alır ve Allah'ı her şeye tercih eder."¹⁰⁶

Bu çerçevede, "Sûfiler akıl ve kalbi bilgi araçları olmaları açısından birbirinden ayırdıkları gibi bunlar aracılığıyla elde edilen bilgileri de ayırmışlardır. Onlar seyrüsülûk ile tecrübe edilerek ve yaşanarak öğrenilen bilgilerin yani marifetin aklî istidlâl ve kıyaslarla veya kitapları okumakla edinilen bilgilerden yani ilimden daha üstün olduğunu düşünürler. Aklın idrakine ilim, kalbin idrakine marifet ve zevk; ilim sahibine âlim, marifet sahibine de ârif ismini vermişlerdir. Sûfilere göre tasavvufi marifetin merkezi akıl değil kalptir."¹⁰⁷ Gazali tasavvufun esaslarını, helal yemek ve Rasûlullah'ın ahlakına, fiillerine, emirlerine ve sünnetine tabi olmak şeklinde sıralamaktadır. Tasavvuf ehlini

¹⁰⁶ Gazali, *Ravzatüt-Tâlibin; Tasavvufun Esasları*, 39-40.

¹⁰⁷ Bedriye Reis, *Gazali'de Ahlak- Marifet İlişkisi*, Emin Yayınları, Bursa 2011, 213.

mürîr, mutasavvıf ve müntehi olarak üçe ayıran Gazalî'ye göre mürîr, vaktinin sahibi olan kişidir. Mutasavvıf hal sahibi, müntehi ise yakîn sahibi olmaktadır.

Gazalî, tasavvufun özelliklerini ise öğütler isimli kitabında şu şekilde açıklamaktadır: “Bil ki tasavvufun iki özelliği vardır: Dosdoğru olmak, insanlarla ilişkiyi en aza indirmek. Doğru olan ve insanlara karşı ahlakını güzelleştiren, onlara yumuşak bir şekilde davranan kişi sûfidir. Doğru olmak demek; kişinin kendisi için nefsin arzularını feda etmesidir. İnsanlara karşı güzel ahlakla davranmak demek; insanları kendi istediği şeyi yapmaya yönlendirmemek, dine aykırı olmadıkça onların isteklerine göre davranmak demektir.”¹⁰⁸

Gazalî'ye göre müridin makamı, güçlülere göğüs germektir. Mürid hazzlardan ve nefsin arzu ettiği bütün şeylerden uzak durmak zorundadır. Mutasavvıfın makamı, doğruyu gözetmek ve makamlarda edeple hareket etmek, müntehinin makamı ise uyanıklık halinde olmak, sabır ve sebat göstermek şeklinde açıklanmaktadır.

Mutasavvıfların, ilmin batını meyvesinin fetva ve hükümler yerine takva olduğunu açıkladıkları bilinmektedir. Gazalî de takvayı, günah ve helalin aşırı olanından kaçınmak şeklinde açıklamaktadır. Abidler Yolu isimli kitabında Gazalî'nin takva tanımı şu şekildedir: “Tasavvuf ilmine göre takvayı tarif edecek olursak; deriz ki: İhatalı bir manada takva; benzeri geçmemiş bulunan bir serden-bütün serlerden seni sıyânet için-kalbi azimle temizlemektir.”¹⁰⁹ Gazalî'ye göre kalpte mücadele edilmesi gereken kötülükler mevcuttur. Bu kötülüklerden üç tanesi oldukça önemlidir. Gazalî'nin sıralamasını yaptığı bu üç kötülük ile savaşılmaz ise diğer kötülükler de bunlara bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Gazalî Adâp isimli eserinde kalp kötülüklerinden şu şekilde bahsetmektedir: “Burada kalbin kötülüklerinden üçü hakkında seni uyaracağız. Bu üç şey, dönemimizin fıkıhla uğraşanlarının/ilim adamlarının genel hastalığıdır. Bunları bilersen tedbirini alırsın. Bunlar aslında insanı helâka götüren şeylerdir ve kalp kaynaklı diğer bütün kötülüklerinin anasıdır. Bunlar çekememezlik, gösteriş ve kendini beğenmedir.”¹¹⁰

Gazalî, yine aynı isimli kitabında sûfinin âdâbını da şu şekilde sıralamaktadır: “Şathiyat türünden az işaret etmek; yani görünüşte dine aykırı sözler söylememek, din

¹⁰⁸ Gazalî, *Öğütler Kitabı*, (Çev. Soner Duman), İlke Yayıncılık, İstanbul 2008, 39.

¹⁰⁹ Gazalî, *Abidler Yolu*, (2015), (Çev. Ali Bayram, M. Sadi Çöğenli), Çelik Yayınevi, İstanbul 2015, 104.

¹¹⁰ Gazalî, *Adâp Kitabı*, (Çev. Osman Güman), İlke Yayıncılık, İstanbul 2007, 26.

ilimlerinden ayrılmamak/din ilimlerini aşağılamamak, dâima çalışmak/bir işle meşgul olmak, ciddiyyetten ayrılmamak, yalnız kalmak/insan içine fazla çıkmamak, bakışları üzerine çekecek elbiseler giyinmemek, bakımlı olmak, tevekkül etmek, fakirliği tercih etmek, dâima (kalbiyle veya diliyle) Allah'ı zikretmek, sevgisini saklamak, insanlarla iyi ilişkiler kurmak, karşı cinsle arkadaşlık etmemek, sürekli Kur'ân okumak.”¹¹¹

Sahip olunması gereken birçok erdem, Gazali'ye göre, sufilikle birlikte tutulmalıdır. Gazali, makamlar adı altında topladığı bu tabirleri; sabır, tövbe, şükür, korku, recâ, zühd, fakr, tevhid ve tevekkül şeklinde sıralamaktadır. Bu makamlar ise ilim, hâl ve amelden oluşmaktadır. Şu ifade bu noktada önem arz etmektedir: “Gazali der ki: İlim ilk asıl olup hâli ve hâl ameli doğurur. Meselâ şükür bahsinde ilim yine asıl olup hâli ve hâl ameli doğurur. Şöyle ki, bunda ilim, nimetin nimet verenden olduğunu bilmektir: Hâl onun, verdiği o nimetle hâsıl olan ferahlıktır. Amel, nimet verenin ve sevgilinin istediğine göre hareket etmektir, bu amel kalple, çürümüşlüklerle ve lisanla ilgilidir.”¹¹² İlim, günahların yol açtığı zararı bilmektir. Kişi, bunun farkına vardığında marifeten kalbinde sevdiği şeyin kaybından dolayı üzülmemektedir. Bu kayıp kişinin kendi fiiliyle meydana gelmişse, üzüntü ortaya çıkmakta ve ardından pişmanlık duyulmaktadır. Üzüntünün kalpte giderek yayılmasıyla da irade ortaya çıkmaktadır ki bu irade hali işlenen günahın ömür boyunca terk edilmesine sebep olmaktadır. Gazali'ye göre üzüntü, tövbenin bir parçası olmaktadır. Tövbeyle ilgili marifet ise pratik (amel) olmadan elde edilememektedir.

Gazali makalelerinde, havf ve recâ (korku ve umut) kavramlarına dair düşüncelerini de dile getirmektedir. Gazali, “beklenen, hoş gitmeyen bir şey ise ve ondan dolayı da kalpte bir elem hâsıl olursa, buna havf adı verilir”¹¹³ sözüyle havfı tanımlamıştır. Havf, sevilmeyen ve istenmeyen bir şeyin ileride meydana geleceği düşüncesiyle kalbin korkuya düşmesi anlamına gelmektedir. Reca ise gönülden istenen bir şeyin gerçekleşmesi inancıyla, meydana geleceğini ümit etme anlamında ifade edilmektedir.¹¹⁴ Gazali, insanın gençlik döneminde havf, yaşlılık döneminde ise reca duygusunun ağırlıklı olması gerektiğine inanmaktadır. “Havfin en az derecesi insanı mahzurlardan engelleyen

¹¹¹ Gazali, *Âdâp Kitabı*, 47-48.

¹¹² Ayni, *İslam Düşüncesinin Zirvesi İmam Gazali*, 206.

¹¹³ Gazali, *İhya'u Ulum'id Din*, (Çev. Ahmet Serdaroğlu), Cilt 4, Sahra Kitabevi, Ankara 1975, 427.

¹¹⁴ Mansur Gökcan, “Havf ve Recâ (Korku ve Ümit) Dengesi”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16(2), 2016, 172-173.

çeşidi olup buna vera (sakınma) adı verirler; bunun biraz daha yüksek derecesi insanı haram olan şeylere yöneltebilecek şeylerden sakındıran korkudur ki, takvâ denilir; kendinde mahzur ve fenalık olmayan bir şey de kendinde çekinilecek bir şey var korkusuyla terk olunursa, buna sıdk-ı fi't-takvâ derler.”¹¹⁵

Gazali'ye göre aşırı korku ise kişiyi amelden alıkoymakta ve dehşete sebep olduğu için ölüme kadar gidebilmektedir. Korkunun en yüksek derecesi Allah'tan ayrılma korkusudur ve bu korku âriflerin, amel sahiplerinin, sâlihlerin ve zâhidlerin korkuları olmaktadır.¹¹⁶

Gazali'ye göre muhabbetullah (Allah'a sevgi duymak) derecelerinin en yüksek zirvesidir. Ona göre cansız varlıklar muhabbet ile nitelendirilmez çünkü muhabbet canlıların özelliğidir. Kişi ilk olarak varlığının devamını sevmekte, ölmekten ve öldürülmekten nefret etmektedir. Muhabbete konu olan diğer bir şey ise kişinin evladını sevmesi durumudur. Çünkü kişi bilir ki ölümünden sonra neslini devam ettirecek olan kendi evladı olmaktadır. Muhabbetin başka bir sebebi de ihsan olarak kabul edilmektedir. Kalpler, yaratılış özelliği olarak kendisine ihsan eden kimseye karşı sevgi beslemektedir. Diğer taraftan güzel yüz ve güzellik de muhabbete konu olmaktadır. Bu konuda Peygamberin “Şüphesiz Allah güzeldir, güzeli sever” şeklinde bir ifadesi de bulunmaktadır.¹¹⁷ Gazali bu hadise dayanarak Allah'ın muhabbet edilecek, sevilecek bütün güzellikleri kendinde topladığına işaret etmiştir. Kulun Allah'a yönelik sevgisi kadar Allah da kulunu sevmektedir. Bu kişiler ahirette en şanslı kişiler olacaktır.

Gazali'nin tasavvufa ve mutasavvıflara yöneltmiş olduğu eleştirilerin varlığı da bilinmektedir. Gazali'ye göre bazı sufiler Allah ile bağ kurmayı başaramamaktadırlar ve bu sufiler başka bir işle de meşgul olmadıkları için tembel bir şekilde oturmaktadırlar. Çünkü sufilere göre çalışmak, dünyaya olan bağlılığı artırmaktadır. Diğer taraftan sufilerden bazıları kıyafetleri ve davranışları sebebiyle gerçek sufi olarak tanınmakta, bu yüzden kendilerine ikramlarda bulunmaktadır. Fakat ikrama layık olmadıklarını söylemek bu sufilerin zoruna gitmektedir. Yine Gazali'ye göre bazı sufiler, Allah ile aralarındaki perdenin kalktığını iddia edecek kadar düşüncesiz olmaktadır. Yani

¹¹⁵ Ayni, *İslam Düşüncesinin Zirvesi İmam Gazali*, 210.

¹¹⁶ Gazali, *İhya'ı Ulum'id Din*, (Çev. Ahmet Serdaroglu), [Elektronik Sürüm], Bedir Yayınevi, Cilt 4, İstanbul 2002, 164, 165.

¹¹⁷ Müslim, *İman*, 1/93.

onlardan bazıları şathiyata yönelerek, kalbi bulandıran ve akli şaşırtan anlaşılmaz kelimelerle cümle kurmaktadır. Sufilere sorulan sorular karşısında alınan cevaplar bazen genel bir niteliğin dışında kalmaktadır. Çünkü onlar sadece kendi hallerini kapsayacak şekilde cevap vermektedirler. Yani onların Allah’a giden yoldan anladığı sadece kendi yolları olmaktadır.¹¹⁸ “Sufilerden bazıları gizliliğe riayet etmezler. Bu surette, arkadaşlarının saklanması gereken sırlarını ifşa ederler. Başkalarının sırlarını ifşa ise örtülü bir biçimde ‘onlar böyle, ben değilim’ manasına gelir. Diğer bir deyişle başkalarının kusurlarını anlatmak suretiyle bu kusurların kendisinde bulunmadığını ima etmektir ve bu bir riya’dır. Riya, hiçbir şekilde sufilerde bulunmaması gereken bir hastalıktır.”¹¹⁹ “Sufilik taslayıp, Allah’ın nezdinde ulaştığı derece sayesinde namaz kılma yükümlülüğünden kurtulduğunu, içki içmenin, devlet (sultan) malı yemenin vb. kötülüklerin artık kendisine helâl olduğunu savunan kimselerin cehennemde ebedî kalıp kalmayacakları konusu tartışmalı olmakla beraber, ölümle cezalandırılmaları gerektiğinde şüphe yoktur. (...) Çünkü bunların dine zararları, mutlak ibâhayı savunan (dinî ve ahlâkî yükümlülükleri toptan reddeden) kimselerinkinden daha büyüktür. Zira İbâhiyye’nin küfrü ortada olduğundan, herkes bu düşünceye kapılmaz. Oysa sufilik kılığına bürünenler, dini içten yıkarlar ve bunu yaparken de (nasların) umumiliğini tahsis etmekten başka bir şey yapmadıklarını savunurlar.”¹²⁰

Gazali’nin, eleştirdiği ve olumsuz bulduğu taraflarını açıkladığı tasavvufu kendisi için hayat yolu olarak benimsediği bilinmektedir. Gazali sayesinde tasavvuf, Sünnî İslam’ın içinde tamamlayıcı bir unsur olarak kabul edilmektedir. Çünkü kelim ile tasavvuf, diğer yandan fıkı ile tasavvuf arasında yeni sentezler ortaya çıkmakta ve bu sayede ihtilaf çözüme bağlanmaktadır. Gazali, tasavvufun ilk ve en büyük ıslahatçısı olarak kabul edilmektedir.

1.2.5. Gazali ve Sezgi

Gazali’nin ahlak yaklaşımının yönünü ve niteliğini sağlıklı bir şekilde değerlendirmek için onun ahlaki bilgiye bakışını tanımlamak gerekmektedir. Gazali’nin

¹¹⁸ Bedriye Reis, “Gazali’ye Göre Söзде Sûfiler ve Yanılgı Noktaları”, [Elektronik Sürüm], *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl 17 Sayı 55, 2013, 137-140.

¹¹⁹ Demircioğlu, *Eleştiri ve Şüphe Temelinde Gazali’de Bilgi Meselesi*, 259.

¹²⁰ Çağrı, *Gazali’ye Göre İslâm Ahlakı: Teori ve Pratik*, 126.

ahlaki bilginin elde edilişı ve elde edilen bilginin doğruluk değerin ne olduğuna dair epistemolojik yaklaşımının ahlak anlayışıyla doğal bir ilişkisi vardır. Gazali'nin iyi, kötü, erdem, ödev, sorumluluk gibi ahlaki kavramları ele alışında sezgiye dayalı bilginin izleri bulunmaktadır.

Gazali, savunduğu ahlak yaklaşımının epistemolojik temeline sezgisel bilgiyi koymaktadır. Gazali akıl ve duyular alemi kullanılarak elde edilmiş bilgiyi reddetmemekle birlikte güvenilir bulmamaktadır. Göz gördüğünde, kulak işittiğinde yanılabilir. Gazali, doğru bilgiyi elde etmek için bir metod olarak kullandığı şüpheden hareketle sezgiye uzanan bir yöntemi savunmaktadır. Ona göre bilgi konusunda en güvenilir duyu organı olan göz bile hata yapabilmektedir. İnsanı hayvandan ayıran akıl dahi rüyada doğruyla hayali fark edememektedir. Akıl, duyu organları doğru bilginin edinilmesinde ana elemanlar olma hüviyetinde değildir.¹²¹

Gazali felsefesinde doğru bilginin kaynağı sezginin (ilhama) muhatabı olan kalptir. Kalbin bilgiyi elde edişı sezgiyledir. Bu sezginin var olma gerekçesi nesnel olarak ifade edilmese de ilham olarak adlandırılabilir. İlhamın nereden, nasıl, ne suretle kalbe geldiği keşfedilmiş bir bilgi değildir. Gazali, sezgi yoluyla gelen bilginin ancak doğru bilgiyi verebileceğini söyler. Akıl ve duyu organları gibi diğer vasıtalar yoluyla elde edilen bilgilerin güvenilirliği şüphelidir. Doğru da olabilirler, yanıltıcı da. Sezginin, ilhamın muhatabı olan kalbin olması gereken temel özelliği Allah'a olan yakınlığıdır. Allah'a yönelmiş bir kalp ondan aldığı feyizle yanıktan uzaklaşır, doğru bilgiye ulaşır. Bu gerçek bir hissedıştır; akıl ve duyu organları bu bilmenin uzağındadır. Duyu organlarının deneylediği değil, ancak kalbin deneyleyerek elde ettiği sezgisel bilgi doğruyu verir. Kalbin manevi gözü, en güvenilir duyu organı olan gözün görmesinden daha keskin bilgiler verir. Gazali için ölüm ve sonrası doğru bilgi açısından ayrıcalıklı öneme sahiptir. Ona göre ölüm bütün gerçeklerin mutlak gerçeklikle kavranacağı bir başlangıçtır. Ölüm bütün gerçekliğin ifşa edileceği, mutlak doğru bilgiye erilen bir durumdur.

Gazali, doğru bilginin sezgi ile elde edilebileceğini söylerken diğer yöntemleri tümüyle reddetmiş değildir. Onun yaklaşımındaki esas şudur; akıl ve duyu organlarının verdiği bilginin doğruluğunun bilinemez olduğudur. Allah'a yönelmiş bir kalbin muhatap olduğu ilham ise bu doğruluğun sahibidir.

¹²¹ Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Düşüncesi*, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2020, 279.

Gazali'ye göre kalbin Allah'la irtibatını kesen ya da bu irtibatı aksatan, sezginin işlerliğini bozan engeller vardır. Bunların geneli nefsin isteklerine uymaya dair şeylerdir. Uzun emel, aşırı yemek, ibadeti terk etmek, nefsin boyundurluğuna girip onun tüm arzularını tatmin etmek, Hak yolunda olmayan öfke, kıskançlık, hased etmeler vb. olumsuz duygular kalbin dolayısıyla doğru bilginin önündeki engellerdendir. Bunların dahi kötülüğü ancak sezgiyle anlaşılır. Allah'ı zikreden, onu anarak beslenen, ona yakın olmak için kötülükten uzak duran, mücahede içinde olan kişi sezginin gücüyle doğru bilgiyi kavrama yeterliğine ulaşır.

Gazali'nin doğru bilginin elde edilme sürecine sezgiyi yerleştirmesiyle kendinden sonra gelen Batılı düşünürlerin sezgiyi doğru bilginin bir yöntemi olarak görmeleri arasında ciddi farklılıklar vardır. Gazali'nin sezgiyi ele alışı mistik bir kökene sahiptir. Onun savunuları, Batılı düşünürlerin doğa bilimleri eşliğinde ortaya koydukları savunulardan oldukça farklıdır. Batılı düşünürler doğru bilginin kavranılmasında dini bir dogmanın etkisi altında kalan bir sezgiyi değil bağımsız bir varoluşla bilgiye yönelen sezgiden bahsederler. Gazali'nin bahsettiği sezgi ise dogmatik ve bağımlı bir sezgidir. İşlerliği ve verimliliği mistik öğelere bağlanmıştır.¹²²

Gazali'nin sezgiyi mistik yaklaşım yerine nesnel bir yaklaşımla ele almamış olması eleştirilebilir. Lakin bu hususta içinde bulunduğu dönemin ve toplumun dogmatik düşünceye yatkınlığının göz ardı edilmemesi gerekmektedir. Gazali birçok felsefi konuda fikirlerini beyan etmiş bir düşünür olmanın yanında dini konularda itikadi ve ameli meselelerde günümüzü dahi etkileyen bir kanaat önderi, dindar bir kişiliktir.

Gazali'nin bu dindar kişiliğinin doğru bilginin elde edilmesinde yöntem olarak savunduğu sezgiyi tarif edişini etkilemesi doğal bir sonuç olarak görülmelidir. Onun yüzyıllarca Avrupa'da takip edilen Farabi, İbn Rüşd, İbn Haldun, İbn Sînâ gibi büyük İslam düşünürleri hakkında olumsuz beyanlarda bulunmasının, nedensellik ilişkisinde keskin reddedişler ortaya koymasının kökeninde de dini kabullerinin etkisi vardır. Dolayısıyla Gazali'nin doğru bilgiyi elde etmede yöntem olarak kabul ettiği sezgiyi seküler bir mantıkla incelememiş olması kendi içinde tutarlıdır.

¹²² Ülken, *İslâm Düşüncesi*, 291.

1.3. GAZALİ’NİN AHLAK ANLAYIŞI

Gazali, ahlak konusunda araştırmalar yapan, kitaplar yazan, Kur’an ve hadisleri yorumlayan bir İslam filozofu olarak karşımıza çıkmaktadır. Gazali’de hem Kur’ani hem de kelami ahlak anlayışının bütünselliği dikkat çekmektedir. Gazali’nin ahlak anlayışında kul, Kur’an ve Hadisler ışığında yol alarak güzel ahlaka ulaşabilmektedir.

1.3.1. Gazali’nin Ahlak Anlayışında Yöntem

Gazali ahlaka ulaşma yolunu, ibadet, toplumsal alışkanlıklar, zarar veren erdemsizliklerin farkında olma ve erdemlerle kurtuluşa giden yolu bilme şeklinde tanımlamaktadır. Birey yaşamı boyunca erdemleri takip edip, nihai amaç olan Allah’a ulaşma yolunda ilerleme kaydetmek zorundadır. Bununla beraber, Gazali’nin kullandığı terminolojinin dini olmaktan çok kültürel olduğunu vurgulamak önemlidir.¹²³

Gazali’ye göre Kur’ani ve kelami ahlak yorumlanırken akıl ve duyunun yetersiz olduğu durumlarda sezgi ortaya çıkmaktadır. Gazali’ye göre nihai amaç Allah’a ulaşmaktır ama Allah’a ulaşma yolunda çeşitli engeller bulunmaktadır. Gazali, “halkla ve nefisle beraber bulunma; Hakk ile aranda perdedir”¹²⁴ ifadesini kullanmaktadır. Kişi uzun emel sahibi olmayı ve kibirlenmeyi şirk olarak görmelidir. Çünkü birey yaratılırken yapacağı edimler Allah tarafından kula yansıtılmaktadır. Bu yüzden yapılan ibadet sevap kazandırırken, günahlardan dolayı cezalandırılmaktadır. Gazali’ye göre çok uzun bir süre hayatta kalacağını düşünen yani faniliğini unutan birey, güzel fiillerden ve erdemlerden uzaklaşmaktadır. Uzun emel kişide ibadeti aksatmaya, heveslerden uzak duramamaya, cimrilik, kendini beğenme ve en nihayetinde Allah’tan uzaklaşmaya neden olmaktadır. Kişi bu gaflete bulaştığında helak olmaktadır.

Gazali’ye göre aşırılık kulu Allah’tan uzaklaştırmaktadır. Aşırı yemek kalbe sıkıntı vermektedir. Kişi gıdanın temiz ve helal olanını almalıdır, ancak kalbinin karanlığını kaldırırsa Allah’a yakınlaşabilmektedir. Helal yiyecek ve içecek kişiye, nafile ibadetten daha fazla hayır sağlamaktadır. Gazali, “kul, karnına gireni bilmediği müddetçe direk gibi

¹²³ Mevlüt Albayrak ve Kevser Çelik, “Gazali ve Tamamlayıcı Ahlak Felsefesi”, [Elektronik Sürüm], *Diyanet İlmî Dergisi*, 47(3), 2011, 88.

¹²⁴ Gazali, *Ahlâk Kitabı*, 11.

dikilerek ibadet etse faydasızdır”¹²⁵ ifadesini kullanmaktadır. Gazali’ye göre sırat köprüsünden en rahat geçecek kişiler, haram olunmasından şüphe duyulan şeylerden dünya hayatında vazgeçmiş olanlardır. Helali haramdan ayırmak kulun aklı ve kalbinin hesaplaşmasına kalmaktadır. Kul yediğinden şüphe ederse kalp bir daha yapmamasını tavsiye etmektedir. Kul aldığı her kararı Allah’ı gözeterek almalıdır. Bu durum, dini bir boyunduruk olmaktan ziyade iradesini Allah’a teslim etmek şeklinde yorumlanmaktadır. Bu durum, “Ahlaki kararların iradeyle ve hür bir çerçevede alınmasını gerekli kılmaktadır.”¹²⁶ Helal ve haramın kıstasları, Kur’an ve hadislerde açıkça belirtilmektedir. Bu ayrım için rehber olarak bu kaynaklar gösterilmektedir.

Gazali’ye göre güzel ahlak sahibi olmak için bazı âlimler ilmi, açlığı, oruç ve halktan uzaklaşmayı tavsiye etmektedirler. İlmi nur, açlığı hikmet şeklinde tanımlamaktadırlar. Halktan uzaklaşmayı ise selamet ve huzur olarak görmektedirler. Gazali’ye göre ilim, açlık ve halktan uzaklaşma ile ahlaklanan kişi ilmi marifet ve müşahade mertebesine ulaşmaktadır. Kişi eğer dünya işleri ile meşgul olup, şehvet ve arzuların peşinde koşarsa bütün çirkin özelliklerin oluşmasına sebep olmaktadır. Bu çirkin özelliklerin oluşmasına sebep olmak ise Allah’tan uzaklaşmaktır. Tasavvufun esaslarında yer alan uzlet, halvet ve vuslata ulaşma kavramları da zaten bu çerçevede ele alınmaktadır. Âlimler güzel ahlak için dış dünyanın etkilerinden uzaklaşmak ve onlardan arınmak yolunun doğru olacağını düşünmektedirler. Ahlak sadece belli bir zümrede var olan ve o zümreye ait olan bir kavram özelliği göstermemektedir. Gazali, ahlakı sadece bireyin davranışları üzerinden tanımlayan âlimlerin görüşlerine kısmi katılım göstermektedir. Ona göre kul bu yoldan da ahlakını güzelleştirebilir ancak ahlak bireysel olduğu kadar hatta belki daha da fazla toplumsaldır.

Gazali’ye göre kul ile Allah arasındaki perdelerin oluşma sebebi; zıtlıkların çatışmasından dolayı kötü huyların galip gelmesi ve kulun nefesine boyun eğmesinden meydana gelmektedir. Hakikate ulaşmak için bu engelleri aşmak; perdeleri kaldırmak için nefsin sınanması, sevginin daha sağlam olması için istek ve arzuların yok edilmesi gerekmektedir. Bu engeller kalktığında kul ile Allah arasında olan perdeler de kalkmaktadır. Bu perdelerin kalkmasında kulun nefsi ve kalbi önem arz etmektedir. Kalbi

¹²⁵ Gazali, *Ahlâk Kitabı*, 13.

¹²⁶ Aytekin Demircioğlu ve Mehmet Ali Dombaycı, “Gazali’de Zorunsuzluk ve Ahlak”, [Elektronik Sürüm]. *BİDDER Sosyal Bilimler Dergisi*, 1(2), 2010, 70.

Allah ile dolan kul nefsinin de terbiye etmekte ve Allah'la arasındaki engelleri aşmakta, perdeleri kaldırmaktadır. Kalp, nefis ve Allah ilişkisi bağdaşıklık göstermektedir. “İnsan kalbi bildiği zaman nefsinin, nefsinin bildiği zaman da Rabbini bilir.”¹²⁷ düşüncesi ön plana çıkmaktadır. Rabbini bilen kalbini nurla doldurup, nefesine hâkim olmak istemektedir. Kalp ve nefis arasındaki mücadelede Allah'a yakınlaşma isteği önemli bir yer kaplamaktadır.

Gazali'ye göre Allah ile insanlar arasında dört perde bulunmaktadır. Gazali bu perdeleri; nefis, heva, şeytan ve dünya şeklinde sıralamaktadır. Nefis ile baş edebilmek için nefsi kin, hırs, haset ve gurur gibi şeylerden arındırmak gerekmektedir. Kişi, nefsinin arzu ve isteklerinden kendini korumalıdır. Nefsi Allah sevgisi ile dolduran kul kalbindeki nur ile istek ve arzuları körükleyen şeytanı da defetmektedir. Dünyayı her zaman fani görüp, uzun emelin karanlığı ve gafletinden kendini uzak tutmaktadır. Tüm bu şeylerden sıyrılan kişi Allah'a yakın olma mertebesine erişmektedir. Gazali'ye göre Allah'a yakın olma mertebesine ulaşmak için altı engelin kalben aşılması gerekmektedir. Bu engeller:

- a) “Birinci engel; Şer'i muhalifliklerden bedeni uzak tutma...
- b) İkinci engel; sıradan alışkanlıklardan nefsi uzaklaştırma...
- c) Üçüncü engel; beşerî düşüncelerden kalbi menetme...
- d) Dördüncü engel; tabii bulanıklık ve kirlerden sırrı uzaklaştırma...
- e) Beşinci engel; hissi buğuluk ve belirsizliklerden ruhu uzak tutma...
- f) Altıncı engel; vehim ve hayallerden akli uzak tutmadır.”¹²⁸

Gazali'ye göre birinci engel aşılmıca kalp hikmet sahibi olmaktadır. Yani kul dinin emirlerine karşı çıkmayıp, yasaklarına da uyduğunda hikmet sahibi olmaktadır. İkinci engel aşılmıca ‘gayb’ bilgisine sahip olunmaktadır. Sıradan alışkanlıklar kişiyi fazlasıyla dünya işleri ile meşgul etmektedir. Dünya işleri ile fazla meşgul olan kişi Allah'ı daha az hatırlamaktadır. Üçüncü engel aşılmıca melek ve ruhlar aleminin sırları öğrenilmektedir. Beşerî düşünceler kalbi kasvete, ruhu gıybete ve düşüncüyü ‘cismaniyete’ sürüklemektedir. Kalp beşerî düşünceden arınıncı içinde sadece Allah sevgisi kalmaktadır. Dördüncü engel aşılmıca Allah'a yakınlaşma yolunda perde kalkıp ışıklar

¹²⁷ Mevlüt Albayrak, “Gazali'nin Ahlak Felsefesi ve Filozofların Etkisi”, [Elektronik Sürüm], *İslami Araştırmalar Dergisi*, 13(3-4), 2000, 355.

¹²⁸ Gazali, *Kavâidi'l Akâid; İnançların Esasları*, (Çev. Harun Ünal), Çelik Yayınevi, İstanbul 2014, 18.

görülmektedir. Beşinci engel aşılmıca Allah yolunda savaşıma fırsatı doğmaktadır. Altıncı engel aşılmıca kul Allah’a yakınlaşmakta ve Allah’ın bahçesine inmektedir. Bu mertebeye gelen kişi artık dünyevi tüm zevklerden arınmış olup, Allah özlemi ile yanıp tutuşmaktadır.

Gazali ahlak anlayışında edep kavramını ve bireyin edepli olmasını vurgulamaktadır. Gazali’de edep, açık olan ve gizli olan şeylerin terbiye edilmesi şeklinde tanımlanmaktadır. “Kul zahirini (dışını) ve batınını (içini) düzeltip eğittiğinde, edepli, tertemiz ve saf bir hale gelir.”¹²⁹ Gazali’ye göre kişi, edebini eğitimle taçlandırabilmektedir. Eğitim kişinin edep kazanmasında yol gösterici olmaktadır. Ancak eğitimin uygulanış şekli ve amacı iyi belirtilmelidir. Gazali’ye göre çocuklara eğitim verilirken tevazu, merhamet, Allah sevgisi iyi anlatılmalıdır. İçinde Allah sevgisi barındırmayan eğitim ne erdem ne de ahlak kazandırmaktadır. “Çocuklara kazandırılması gereken değerlerden en önemlileri, tevazu, adalet, sevgi, merhamet, fazilet ve şecaat olarak sıralanabilir.”¹³⁰ Edep kazanmış kişinin kalbi Allah nuru ile dolmaktadır. Kul peygamberin ahlakına uyarsa bir üst makama ulaşmaktadır.

Gazali’ye göre kul ile Allah arasında üç şey paylaşılmaktadır. Bunlar yardım isteme, gayret ve edep olarak sıralanmaktadır. Kul edeplendikçe, her bir edeplenme derecesi ölçüsünde kul farklı makamlara taşınmaktadır: “Salihlerin ahlakıyla ahlaklanan kişiler, onların keramet ve genişliğine; evliyanın edebiyiyle terbiye olanlar, yakınlık (kurbiyet) makamının genişliğine; sıddıkların ahlakıyla ahlaklananlar şahid olma derecesine, enbiyanın edebiyiyle terbiye olanlar ise üns ve huzura erme mertebesine ulaşırlar.”¹³¹

Gazali’nin ahlak anlayışında yer verdiği nefis, amel ve edep gibi öğeler kendi felsefesinde özsel benlikten yola çıktığını göstermektedir. Aynı şekilde içsel ve dışsal tanımlamalarla ahlakın bütünselliğine dikkat çekilmektedir. Güzel ahlakın bir unsuru olan edep kavramı çeşitli sıfatlarla nitelenerek bir yol çizilmektedir. Edebin her seviyede farklılaşmasıyla edep kavramının çeşitliliğinden ziyade edebın kişide nasıl yansıdığı anlatılmaktadır. Kişinin mevki, sıfat ve makam derecesiyle değil, edebini tamamlayan

¹²⁹ Gazali, *Kavâidi’l Akâid; İnançların Esasları*, 23.

¹³⁰ Abdullah Durakoğlu, “Gazali’de Ahlak Eğitimi”, [Elektronik Sürüm], *GEFAD*, 34(2), 2014, 223, 224.

¹³¹ Gazali, *Kavâidi’l Akâid; İnançların Esasları*, 23.

unsurlarla nasıl yükseltildiği gösterilmektedir. Salih, enbiya, sıdk ve evliyanın mertebesine ancak ahlakla ulaşılabacağı anlatılmaktadır.

Gazali'nin ahlak anlayışında ulaşılabacak en önemli nokta, Allah olarak ifade edilmektedir. Mutlak gerçek Allah'a ulaşmaktır. Allah'a ulaşma yolu bilginin metafizik boyutu ile mümkün gözükmemektedir. O yüzden güzel ahlak sahibi olmak için Allah'ın emir ve yasaklarına uymak, Peygamber'in edebini takip etmek ve Allah yolunda ilerlemek gibi başlıklar öne çıkmaktadır. Gazali'ye göre Allah'a giden yolda kulun alacağı örnek yaşam, Peygamberin yolu olarak tanımlanmaktadır. Allah'a yakınlığı öğrenmek için Peygamber'in yaşantısına bakmak gerekmektedir. "Bütün ahlak ve edep kuralları Peygamberden öğrenilmiştir."¹³² ifadesini kullanmaktadır. Gazali'ye göre batını ve zahiri tüm güzel ahlaklar Peygamberde toplanmaktadır. Peygamberin yaşantısı kul için kılavuz anlamına gelmektedir. Çıkılan yolun başı Allah'tan gelmekte ve varılacak noktası da Allah'a yakınlaşmakla son bulmaktadır. Kulun tek ve önemli gayesi bu gerçeğin farkında olup yürümektir.

Gazali dünyayı mümkün olan en iyi dünya olarak görmekteydi. Yaratılışın harikalarını vurgulamakta ve Allah'ın mucizelerini hatırlatarak dünyanın nitelikli bir sisteme sahip olduğuna insanları inandırmaya çalışmaktaydı.¹³³ Bazı akademisyenler Gazali'yi psikolojiyi İslami anlayışla yorumlayan öncü kişi olarak değerlendirmektedir. Gazali'ye göre, diğer varlıklara üstünlüğe neden olan, insanın ruhudur. İnsan ruhu, diğer varlıklara üstünlüğünü kanıtlamaktadır. Bir insanın özüne, niteliklerine ve eylemlerine ilişkin olarak Allah'a benzemesi bu ruhtan kaynaklanmaktadır. Başka bir deyişle, bu dünyada mutlak mutluluğa ve tekçiliğe sahip olan herkes, ahirette Allah'ı görmenin nihai amacına da ulaşacaktır. Ruhun bu dünyadaki edimleri, ahirette karşılığını bulacaktır. Gazali'ye göre insan ruhu vücudundan oldukça farklıdır. Vücut tahrip olmakta, ama ruh sonsuz biçimde var olmaktadır, çünkü onun özü soyut ve kutsaldır. Bu dünyada ruhun istenmeyen özellikleri; putperestlik, inançsızlık, cehalet, egoizm, hırs ve baskıdır. Ruhun ahiretteki istenmeyen amacı, Allah'ın vizyonundan mahrumiyet ve Allah'ın lütfundan faydalanamaz olmaktır.¹³⁴ Gazali'ye göre, ruhunu kavrayamamış olan herkes dini sadece

¹³² Gazali, *Kavâidi'l Akâid; İnançların Esasları*, 25.

¹³³ Kojiro Nakamura, al-Ghazali, Abu Hamid, *In Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, 4, London and NY 1998, 61-68.

¹³⁴ Robert Audi, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, 2nd edition, Cambridge University Press, UK 2001, 54-69.

yüzeysel tanıyabilirdi ve dinin gerçekliğine yabancı kalmaktan kurtulamazdı. Dolayısıyla, ruhun mükemmelliğini elde etmek insanların becerisine kalmıştır. Gazali, bu mükemmelliğin sadece dinin ışığında elde edilebileceğine inanmıştır ve insanlar sadece dini takip ederek mutluluğa ve mükemmelliğe ulaşabilmektedir. Başka bir deyişle, dinin takip edilmesi mutluluk olarak kabul edilmektedir, mutluluk ve mükemmeliyet ona teslim olmaya bağlıdır.¹³⁵

Gazali'ye göre, insanlar beden ve ruhtan oluşmaktadır, ama özleri ruhtur. Manevi bir madde olan insan ruhu, bedenden tamamen farklıdır. Ruh, insanın Allah hakkında bilgi sahibi olmasını mümkün kılan ilahi bir şeydir. Gazali'ye göre, beden, ahirete giden yolda bir araçtır.¹³⁶

Dini pratiklerin amacı, ruhun kötü özelliklerini, bedensel alıştırmalar yoluyla ruh ve beden arasındaki iç ilişkiyi kullanarak düzeltmek olmuştur. Gazali ölümü, ruhun kabul edildiği 'küçük diriliş' olarak adlandırmaktadır.¹³⁷ Gazali, ondan sonra, insanın yüreğinin ışığında kendisine büyük bir şeref verildiğini ve Allah'a yakın olarak kalifiye olduğuna inanmıştır.¹³⁸

1.3.2. Gazali'de Ahlak ve Tasavvuf İlişkisi

Gazali ahlak anlayışını oluştururken sülûk ve tasavvufu da bu sisteme yerleştirmektedir. "Sülûk; yapılan işlerin, bilgilerin ve ahlakın düzeltilip güzelleştirilmesidir."¹³⁹ Gazali'ye göre davranışları bozan iki şey bulunmaktadır. Bunlar, yorumda kolaya kaçmak, heva ve hevese uyan kişilerin taklit edilmesi hataları şeklinde sıralanmaktadır. Gazali, bu tanımı ile kötü ahlak özelliklerinden olan nefsin arzuları, cahillik ve taklitçiliği vurgulamaktadır. Kişi ahlakını güzelleştirmek istiyorsa, nefsin terbiye etmek zorundadır. Gazali'ye göre kişi vaktini verimli kullanmazsa cahilliğe; vaktini değerlendirmede gevşek davranırsa gafillığe, tembellik ederse acizliğe maruz kalmaktadır. Cahillik, gafillik ve aciz olma kötü ahlak göstergeleri sayılmaktadır. Kul

¹³⁵ Audi, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, 236-238.

¹³⁶ Nakamura, *al-Ghazali, Abu Hamid*, 61-68. Walter James Skellie, *The Religious Psychology of Al-Ghazali*, (Unpublished PhD Thesis), Kennedy School of Missions, Hartford Seminary Foundation, 1938, 31.

¹³⁷ Nakamura, *al-Ghazali, Abu Hamid*, 61-68.

¹³⁸ Skellie, *The Religious Psychology of Al-Ghazali*, 25.

¹³⁹ Gazali, *Kavâidi'l Akâid; İnançların Esasları*, 28.

davranışlarını değiştirmek konusunda önce kendisi ile sonra da çevresi ile mücadele etmektedir. Kulun kendi mücadelesi akli melekelerle sahip olmasından itibaren başlayıp ölüm anına kadar sürmektedir. Çevresi ile olan mücadelesi toplumsal ahlakın yanlış ve doğrularını karşılaştırmakla geçmektedir. Toplumun şekillendirilmesi Allah'ın emir ve yasaklarına uygun ise kul zorluk çekmemekte, sadece kendi nefsi ile mücadele etmektedir. Lakin toplumsal ahlakta da sorunlar yaşanıyorsa kul hem nefsi ile hem de toplumla bir mücadeleye girmektedir.¹⁴⁰

Gazali'ye göre kul, Allah ve peygamberin çirkin bulduğu davranışlardan uzaklaşır ve kendini korursa güzel ahlak sahibi olur. Peygamber'in ahlakını ise taklit olarak değil Allah için yapması gerekmektedir. Bu edimleri yerine getiren kul, sevap için değil değer elde etmek için edimlerde bulunmaktadır. Yaptığı ibadetlerin, erdemli hareketlerin Allah için yapıldığını anlayan kul, yaptığı edimlerin görüntüsü ile uğraşmaktan vazgeçmektedir. Kul yaptığı ibadetlerde şekilcilikten vazgeçip, özü bulmak için çabaladığında Allah'a yakınlaşmaktadır. Gazali'ye göre yeni doğan bebek gibi, mümin de önce taklit ederek öğrenmektedir. Ancak kul geliştikçe özü görmektedir. Özü görmek için de yaptığı her şeyde Allah'ı görme ve Allah'a yaklaşma isteği olmak zorundadır.

Gazali'ye göre kulun Allah'ın ilmini anlayabilmesi için Allah'ın emirleri doğrultusunda arzulardan, Allah'ın fiilleri doğrultusunda iradede uzaklaşması gerekmektedir. Kul, menfaat ilişkilerini yok etmeli, şahsi itibara meyiletmemeli ve dünyada bulunan şeylere ümit bağlamamalıdır. Kulun asıl amacı dünya nimetlerinden faydalanmak değil, o nimetleri Allah yolunda harcamak olmalıdır. Allah'ın ilmi cismani değil ruhani bir halle anlaşılmaktadır.

Gazali'ye göre, güzel ahlak sahibi olmak için nefsin terbiye edilmesi gerekir. Nefsin terbiyesi ise şehvani şeylerin ölçülü olması ile mümkündür. Şehvet, yemekte aşırılık, iffetsizlik insan doğasında olan şeylerdir. Bu duyguların ölçülü olması ile kul nefsin terbiye etmektedir. Nefsin terbiyesinde nihai nokta Allah'ın nefse hâkim olmasıdır. Bu hâkimiyet ancak tasavvufla gerçekleşmektedir. Gazali'ye göre, Allah'a giden yolu tutan yolcu kendisine düşman olan şeyleri ancak uzlete çekilerek anlayabilmektedir. Kötülerden ve kötü şeylerden kaçınmak 'farz uzlet', boş uğraşlardan ve bu uğraşlarla ilgilenen insanlardan kaçınmak ise 'nafile uzlet' olarak tanımlanmaktadır. Uzlet, nefis ve

¹⁴⁰ Gazali, *Kavâidi'l Akâid; İnançların Esasları*, 29-30.

nefsin çağırdığı şeylerden kaçınıp, kulu Allah'tan ayıran şeylerden uzaklaşmaktır. Salikin¹⁴¹ mutluluğu ve selameti için uzlet ve suskunluk vazgeçilmezdir. “Mutluluk ve selamet on parçadır; bunun dokuzu susmakta biri uzlettedir.”¹⁴² ifadesini kullanmaktadır. Kulun uzleti sosyal bir dışlanma, kendini toplumdan üstün görme anlamına gelmemektedir. Kul nefsinin terbiye etmek, kendi nefsinin kötülüklerinden kaçınmak için uzlete girmelidir. Kul Allah'a yakınlaşmak için toplu yaşamdan, çok konuşmaktan feragat etmelidir. Asıl amaç Allah'a yakınlaşmak, Allah yolunda olmaktır. Uzlete çekilen kişi, aynı zamanda dünyada bırakabileceklerini sınamaktadır. Dünyadaki nimetleri bırakmayı, Allah'a yakınlaşmada elde edeceği nimetlerle kıyas etme şansını da bulmaktadır. Bu şekilde nefsin terbiyesi sırf Allah yolunda, Allah için yapılmaktadır.¹⁴³

Gazali'ye göre nefisle mücadele, Allah dışındaki şeyleri yani beden, nefis ve şeytanla ilgili şeyleri kalpten defetmek demektir. Def, kalbi Allah sevgisi ile doldurarak kurtuluşa giden yolda çabalamaktır. Dünyevi olgulardan sıyrılan kul sûfî makamına erişmektedir. “Sûfinin, zineti fakirlik, süsü sabır, azığı ise rıza olmalıdır; değeri ise tevekkül etmesinde gizlidir.”¹⁴⁴ Gazali'ye göre tasavvuf, nefsi kulluk ve ibadet içinde yaşatıp kalbi Allah'a adamaktır. Hakka giden yolda ilerleyen yolcu, nefsinin arındırmaya devam etmekte ve kalbini kirlerden temizlemektedir. Sûfî zenginliğini dünya malının azlığında bulmaktadır. Dünya malının azlığı ona kibirsizliği öğretmektedir. Her şeyin Allah'tan geldiğini ve yine Allah'a gidileceğini bilmektedir. Yaptığı her şeyi, olan her şeyi Allah'a bırakmak isteği, erdemini katlamaktadır.

Gazali'ye göre tasavvufun başlangıcı ilim, ortası amel ve sonu Allah'ın verdiği lütuf ve keramete ermektir. İlim ile istenilen ortaya çıkarken, amel ile taleplere ve ihsan ile lütuflara ulaşmaya kısaca son noktaya yani Allah'a yakın olma mertebesine ulaşmakla yolculuk son bulmaktadır.

¹⁴¹ Salik: Arapça, giren demektir. Manâ olgunluğunu elde etmek üzere, tasavvuf yoluna giren kişiye, sâlik denir. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ethem Cebecioğlu, İstanbul: Anka Yayınları, 2010, 289.

¹⁴² Gazali, *Kavâidi'l Akâid; İnançların Esasları*, 31.

¹⁴³ Gazali, *İhya'u Ulum'id Din*, Cilt 3, 74.

¹⁴⁴ Gazali, *Kavâidi'l Akâid; İnançların Esasları*, 34.

1.3.3. Gazali’de Ahlaklı Olmak İçin Çabanın Önemi

Gazali ahlak anlayışının temeline mücahede’yi yerleştirip, ahlakı mücahede üzerine kurmaktadır. Mücahede, Allah yolunda savaşmak, bu savaş esnasında akılla, ruhla, nefisle mücadele etmek ve çalışma, gayret gibi anlamlara gelmektedir. Mücahede, herhangi bir sıfat ya da mertebe anlamına gelmemektedir. Mücahede, her mertebe ve her sıfatta, müminin yaşamı boyunca yaptığı her edimde kendini göstermektedir. Mümin Allah’a yaklaşma yolunda ilerlerken her aşamada mücahede etmek zorunda kalmaktadır. Allah kendi yolunda savaşanlara her zaman gittikleri yollarda ışık tutmakta, mücahede edenlerle beraber olmaktadır. “Bizim uğrumuzda mücahede edenlere gelince, elbette biz onlara yollarımızı gösteririz ve şüphesiz Allah, muhsinlerle beraberdir.”¹⁴⁵ Muhsin olana yol göstermek, yani iyilik yapana, hayırsevere, iyi davranan, iyi ameller işleyen kişilere Allah’ın kılavuzluk etmesidir. Kendi yolunda iyi niyetle davrananlar Allah’ın rehberliğinde O’nunla beraber olmaktadır. Kul bu rehberliği kendisi kazanmaktadır. Kalbini Allah aşkıyla doldurup, bu yolda ilerleme kararlılığını gösteren her kuluna Allah melekleri vasıtasıyla yol göstermekte, kılavuzluk etmektedir. Kulun en değerli hazinesi ve en güvenilir muhafızları Allah’ın melekleri olarak görülmektedir.¹⁴⁶

Gazali’nin ahlak anlayışının temeli mücahede ile başlamakta, insanın fıtratı, ruhunun mahiyeti, bedeninin terbiyesi, aklının işlevselliği ve ahlakın bilgisi ile devam etmektedir. Allah yolunda savaşırken kul kendi yaratılışındaki özellikleri görmektedir. Ruhun nurunu keşfederken beden terbiye edilmesi gerektiğini anlamaktadır. Tüm bu yapıları Allah için kullanan kişi, güzel ahlakın bilgisini de kavramaktadır. Ahlak bütünsel ve süreklilik esasına göre işlemektedir. Ahlak anlayışının oluşması bir nevi tümevarım metodu ile sağlanmaktadır.¹⁴⁷

1.3.4. Gazali’nin Kalbe Yüklendiği Ahlaksal İçerik

Bu bağlamda; Gazali’ye göre, her halde ve durumda mücahede şart olmaktadır. Kul, mücahede ile kalbini temizlerken, hidayete erme anahtarını da elde etmektedir.

¹⁴⁵ Gazali, *İhya’u Ulum’id Din*, (Çev. Ahmet Serdaroglu), [Elektronik Sürüm], Bedir Yayınevi, Cilt 4, İstanbul 2002, 52.

¹⁴⁶ Gazali, *İhya’u Ulum’id Din*, Cilt 4, 53-54.

¹⁴⁷ Mehmet Aydın, “Gazali’nin Kurb Nazariyesinde Allah’ın Sıfatlarının Anlamı ve Önemi”, *AÜH D.*, 22(1-2), 1978, 307-309.

Mücadele ile Peygamber yoluna yolcu olmak ve Peygamber'in ahlakını bilmek mümkün gözükmektedir: "Mücadele, riyazet, kalbi tasfiye ve dünya alakalarından temizleme, peygamber ve velilerin yolunu tutmak, bu ilmi elde etmeğe yardım eder. Bununla beraber muvaffakiyet yine Allah'ın takdiri nisbetindedir. Fakat her halde mücadele şarttır. Çünkü hidayet anahtarı mücadeledir ve bu kapıyı mücadeleden başka bir kuvvet açamaz."¹⁴⁸

Gazali'nin tanımına göre Allah yolunda savaşırken riyazet yani hayatın disipline edilip ibadetle taçlandırılmasıyla dünyevi olgulardan sıyrılmak gerekmektedir. Kul mücadele ederek, nefsini temizleyerek, dünya nimetlerinden sakınarak ve tüm yaptıklarını Allah'a bırakarak hidayete erebilmektedir. Gazali'nin 'başarılı olma Allah'ın takdiridir' cümlesi ise bize yapılanların, yapılacak olanların, gerçekleşecek her şeyin Allah'ın inayetine bağlı olduğunu anlatmaktadır.

Gazali'ye göre, mücadele ederken çoğu kişi taklit gafletine düşmektedir. Kul, kendini Allah'a adanmış başkasını taklitle hidayete ereceğini sanmaktadır. Asıl olan kulun kendi kalbinin kapılarını aralamasından geçmektedir. "Avam'ın ve hatta çoklarının iman kalbe manevi bir kapı açmaksızın başkasını taklid veya kendi delilleriyle kalb ile tasdikten ibarettir."¹⁴⁹ Gazali'ye göre hakikat Allah'a yakın olmaktır. Allah'a yakın olmak isteyen kul ise kalp gözünü Allah'a açmak zorundadır. Kulun taklitle ibadete başlaması ilk zamanlarda olağan gözükmektedir. Çocuğun ebeveynlerini, öğretmenlerini ve çevresinde örnek aldığı kişilerin ibadetlerini taklit ederek ibadet etmesi olağan bir durum olarak karşılanmaktadır. Ancak kul aklı ile anlayıp, ruhunu açtığında hidayet, taklitten fazlasını gerektirmektedir. Hidayet için mutlak teslimiyet ve kalp gözünü Allah'tan başkasına kapatmak gerekmektedir.

Gazali'ye göre, güzel ahlak sahibi olmak isteyen kişi kalbine, nefsine, ruhuna ve aklına doğruyu göstermek ve mücadele etmek zorundadır. Akıl eşyayı tanımlamaya başladığı anda doğruyu görmekle yükümlüdür. Kul akla doğruyu muhasebe ettirmelidir. Kalp Allah aşkı ve fitrattan sakınma ile dolarsa doğru yola yönelmiş demektir. Kul nefsinin terbiye ederken istek ve arzularından uzaklaşıp, helal ve haramı ayırıp, şehvet ve gazaptan kaçınmalıdır. Tüm bunlardan kaçınan ve kendini terbiye eden kul, itidal ve mücadeleyi hiçbir zaman bırakmamalıdır. İşte bu şekilde güzel ahlak sahibi olunabilmektedir.

¹⁴⁸ Gazali, *İhya'u Ulum'id Din*, Cilt 4, 102.

¹⁴⁹ Gazali, *İhya'u Ulum'id Din*, Cilt 4, 314.

Gazali, kalbi iki anlamda kullanmaktadır. Birinci anlamı biyolojik bir tanım şeklinde olup kalbi, kalb-i cismani olarak adlandırmaktadır. Kalb-i cismani insan hayatının sürmesi için kan pompalayan, vücudu senkronize eden bir uzuv, organ olarak görülmektedir. O kalbi, insan yaşamının biyolojik olarak devamlılığını sağlayan bir mekanizma olarak algılamaktadır. Gazali'nin kalp olarak incelediği ve bahsettiği ikinci anlamdaki kalp, kalb-i ruhanidir. "İşte insanın hakikati bu kalb-i ruhanidir"¹⁵⁰ ifadesini kullanmaktadır. Gazali'nin bu tanımını, biyolojik kalbin gereksizliği şeklinde yorumlamak hatalıdır. Gazali, bu şekilde bir tanımla maddi bir varlığa metafizik bir boyut kazandırmaktadır. Görülmeyen, içeriği başka bir insan tarafından okunmayan ancak sadece ve sadece Allah tarafından samimiyet ve hakikati bilinen bir kavram tasvir edilmektedir. Kalplerin üzerinde Allah vardır metaforu ile de bu durum örneklendirilebilmektedir.

Gazali'ye göre, kalp bir hükümdar gibi davranmaktadır. Tüm hükümdarlar gibi kalbin de askerleri bulunmaktadır. Kalbin askerleri görünen ve görünmeyen askerler olarak sıralanmaktadır. Kalb-i cismaniye hizmet eden askerler görünen, göz, el vb. unsurlar; kalb-i ruhaniye hizmet eden askerler ise görünmeyen askerler şeklinde tanımlanmaktadır. Bununla beraber, "ikinci manadaki kalp, Allah'ın emanetini yüklenen, mârifetle (ilim) süslenen kendisinde ilim yerleşen, belâ (evet) sözüyle fitraten tevhîdi söyleyen insani ruhtur. O, âdemoğlunun aslı, meâd (âhiret) âleminde kâinatın nihâyetidir."¹⁵¹

Kalbin diğer askerleri ise ilim ve ilmi anlayan akıl olarak görülmektedir. Gazali'ye göre kalp tüm askerlere ihtiyaç duymakta ve Allah'a yolculukta bu askerler kalbe binek atı ve yemek şeklinde hizmet vermektedir. İki türlü düşüncüyü birleştirdiğimizde Gazali'nin kalbe yüklediği anlamı da ortaya koyabiliriz. İlkinde biyolojik olarak kalbin insan yaşamını sürdürmesindeki hayati rolüne bakmak gerekmektedir. Cismani olarak ele alınan kalp tüm uzuvlara hayat veren, bu uzuvların devamlılığını sağlayan bir görev üstlenmektedir.¹⁵² İkinci kısımda yer alan kalbin ruhani boyutu, kulu Allah'a yakınlaştırmının anahtarını taşımaktadır. Her iki durumda da insan için iki kalp de

¹⁵⁰ Gazali, *İhya'u Ulum'id Din*, Cilt 4, 9.

¹⁵¹ Gazali, *Meâricü'l-kuds fî medârici ma'rifeti'n-nefs*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1981, 21.

¹⁵² Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (sad. Heyet), Cilt I, Eser Neşriyat, İstanbul 1979, 193.

vazgeçilmez görünmektedir. Ancak cismani kalbin sağlığı, ruhani kalbin Allah’a yaklaşmasında yardımcı oluyorsa ve ruhani kalp de Allah’tan başkasını defediyorsa o zaman sağlıklı bir kalbimizin olduğu söylenebilmektedir.¹⁵³

Gazali’ye göre kalb-i cismaninin asker ve kuvvetleri üç sınıfa ayrılmaktadır. Gazali’ye göre birinci sınıftakiler ya faydalı şeylere teşvik ve tahrik etmekte ya da zararlı şeyleri uzaklaştırmaktadır. İkinci sınıf, arzuları yerine getirmek için organları harekete geçirmektedirler. Üçüncü sınıf ise eşyanın anlaşılmasını sağlamaktadır. Kalb-i cismani beş duyu organını ve sinir sistemini yönetmektedir.¹⁵⁴ Gazali kalb-i cismaninin asker ve kuvvetlerini sıralarken, aynı zamanda insan fitratının yapısını da ortaya koymaktadır. Yani hayati faaliyetlerin sürmesi için yemek, soyun devamı için şehvet ve tüm bunların algılanması için de aklı tarif etmektedir. İnsan doğasında yer alan bu yapılar yaşamın devamı için önemli bir görev üstlenmektedir. Sakınma, bu duyguların dengesini, mücahede ise iyiye evrilmesini sağlamaktadır. Bu şekilde mümin yaşamını sürdürürken ifrat ve tefritten sakınmış olmaktadır.

Gazali’ye göre kalb-i ruhaninin asker ve kuvvetleri gazap ve şehvet olarak ortaya çıkmaktadır: Bu çerçevede, “gazab ve şehvet bazen tam manasıyla kalbe bağlanırlar da bu sayede kalbe çıktığı yolculukta yardımcı olur ve kendisine güzel arkadaşlık ederler. Bazen de aksine ve aşırı şekilde kalbe isyan ederler.”¹⁵⁵ Gazali bu saptaması ile şehvet ve gazabın iki yönlü tutumunu irdelemektedir. Bu iki durum mevcutken, perde arkasında sürekli bir mücahedenin varlığına dikkat çekilmektedir. Buradan hareketle, mücahedenin kişinin yolculuğunun her aşamasında doğrudan ya da dolaylı bir şekilde ortaya çıktığı görülmektedir. Kalb-i ruhanideki şehvet ve gazap, kalb-i cismanide de kendini göstermektedir. Ancak temel fark kalb-i ruhanide şehvetin daha çok metafizik bir anlam kazanmasından gelmektedir. Gazap ve şehvet kul için yardımcı olabildiği gibi kulu hevaya da sevk edebilmektedir. Kul tüm duygularında olduğu gibi bu duyguları da itidal ve mücahede ile kendi lehine çevirebilmektedir. Asıl amaç duyguların tatmini değil, gidilen yolun istikameti olarak gözükmektedir. Kulun gideceği yolun içeriği güzel ahlak, varacağı nokta ise Allah’a yakınlık mertebesi olarak belirtilmektedir.

¹⁵³ Gazali, *İhya’u Ulum’id Din*, Cilt 3, 11-12.

¹⁵⁴ Gazali, *İhya’u Ulum’id Din*, Cilt 3, 12.

¹⁵⁵ Gazali, *İhya’u Ulum’id Din*, Cilt 4, 16.

Gazali, insanda yer alan gazap ve şehvet gücünün topluca nefis olarak ifade edilebileceğini belirtmektedir. Ancak, ‘insanın hakikatı’, ‘zâtı’ olarak adlandırabileceğimiz manevî latîfeye de nefis adı verildiğini vurgulamaktadır.¹⁵⁶ Gazali’ye göre, Allah yolundaki savaştan galip çıkmak için kalbin başta ilim, hikmet ve tefekkür gibi kuvvetlerden faydalanması gerekmektedir. Gazap ve şehvetin dengeleyicisi ilim, hikmet ve tefekkür şeklinde sıralanmaktadır. Eğer kul bu yolculukta ilim, hikmet ve tefekkürden uzak kalıp kendini gazap ve şehvete teslim ederse sonu helak olmaktadır. Kul çıktığı yolda ilmi, girdiği yolun ardındaki gizli sebepleri ve yaşadığı olayların dersini aldığı anda şehveti de gazabı da dengeleyebilmektedir.¹⁵⁷

Gazali’nin ahlak felsefesinde, Allah’a yaklaşabilmek için müminin kalbinin ilim ve irade ile donatılması gerekmektedir; insan kalbi ilim ve iradenin odası olmak zorundadır. İlim, eşyanın tabiatının ötesinde inançla bezenmiş ve sezgi ile desteklenmiş bir görev üstlenmektedir.

Gazali’ye göre ilim, dünya ve ahiret ile ilgili konuları, akıl ile ilgili gerçekleri bilmektir. Ruhani bir durumu tanımlayan bu kavramlar duyuların ötesinde ancak duyuları da içinde taşıyarak bir sezgi ortaya çıkarmaktadır. İlim ve irade bilinenin ve bilinenin ötesinde bir muhakeme ortamı oluşturmaktadır. “İrade, insan akli ile bir işin sonunu anlayıp iyilik tarafı nerde olduğunu bildiği zaman, içinden o tarafa yönelir, sebebini te'mine çalışır ve onu irade eder.”¹⁵⁸ İrade ve ilim ortaklaşa iyiye yöneltme vazifesini görmektedir. İrade ve ilim ruhani bir yapı ekseninde incelenmektedir.

Gazali, insanın dört vasıfta toplandığını vurgulamaktadır. Bu vasıflar; yırtıcılık, hayvaniyet, şeytaniyet ve rabbaniyet olarak sıralanmaktadır. Bu vasıflar insani mertebeleri ortaya koymaktadır. Biyolojik olarak bu dört sıfatı taşıyan her insan aynı yaratılmaktadır. Bir insanı hayvaniyete iten de rabbaniyete yükselten de çıktığı yolda kalbin ve iradenin dayanıklılığına bağlı olmaktadır. Nefsin arzu ve isteklerinin kölesi olan kişi şeytaniyete, gazabın ve hiddetin kölesi olan kişi yırtıcılığa, tüm ömrünü sadece fizyolojik ihtiyaçları gidermeye adanmış kişi ise hayvaniyete ulaşmaktadır. Kalbini Allah’a açmış, onu Allah’ın nuru ile doldurmuş kişi de rabbaniyete terfi etmektedir. Kalp ancak mücadele ile rabbaniyete ulaşabilmektedir. Allah kendi yolundan ayrılmayan

¹⁵⁶ Gazali, *İhya’u Ulum’id Din*, Cilt 3, 12-13.

¹⁵⁷ Gazali, *İhya’u Ulum’id Din*, Cilt 3, 28.

¹⁵⁸ Gazali, *İhya’u Ulum’id Din*, Cilt 4, 19.

kullara yol göstericilik yapmaktadır. Kalbini Allah’a adayan kula Allah hem rehber hem de muhafız olmaktadır. “Allah bir kuluna hayır murad ettiği zaman ona kalbinden bir vaiz gönderir.”¹⁵⁹ Gazali’ye göre, bu iyi vasıflara kendini veren kul, kalbindeki vaize kulak vermektedir. Eğer bir kulun kalbinde bir vaiz kendini gösterirse, şüphesiz Allah da bu kulu muhafaza etmektedir. “Kimin kalbinde muhasebesini yapan bir vaiz bulunursa, Allah’ın onun üzerinde bir muhafızı olur.”¹⁶⁰ Allah’ın melekleri ve muhafızları, bu kulları yalnız bırakmamaktadır. Mücadele ile ilerleyen kulun, Allah yolundaki bu savaşında Allah’ın muhafızları onu muhafaza etmekte ve yol boyunca eşlik etmektedir. Kalbini Allah’a teslim eden kul bu muhafazanın bilincinde olup, kendini o ölçüde itidale ulaştırmaktadır. Kul bu yolda Allah’ın yaptığı her şeyi gördüğünü, bildiğini ve yalnızca Allah’a karşı sorumlu olacağını bilmektedir. Erdemin varlığına dair çelişkili düşünceler bu şekilde çözümlenmektedir. Kul yaptığı tüm iyilik ve güzellikleri sadece Allah için yapmaktadır ve girdiği bu yolda kimseden bir çıkar ve itibar beklentisi yoktur.

Gazali, kalbi ruhaninin içi ilimle dolduğunda bu ilim sayesinde kalbin tüm güzellikleri aksettirdiğini belirtmektedir. Yaşantısı, edimleri bu güzellikleri eyleme dökmektedir. Gazali’ye göre kalbi temizlemek ve onu Allah aşkı ile doldurmak için kalbi şehvani hislerden uzak tutmak gerekmektedir. Kalp ne kadar ibadet ederse etsin, ancak aynasını Allah’a çevirdiği zaman Allah aşkı ile dolmaktadır. Kalbin içindeki şehveti dengelemek ve kalbi Allah’a açmak kulu güzel ahlaka ve Allah’a yakınlaştırmaktadır.

Gazali’ye göre her kulun kalbine Allah sevgisinin dolması farklılık göstermektedir. Gazali, bu tür imanın üç aşaması olduğunu söylemektedir: “İnsanlardan avam olanların imanı. Bu sırf taklitten ibaret olan bir imandır. Kelamcılarının imanı. Bu da bir nevi delil ile karışmış bir imandır. Bu iman, avamın imanından ilerde ve fakat ona yakın bir derecededir. Ariflerin imanı, yolun nuru ile mücadele edilen imandır.”¹⁶¹

Gazali, birinci gruptaki taklitçilerin anne, baba ve öğretmenlerden duydukları ile iman ettiklerini o yüzden imanlarında bir gelişme yaşanmasının mümkün olmadığını söylemektedir. Ancak Gazali bu tür imanı yok saymamakta sadece içinde mücadele olmadığı için Allah’a yakınlık mertebesinin uzak olduğunu anlatmaya çalışmaktadır. Avam yani halk olarak değerlendirdiği bu grubu sosyolojik bir sınıflama olarak değil

¹⁵⁹ Gazali, *İhya’u Ulum’id Din*, Cilt 4, 26.

¹⁶⁰ Gazali, *İhya’u Ulum’id Din*, Cilt 4, 27.

¹⁶¹ Gazali, *İhya’u Ulum’id Din*, Cilt 4, 35.

mertebe farkı olarak ele almaktadır. Taklidin varlığı yokluğundan daha hayırlı gözükmektedir. Ancak nihai amaç Allah’a yakın olmak olduğu için bu sınıfın mertebesi en altta yer almaktadır. Gazali, kelamcılarının imanının avamdan daha öte bir mertebeye çıktığını ifade etmektedir. Çünkü kelamcılar Allah’ın sesi olan hadislerden ve ayetlerden yola çıkarak Allah’a yaklaşmak istemektedirler. Kelamcılar hadisleri yorumlarken ve onları rehber edinirken delillerin etkisinde kalmaktadırlar. Bu şekilde nurun metafizik boyutunu tam olarak kavramakta güçlük çekmektedirler. Gazali, ariflerin ise Allah’a yakınlığı mücahede ile kazandığını vurgulamaktadır. Bu çerçevede onlar hakikatin kendisini görmektedirler. Onlar inanca bir sistematik yaklaşımdan ziyade, şekilden sıyrılıp özü kavrayarak ulaşma yolunu tercih etmektedirler. Arifler için Allah’ı hissetmek kalbin mücahadesiyle ve herhangi bir delile gerek kalmadan oluşmaktadır. Bir nevi panteist bir tavırla -buradaki ‘panteist’ kelimesi sadece benzeştirme yapmak için kullanılmıştır- Allah’ı tasavvur etmektedirler. Gazali’nin kendi gelişim sürecinde önce kelam ilmi ile sonra felsefe ilmi ile ve en sonunda tasavvufla ilgilenmesi bu sınıflamaları yaparken kendi gelişim sürecinden de esinlendiğini işaret etmektedir.

Gazali’ye göre kalbe nükseden akli ilimler de bulunmaktadır. Bu akli ilimler ikiye ayrılmaktadır. Birinci akli ilim, zorunluluğun ilmi olup Allah tarafından doğuştan itibaren verilmektedir. İkinci akli ilim ise iktisabi ilimler olup öğrenerek ve delillendirilerek öğrenilmektedir. Gazali, bu ikiye ayrımı şöyle yorumlamaktadır: “Birincisine akli, fitri, zaruri ve bedihi, ikincisine akli mükteseb, nazari ve mesmu denir”¹⁶² Birinci akli ilim eşyanın tabiatını anlamayı sağlamaktadır. Çocuğun doğuşundan ölümüne kadar günlük ihtiyaçların karşılanmasını bilmesi gibi hallerde ortaya çıkmaktadır. İkinci akli ilim ise öğrenerek, deneyerek ve muhasebe ederek gelişmektedir. Kul ikinci akıl ile neyin iyi neyin kötü olduğu, hangisinin helal hangisinin haram olduğu ayrımını kavrayabilmektedir. Birinci akıl ile şehvetin varlığını bilirken, ikinci akıl ile de bunu nasıl itidal edeceğini bilmektedir. Bu tür örneklerle tüm duyu ve yapıların eylemselliği açıklanabilmektedir.

Gazali’ye göre insan hatıralardan oluşmaktadır. Kulu iyiye ve kötüye yönelten şeylerin temeli hatıralardan gelmektedir. Yaşanmışlar ve yaşananlar insanın arzularını harekete geçirmektedir. Arzular, yapma azmini tetiklemekte ve azmi körüklemektedir.

¹⁶² Gazali, *İhya’u Ulum’id Din*, Cilt 4, 36.

Azim ise kişinin niyetini belirlemekte ve bu niyetlerle fiiller yapılmaktadır. Hatıralar insanı tahrike, azme ve fiile itmektir. Bu çerçevede, Gazali “hatıra arzuyu tahrik eder, arzu azmi, azim niyeti, niyet de azaları harekete geçirir ve iş olur” ifadesini kullanmaktadır.¹⁶³ Kalbe giren bu hatıralar iyiye yöneltirse ilham vermekte, kötüye yöneltirse kuşkuyla yol açmaktadır. İlhamın sebebi melekler, kuşkunun sebebi ise şeytan olarak gösterilmektedir. Kalp ilhamı da kuşkuyu da mücahedenin sonucunda ortaya koymaktadır. İyi ahlaklı olmak isteyen kulun, kalbinden kuşkuları atıp kalbini ilham ile doldurması gerekmektedir. Kuşku kalbin düşmanıdır; adeta bir kurt gibi kalbi kemirmektedir. Mücadele kalbi o kurttan kurtarıp iyilik ile doldurmasına vesile olduğunda kul güzel ahlaka bir adım daha yaklaşmaktadır.

Evrenin yaratılışından insanlığın bugününe kadar, yaratılmış her şey çift olarak yaratılmıştır. Gazali’ye göre, Allah kullara her şeyden bir çift vermektedir. İyi-kötü, ilham-vesvese, sevinç-hüzün gibi çift ve birbirinin zıttı duygular ve edimlerle insan sınanmaktadır. Kul mücadele ve çaba ile iyi ve kötüyü ayırt edecek zekâyâ, Allah için nefsin terbiye edecek iradeye ve kalbini nurla dolduracak idrake sahip gözükmektedir. Kulun sahip olduğu bu meziyetler hem kötüye hem de iyiye yönelebilmektedir. Her şey zıttı ile var olmaktadır. Zıtlıklar bir çelişki olmaktan ziyade bir kıyas, bir sınanma yolu olarak görülmektedir. İman, iyinin kıyasını ancak kötü ile yapabilmekte, iyiliğin güzelliğini ancak kötünün varlığında görebilmektedir. Tüm zıtlıkları bir arada yaşayan kul doğru yolu bulmak için mücadele etmektedir. Şehvetle mücadelesi iffetle sonuçlanabileceği gibi, cimrilikle mücadelesi de cömertlikle sonuçlanabilmektedir. Kul tüm bunları ayırt edecek yapıda yaratılmıştır. Nefsin terbiyesini, ruhun temizlenmesini ancak bu zıtlıkları itidale ulaştırarak yapabilmektedir. İnsan, zıtlığı yok etmek yerine onu diğerinin varlığına hizmet edecek duruma getirmesi gerekmektedir. Bu yolda kötüyü itidal edebilirse iyiliği bulabilmektedir. Gazali’ye göre, kul şeytanı kalbinden def ederken çeşitli yollar izlemektedir. Bu yolları nefse sahip çıkmak, şehvetten kaçınmak, helal dahi olsa fazla yemekten kaçınmak, hatıralarına kuşkuları sokmamak şeklinde sıralamaktadır. Şeytan kuşku yolu ile kalbe girebilmekte ve kulu yolundan ayırabilmektedir. Ancak kuşku ile mücadele ilhamla sonuçlanırsa kul Allah yolunda devam edebilmektedir. Şehvet, kulun Allah yolunda ilerlerken karşısına çıkan büyük engellerden biri olarak

¹⁶³ Gazali, *İhya’u Ulum’id Din*. Cilt 4, 59.

görülmektedir. Şehvetten kaçınmak ancak kalbin Allah nuruyla dolması ile mümkün görülmektedir. Fazla yemek her daim kişiyi rehavete, tembelliğe ve oburluğa itmektedir. Helal dahi olsa fazla yemek kişiye kötü bir alışkanlık olan oburluk ve oburluğun yansıması olan aç gözlülük duygusunu aşlamaktadır. Tembellik kulun hem ibadetini hem de zikrini etkilemektedir.¹⁶⁴

Gazali'ye göre güzel ahlak, kalbin fenalıklarının tedavisi ve nefsin terbiye edilmesi ile ortaya çıkmaktadır: “Dini amellere rağbet eden herkes nefsi ile mücadele edecektir. Bu halleri murakabe edip fetvayı verecek olan kalbidir. Kalb ise isabet ettiği gibi hataya da düşebilir. Bazen bilerek nefsinin arzularına uyar ve Allah için hareket ettiğini zanneder ve aldanır.”¹⁶⁵

Gazali her şeyin çift yaratıldığına çok yerde dikkat çekmektedir. Dini ameller nefis ile mücadele ile başlamaktadır. Olanların muhasebesini yapıp, iyi ve kötüyü tanımlayan merci kalp olarak görülmektedir. Kalp de diğer tüm duygu ve uzuvlar gibi zıtlıklarla beslenmektedir. Kalbin bu durumu kulu nefsi ile tam mücadele ve muhasebeye itmektedir. Kalp, bu çift duygulardan iyi olanları seçtiğinde Allah'a yaklaşmaktadır. Kimi zaman kalp kula oyunlar oynamakta vesveseyi ilham gibi gösterebilmektedir. İlhamın yerini vesvese aldığında, daha da önemlisi kul bu oyunu göremediğinde gaflete düşmekte ve nefsine yenilmektedir. Müminin büyük imtihanlarından biri olarak da doğru analiz ve yapılanın Allah'la ilişkilendirilmesi görülmektedir. Kul Allah'tan imtina etmeli ve kendi muhasebesini yaparken nefsin aldatmacasını değil, Allah'ın hakikatini temel almalıdır.

Gazali, güzel ahlakın temeline Peygamberi yerleştirmektedir. Peygamber güzel ahlakının kaynağı olarak da Kur'an'ı göstermektedir: “Şüphesiz sen büyük ahlak üzere gönderilmişsin (68-kalem:4).”¹⁶⁶ Peygamber'in yaşantısı güzel ahlakın kodlarını, şifrelerini taşımaktadır. Mümin arada kaldığı ahlaki davranışlarda analogi yapmalıdır. Müminin başvuracağı temel eser ve kıtas Peygamber'in hayatı olmaktadır. Peygamber'in hayatı kaynağını Kur'an'dan aldığı için referans olarak görülmektedir. Gazali hadis ve ayetlere dayanarak, imanın yaratılışında güzel ahlak ve cömertlikle donatıldığını söylemektedir. Küfür yaratılırken de kötü huy ile donatıldığını ifade

¹⁶⁴ Gazali, *İhya'u Ulum'id Din*, Cilt 4, 145-146.

Fahrüddin Râzî, *el-Erbâin fî Usûliddîn*, (Thk. Ahmed Hicâzî es-Sekka), Cilt I, Kahire 1981, 304-306.

¹⁶⁵ Gazali, *İhya'u Ulum'id Din*, Cilt 4, 422.

¹⁶⁶ Gazali, *İhya'u Ulum'id Din*, Cilt 4, 114.

etmektedir. O, iman eden her müminin güzel ahlak kurallarını taşıması gerektiğini vurgulamaktadır. Gazali'ye göre kul, İslam'ı tam manasıyla yaşayarak güzel ahlak sahibi olabilmektedir. İslam'ı tam yaşamak, temel inanç esaslarına uymak, yani şehadet edip Allah'a inanmakla başlayıp İslam'ın ve imanın tüm şartlarını yerine getirmek anlamına gelmektedir. O bunları İslam ahlakı, İslam hukuku ve İslam sosyolojisine uymak olarak sıralamaktadır. Kul kendini Allah'a bırakıp, Peygamber'in yaşantısını takip ederse güzel ahlak sahibi olabilmektedir.¹⁶⁷

Gazali dinin kendisini güzel ahlak olarak tanımlarken, güzel ahlakın günahları affettirebilecek kadar yüce olduğunu kendi eserinde şöyle ifade etmektedir. "Enes diyor ki; 'Bir gün Peygamberin huzurunda bulunurken, Peygamber, 'güneşin donmuş suyu eritmesi gibi, güzel ahlak da günahları eritir.' buyurmuştur."¹⁶⁸ İnançlar tek eylem veya edimden ibaret olmamakta, çoklu yapıda olabilmektedir. Kompleks bir yapıya sahip olan inançlar ancak bir bütün halinde yaşandığında kişiye ve inanılan şeye bir anlam ifade edebilmektedir. Bir binanın sadece kolonlardan, ya da çatıdan ibaret olmadığı gibi inançların da sadece tek edimden ibaret olmadığı kabul edilmelidir. Gazali'nin yaklaşımı da bu çerçevede göz önüne alınmalı ve her edim bütünün bir parçası olarak düşünülmelidir. Sadece güzel ahlakın kulu kurtuluşa götürmesi mümkün değildir. Bununla beraber, güzel ahlak da en az ibadet kadar değerli görülmektedir. Gazali'nin ahlak anlayışına bakıldığında ahlakın tek başına yapısı ele alınmamakta, ahlak bir bütünü tamamlayan önemli bir parça olarak görülmektedir. Bir makinenin dişlilerinin küçüklüğü ya da büyüklüğü değil, senkronize hareketi makinenin bir şeyler üretmesini sağlamaktadır. Bazı parçalar çok hayati önem taşıırken, bazı parçalar değişken olabilmektedir. Ancak en ufak parçanın dahi bozulması makinenin çalışmamasına yol açmaktadır. Ahlakı bu perspektifle değerlendirdiğimizde ahlakı oluşturan her parça önemli, inancı oluşturan her edim hayati bir önem taşımaktadır. İslam, ahlakın ve inancın mükemmeliyetçi bakışından ziyade namaz ve niyazın salihliğine bakmaktadır. Yani niyetin, bir diğer deyişle ahlakın saflığı ve ibadetin titizliğini vurgulamaktadır.

Gazali'ye göre, kendisinden önce ahlakla ilgilenen alim ve filozofların güzel ahlak konusunda, ahlakın ne olduğu ile ilgili değil, ahlakın fayda ve sonuçları üzerinde durduklarını söylemektedir. Bu şekilde güzel ahlakın getirileri ve sonuçları analiz

¹⁶⁷ Gazali, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, Cilt 3, 817.

¹⁶⁸ Gazali, *İhya'u Ulum'id Din*, Cilt 4, 120.

edilirken ahlak olgusunun kendisi dışlanmaktadır. Ahlak nedir sorusu yerine ahlak nasıl olmalıdır sorusuna odaklanmaktadır. Nasıl sorusu öz değil, biçim sorusu olarak ortaya çıkarken, nedir sorusu hakikati sorgulamaktadır. Ahlak hakikatinin üzerinde durulmamaktadır. Gazali, kendi kitabında durumu birkaç örnekle açıklamaktadır. “Mesela, Hasan-ı Basri’ye ahlak sorulduğunda, Hasan: Güzel ahlak, güler yüz, tatlı söz, iyilik yapmak ve kötülük etmemek diye tarif etmiştir. Vâsıtî (108) ahlakı şöyle tarif etmiştir; kimseye husumet etmemek ve kimsenin husumetine sebebiyet vermemek ve bunu Allah’ı daha iyi bildiği için yapmaktır.”¹⁶⁹

Gazali’ye göre bunlar ve benzeri âlimler güzel ahlakın kendisini değil, güzel ahlakın fayda ve sonuçlarını tanımlamaktadırlar. Bunu yaparken bile tüm fayda ve sonuçları ifade etmekte yetersiz kalmaktadırlar. Ahlakı tözsel bir kavram çerçevesinde incelemek, şekil bakımından incelemekten daha önemli gözükmektedir. Kavramlar tanımlanırken kavramın ne olduğu kavramın kendisini verirken, nasıl olduğu kavramın yansımalarını vermektedir. Bir noktadan sonsuz doğrunun geçmesi nasılı açıklarken, nasıl ki sonsuzu tasvir ederken, kayıp ışınları da görmezden gelmek gerektiği gibi ahlakın sonuçları incelenirken tüm sonuçları ve faydaları göstermek mümkün gözükmemektedir. O yüzden daha net ve açık şekilde ahlakın ne olduğu ile ilgilenilirse, ahlak kavramının mahiyeti de o derecede net olarak ortaya çıkabilecektir.

Gazali’ye göre, fayda sonuç ilişkisinden ziyade ahlakın hakikat perdesini aralamak gerekmektedir. O, insanın iki şeyden meydana geldiğini söylemektedir: biri gözle görünen dış görünüşü, diğeri basiretle görünen ruhu. Böylece, insan cisim ve ruhun bir görünüşü olmaktadır. Bu şekiller diğer tüm şekiller gibi güzel ya da çirkin olarak tarif edilmektedir. Gözle görülen dış görünüş toplumsal yaşam, gelenek, görsel estetik gibi unsurlarla açıklanabilmektedir. Her toplum kendi yapısı içinde güzeli ve çirkinini tanımladığı için, bu kavramlar evrensel bir nitelik kazanmayabilmektedir. İnsanın dış görünüşünün güzelliği ve çirkinliği aynı zamanda yerelliğe göre de değerlendirilmektedir. Ancak ruhun yansıması olan edimlerin çirkinliği veya güzelliği yerellikten çıkıp evrenselliğe yönlendirilmektedir. Latin Amerika’da dış görünüşü güzel kabul edilen bir kişi, Ortadoğu’da çirkin olarak nitelenebilmektedir. Ancak insan yaşamına saygı göstermek tüm dünyada kabul gören evrensel bir hal almaktadır. Gazali’ye göre basiretle görünen

¹⁶⁹ Gazali, *İhya’u Ulum’id Din*, Cilt 4, 124.

ruh, gözle görünen dış görünüşten daha önemli gözükmektedir. O yüzden ruhun beslenmesi ve kendini güzelleştirmesi gerekmektedir. Ruhun ıslahı kulun kurtuluşuna sebebiyet vermektedir.

Gazali, ruh ve nefis kavramlarını bağlantılı görmektedir. “Ahlak, nefiste yerleşmiş bir şekil ve hey’etten ibarettir.”¹⁷⁰ Ahlak nefsin içinde bir şekil, bir görünüş olarak tarif edilirken nefis ise ruhun bir yansıması olarak tanımlanmaktadır. Gazali’nin bu tanım ile ahlak, fiili bir yapıdan çıkıp, fiil işleyen bir yapıya bürünmektedir. Diğer ahlak tanımlarında sonuçlar üzerinde durulurken, Gazali’nin bu tanımında sonucun nasıl oluştuğu üzerinde durulmaktadır. Eğer bu sonuçların ortaya çıkmasında yapılan doğru ya da yanlışlar bilinirse, ahlakın nasıl güzele çevrileceği de bilinebilir olmaktadır. Ruh ve nefis aynı yapıda olduğundan ruhun terbiyesi aynı zamanda nefsin terbiyesi anlamına da gelmektedir. Ruhun ya da nefsin hastalığı bilinirse tedavisi de bulunabilir bir niteliğe kavuşmaktadır. Böylece ahlak düzeltilebilir bir nitelik kazanmaktadır.

Ahlak yaşamın her anında yer aldığında, süreklilik ve alışkanlıklar elde edilmektedir. Allah’ın kişinin ruhuna ve nefesine işlemesi, bu duygulanımla alışkanlık kazanması gerekmektedir. Kul yaptığı her şeyde ve gittiği her yerde Allah’ı da kalbinde taşımalıdır. Sadece fayda sağladığı için ya da bir iş olduğu için yapılan edimler güzel ahlak olarak ifade edilemez. Güzel ahlakı sadece iş olarak kabul etmek onu kısırlaştırır. Kul ilhamı seçtiğinde güzel ahlaka yakınlaşırken, vesveseyi seçtiğinde kötü huyla bezenmektedir.

Gazali, güzel ahlak kavramını sistematik olarak incelerken dört ana hususa değinmektedir. “1. İyi ve kötü işler, 2. Bunları yapmaya güç yetirmek, 3. İyiyi, kötüyü ve çirkini bilmek, 4. Nefiste yerleşen bir hey’et ile güzel veya çirkin tarafına meyl ederek, güzel veya çirkinden birini yapmayı kolaylaştırmak.”¹⁷¹

Gazali, tıpkı insanın dış güzelliğinin bütünlüğü ile güzel olabileceği gibi bu dört hususun bir arada olması ile güzel ahlakın oluşabileceğini söylemektedir. Bir ressamın tuvalinin tamamına bakarak resmin güzelliği ve çirkinliği anlaşılmaktadır. Bütünün güzelliği de ancak her parçanın uyum ve güzelliği ile sağlanmaktadır. Gazali’ye göre bu dört hususun hepsi mücahede ile güzelleşirse o zaman güzel ahlak ortaya çıkmaktadır.

¹⁷⁰ Gazali, *İhya’u Ulum’id Din*, Cilt 4, 125.

¹⁷¹ Gazali, *İhya’u Ulum’id Din*, Cilt 4, 124.

Her husus kul için önem arz etmektedir. Ahlakın güzelliğinin bütünlüğü sağlanırken, her parçanın güzelliği de sağlanmaktadır. İşte o zaman bütün güzeldir denilmektedir. Bütünü bir arada tutmak için çeşitli unsurlar, ara bağlantılar gerekmektedir. İyi ve kötü işlerin ayrımı ve bu işleri yapacak irade sahibi olmak ancak ilim ile mümkün gözükmektedir. Nefs ile mücahede sonucunda, iyi ve güzele ya da çirkine meyledecek yapı oluşmaktadır. İlimde, gazapta ve şehvette ortada olma, ılımlı olma düsturu ile güzel ahlaka ulaşılabilir.

1.3.5. Hikmet Sahibi Olmak, Ahlaklı Olmak

Gazali'ye göre ilim, iyiliği ve güzelliği anlayan hak ve batılı ayırt edebilen, güzel ile çirkini görebilen bir kavram olarak tanımlanmaktadır. İlmin bu hali alması sonucunda hikmet ortaya çıkmaktadır. İlmi doğru anlayan, onun gereklerini yerine getiren kişi hikmet sahibi olabilmektedir. Gazap kuvvetinin itidalı aynı zamanda hikmetin yansıması olarak da ele alınmaktadır. Gazabın azalıp çoğalmasının sebebi hikmete uygun olmasından gelmektedir. Çünkü gazabın niteliği kime ve ne için yapıldığına göre değişmektedir. Eğer Allah için mücahade şart ise gazap mümin için farz olmaktadır. Yani hikmet ile verilen kararda neyin iyi neyin kötü olduğu anlaşıldığından, ne için gazaba başvurulacağı da anlaşılmaktadır. Şehvet de aynı şekilde hikmete uygun olduğu sürece ruha hizmet etmektedir. İtidal kuvveti ise; insanın şehvet ve gazabı, akıl ve İslam hukukunun altında zapt etmesi anlamına gelmektedir. İtidal kuvveti tüm bu duyguların frenleyici ve dengeleyici kuvveti görevini üstlenmektedir.

Gazali'ye göre bu dört hususu, verilen kuvvetlerin doğruluğu altında yaşayan kişi, güzel ahlak sahibi olabilmektedir. “Şu dört haslet kimde toplanır ve mütedil olursa, bu adam mutlak surette güzel huyludur.”¹⁷² Gazali'nin dört hususunun tamlığı ve mutlak kavramının vurgusu şu anlama gelmektedir: Bir bütünün her parçasının tamlığı, bütünü mutlak bir tamlığa itmektedir. Bu şekilde bu tamlık bir huy halini almaktadır. Diğer deyişle huy alışkanlıklar silsilesinden meydana geldiği için güzelin mutlak bütünlüğü sağlanmaktadır. Gazali, bütünün mutlaklığına vurgu yaparken, kısmiliği de yok sayma noktasında değildir. Bazı kısımların tamlığı, bazılarının eksikliği, toplam yokluktan daha iyi gözükmektedir. Ancak kısımların tamlığını, alışkanlıktan ziyade, parçanın güzelliği

¹⁷² Gazali, *İhya'u Ulum'id Din*, Cilt 4, 127.

oluşturmaktadır. Gazali'ye göre bu dört hususun bazılarının toplandığı kişi güzel ahlaklı olmakta ancak güzel huylu niteliği kazanmamaktadır.

1.3.6. Gazali'de Bir Ahlaki İlke Olarak Şecaat

Gazali'ye göre, gazap kuvvetinin güzelliğine şecaat, şehvet kuvvetinin güzelliğine ise iffet denilmektedir. İtidalde adalet, hikmette ise ortada olma, orta olma vasfı aranmaktadır. “Demek ki ahlakın anası ve esası şu dört şeydir; hikmet, şecaat, iffet ve adalet.”¹⁷³ Hikmet, kulun kendi isteği ile iyiyi kötüden ayırt edebilmesi, helali ve haramı anlayabilmesi anlamına gelmektedir. Hikmet sahibi olan kul neyi yaptığını ve yaptıklarının sonuçlarını bilmektedir. Kul bilir ki kalbin üstünde olan ve kalbin nasıl olduğunu tam bilen mutlaka Allah'tır ve Allah'ın huzuruna yakışmak gerekmektedir. Adil, adaletin hikmete uygunluğunu sağlayan ve bunda itidal eden kul olarak görülmektedir. Gazabın ve şehvetin varlığını bilen bu ikisini itidal eden kul, hikmetin gücünü göstermektedir. Şecaat, yiğitliğini gösterirken gazabın kime ve ne kadar uygulanacağını akla uygun olması demektir. Kötülüğe karşı savaşıyan yiğit gazabın en mükemmeli sergilerken, Allah'ın hayrı dışında atacağı fiskeden sorumlu tutulacağını bilmektedir. İffet, şehvetin itidali ile güzele çevirmek demektir. Şehvetten kaçınıp ama aynı şekilde soyun devamı ve haramın engellenmesi için gerekliliğin yerine getirilmesidir. Gazali'ye göre bütün güzel huylar bu dört hususun ortaya çıkmasından ve beraber hareket etmesinden doğmaktadır. Güzel huy iffet, hikmet, şecaat ve adaletin itidali ile ortaya çıkmaktadır. Özellikle adalet konusunda itidal önemli yer kaplamaktadır. Sadece adaleti dağıtanın değil, toplumunda bu adilliği kabul etmesi gerekmektedir. Adalet dağıtan önce Allah'a karşı, sonra kendisine karşı ve nihayetinde tebaaya karşı sorumlu olmaktadır. Bunu anlaması için adalet dağıtanın mutlak suretle bu dört hususun tamamını eksiksiz algılaması ve alışkanlık haline getirmesi gerekmektedir.

Gazali'ye göre aklın ölçülü olduğu durumlarda iyi düşünce ve felaketten kaçınma doğmaktadır. Aklın aşırılığında ise hile ve aldatma ortaya çıkmaktadır. Aklın yeterli olmadığı durumlarda ise ahmaklık ve cinnet doğmaktadır. İlmi bu şekilde anlamak kula hikmet kazandırmaktadır. Her şeyde olduğu gibi akılda da itidal esas alınmaktadır. Aklın ölçüsü edimin mahiyetini ve sonuçlarını belirlemektedir. O, aklı ahlakın oluşumunda yer

¹⁷³ Gazali, *İhya'u Ulum'id Din*, Cilt 4, 127.

alan bir parça olarak anlamakta ve parçanın bütüne etkisi üzerinde durmaktadır. “O halde insanın hakikati, kemal ve şerefi akılla olur. Diğer sıfat ve durumlar yabancı ve emanet konumundadır.”¹⁷⁴ Gazali, akılı dışlamak yerine onu ölçülendirerek ahlakın bir parçası haline getirmektedir. Akıl ilmin güzergâhını belirlemede yardımcı rol üstlenmektedir. İyi ve kötünün ayırt edilmesi aklın ölçüsü ile sağlanmaktadır. Akıl ruh ile entegre edilip, itidal ile ölçülendirildiğinde hikmet ortaya çıkmaktadır.¹⁷⁵

Gazali’ye göre şecaat ahlaken kula iyilik, hikmet sahibi olma, tahammül, yumuşaklık, mülayim olma, öfkeyi yenme ve sevgiyi yaşatma gibi vasıflar eklemektedir. Kul şecaat ile daha sabırlı, tahammülkar, öfke kontrolünü sağlayan özelliklere sahip olabilmektedir. Şecaatin aşırılığı hiddet, böbürlenme ve kibre sebep olmaktadır. Şecaatin azlığı ise kendini küçük görme ve hakkını savunamama alışkanlığı oluşturmaktadır. Dengeli ve ortada olma kişiyi iyiliğe götürmektedir. Kişi yaptığı eylemlerin ölçüsünü bilmedikçe, o eylemlerin sağladığı yararı da görememektedir. Allah yolunda ilerleyen kul her ediminde bu orta yolu düşünerek hareket etmek zorundadır.¹⁷⁶

Gazali’ye göre iffet ahlaken kula cömertlik, utanma, dayanma ve hoşgörülük katmaktadır. İffet, şehvetin itidali ile ortaya çıkmaktadır. O yüzden parçanın parçasından da aynı özelliği göstermesi beklenmektedir. İffetin aşırılığa meykinden ise hırs, oburluk, yüzüzlük ve israf doğmaktadır. Geneline bakıldığında tabandan zirveye doğru her parçanın önce kendi içinde saflaşması, ölçülü hale gelmesi gerekmektedir. Çekirdeğin saflığı kütleye, kütlenin saflığı yörüngeye ve yörüngeyin saflığı sisteme aksettğinde bütüncül bir güzellikten söz etmek mümkün gözükmemektedir.¹⁷⁷

Gazali adalet konusunu şu şekilde yorumlamaktadır: “Saldırganlık güdüsü (gazap), av köpeği gibidir. Fizyolojik güdüler (şehvet) avcının bindiği ata benzer. Akıl da atın üzerindeki avcıya benzer. Bazen at huysuzluk yapar, bazen uslu durur. Köpek eğitilmiş olmayıp at da uslu olmazsa, avcının avı yakalaması mümkün olmaz. Hatta atın kendisini yere vurup öldürmesinden yahut köpeğin kendisine zarar vermesinden korkar. Adaletin manası, bunların ikisini dine ve akla itaat ettirmek, bazen saldırganlık güdüsünün

¹⁷⁴ Gazali, *Kimya-yı Saadet*, (Çev. A. Faruk Meyan), Cilt I-II, Bedir Yayınevi, İstanbul 1975, 42.

¹⁷⁵ Gazali, *İhya’u Ulum’id Din*, Cilt 1, 362-363.

¹⁷⁶ Gazali, *Kitab-u’l Erbain*, Kahire, Tarihsiz, 181.

¹⁷⁷ Gazali, *Mizanü’l Amel*, 269.

huysuzluğunu gidermek için, onu akla yönlendirmek, bazen de şehvetin kötülüğünü gidermek için ona saldırganlık güdüsünü musallat etmektir.”¹⁷⁸

Gazali’ye göre adalet, adil olmaktan yani suçun cezaya, cezanın suça orantılanması ile ortaya çıkmaktadır. Adalet kavramı toplumdan topluma ve çağdan çağa değişiklik de gösterse yine de temel unsurlar üzerine oturmaktadır. Suçun karşılığı olan ceza hem adil hem de toplumsal bir karşılığa hitap etmesi gerekmektedir. Haksızlığa uğradığını düşünen kişi kendi nefesine aldanabilirken, toplumsal haksızlık ahlaki değerleri sorgulatmakta hatta büyük bir ayrışmaya itmektedir. Allah’ın adaletine güvenen kul, adaleti Allah adına sağlamak istediğinde adil olabilmektedir.¹⁷⁹

Gazali’ye göre bu dört hususta yetkinliğe ulaşan kul Allah’a yakınlaşmış olmaktadır. Ancak ve ancak Peygamber bu dört hususta kemale ulaşan kişi olarak gösterilmektedir. İnsanlar bu dört hususta peygambere göre uzaklık ve yakınlık göstermektedir. Peygamber’e uzaklık yakınlık fiziksel bir mesafe olmayıp, Onun yaşam ve ahlakına yakınlıkla ilgilidir. İnsan peygamber ahlakına yaklaştıkça Allah’a da yakın olmaktadır. Eğer insan bu hususlardan uzaklaşırsa Allah’tan uzaklaşıp şeytana yakınlaşmaktadır.¹⁸⁰

Gazali’ye göre, aklın varacağı yer, hikmetin sonucu olarak Allah’a yakın olmaktan ibarettir. Mal ile mücadele cömertliği doğurmakta, nefis ile mücadele şecaati doğurmaktadır. İtidal ise merhamet ve şiddeti yerinde kullanmak şeklinde tanımlanmaktadır. Gazali bu hususları ahlakın anlamı, güzelliği, çirkinliği, meyveleri ve kolları olarak adlandırmaktadır. Ahlakı bir bahçe olarak düşündüğümüzde bu hususlar o bahçeyi güzel yapan her bitki, meyve ve ağaç gibi kabul edilebilir.

1.3.7. Ahlaki Bir Noksanlık Olarak Tembellik

Gazali, tembellik konusunda çoğu filozofun yaklaşımına katılmamaktadır. Çoğu düşünüre göre, tembelliğe alışmış kişinin mücadele ve riyazetle uğraşması, nefsini terbiye edip, ahlakını düzeltmesi o kişiden beklenmemektedir. Çünkü tembel kişi ahlakının düzelmemesini kendi kusuru olarak görmemekte, tabiatın değişmezliği şeklinde

¹⁷⁸ Gazali, *Kimya-yı Saaadet*, 466.

¹⁷⁹ Bilal Kuşpınar, “Adalet Kavramı Konusunda Gazali, İbn Arâbî ve Mevlânâ’nın Görüşlerinin Analizi”, *Beytulhikme, An International Journal of Philosophy*, 7(2), 2017, 303-328.

¹⁸⁰ Gazali, *İhya’u Ulum’id Din*, Cilt 4, 19.

algılamaktadır. Ona göre kusur kendisinde değil, tabiatın değişmezliğinden kaynaklanmaktadır. Filozoflar kişinin bu yapısını esas alarak, ahlakın düzeltilemeyeceğine inanmakta diğer bir deyişle ahlakın statikliğine inanmaktadırlar. Ancak ahlak yaşamın her anında süreklilik ve birliktelik ilkesi ile var olduğundan, dinamik bir yapıya daha yakın gözükmetedir. O yüzden değişim her şeyde ve her yerde olduğu gibi ahlak üzerinde de etkili olabilmektedir.

Gazali'ye göre tabiatın değişmezliğini iddia eden tembeller, kendilerini iki şekilde savunmaktadırlar. Birincisi, ahlakın da dış görünüş, fiziki yapı gibi sabit olduğunu kabullenirler. Ahlakın, kısayı uzun haline getiremediği gibi çirkini de güzelleştiremeyeceğini savunurlar. Tembellerin bu dogmatik yaklaşımı nefislerinin onları aldatmasından kaynaklanmaktadır. İkincisi ise, şehvetin ve gazabın insan fitratında var olması ve ikisinin de yok edilemeyecek olmasını delil olarak gösterirler. Şehvet ve gazabı kontrol etmek yerine onun yok edilip edilemeyeceği mantığından hareket ederler ve yok edilemeyeceği kabulünden hareketle iddialarını temellendirirler. Gazali bu savunmalara katılmamakla beraber, zor olsa da mücadele ile ahlakın düzeltilip, disipline edileceğine inanmaktadır. Bunun için kulun akıllı olması ve kendi kusurlarını görmesi gerekmektedir. “Allah’ı, ahreti seven yaşar, dünyayı seven şaşar. Ahmak, günlerini boşa geçirir, akıllı olanlar kendi nefsinin kusurlarını araştırır.”¹⁸¹ Dış görünüşün değişmezliği ve şehvetin yok edilmezliği üzerine kurulan bu görüş, tembelliğin rehavetinden kaynaklanmaktadır. Kişi mücadeleden vazgeçtiği vakit rehavetin pençesine düşmektedir. Böylece, iffetin itidali yerine şehveti yok etmeye çalışmayı ya da gazabın itidali yerine kolay olan arzu ve isteklerin peşinden koşmayı seçmiş olmaktadır.

Doğadaki tüm hayvanlar ve hatta bitkiler bile vahşi hallerinden ehlileşmiş hale geçebilmektedir. İnsan bir nevi tarım ile toprağı, tohumu ehlileştirmiştir. O toprağı sürmek için atı, öküzü ehlileştirmiştir. Yapılan hasadın çalınmasını önlemek için köpeğı ehlileştirmiştir. Gazali'ye göre hayvanlar bile ehlileşirken, insanların ahlaklarını düzeltmemeleri düşünülemez. Ahlakın düzeltilmesi, yani nefsin, kalbin, ruhun kısaca insanın ehlileştirilmesi zordur ancak imkânsız da değildir. Kul akıllı, nefsi ve kalbi ile mücadele ederek ehlileşmektedir.¹⁸²

¹⁸¹ Gazali, *İhya’u Ulum’id Din*, Cilt 4, 223.

¹⁸² Gazali, *İhya’u Ulum’id Din*, Cilt 3, 84-85.

1.3.8. İtidal ve Ahlak

Gazali'ye göre, şehvetin en iyi itidal etmiş hali cömertlik olarak ortaya çıkmaktadır. Cömertlik ne israf ne de cimrilik yani ikisinin tam ortasında bulunmak demektir. Gazali kendi kitabında ortada olmayı şu ayetle ifade etmektedir: “Onlar ki, infak ettikleri vakit israf etmezler, hisset de yapmazlar, ikisi arası denk giderler.”¹⁸³ Gazali, ortada olma hususunda Peygamber'den de aktarım yapmaktadır. “İşlerin hayırlısı ortalarıdır.”¹⁸⁴ Gazali güzel ahlakın dört unsurunun da bu ortada olma hali olduğuna dikkat çekmektedir. Suyun ılık halinin hem sıcaklığı hem de soğuğu andırması gibi ortada olmanın da hem altı hem üstü andırdığını söylemektedir. Cömertliğin israf ve cimrilik arasında, yiğitliğin korkaklık ve saldırganlık arasında, iffetin de şehvet ve donukluk arasında bir orta noktada olduğunu söylemektedir. Eğer kişi şehvetin ve gazabın orta derecenin üstünde olması gerektiğini düşünürse, bunu hak sayıp yanlışla yönelmektedir. Alimler gazap ve şehvetin itidalinde alt ve üst sınırları bildikleri vakit herhangi bir sıkıntı yaşanmamaktadır. Çünkü âlim, edilen sözün özünü, mahiyetini ve içeriğini bildiği gibi, kendi nefsinin sınırlarını da bilmektedir. Bu bilgilerle kalbe vesvese yerine ilham dolmaktadır. Ancak yeni başlayan mürit hakikatin sözünü değil, sözün manasına kanabilmektedir. Hiddetin varlığını bilip, hiddeti gazaba çevirebilmektedir. Aynı şekilde şehvetin üst sınırı ile harama, zinaya kalkışabilmektedir. Kalp az ilim ile bu üst sınırları doğal bir hak gibi gösterip kulu günaha itebilmektedir.

Gazali'ye göre güzel ahlak, akıl kuvvetinin itidali, hikmetin kemale ermesi, gazap ve şehvetin orta derecede olması ve bu değerlerin akla bağlı kalmasıyla oluşmaktadır. Aklın ölçüsü kulu fenalıklardan, kibirden korumaktadır. Hikmetin kemale ermesi, kulun iyi ve kötüyü ayırt edebilmesi ve iyi olanı seçerken kötü olandan sakınmasını sağlamaktadır. Gazap ve şehvetin itidali zalimlikten, oburluktan, israftan ve edepsizlikten korumaktadır. Tüm bunlar ancak İslam hukukuna uygun bir yapı içinde olursa güzel ahlak unsuru olmaktadır. Gazali'nin bu yaklaşımı ahlak anlayışına iki boyut kazandırmaktadır. Birinci boyut, İslami ahlak ile evrensellikten kopuş olarak göze çarpar. İkinci boyut ise aydınlatma ve bildirimin tüm dünyaya yayılması ile İslami ahlakın kendiliğinden

¹⁸³ Gazali, *İhya'u Ulum'id Din*, Cilt 4, 133.

¹⁸⁴ Gazali, *İhya'u Ulum'id Din*, Cilt 4, 133.

evrenselliğe ulaşmasıdır. Gazali'nin bu konu hakkında kesin bir tavrı olmadığı için bu iki boyut sadece ihtimal dahilinde kalmaktadır.

Gazali, itidalin ya doğuştan verildiğini ya da güzel ahlaklı insanların eğitilmesinden elde edileceğini söylemektedir. Yani varoluştan gelen bir özellik olarak ya da mücadele ile bu huylar elde edilmektedir. Güzel ahlakın gayret ve çabalama ile elde edilmesi doğal olarak kişiyi mücadeleye ile baş başa bırakmaktadır. Gazali, güzel ahlaka giden yolda ibadetin önemine de değinmektedir. Gazali'ye göre kul, güzel adetleri yapmadıkça onda dini huylar da yer bulmakta güçlük çeker. Bütün iyi huyları yaparken zevk duymazsa ibadet ederken de zevk almak zordur. Bu durum kulda bir noksanlık ortaya çıkarmaktadır. Gazali'ye göre bu noksanlıkla mücadeleye, tamamen mücadeleyi yok saymaktan daha hayırlıdır; ancak coşkuyla yapılan ibadetten ise daha düşük bir hayır sağlamaktadır. Dini alışkanlıkların sağlanabilmesi için güzel edimlerin alışkanlık, huy haline gelmesi gerekmektedir. Yapılan her işin şevk ile yapılması halinde kişiye daha fazla huzur ve o işin devamı için daha fazla güç vermektedir.¹⁸⁵

İbadetin bir kısmından zevk almak Müslüman için yeterli değildir. Kul hayatının belli zamanlarında belli ibadetleri ettiğinde, kalp onu yanıltıp bu ibadetleri yeterli gösterebilmektedir. Eğer kul tüm hayatı boyunca zevkle yapılan ibadeti alışkanlık haline getirirse, ömrü uzadıkça faziletleri de artmaktadır. Gazali'ye göre ibadet kalbe etki edip, kalbi temizleyip onu düzeltmek anlamına gelmektedir. Gazali'nin bu tanımı ile ibadet şekilden çıkıp ruhani bir hal almaktadır. Yapılan ibadetin görselliği izafi bir yapıya bürünmekte olup, işin özü onu kalpte hissetmek olarak görülmektedir.

Bir insan herhangi bir şeyi uzun süre ve devamlı yaparsa, o şey onda alışkanlık yaratmakta ve belli bir süre sonra yaptığı şeyden zevk almaktadır. Hak ve hakikatle uzun süre ve devamlı uğraşan kişi de bir süre sonra bu uğraştan yani ibadetten zevk almaktadır. Kul bu zevki kalbinde hissettiğinde kalbinin gıdasının bu zevk olduğunu anlamaktadır. “Kalbin gıdası, hikmet, marifet ve Allah sevgisidir.”¹⁸⁶ Alışkanlıklar devamlılık ve süreklilik ile oluşmaktadır. Temel iki parametre olarak süre ve edim ortaya çıkmaktadır. Ancak bu süreklilik ve devamlılık ile zevke dönüşebilmektedir. Kişi yaptığı şeyle uzun süre meşgul olunca, o şeyin inceliklerini, güzel yanlarını görmektedir. Söz konusu

¹⁸⁵ Macid Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, (Çev. Muammer İskenderoglu, Atilla Arkan), Litera Yay., İstanbul 2004, 274-278.

¹⁸⁶ Gazali, *İhya'u Ulum'id Din*, Cilt 4, 137.

edimler hikmet, marifet ve Allah sevgisi olunca güzelliklerin sınırsızlığı ortaya çıkmaktadır. Merak ettikçe araştırmaya, araştırdıkça keşfetmeye ve keşfettikçe güzellikleri görmeye başlamaktadır.

Gazali'ye göre, ruh ve beden ilişkisi Allah için olursa nefsin isteklerini kırarak güzel ahlak elde etmek mümkün gözükmemektedir. Bir kimse güzel bir huy edininceye kadar onu ruhunda tekrar edip bedeni ile gösterdiğinde güzelliğini de görmektedir. Bu bekleme süresi geçince de güzel huy ruha işlemektedir. Süreklilik bu değişimin anahtarı gibi durmaktadır. Bir gün ibadet ederek kemale erişilemeyeceği gibi bir günlük isyan da kulu Allah'tan mahrum etmemektedir. Kul bunun bilincinde olunca o güzelliği bulana kadar güzel huyu tekrar etmektedir.¹⁸⁷

Gazali için süreklilik ve devam önemli görünmektedir. Kul fakih olmak isterse, fakihlerin yaptığı gibi sürekli fıkıhı tekrar etmelidir, ta ki fıkıh tabiatına işleyene kadar, devamlı tekrarlarla fıkha vakıf olan kişi fakih olarak görülecektir. Cömertlik, namuslu olma, güzel ahlak gibi vasıfları kazanmak isteyen kişi, kendisini bu huyları tekrar etmeye zorlarsa huylar tabiatına yerleşmektedir. Önceleri zorunluluk ruha kasvet verse dahi devamlılık bir süre sonra bu zorunluluğu gönüllülüğe çevirebilmektedir.

Gazali, ibadetin tek başına güzel ahlakı sağlayamayacağını söylemektedir. Ancak ibadet diğer iyi hal ve davranışlarla desteklenirse güzel ahlak oluşmaktadır. Fakat Gazali'nin bu söylemini ibadeti terk etme anlamına almamak gereklidir. Gazali'ye göre ibadetin çoğu, çeşitli ibadetlerin azlarının toplamından meydana gelmekte ve bu azlar çoğu oluşturmaktadır. “Her ibadetin karşısında sevap ve her isyanın karşısında ceza vardır.”¹⁸⁸ Gazali, azın çoğu çağırdığını söylemektedir. İbadetin az az yapılması ile devamlılığı sağlayan kul, bu ibadetleri çoğa tamamlamaktadır. Günahın azını önemsemeyen kişi günah batağına saplanmaktadır. Her ibadet önemsenmekte ve her günah cezalandırılmaktadır. O yüzden az olduğu için ibadeti terk ve az diye günaha sevk kulu bataklığa itmektir. Gazali şu ifadeyi kullanmaktadır: “Ali: İman kalbe beyaz bir nokta getirir. İman arttıkça beyazlık artar. İman kemalini bulunca kalb de tamamen

¹⁸⁷ Gazali, *İhyâu Ulûmi'd-dîn*, Cilt I-V, Dâru Sâder, Beyrut 2000, 499.

¹⁸⁸ Gazali, *İhya'u Ulum'id Din*, Cilt 4, 138.

nurlanır. Nifak da kalbe siyah bir nokta, leke getirir. Nifak arttıkça kalb kararır, nifak kemale erince kalb de tamamen karanlık içinde kalır.”¹⁸⁹

Gazali, genelde ahlak anlayışını aktarırken, tümevarıma başvurmaktadır. Verdiği örneklerde, mikro çıkarımlarla başlayıp, makro düzeyde tanımlar yapmaktadır. Bu yöntem ile bireye inip, bireyden aileye, aileden topluma ve toplumdan aleme yayılan bir yöntem seçmektedir. Sevabı ve günahı bulaşıcı bir durumda göstermektedir. Nasıl ki sağlık küçük küçük şeylerle ve hastalık da küçük bir mikropla yayılıyorsa, aynı şekilde iyilik ve kötülük de yayılmaktadır.

Gazali’ye göre iyi ahlak, bazen yapısal olarak doğuştan gelmekte bazen de iyi huy ve iyi huyun taklidi ile elde edilmektedir. “İyi ahlak bazen fitrat ve tabiat ile, bazen iyi işleri itiyad haline getirmekle ve bazen iyi adamların iyi işlerini görüp onlarla düşüp kalkmakla elde edilir.”¹⁹⁰ Gazali ahlakı varoluşsal bir perspektif ile incelerken aynı zamanda mücahede ve çaba unsurlarını da eklemektedir. Kulu bir bütüne ulaşma yolunda parçaların uyumlu ahengine davet etmektedir. Ahlaka bireysel ve toplumsal roller yükleyerek hem psikolojik hem de sosyolojik bir anlam yüklemektedir. İyi ahlakın doğuştan ve insan yapısından kaynaklanabildiği gibi, çaba ve taklitte de elde edilebileceği savı Allah’ın her şeye vakıf olduğu gerçeğini hatırlatırken, kulun üzerine düşmesi gerekeni yapmasını da vurgulamaktadır. İlim bilgisi az dahi olsa ilmi bilenleri taklit yolu ile de kul kendi yolunu bulabilmektedir.

Gazali’ye göre, iyiliği kendine tabiat haline getiren ve öğrenmeyle meşgul kişiler Allah’a yakınlaşırken, kötülüğü alışkanlık haline getirip bu durumu kabullenenler Allah’tan uzaklaşmaktadır. İlim, hikmet, itidal ve yiğitlik, kulu güzel ahlaka ve akabinde Allah’a yakınlaştırmaktadır. Fasid, nefsine düşkün ve cimrilik gibi kötü huyları kendine doğal sayan kişiler kötü ahlak sahibi olmakta ve akabinde Allah’tan uzaklaşmaktadırlar.

Ahlakta itidal kalbin sağlıklı olmasından, itidalden sapmalar ise kalbin hastalıklı ve bozuk olmasından kaynaklanmaktadır. Kalbin hastalığı anlaşıldığında kötü huyları bırakıp nefsi güzel huylarla terbiye etmek gerekmektedir. Nefsin terbiyesi, nefsin eksiklerinin tespit edilmesinden, ruhun ilim ile beslenmesinden ve ahlakla olgunlaştırılmasından geçmektedir. Eğer kalp temiz ve pak ise onun temizliğini ve

¹⁸⁹ Gazali, *İhya’u Ulum’id Din*, Cilt 4, 138.

¹⁹⁰ Gazali, *İhya’u Ulum’id Din*, Cilt 4, 138.

paklığını korumak, kirli ise onu bu kirlerden arındırmak gerekmektedir. Ahlakta itidali, kalp sağlamaktadır. Temiz, pür olan bir kalbi sürekli günahlardan, nefsin arzu ve isteklerinden korumak gerekmektedir. Saflığın korunabilmesi için sürekli bir mücadele içinde olmak gerekir. Kalp hastalıklı ise kısmı iyilik ve kısmı ibadetle hastalığın giderilmesi zor olmaktadır. Hastalığın çaresi güzel olanın alışkanlığa dönmesine bağlı gözükmektedir.

1.3.9. Ahlak Eğitimi

Gazali, insanların ıslahının zor olmasını gazap, şehvet ve kibir kuvvetlerinin insanda var olması ve bunların kontrolünün zor olmasına bağlamaktadır. Ayrıca yanlış öğretilmiş huy ve alışkanlıkların sökülüp, yerine doğru ve güzel şeylerin yerleştirilmesi de oldukça zor görünmektedir. Gazap, şehvet ve kibir nefsin arzularına uygun olduğu için mücadelesi zor gözükmektedir.

Gazali ıslah yapılacak insanların dörde ayrıldığını söylemektedir. Birincisi hak ve batılı, güzel ve çirkin ayırt edemeyecek derecede gafil olanlardır. Bu insanlar şehvetin peşinde koşmadıkları için daha kolay ıslah olmaktadır. Niyetleri temiz ancak ilimleri eksik gözükmektedir. Düzgün bir ilim ve rehberlikle bu kişiler ıslah olmaktadır. Yani ahlaklarını düzeltme şansına sahiptirler. İkinci gruptaki insanlar ise şehvetin peşinden koşan ama aynı zamanda şehvetin kötülüklerini de ayırt edebilen kişilerdir. Bunu yapabildikleri halde nefislerine yenik düşmektedirler. Kalpleri onlara oyunlar oynayarak, gaflete sürüklemektedir. Birinci gruptakilere göre ıslahları biraz daha zor olmaktadır. Üçüncüsü ise kötülüğü alışkanlık haline getirmiş, sapkınlık halinde yaşayan insanlardır. Kötülüğü huy edinmesi ancak kalbin kuşkuyla dolu olmasından kaynaklanmaktadır. Kalp vesvese ile dolduğundan bu insanların ıslahının çok zor olduğu görülmektedir. Dördüncü ve son gruptakiler doğuştan yanlış görüşler üzerine yaşam kurmuş kişilerdir. Islahı en zor olanlar bu gruptakiler olarak göze çarpmaktadır. Gazali bu dört gruptakileri cahilden, kötülük yapan kişilere kadar sıralamaktadır: “Şu dört kısımdan birincisi yalnız cahildir, ikincisi hem cahil hem de sapıktır. Üçüncüsü hem cahil hem sapık ve hem de fasıktır. Dördüncüsü cahil, sapık, fasık ve şerirdir.”¹⁹¹ İyiliği ve güzel ahlakı derecelendiren Gazali, ıslahı zor olanları da derecelendirmektedir. En kolay gruptan ıslahı

¹⁹¹ Gazali, *İhya'u Ulum'id Din*, Cilt 4, 131.

en zor olana kadar herkesin mücahede ve kalbini Allah’a açmakla ıslah olabileceğini, yani ahlakını düzeltebileceğini söylemektedir. Gazali şu ifadeyi kullanmaktadır: “Yüce Allah’tan, öncelikle beni ıslah etmesini sonra benim vasıtamla başkalarını ıslah etmesini; öncelikle beni doğru yola erdirmesini sonra benim aracılığımla diğerlerini hidayete erdirmesini niyaz ediyorum.”¹⁹²

Mücahedenin iyi anlaşılması için gazap ve şehvet kavramlarının incelenmesi gerekmektedir. Bazıları gazabın ve şehvetin insanın içinde olmasından dolayı ıslahının mümkün olmayacağını söylemektedir. Gazali, bu kişilerin mücahedeyi anlamadıklarını, mücahedenin gazap ve şehvetin yok edilmesi anlamına gelmediğini, sadece gazap ve şehveti kontrol altına alan bir mekanizma olduğunu söylemektedir. Gazali’ye göre, eğer gazap olmasaydı düşmana hiddet yani cihat da olmayacaktı. Peygamberin dahi kötü söz ve kötü davranış karşısında hiddetlendiği bilinmektedir. Gazap, mücahede ile düzenlendiği zaman kula yardım sağlamaktadır. Aynı şekilde şehvetin de yok olması soyun tükenmesine sebebiyet vereceğinden şehvetin de düzenlenmesi gerekmektedir. Yani tüm bunlar göz önüne alınca mücahede, gazap ve şehveti yok etmek yerine onları ılımlı hale getirmek, amacına uygun yapıya büründürmek anlamını taşımaktadır. Gazap ve şehvetin akli yok ederek, aklın kumandası olacak şekilde değil aklın kumandası altında ılımlı bir hale getirilmesine sevk edilerek kontrol edilmesi ile değişim mümkün gözükmektedir. Ahlakın değişmesinden ümit edilen hususlar bunları kapsamaktadır.

Gazali’ye göre her şeyden bir çift yaratan Allah, çoğu hastalığın tedavisini de zıttı ile mümkün kılmaktadır. Cimrilik cömertlik ile, kibir tevazu ile, şehvet itidal ile ve öfke sakinlik ile tedavi edilmektedir. Ruhun terbiyesi bu zıtlıkları kullanırken alışkanlık yaratmasına bağlıdır. Bir şeyin tersini uygulamak her zaman bire bir karşılık vermemektedir. Çok üşüyen bir insanı aniden kızgın bir sobanın karşısına oturtmak çoğu zaman tedavi yerine yeni bir hastalığa sevk etmektir. O yüzden zıtlığın da kararında olması gerekmektedir. Güzel ahlakta bu kararında olma hali itidal ile sağlanmaktadır. Cimriliğin tedavisi elbette cömertlik olarak gözükmektedir. Ancak zıttı olanı uygularken aşırılığa kaçmamak yani israfa da düşmemek gerekmektedir. Kibirden kurtulmak için alçakgönüllülük şarttır. Ancak alçakgönüllü olma abartılırsa yani ölçüsüz olursa bu sefer kul kendi hakkını, kişiliğini de koruyamaz hale gelir. O yüzden yapılan iyi şeylerin esası

¹⁹² Gazali, *el-Münkız mine’ d-Dalâl: Dalâletten Çıkış Yolu*, 605.

ölçülü olmasıdır. Oburluğun zıddını uygularken, insani ihtiyaçların altında gıda almak, kulun Allah'ın verdiği candan kendi eliyle vazgeçmesidir. Allah'ın verdiği cana kastetme, kula sevap yerine büyük ceza getirmektedir. Veren Allah'tır, alan Allah'tır düsturu kulun müdahalesine uğramakta, kul iyi ahlaka yönelmek için girdiği bu yolda şirk koşan pozisyonuna düşebilmektedir. Biraz daha derinden bakıldığında küçük gibi gözükten edimler imandan ve Allah'tan uzaklaşmaya sebebiyet verebilmektedir.¹⁹³

Kalbin ruhani tedavisi, cismani tedavide olduğu gibi ilaç, acı ve sabır ile yürütülmektedir. Nasıl ki görünen bir hastalıktan kurtulmak için ilaç, acı ve tedavi gerekiyorsa, ruhani temizlik için de bu kurallar gerekmektedir. Nasıl ki cismani tedavilerde ilacın dozu, acının katlanılabilirliğine, kişinin yapısına ve hastalığın düzeyine bağlı ise aynı şekilde ruhun da tedavisinde aynı yöntemler esas alınmalıdır. Tedavi için verilen ilaç ve acının dozu, bu tedavinin ne için ve kimin için yapıldığına, kişinin katlanabilme yeterliğine göre o ölçüde yansımaktadır. Çektiği acıların sonunda verilecek ödülün Allah'a yakınlaşmak olduğunu bilen kul, bu acılara daha kararlı bir şekilde katlanmaktadır. Acıyı çekenin kararlılığı kadar, ilacı verenin de niyeti önem arz etmektedir. Gazali, bu yol ve yöntemi itidal olarak görmektedir.

Eğitim ve ilim öğretmede kişinin yapısı, çevresi, algılama kapasitesi gibi unsurların varlığı ön plana çıkmaktadır. Gazali, tüm müritlere aynı öğüdün verilmemesi gerektiğini söylemektedir. Çünkü verilen öğütlerin bazı müritlerin yapacaklarının altında olmasından dolayı onları engellerken, bazı müritlerin de öğüdü yanlış anlayacak kapasitede olmalarından dolayı yanlış yola sapmalarına yol açabilmektedir. Gazali'ye göre ilme yeni başlayan bir mürit için öncelikle onu zahiri günahlardan temizleyecek bilgileri vermek gerekmektedir. Mürit dışsal günahlardan temizlenme yollarını öğrenip, öğrendiği meziyetleri içselleştirirse, ona kalbin nasıl temizleneceğini öğretmek gerekecektir. Bu bağlamda müride yol gösteren sezgi ve kalbinin temizliği öne çıkmaktadır. Yeni başlayan bir mürit için en sade yol, ibadetlerin sürekliliği ve huyların güzelleştirilmesidir. Daha ibadeti bile zevk ve alışkanlık haline getirmemiş bir müride kalbin temizliğini öğütlemek yetersiz kalmaktadır.¹⁹⁴

¹⁹³ Cemil Oruç, *İmam-ı Gazali'nin Eğitim Anlayışı*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2009, 66, 96, 139. Abdullah Durakoğlu, *Gazali'de Ahlak Eğitimi*, 211-226.

¹⁹⁴ Gazali, *Mizânu'l-Amel*, (tah. ve neşr. Süleyman Dünya), Dâru'l-Maârif, Mısır 1964, 118-120.

Güzel ahlak yolunda ilerleyen kul için çeşitli engeller ortaya çıkmaktadır. Bu engellerden bir tanesi de kulun kendisi ile fazladan meşgul olmasıdır. Bazı İslam alimleri açısından kendisi ile fazladan meşgul olma ile bir puta tapma arasında benzerlikler görülmektedir. “Nefs gerçek bir Put’tur. Kim, nefsinin isteklerine boyun eğiyorsa o, puta tapıyor demektir. Kim de ihlas ile ibadet ediyorsa nefsinin tepelemiş demektir.”¹⁹⁵ Kul kendi güzelliği ile meşgul olurken, nefsi onu Allah’tan uzaklaştırmakta, şeytana yakınlaştırmaktadır. Mümin için zahiri görüntü sadece dışını oluşturmaktadır. Vücudunun güzelliği ile meşgul olmak bir süre sonra böbürlenmeye ve kibre yöneltir. İbadetin dahi şekil kısmıyla ilgilenmeyen mümin kendi dışsal güzelliği peşinde koşarsa gaflete düşer. Nefsin istek ve arzuları kulu kör edebilir. Nefs kula bir süre sonra asıl amacın kendisi olduğunu kabullendirir ve bu tuzağa düşen kul nefsinin putlaştırır. Kulun kendisi ile ilgilenme yolu ölçülü olmak zorundadır. Nasıl ki kul yediğinin helal olmasına dikkat ediyorsa, giydiğinin de ibadete, örf ve inanana yakışır olmasına dikkat etmelidir. Gazali’ye göre kul giydiğinin temiz ve helal olması ile meşgul olup, geri kalan meşguliyetlerini Allah’a adarsa güzel ahlak sahibi olması kolaylaşır. Bu durum, alçakgönüllülükte ölçülü olmanın gereğidir.

Bağımlılık kolay kabul edilen, nefsi okşayan ve terki ise zor olan bir alışkanlıktır. Bağımlılık nefsin akla hâkim olduğu, itidalin ortadan kalktığı bir ortamda oluşmaktadır. Gazali kişiye, bağımlı olduğu kötü huylarını yavaş yavaş terk etmesi gerektiğini söylemektedir. Obur olan kişiye yemeği yasaklamak yerine ona ara ara oruç tutturmak daha faydalı görünmektedir. Şehveti yüksek ve evlenme çağına gelmemiş kişinin şehvetinin kırılması için oruç ve yemeği az sahur ile nefsinin kırılması öğretilir. Açlık iradenin güçlenmesini sağlayan önemli bir unsur olarak göze çarpmaktadır. Bağımlılığı yasaklamak ve kesinliklerle törpülemek çoğu zaman o bağımlılığın daha da depreşmesine yol açabilmektedir. “İrade hakimiyetinin başlangıcında açlıktan daha faydalı bir ilaç yoktur.”¹⁹⁶ Nefsin ıslahında açlık ritüeli fayda sağlamaktadır. Yasaklar kişide olgudan tamamen kopuşlara sebebiyet verebilmektedir. Çünkü bağımlılıkta akli yetiler körelmekte, bunun yerine nefsin yönettiği bir yapı ortaya çıkmaktadır. Kararında, ölçülü verilen eğitim kişinin bunu hazmetmesine ve daha önemlisi içselleştirmesine yol açmaktadır. Ani reaksiyonlardan arınmış, sabırla ve sinirlenmeden yapılan edimler, kişiyi

¹⁹⁵ Gazali, *İlahi Nizam*, (Çev. Yaman Arıkan), [Elektronik Sürüm], Eskin Matbaası, İstanbul 1986, 36.

¹⁹⁶ Gazali, *İhya’u Ulum’id Din*, Cilt 4, 142.

bağımlılıktan kurtarabilmektedir. İnsan yapısının doğası düşünüldüğünde temel amacın hayatta kalmak olduğu görülmektedir. Hayatta kalmak için de temel gıdaların yeterliliği yani doygunluk gerekmektedir. İşte bu yüzden bağımlılığı azaltmada ölçülü açlık yani oruç yararlı bir yöntem olarak gözükmektedir.

Gazali'ye göre, her uzuv bir görev için yaratılmış olup, kendisine atfedilen görevi yerine getirmediği zaman hastalıklı kabul edilmektedir. Kalbin yaratılışının biyolojik sebebi damarlara kan pompalamakken, ruhani yaratılış sebebi ise; ilim, hikmet, Allah'ı bilmek ve O'nun adını zikretmektir. Allah'ı tüm arzu ve gayelere tercih etmek ve tüm arzuların gazabından Allah'a sığınmak esas öğedir. Her uzvun bir yaratılış sebebi olduğu gibi bir de faydası bulunmaktadır. Kalpten gelen fayda, hikmet ve marifet ile insanı hayvandan ayırmaktır. Gazali'ye göre kul tüm ilmi ve fen bilimlerini ezberlemiş olsa dahi Allah'ı bilmedikten sonra hiçbir şey bilmiş sayılmamaktadır. Kalp akıl ile maddenin yapısını ve onu yaratanı bilmektedir. Tüm bilgilerin faydalısı Allah'ı bilmek, Allah için bilmek ile meydana gelmektedir. Allah'ı bilmek dille tasdik, kalben teslimiyet gerektirmektedir. Allah'ı bilmek, onun sevgisini tüm sevgilerin üstünde tutmak olarak algılanmaktadır. Gazali'ye göre herhangi bir sevgiyi, Allah sevgisinden üstün tutan kalp, hastalıklı kalp olarak tarif edilmektedir. Kalbin yaratılış sebebi Allah'ı bilmek ve kendini Allah sevgisi ile doldurmaktır.

İnsan çoğu zaman kalbini hastalıklardan korumakta güçlük çekmektedir. Hastalığını göremediği gibi, tedavisini de bilememektedir. Kalbin sağlıklı olduğuna kendini inandıran insan, nefsin istek ve arzularını kovalamaktadır. Gazali'ye göre kalbin hastalığını yaratan ve besleyen şehvet, kulu gafıl avlamaktadır. Kul hastalığını bilse dahi tedavi ona zor gelmektedir. Çünkü kalbi iyileştirecek kişi olan alimin vereceği reçete nefse ağır gelecek acı bir reçetedir. Kişi bu reçeteye uymak yerine daha kolayı olan nefsin peşinden koşmaktadır.¹⁹⁷

Gazali, kalbin tedavisinin zıt edimlerle yapılabileceğini söylemektedir. Cimrilik hastalığına yakalanan kişinin tedavi edilip edilmediği, cömertlik yapması ile anlaşılmaktadır. Ancak cömertlik yaparken israfa kaçan kul kalbini tedavi etmiş sayılmamakta aksine yeni bir hastalığa düşmüş gözükmektedir. O yüzden tüm tedavilerin

¹⁹⁷ Gazali, *İhya'u Ulum'id Din*, (trc. Sıtkı Güllü), Cilt I-IV, Huzur Yayınevi, İstanbul 1998, 40.

sonucunda itidale uygun edimler oluşursa hasta tedavi edilmiş olmaktadır. Gazali'ye göre, kalbini tedavi edip Allah ile dolduran kul Allah'a yakınlaşmaktadır.¹⁹⁸

Nefsin hastalığı arzu ve isteklerin peşinden koşmasından yani hevedan kaynaklanmaktadır. Şehvet ve gazabın pençesine düşmüş hasta nefsin tedavisi ise iffet ve hiddetle olmaktadır. İffet ve hiddette yine itidal önem kazanmaktadır. Kararında olma, ölçülü olma kula güzel ahlak kazandırmaktadır. “Kurtuluş ancak salih amellerle mümkündür. Salih ameller ise güzel ahlaktan doğar.”¹⁹⁹ Salih amellere ulaşmak, güzel ahlakla bezenmek için nefsin istek ve arzularını düzenlemek gerekmektedir. Ahlak ve amelin yetkinliğe ulaşması ancak nefsin terbiye edilmesi ve edimlerin ölçülü olması ile sağlanmaktadır. Amelin ve ahlakın yetkinliğe ulaştığı kişi Peygamber olarak görülmektedir. Ahlakın güzeline ulaşmak, Allah'a yakınlaşmak isteyen kişinin, bu amelleri elde etmek için peygamberlerin yolunu takip etmesi gerekir. Peygamberin hayatı iffetini korumak, nefesine hâkim olmak ve tüm edimlerinde ölçülü olmakla geçmiştir. Peygamber, güzel ahlakın dahi yaratılış sebebi ve toplandığı yer olarak görülmektedir. Bu açıdan ele alınca yaşantısının ve edimlerinin örnek alınması gerekmektedir.

Güzele yönelmek adına ahlaki nitelik taşıyan çeşitli yol haritaları gösterilmektedir. Bazen hocanın müridine, bazen kitabın okuyanına, bazen de toplumun bireye gösterdiği yoldan ilerlemek gerekmektedir. Gazali, kalbin hastalıklarını görmek isteyenlere dört yol tarif etmektedir. Birinci yol, kalbin kusurlarını gören bir hocaya, âlime teslim olmaaktır. Onun işaret ettiği çareleri denemektir. Âlimin verdiği reçeteyi uygulamak, kulu doğru yola sevk edebilir. Ancak bu tür âlimlerin bulunması zor gözükmektedir. Çünkü âlim sadece ilim bilen değil, bildiği ilim ile hikmet sahibi olan ve hikmetini diğer kullara aktaran kişi olarak bilinmektedir. Bu tanım âlimlerin olmadığı anlamından ziyade kula kılavuzluğu yapacak alimin kul tarafından bulunmasının zor olduğunu anlatmaktadır. İkinci yol, Allah'a sadık bir kulun bulunup, eleştirilerine güvenilmesi gerekmektedir. Kalbini Allah sevgisi ile dolduran kulun, sevgiye nasıl sahip olduğunu anlamak ve bu yolda onun vereceği uyarılara uyulması gerekmektedir. Üçüncü yol, bir düşmanın dilinden duyduğu kusurunu ıslah etmek yolu ile tedavi olmaaktır. Düşmanın sözlerine gazap duymak yerine kendi nefesine dönüp hatalarını anlamak daha makul gözükmektedir. Gazali'ye göre kusurları gösteren bir düşman, kusurları örtüp kulu tembelliğe alıştıran bir

¹⁹⁸ Gazali, *İhya'u Ulum'id Din*, Cilt 3, 137.

¹⁹⁹ Gazali, *İhya'u Ulum'id Din*, Cilt 4, 145.

dosttan daha hayırlı gözükmektedir. Çünkü tembelliğe ve rehavete sürükleyen kişi dost olsa dahi, kulun ondan sakınması gerekmektedir. Dördüncü yol ise; insanların arasına karışmak ve onların yaptıkları ile kendi yaptıklarını karşılaştırmaktır. Başkasında gördüğü kusurları yapmamak için kendi kendine telkinde bulunması demektir. Gazali, bu sınıflama ile ahlaki terbiye konusuna bireysel ve sosyal bir sınıflama yapmaktadır. Bu dört yolla tedavi mümkün gözükmektedir. Ancak unutulmaması gereken nokta, tedavi istemeyen bir hastaya hiçbir doktor, hiçbir ilaç çare olamamaktadır. Kulun güzel ahlakı istemesi ve bunun için mücahede etmesi gerekmektedir.

Gazali'ye göre, kişi kendi kusurlarını görmekten acizdir. Kulun bu aciz olma durumu nefsin oyunlarından kaynaklanmaktadır. Kul bazen nefsi ile mücahede kazandığı küçük bir huyu ile tüm ahlakının güzel olduğuna inanma hatasına düşmektedir. Ahlakın bütünselliğini ihlal eden bu özellik mücahede kavramı ile ters düşmektedir. Ancak güzel ahlak sürekli mücahede gerektirmektedir. Sürekli mücahede alışkanlık halini alınca kulun imanı tam, ahlakı güzelleşmiş olmaktadır. Gazali, güzel ahlakı iman, kötü huyu ise nifak olarak tanımlamaktadır. İman etimolojik olarak samimiyetle inanmak, Allah'a ve onun Peygamberine inanmak, Kur'an'a biat etmek anlamına gelmektedir. Ahlakın iman ile olan ilişkisi ise imanın şartlarında gizlenmektedir. Her şeyin Allah'tan geldiği ve yine O'na dönüleceği inancı, ahrette hesap verilebilir bir ahlakla O'nun karşısına çıkma gibi etkenler kulu güzel ahlaka yönlendirmektedir. Gazali'ye göre güzel ahlakın ve kötü huyun emareleri ve alametleri bulunmaktadır.²⁰⁰ “Allah'ın ahlâkı ile ahlâklanın diye buyurulmuştur. Bu da övüleni ve ilâhî olan ilim, iyilik, ihsan, lütuf, hayırda bulunmak, insanlara merhametli olmak, onlara öğüt verip onları doğru yola getirmek, batıldan uzaklaştırmak ve benzeri dini faziletlerdir. Bunların hepsi insanı Allah'a yaklaştırır. Fakat yaklaştırması mekân ve mesafe bakımından değil, belki vasıflar bakımındandır.”²⁰¹

Sevgi ve saygı ile ibadet, haramdan sakınma, cömertlik, iffet, Allah'a kalbini açma gibi faziletler güzel ahlakın işaretlerinden birkaç tanesi olarak sıralanmaktadır. Gazali'ye göre bir kul tüm bunları yaparsa güzel ahlakın, yapmazsa kötü ahlakın izlerine kapılmış demektir. İyi de kötü de Allah'ın izni ile kişinin elinde gözükmektedir. Kişi kendini Allah

²⁰⁰ Gazali, *İhya'u Ulum'id Din*, Cilt 4, 522, bkz, Gazali, *Mizanü'l Amel*, (çev. Abdullah Aydın), Aydın Yayınevi, İstanbul 1971, 269.

²⁰¹ Gazali, *İhya'u Ulum'id Din*, Cilt 4, 553.

yoluna adayıp, kalbini Allah sevgisi ile doldurduğu zaman güzel ahlakın nimetlerinden yararlanmaktadır: “Allah’a yakınlık, hayvani ve şeytani vasıflardan uzaklaşmakta ve ilâhî olan güzel ahlâkla ahlâklanmaktadır. Demek ki bu yakınlık mesafe bakımından değil, sıfat bakımındandır.”²⁰²

Gazali, güzel ahlak kıstaslarını belirlerken, Peygamberi örnek göstermektedir. Peygamber’in Allah ahlakı ile ahlaklandığını, dolayısıyla Allah’a yakınlaşıp, güzel ahlak edinmek için peygamberin yolunun takip edilmesi gerektiğini söylemektedir. “Nitekim Allah’ın ahlakı ile ahlaklanın buyrulmuştur. Bu da övüleni ve ilahi olan ilim, iyilik, ihsan, lütuf, hayırda bulunmak, insanlara merhametli olmak, batıldan uzaklaştırmak ve benzeri dini faziletlerdir”²⁰³ Gazali’ye göre, güzel ahlaka giden yolda kul kalbini Allah sevgisi ile doldurup, nefisini terbiye etmelidir. Akı ile yargılayıp, peygamberi takip etmelidir. Allah’ın ahlakıyla ahlaklanan kişiden kasıt Peygamber’dir. İlim, iyilik ve hayırda bulunma gibi meziyetler ahlakı güzelleştirmektedir. Tüm bunların dini faziletler olduğunu söylemesi, din ve ahlak ilişkisini bir kez daha ortaya çıkarmaktadır. Dinsiz ahlak ya da ahlaksız din tartışmalarından ziyade ikisinin konsensus halinde olduğunu, ahlakın dinin bir parçası olduğunu ve ikisinin yolunun Allah’a ulaşmakta kesiştiğini söylemektedir.

Gazali’nin ahlak anlayışının temelinde sürekli bir çaba göze çarpmaktadır. Kalbin ruhla ilişkisi, ruhun nefisle ilişkisi ve bu ilişkilerin temelinde yatan itidal ile parçadan bütüne giden bir yol izlenmektedir. Akıl ve nefis ilişkisinde sürekli kontrol mekanizmaları ile iyi kötü ayırımı üzerinde durulmaktadır.

Kalp ve ruh ilişkisinde ise ikisini bir görmekte ve kalbin asıl görevini açıklamaktadır. Temelde mücadele, ilerlemede itidal ve sonuçta Allah’a ulaşma isteği bariz şekilde görülmektedir. Gazali, ahlak anlayışını İslam dini üzerine kurarken bir yandan yerelliğe atıfta bulunup diğer yandan evrenselliği de kastetmektedir.

²⁰² Gazali, *İhya’u Ulum’id Din*, Cilt 4, 590.

²⁰³ Gazali, *İhya’u Ulum’id Din*, Cilt 4, 553.

İKİNCİ BÖLÜM

HENRI LOUIS BERGSON'DA AHLAK ANLAYIŞI

2.1. BERGSON'UN HAYATI VE ESERLERİ

18 Ekim 1859'da İngiltere'den Fransa'ya göç etmiş Yahudi kökenli bir ailenin çocuğu olarak Paris'te dünyaya gelen Henri Louis Bergson, yaşantısı ve eserleri incelendiğinde Katolik Hristiyanlığa eğilimi olduğu görülür. Bergson, bu yaklaşımının gerekçesini, Katolik Hristiyan anlayışını Yahudiliğin mükemmel bir devamı olarak görmesidir. Bununla birlikte, Yahudilerle dayanışma halinde kalma isteğinden dolayı din değiştirme gereği de duymamıştır. 1869 yılında Bonaparte Lisesine başlayan Bergson, 1877 yılında ise edebiyat fakültesine kaydolmuştur. 1878 yılında Yüksek Öğretmen Okulu giriş sınavını üçüncülük ile kazanmış, 1881 yılında da agregasyon sınavını başarı ile vermiş, sınavın hemen ardından ise öğretmenliğe başlamıştır. İleriki yıllarda hem öğretmenlik yapan hem de üniversitede öğretim görevlisi olarak ders veren Bergson'un bilinen ilk eseri, Sorbonne Üniversitesi'ndeki doktora tezidir (1888). 'Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri Üzerine Deneme (Essai sur les Données immédiates de la conscience)' adlı eserin konusu süre ve özgürlük meselesidir. 1889 yılında ilk kitabı olan "Quid Aristoteles de loco senserit - Aristoteles'in Mekan Kavramı" adlı eseri yazmıştır. 1892 yılında evlenen Bergson, bir yıl sonra baba olmuştur.

1896 yılında ikinci eseri olan 'Matière et Mémoire (Madde ve Bellek)' adlı kitabını yayımlayan Bergson, 1898 yılında Sorbonne Üniversitesi'nde görev almaya aday olmuş ancak adaylığı olumlu sonuçlanmamıştır. Daha sonra mezun olduğu Yüksek Öğretmen Okulu'nda görev alarak iki yıl ders vermiş, 1900 yılında da 'Le Rire (Gülme)' adlı kitabını yayınlamıştır. Aynı yıl Collège de France'ta Antik Felsefe kürsüsüne atanan Bergson, yeni görevi ile Avrupa'da tanınmaya başlamıştır.

1903 yılında yayınlanan 'Metafiziğe Giriş' başlıklı makalesi birçok dile tercüme edilen ilk eseridir. Bu makale 'Bergsonculuğun' çıkış noktasıdır. Bergson'un makalesinde analiz ile sezgi arasında kurduğu karşıtlık okuyucuları ve takipçileri tarafından büyük övgü almıştır. 1907 yılında yayınlanan 'Yaratıcı Evrim' adlı kitabı Bergson'un kariyerinde hızlı tırmanışı başlatmış, 1919 yılında da 'Tinsel Enerji' adlı kitabı yayınlanmıştır. 1922 yılında Uluslararası Entelektüel İşbirliği Komisyonu'na

başkan seçilen Bergson, 1925 yılına kadar başkanlık görevini sürdürmüştür. 1922 yılında kendi fizik teorisini kaleme aldığı ‘Süre ve Simültanelik, Einstein’ın Teorisine İlişkin Olarak’ adlı kitabını yayınlanmıştır. 1927 yılında Nobel Edebiyat Ödülü alan Bergson’un, 1932 yılında da dini çevrelerde ve ilahiyatçılar nezdinde tartışmalara yol açan ‘Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı’ adlı kitabı yayınlanmıştır. Bu eser Bergson felsefesinin ve ‘Bergsonculuğun’ yeniden yorumlanması çabalarına hareket noktası olmuştur. Verdiği konferanslar ve bazı makalelerini topladığı son eseri ise 1934 yılında yayınlanan ‘Düşünce ve Devingenlik’tir. 1941 yılında akciğerlerinden rahatsızlanan Bergson 4 Ocak 1941 tarihinde zatürreeden ölmüştür.²⁰⁴

2.2. BERGSON’UN FELSEFİ YAKLAŞIMI

Bergson’un felsefi yaklaşımı, eserlerinde çeşitlilik göstermektedir. Kısım kısım ele alındığında basit, anlaşılır olmasına rağmen kümülatif bir perspektifle incelendiğinde anlaşılması güç bir öğretilerdir. Toplamda anlaşılmasının zor olmasının altında yatan şey, Bergson’un karmaşık mantığı ve sürekli devinim içerisinde ele aldığı felsefesi yatmaktadır. Bergson eserlerinde, kullandığı dil bakımından güçlü edebi tanımlamalar, ahenkli dil anlatımları göze çarpmaktadır. Felsefesinde doğrusal bir mantık ve akıl yürütme yerine daha çok dolaylı bir yöntem seçmektedir.

Bergson, epistemoloji, ontoloji, metafizik, din, ahlak, süreklilik kavramlarını ayrı başlıklar altında ele almak yerine bu başlıkların tümünü bir arada kullanmaktadır. Görüşlerini süre, sezgi, mistizm, evrim, metafizik gibi kavramları harmanlayarak anlatmaya çalışmaktadır.

Bergson’un felsefi yaklaşımı üstün iyi olarak eylemi, sonuçta ise mutluluğu öngören, bilgiyi bu anlamda bir araç kabul eden bir yaklaşım olarak faydacı yaklaşımcılarla beraber anılmaktadır. Bergson’un felsefi anlayışı, pragmatist felsefede olduğu gibi, bir amaç olmadıkça bir şeyi yapmanın hiçbir anlamı olmaz üzerinedir. Bergson’un, hakikate ait bilgiyi elde etmede akıl ve zekanın yetersiz kaldığı, bizzat

²⁰⁴ Nurettin Topçu, *Bütün Eserleri 8; Bergson*, (Yay. Haz. Ezel Erverdi, İsmail Kara), Dergâh Yayınları, İstanbul 2019, 13-15.

Henri Bergson, *Ahlâkın ve Dinin İki Kaynağı*, (Çev. Mehmet Mukadder Yakupoğlu), Doğu Batı Yayınları, Ankara 2020, 5.

<https://www.filosofia.com.tr/henri-bergson-kimdir-felsefesi-populer-eserleri-ve-hayati/>
Erişim tarihi 28 Ekim 2023

hakikatin kendisi olan oluş ve süreyi anlamakta da hem aklın hem de zekanın yetersiz kaldığı iddiası, bilmenin vasıtası olarak sezgiyi esas alması, onun irrasyonalist ve sezgici bir filozof olarak adlandırılmasına yol açmıştır.²⁰⁵

Bergson'un eserlerinin anlaşılmasında yaşanan güçlükler, Bergson'un kullandığı metodun basit bir mantıkçı metot olmamasından kaynaklanmaktadır. İkinci bir güçlük ise Bergson'un ele aldığı muhtelif felsefi tezleri herhangi bir eserinde tam açıklamalı olarak bitirmemiş olması ve aynı problem veya tezi çeşitli yönleriyle birçok eserinde tekrar tekrar ele almış olmasından kaynaklanmaktadır.²⁰⁶

2.2.1. Bergson ve Felsefesinin Amacı

Bergson'un felsefedeki amacı, mutlak bilgiye ulaşmak ve bu tür bilgiye temel olacak metafizik ağırlıklı bir yaklaşım oluşturmaktır. Oluşturmaya çalıştığı bu metafizik ağırlıklı yaklaşımın referansı ise insanın kendi kişiliği olacaktır. Mutlak bilgi kavramı boş bir kurgu değildir. Bergson'a göre, bütün ontoloji ve metafizik çelişkilerin temelini bilgi teorisi oluşturmaktadır. Dogmatik filozofların şeylerin hakikatini biliriz-bilebiliriz tezi, bilginin subjektifliğini savunan göreceliler, her şeyden şüphe duyan septikler ve olasılıkçıların temel tartışmaları epistemoloji üzerine ortaya çıkmıştır. Bergson'un epistemolojisi, maddi varlıkların tekliği üzerine kurulmaktadır. Bergson'a göre maddeler tek tektir ve bir silsile oluşturmazlar. Madde mekânda bir uzam işgal etmektedir. Dışsal şeyler bireyde bilgiyi oluşturmaktadır. Maddenin yapısını tanımlayan Bergson, irade ve psikolojik nitelikleri mekândan bağımsız tanımlarken, maddeyi sürekli ve kesintisiz olarak tanımlamaktadır. Bergson'un bu tanımından yola çıkınca epistemolojik anlayışının farklılıklar içerdiği görülmektedir. "Bergson'un epistemoloji konusundaki tarzı İngiliz bakış tarzına zıt ve Almanlarınkine temelde uygundur."²⁰⁷ İngilizlerin epistemoloji anlayışı atomizm felsefesine dayanmaktadır. Spencer'in evrimciliği de bu teoriler kapsamında ortaya çıkmaktadır. Almanların epistemolojisi ise maddeyi kabul etmekle beraber ruhun birliğini temel ilke olarak görmektedir. Bu açıdan bakıldığında Bergson'un Alman ekolüne daha yakın olduğu görülmektedir. Bergson'a göre vücuttan başka ayrıca

²⁰⁵ Ali Osman Gündoğan, *Fikir Mimarları Dizisi-10; Bergson.*, Say Yayınları, İstanbul 2013, 47.

²⁰⁶ Nurettin Topçu, *Bütün Eserleri 8; Bergson*, (Yay. Haz. Ezel Erverdi, İsmail Kara), Dergâh Yayınları, İstanbul 2006, 18.

²⁰⁷ Rıza Tefik, *Bergson Hakkında; Henri Bergson ve Felsefesi*, (sad. Erdoğan Erbay, Ali Utku), Çizgi Kitabevi Yayınları, Konya 2005, 118.

bir ruh, evrenden başka ayrıca bir Tanrı vardır. Tanrı'yı idrak etmek bireyin ebeveyni, öğretmenleri ve toplumun dayatması sonucu değil, bireyin kendi ruhunu görmesinden ve duymasından ortaya çıkmaktadır.

Bergson'un yaklaşımı 20. yüzyıl Kıta Avrupası siyasetini etkilemiş, Osmanlı İmparatorluğundan Cumhuriyete geçen Türkiye üzerinde de oldukça etkili olmuştur. Avrupa modernitesini savunan akımlara karşı Bergsonculuk muhafazakâr modernlik anlayışını beraberinde getirmiştir.²⁰⁸ Bergson'un siyaset felsefesi Aydınlanma temelli liberal ilerlemeciliğin eleştirisine yol açmıştır. Bergson, insanı, sezgisel yaratıcı özgür iradeye sahip algılamaktadır. Determinist-mekanik bir evrende reddedilen özgürlük bireyler tarafından yeniden kazanılabilir. Felsefesinin ana kavramları olan bireysellik, orijinallik, yaratıcılık, otantiklik insan yaratıcılığına, iradesine ve özgürlüğüne olan güvenini göstermektedir. Bergson, materyalizm, pozitivizm ve determinizmi reddetmektedir. Bergson'un sezgiyi bilgiye ulaşmada bilimsel olmayan yol olarak vurgulaması felsefeyi rasyonel, pozitivist bilimlerden kurtarma çabasını da içermektedir. Deneysel bilimin önündeki en büyük engel gerçekliğe sezgisel olarak ulaşmayı reddetmesidir. Felsefenin geri dönüşüyle beraber bilgiye ulaşılarak yaratıcılık gelişecektir. Bergson'un felsefeye romantik ve estetik bir bakışı olduğu iddia edilebilir. Bergson'a göre felsefenin ana görevi gerçekliğin sonsuz değişimini ve akışını kavramaktır. Bergson, yaratıcılığı ve özgürlüğü savunmak için değişim çerçevesindeki tüm mekanik-deterministik teorileri reddetmiştir; bu teoriler arasında Charles Darwin'in ve Herbert Spencer'in evrimci teorileri de bulunmaktadır. Bu teoriler Bergson'a göre tüm insan yaratıcılığını ve özgürlüğünü doğa kanunlarına göre ikincil sırada görmektedir. Değişim üzerine determinist teorilerin rasyonalist bir önyargıyla hareket ettiği görüşünü eleştiren Bergson, doğanın yaratıcı gücünü önemsemiştir.²⁰⁹ Henri Bergson, *Creative Evolution* (1907), adlı eserinde mekanistik teorilerin doğanın çeşitli yaratıcılıklarını göz

²⁰⁸ Bergson'un Türkiye'deki etkisi 1920'lerde Kurtuluş Savaşı ve sonrasında kendisini göstermiştir. Felsefeci Mustafa Şekip Tunç, Bergson'u Türkiye kamuoyuna tanıtmıştır. Bergsonculuk, Türk entelektüel hayatına Batı'nın mekanik uygarlığına karşı yaratıcı milli güçlerin zaferini vurgulayan özgürleştirici bir felsefe olarak girmiştir. Bergson'un terimleri olan süre, sezgi, Élan vital, açık ve kapalı ahlak, dinamik/statik din ve yaratıcı evrim gibi kavramlar Türkiye'de 1920'lerde Fransa'da 1890'larda Bergsoncularla, Durkheimci pozitivistler arasında yaşanan ayrım Türkiye'de yaşanmıştır. Türkiye'de de Bergsonculuk pozitivist Cumhuriyetçi modernleşmeye eleştirel bir bakış getirmiştir. Dinsellik ve metafiziğin sezgisel bilginin yüksek formları olmasına yönelik düşüncesi Bergson'u Türkiye'deki muhafazakârların gözünde de değerli kılmaktadır.

²⁰⁹ Nazım İrem, "Bergson and Politics: Ottoman-Turkish Encounters with Innovation", *The European Legacy*, 16(7), 2011, 874.

önüne almadıklarını söylemektedir.²¹⁰ Bu çerçevede Bergson'u önemli kılan insan yaratıcılığı ve özgürlüğüne yaptığı vurgudur. Bergson, doğa ve tarihin mekanik kanunlarını reddederek insanın özgür iradesini ve yaratıcı edimlerini vurgulamaktadır.²¹¹ O, Comte'un pozitivistine karşı bir ekol kurmuştur.

2.2.2. Bergson Felsefesinin Çıkış Noktaları

Bergson'un felsefesini incelerken çıkış noktalarına bakmak gerekmektedir. Bergson, kendisinden önce ortaya çıkan filozofların ortaya koyduğu yaklaşımlarla ilgili çeşitli sorular sormakta ve bu sorulara cevap aramaktadır. Descartes, Bacon, Spinoza, Leibniz gibi filozoflar ruhçuluk ile maddecilik arasında bir felsefe oluşturmaya çalışmıştır. Bu filozoflardan sonra dogmatizm ve septizm hâkim felsefe haline gelmiştir. Bu dönemde filozoflar genelde tecrübe ve teori kavramları üzerinde durmuştur; ne var ki tecrübe ve teori felsefenin ilerlemesinden ziyade sürekli kendi içinde paradokslar yaratmaktadır. Kant, yeni fikirleri ile paradoksları çözmek istemiştir. Kant'ın salt akıl kavramı yavaş yavaş felsefe düzleminde yer edinmiştir. Kant aklın sınırlarının, mahiyetinin, oluşumunun ayrı ayrı incelenmesi gerektiğini söyler. Kant'a göre dünya bir görünüş âlemi niteliğinde ve zaman ile mekân kavramları gizli hakikatlerin simgesi olmaktadır. Eleştirmenlerin, Kant'ın bu teorisi yerine Auguste Comte'un pozitivist teorisini benimsedikleri görülür. Pozitivist akıma, evrimcilik ve idealizm akımlarını ekleyen felsefe dünyası yeni bir ivme kazanmıştır. Bu dönemde filozofların bir kısmı bilimsel bilginin her şeyi kapsadığını savunurken, bir kısım filozoflar ise bilimsel bilginin fenomenler dünyasına münhasır kaldığını söylemektedir. Tüm filozoflar, bilimsel bilgi olarak matematiği, kavram olarak zaman ve mekân almaktadır. Matematiğin mekân üzerindeki yoğun etkisi, zaman üzerinde aynı etkiyi göstermemektedir.²¹²

Dönemin felsefî akımlarının temsilcileri içerisinde doğrudan olmasa da dolaylı olarak Bergson'un üstadı Félix Ravaisson (1813-1900) görülmektedir. Ravaisson, alışkanlıklar ve bu alışkanlıkların ahlaka yansması üzerine çalışmalar yapmıştır. Ravaisson'a göre alışkanlıklar iki basamaktan oluşmaktadır. Birinci basamakta tüm

²¹⁰ Henri Bergson, *Creative Evolution* (1907), (trans. Arthur Mitchell, ed. Keith Ansell Pearson, Michael Kolkman, and Michael Vaughn), Palgrave Macmillan, London 2007, 57.

²¹¹ İrem, *Bergson and Politics: Ottoman-Turkish Encounters with Innovation*, 875.

²¹² Louis Althusser, *Felsefe ve Bilim Adamlarının Kendiliğinden Felsefesi* (*Philosophie et Philosophie Spontanée des Savants*), (Çev. Ömür Sezgin), Birey ve Toplum Yayıncılık, Ankara 1984, 22-24.

alışkanlıklar devamlılık ve süreklilik halini almaktadır. İkinci basamakta ise analogi vasıtası ile bu süreklilik ve bütünlük tüm doğa tarafından kabul edilmektedir. Bergson felsefesinin temeli olan süre kavramının dolaylı olsa da Ravaisson'dan etkilendiği görülmektedir. Ancak unutulmaması gereken bir husus ise Bergson'un süre kavramına diğer tüm filozoflardan farklı olarak metafizik bir boyut kazandırmak istemesidir. Ravaisson'a göre alışkanlıklar, zorunlulukları özgürlüğe taşımaktadır. "Alışkanlığın gelişiminde, meyletme iradenin yerini aldıkça, gerçekleşmesi için çaba sarf ettiği edime daha çok yaklaşır ve onun şeklini alır. Hareketin süresi yavaş yavaş meyil haline gelir, meyil ise yavaş yavaş hareket-edim haline gelir."²¹³

Ravaisson'ın bu yaklaşımı Bergson'un hareket yaklaşımında yer alan hareket içinde hareketsizliği de barındırmakta ve zorunluluk, özgürlük kavramları hakkındaki fikirleri ile örtüşmektedir. Ravaisson, alışkanlıkların bireyde olmadığını, sonradan edinildiğini ve bu alışkanlıkların sonradan çaba ile ahlaka dönüştüğünü söylemektedir. Bergson, çaba kavramını Ravaisson'a benzer bir şekilde ele alarak ahlakın alışkanlıkların ötesinde bir sezgi ile kavrandığını, dışsal olmayıp içsel bir olgunlukla sürekli çaba gerektiren bir eylem olduğunu söylemektedir. Her ne kadar Bergson'un, Ravaisson ve diğer filozoflardan etkilendiği görülse de Bergson kendine özgü bir süre ve sezgi felsefesi oluşturmaktadır.

Bergson'un felsefi anlayışı ve kullandığı yöntem, bilim ve hakikat algısına dayalı biçimlenmektedir. Bergson, geleneksel felsefede kendisini statik bir var oluşa bağlayan özcü, ideacı yaklaşımlara karşı, hakikat alanı hayat ve evrimin kendisi olan oluşu kabul etmektedir. Bilim anlayışı olarak ise, döneminin fizyolojisinde etkin olan determinist-mekanist evrimci yaklaşımın tersini ortaya koymaya çalışmaktadır.²¹⁴ Bergson'un sisteminde temeli oluşturan mutlak varlık Tanrı olarak tanımlanmaktadır.²¹⁵ Bu hakikat arayışı, Tanrı'yı kavramak için dünyanın hakiki gerçeklik sınırlarına ulaşip yaşamak ve oradan hareketle Tanrı'ya ait gerçekliğe erişmek anlamına gelmektedir.

Bergson'un felsefesi Descartes'ı takip etse de, Descartes felsefesi bilim modelini matematikten, Bergson felsefesi ise biyolojiden sağlamaktadır. Bergson, biyolojinin

²¹³ Muhammet Enes Kala, *Aristoteles, İbn Sina ve Ravaisson'da Alışkanlık-Ahlak İlişkisinin Değerlendirilmesi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2009, 69-70.

²¹⁴ Gündoğan, *Fikir Mimarları Dizisi-10; Bergson*, 48.

²¹⁵ Gündoğan, *Fikir Mimarları Dizisi-10; Bergson*, 179.

anlamı ‘yaşam bilim’ olsa da bu terimin sadece organik yaşamı değil psişik ve toplumsal yaşamı da kapsadığını söylemektedir.

2.2.3. Bergson’un Felsefesinde Temel Kavramlar

Bergson, felsefe üzerine tezlerini sunduğunda felsefe âleminde zaman, mekân gibi konuların ağırlık oluşturduğu bilinmektedir. Bergson, itirazlarına bilimsel bilginin kaynağını sorgulamakla başlamaktadır. Bergson’a göre sadece bilimsel bilgiler yani matematik tek başına bilgiyi oluşturmamakta aynı zamanda felsefe de bilgi olarak kabul edilmektedir. Bergson’un diğer bir itirazı ise zihnin dayanağının madde olmasından dolayı dünyanın kavranamamış olmasıdır; asıl hayatı oluşturan temelleri zihinden öte sezgi olarak tanımlamaktadır. Bergson’a göre süre önce sezgi âleminde daha sonra zihin âleminde tezahür etmektedir. Bergson’un eserlerinde, felsefe dünyasına sunduğu konular süre, zihin, hayat ve sezgi gibi kavramlardan oluşmaktadır.²¹⁶ Bergson, kendi felsefesini bu temel konular üzerine kurmaktadır. Bergson, hayat ve madde kavramlarını evrim konusu üzerinde dururken anlatmaktadır. Spencer’da evrimcilik teorisinden tesirler görülmektedir. Spencer’a göre evrim, geçirilmiş gerçekliklerden oluşmaktadır. Bu gerçeklikler, evrim gereği küçük parçalara ayrılıp sonra tekrardan birleşmektedir. Ancak Bergson, Spencer’ın tanımını dışında evrimi ele alarak evrim kavramını hayat hamlesi olarak tanımlamaktadır. Süre ve özgürlük kavramları Bergson için felsefenin temelini oluşturmaktadır. Metafizik bir yaklaşımla baktığı sezgicilik ise Bergson’un teorisini oluşturmaktadır. “Bergson’un felsefesine sadece süre felsefesi demek daha doğrusudur. Teorisi ise sezgicilik mesleği üzerine kurulmuştur.”²¹⁷ Bergson, kendi felsefesini tasniflemekten kaçınmaktadır. Asıl tasniflemeler Bergsoncular tarafından yapılmaktadır. Bergsoncular, bilim adamlarının canlı ve cansız varlıklar arasına çizdikleri çizgileri tecrübeye bağlamaktadır. Ancak tecrübeyi de kendi felsefe anlayışlarına göre yorumlamaktadırlar. Bergson, daima aklı esas bilmekte, teorinin bir sis, eylemlerin ise gereklilik olduğunu ifade etmektedir. Filozof yaratıcı tecrübeye önem vermektedir. Ona göre yaratıcı tecrübeye zihin, tecrübeleri nesneler âlemine dönüştüren bir etkidir. Mekân ise her yerde görme vasıtası olan zihinsel sezginin kaynağını oluşturmaktadır. Zihnin

²¹⁶ Subhi Edhem, *Bergson ve Felsefesi*, (sad. ve yay. Haz. Levent Bayraktar, Zeynep Tek), Çizgi Kitabevi, Konya 2014, 75.

²¹⁷ Edhem, *Bergson ve Felsefesi*, 76.

kesin bilgiye ulaşma faaliyeti ancak sezgi ile anlaşılır kılınmaktadır. Bergson'a göre bu hakikat hayat hamlesi olarak zuhur etmektedir. Hayat hamlesi içgüdü ile idrak edilen, dışsal çevrenin yönettiği yeni bir hayat ifadesi olarak tanımlanmaktadır.²¹⁸

Bergson'a göre, mutlak olanı kavramak salt bir zekâ ve rasyonel akıl yürütmeyele ortaya çıkarılamaz. Bergson'a göre, aklın ve zekânın verdiği muhakeme gücü ile sezginin verdiği coşkunluk bir araya geldiğinde ancak mutlak olan kavranabilmektedir. "Mutlak, Bergson için Tanrı'dır."²¹⁹ Bergson'un mutlak olan tanımını Tanrı'ya yüklediği metafizik kavrayışı ile anlatılmaktadır. Bu yüzden nesnenin mutlak hali ile yola çıkarak Tanrı'nın mutlak haline varmak mümkün değildir. Bu fark, bilmek ve görmek arasındaki fark kadar belirginleşmektedir. Bergson, dünyanın reel hayatında Tanrı'yı görmektedir. Ancak bu tanımlama kamu tanrıcılığını (panteizm) savunan filozoflar kadar metafizik olmamakla beraber materyalist düşüncedeki madde kavramı kadar da rasyonel değildir. Bergson, Tanrı ile madde arasında bağlantı kurulduğunda maddenin kendisi değil, maddenin görüntüsü üzerinde durmaktadır. Bergson'a göre, Tanrı nesnelerin kendisi ile ilişkili değildir, nesnelerin görüntüsü ile ilişkili olarak tezahür etmektedir.

2.2.4. Bergson'da Bilme Kavramı

Bergson, bilmek kavramını iki şekilde incelemektedir. Birinci kategorideki bilmek kavramını 'yalın' bilmek olarak tanımlayan Bergson, yalın şekilde bilmekten kastedilenin 'bir şeyin olduğunu bilmek' şeklinde açıklar. İkinci kategoride ise felsefi açıdan bilmek kavramını açıklamaktadır. Bergson'a göre felsefi olarak bir şeyi bilmek, o şeyin niçin meydana geldiğini ve bu nedenleri araştırmak anlamına gelmektedir. Bergson, bu bilincin insanlara mahsus olduğunu ve hayvanlarda olmadığını söylemektedir. Bergson, insan ve hayvan ayrımı yaparken Tanrı'ya ulaşma yolunda site düşüncesinden ziyade sitenin ötesinde oluşan düşüncenin alınması gerekliliğini hatırlatmaktadır. Bergson'a göre, hayvanlar bilmez, ancak çevresinde olan bitenleri görmektedir. Ancak insan çevresinde ve çevresinin dışında olanları ve oluş nedenlerini görebilecek zekaya ve bu muhakemeyi yapacak sezgiye sahip canlı olarak hayatta yer almaktadır. Bergson için, mutlak olanı bulmak; felsefeye, ahlaka ve hayata bakış açısını oluşturabilmek anlamına gelmektedir.

²¹⁸ Henri Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, (Çev. M. Şekip Tunç), M.E.B. Yayınları, İstanbul 1986, 347-350.

²¹⁹ Emil Ott, *Henri Bergson; Modern Dinin Filozofu*, (Çev. Sedat Umran), Birey Yayıncılık, İstanbul 2005, 9.

“İnsan, nedenlere nüfuz etmek için yoğun bir arzu duydukça ve anlamak için daha fazla aradıkça, daha kültürlü bir varlık olarak ve taşıdığı isme layık olarak değerlendirilebilir.”²²⁰

2.2.5. Bergson'da İnsan ve Benlik

Bergson'un insan tanımında, bireyin daha fazla anlaması için daha fazla arzu etmesi gerekliliği vardır. Bireyin ancak bu vasıflarının gelişimi ölçüsünde insan olarak değerlendirilebileceğini söylemektedir. Bergson'a göre, birey gerçeklere nüfuz etme ihtiyacı içinde olmaktadır. Gerçeği kavrayış ise bu isteğin şiddetlenerek artmasına bağlı olarak gelişmektedir. Bergson, mutlak olanı bulmaya çalışırken kendi içindeki ben'e bakmaktadır. Maddenin değişimi, aklın yanılsamaları kavramına statik bir yapı yüklemektedir. İçindeki ben'in sürekli değişimi göz önünde bulundurulduğunda, maddenin hareketsizliği yerine ben'in değişimi incelenmektedir. Madde aynı kalırken, madde ile ilgili tüm anılar o anın dışındaki anılar ve o anı da içine alarak yeni bir an oluşturmaktadır. Yani hareketin hareketsizliği de içinde barındırması gibi o an geçmiş anları da içinde barındırmaktadır. Mutlak olanın yolu bu felsefi bilmek yolundan geçmektedir. “Bu oluşun derinde duran bir sebebi, bu sürekli değişimin nedeni geçmişin şimdiki zamanda mevcudiyetini sürdürmesidir.”²²¹ Geçmiş, şimdiki zamanda varlığını sürdürmektedir. İster kalıtsal aktarım olsun, isterse toplumsal birikim olsun şu an geçmişini içinde barındırmakta ve şu anı geleceğe akıtmaktadır. Birikimsel olarak devam eden hayatı maddenin anlık durumu ile açıklamak imkân dahilinde değildir. Madde yaratıcısından ayrı düşünülse de ben yaratıcısıyla beraber yaşamaktadır. Ben'in verdiği duygu bireyin içinde maddeye anlam yüklemektedir. Aynı madde farklı bireylerde farklı duygular uyandırmaktadır. Örneğin poetik kategoriye giren bir kilisenin bir turiste ve bir din adamına verdiği duygu ve anı aynı etkiyi göstermez. Turist bu yapıyı mühendislik yönü ya da görsel şölen içeren bir anı olarak değerlendirirken, din adamı geçmişin varlığının bugüne nüksetmesi ve geleceğe de nüksedeceği bakışıyla farklı bir gözle değerlendirebilmektedir. Ben, bu şekilde gördüğü herhangi bir objeyi geçmişten gelen görüntüleri o anki görüntülerle birleştirerek görmektedir. Bu şekilde geçmiş şimdinin

²²⁰ Henri Bergson, *Metafizik Dersleri; Uzay-Zaman-Madde*, (Çev. B. Garen Beşiktaşlıyan), Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2014, 11.

²²¹ Ott, *Henri Bergson; Modern Dinin Filozofu*, 15.

içine geçmekte ve şimdi de geleceğe akmaktadır. Bergson'a göre, gelişim ilk başta hareket olarak ortaya çıkmaktadır. Ancak toplumlar gelişimi doğa, Tanrı ve ahlak olarak görmektedir.

2.2.6. Bergson'da Bilimlerin Sınıflandırılması

Bergson, bilimlerin tasnifi konusunda, Aristoteles, Bacon ve Ampere'nin tasniflerini incelemektedir. Aristoteles'in üçlü tasnifini inceleyen Bergson, bu tasniflemenin tutarlı ve tutarsız yönlerini ortaya koymaya çalışmıştır. Aristoteles, bilimleri üçlü tasniflemekte, poetik bilimler, pratik bilimler ve spekülatif bilimler olarak ayırmaktadır. O, poetik ve pratik bilimleri üretken bilimler olarak tanımlamaktadır. Bergson'a göre ilk ayırım bu bilimleri tek faktöre bağlamanın yanlışlığı üzerine tutarsızlaşmaktadır. İki bilim aynı yöntemle tasnif edilse dahi aralarında farklar görülmektedir. Bergson'a göre, poetik bilimlerde üretilen eser, yapandan kopabilmektedir. Bir ev, bir müzik kendini yapandan ayrı sürekliliğini sağlamaktadır. Aynı şekilde pratik bilimlerde de eşyanın yapandan kopuk sürekliliğe sahip olduğu görülmektedir. Ancak pratik bilimlerde bazı eylemler failinden kopmamaktadır. Bergson'a göre bazı davranışların failinden kopuk olması, o davranışın herhangi bir anlamının kalmamasına yol açmaktadır. "İyi bir davranışın, failinden kopuk bir varlığı yoktur. O halde ahlak pratik bir bilimdir denilebilir."²²² Bergson bu tanımı ile Aristoteles'in tasnifini farklı bir açıdan yorumlamaktadır.

Bergson'un, tasnifleme yaparken incelediği bir başka filozof da Bacon'dır. Bacon bilimleri insan zihnine göre hafıza, imgelem ve akıl bilimleri olarak tasniflemektedir. Bergson, bu tasnifleme yöntemine zihin kavramının sokulması ile birey ve toplumlarda farklı tanımlamaların ve algılayışların ortaya çıktığını söyler. Bergson, son olarak modern tasnifler arasında en iyi olarak gördüğü Ampele'nin tasnifleme yöntemini incelemektedir. Ampele bilimleri kozmolojik (madde) bilimi ve noolojik (zihin) bilimi olarak tasniflemektedir. Ampere'ye göre, kozmoloji maddeyi ve maddenin özelliklerini incelemektedir. Noolojik bilimler ise maddeyi değil zihnin kendisini incelemektedir.

Noolojik bilimler inceleme yaparken, akıl yoluyla zihin bilimlerini, dil yoluyla da dil bilimlerini, ahlak bilimlerini tasnifleme yoluna gitmektedir. Bergson'a göre,

²²² Bergson, *Metafizik Dersleri; Uzay-Zaman-Madde*, 14.

Ampere'nin tasnifi insan zihnini incelerken, incelemeyi bireysel değil, toplumsal yaşam halinde ele almaktadır. Bu şekilde Ampere'nin tasnifi gayet mantıklı görünmektedir. “Bu tasnif aslında madde ile zihin arasında bayağı net bir ayrım, bayağı tartışılır bir ayrım tesis eder.”²²³ Bergson'a göre, madde ve zihin bilimi birbirine yakından temas etmektedir. Bergson, bir bilimin diğer bilime her zaman ihtiyacı olduğunu söylemektedir.

Bergson'a göre, bilimlerin tasnifi yapılsa dahi her bilim karmaşık bir yapıda olduğu için tasnifleme özelliği bilimlere sadece basitlik ve kategorilendirilebilirlik katmaktadır. Her bilim dalı kendisini oluşturan alt bilimlere, hatta her alt bilim de kendi arasında alt bilimlere ayrılmaktadır. Bilimin bu bütüncül ve karmaşık yapısı düşünüldüğünde sadece en alt birimi incelemek bile insan ömrünü aşmaktadır. Bergson'a göre, bu durum göz önüne alındığında tasnifin sadece bir çizelge veya şema olduğu görülmektedir. “Fizik, ağırlık, ısı, ses, ışık, elektrik vs. gibi incelemeler ihtiva eder.”²²⁴ Bergson'un fizik bilimlerine verdiği bu örneğe matematik, kimya ve diğer bilimleri de eklemek yerinde görülmektedir. Bu çerçevede düşünüldüğünde ortaya neredeyse sonsuz sayıda çalışma alanı çıkmaktadır.

Bergson'a göre, bilimler ilerleme kaydettikçe bu ilerleme yeni alt bölümler, bu alt bölümler de yeni alt bölümler ortaya çıkarmaktadır. Bu kadar çok değişkenin bir arada olması zihinde karmaşıklığa yol açtığından zihin tasnifleme yaparak örgüyü basitleştirmek istemektedir. Bergson bu basitleştirmeyi bilim felsefesi olarak adlandırmaktadır. “Bilim felsefesinin konusu, ilk adımda, edinilen tüm sonuçları merkeze almak, ikinci adımda ise onu meydana getiren sonsuz sayıda unsuru bir araya toplamaktır.”²²⁵ Bergson, bu tanımı ile bilginin toplulaştırılmasına değinmektedir. Bilim bu toplulaştırmayı yapmadığı zaman her bilim, alt bilim ve bu alt bilimlerin altındaki bilimleri ayrı ayrı incelemek zorunda kalmaktadır. Böyle bir durumda da modelleme ve formülleştirme işlemi zorlaşmaktadır. Bu basitleştirme ya da kategorize etme işlemi sadece fen bilimleri için geçerliliğini korumamakta aynı zamanda sosyal bilimler bilimsel felsefe çerçevesinde tasniflenebilmektedir. Tarih bilimini örnek gösteren Bergson, tarih biliminin de bilimsel felsefe kıstasına uydurulmadan aktarılamayacağını söylemektedir. Bergson, bu kıstası Fransız Devrimi örneği ile açıklamaya çalışmaktadır. “Söz gelimi

²²³ Bergson, *Metafizik Dersleri; Uzay-Zaman-Madde*, 16.

²²⁴ Bergson, *Metafizik Dersleri; Uzay-Zaman-Madde*, 20.

²²⁵ Bergson, *Metafizik Dersleri; Uzay-Zaman-Madde*, 19.

Fransız Devrimi'ni tam anlamıyla anlamak için 1789 yılının öncesi göz ardı edilmeden, tüm Fransızların ahlaki durumunun bilimsel olarak analiz edilmesi gerekir. Şüphesiz bu çalışma insanı aşar, imkansızdır.”²²⁶ Bergson bu tanımı ile basitleştirmenin, kategorize etmenin sebep sonuç ilişkisini doğuracağını ve bu şekilde sosyal bilimlerin de formüle edileceğini anlatmaktadır. Basitleştirme yapılmadan olay örgüsünün kurulması zorlaşmaktadır. Hatta tüm değişkenler bağımsız değerlendirildiğinde olay örgüsü çıkmaza girmekte ve bir sonuç elde edilememektedir.

Modern bilim basitleştirme işlemini yapmak yerine daha da derine inme çabası ile olay örgüsündeki bağımsız değişkenleri arttırmaktadır. Bergson'a göre, modern bilim başlıkları basitleştirmek yerine daha fazla başlık açarak, bütünleştirmek yerine bölmeyi, indirgemek yerine çoğaltmayı seçmektedir. Bu tür temayüllerin bilimi analitikleştirdiğini ve bilimsel felsefenin ise tam zıddı bir temayülle işlediğini anlatmaya çalışmaktadır: “İşte bu temayüle analitik zihin denir, felsefe veya sistematik zihniyet ise bunun zıddı olan temayüle, yani gruplamaya, basitleştirmeye, birleştirmeye ve genelleştirmeye dayanır ki bu en ala bilimsel zihniyettir.”²²⁷

Bergson, bu karşılaştırmayı yaparken, çoğaltmaktan çok indirgemeye, genellemeye çalışan zihniyetin asıl bilimsel zihniyet olduğunu anlatmaktadır. Analitik zihniyetin parçaların çokluğuna dalarak, basit gerçeği, asıl geneli göremediğini ya da yeteri kadar gösteremediğini söylemektedir.

Bergson bilimleri iki kategoriye ayırmaktadır. Bu kategorileri, madde bilimleri ve zihin bilimleri olarak tanımlamaktadır. Bergson'a göre, bu iki kategori belirlendikten sonra diğer bilimler bu bilimlerin alt kategorisi olarak genellenebilmektedir. Bilimsel felsefe bu şekilde basitleştirmeye elverişlilik göstermektedir. Bergson'a göre bilim felsefesinin incelediği bilim, bilinen hakikatlerin sentezini yapabilmektedir. Aynı şekilde bilim felsefesi zihin ve madde bakımından söylenecek ya da bilinecek şeyleri kullandığı basit formüllerle ortaya koyabilmektedir. Bu üst bilimin hem bilinenleri hem de bilinecekleri kapsamı, bilimsel felsefeye metafizik bir anlam yüklemektedir. “İşte bu en üst bilim metafiziktir; ya da doğanın ötesinde olan, en üst felsefi bilimdir, tüm bilimlerin baş tacıdır.”²²⁸ Bergson bu tanımı ile metafiziği hem en üst bilim hem de baş

²²⁶ Bergson, *Metafizik Dersleri; Uzay-Zaman-Madde*, 21.

²²⁷ Bergson, *Metafizik Dersleri; Uzay-Zaman-Madde*, 23.

²²⁸ Bergson, *Metafizik Dersleri; Uzay-Zaman-Madde*, 25.

tacı bir bilim olarak tanımlamaktadır. Metafizik bilimi madde ve zihni de içinde barındırarak bu bilimlerin ötesinde bir sentez oluşturmaktadır. Felsefeyi metafizikten ayrı düşünmek mümkün gözükmemektedir.

Bergson'a göre metafizik, kavramların özünü incelemektedir. Aynı şekilde inceleme yaparken, madde ve zihnin ne olduğunu da irdelemektir. Fizikçiler, doğa bilimcileri, tarihçiler ve diğer özel bilimlerle ilgilenenler, madde ve zihnin kendisini değil bu kavramların özelliklerini incelemektedirler. Metafizik dışındaki bilimler nesnenin görüntüsünü yorumlamakta ancak bu nesnelerin neden ve nasıl oluştuklarını açıklamamaktadırlar. Zihin bilimleri de aynı yöntemi kullanmaktadır. Zihin bilimleri, düşünce olgusunun kendisini değil, dayandığı dil yetisini, kurgusunu araştırmaktadır. Metafizik bu kavramların özünü inceleyerek, nasıl ve neden olduklarını irdelemektedir.

Bergson, metafiziğin konusunun fenomenleri aşmak olduğunu söylemektedir. Metafizik, fenomenin özelliklerini ya da kurgusunu değil, o fenomenlerin arkasında neler olduğunu incelemektedir. Ancak buna karşın bilimler, olanın ötesini araştıramamakta ve bu çıtayı aşamamaktadır. “Aslında hiçbir özel bilim, tezahürü, fenomeni, zuhur edeni aşmaz.”²²⁹ Bergson, bu cümlesi ile metafiziğin ayırt edici özelliği olan fenomenin ötesini görme özelliğini vurgulamaktadır. Çünkü bilimlerin yapamadığını metafizik yapmaktadır. Bergson, metafiziğin konusu olan şeyleri özün bilgisi olarak tanımlanmaktadır. Metafizik, madde ve zihnin tüm tezahürlerini bilmekte ve bu bilginin ötesinde özün bilgisini de görmektedir. Bu şekilde düşünüldüğünde, Bergson'un metafiziği eksiksiz uygulanırsa tüm otoritelerin kabul edeceği evrensel bilim olarak metafizik görülecektir.

Bergson, metafiziğin diğer bilimlerden ayrık, tek başına bir bilim dalı olmadığını söylemektedir. Ona göre metafizik de diğer bilimler gibi bir başlangıç noktası seçer ve bu kavramların anlamlarını aşarak kendini var eder. “Lakin metafizik, başlangıç incelemeleri olmadan kurulamaz, zira bir şeyin asıl ilkelerine ilk hamlede nüfuz edilemez, evvela bu şeyin özelliklerini incelemek gerekir.”²³⁰ Bergson'a göre, kavramların özü sorgulanmadan önce, bu kavramların yapısına dair bilimsel bir inceleme yapmak gerekmektedir. Kavramların bu özellikleri incelendikten sonra, kavramların görüntüsü

²²⁹ Bergson, *Metafizik Dersleri; Uzay-Zaman-Madde*, 26.

²³⁰ Bergson, *Metafizik Dersleri; Uzay-Zaman-Madde*, 28.

değil, zihnin onlara kattığı anlam üzerinde çalışmak gerekmektedir. Kavramlar bu yöntemle incelendiğinde zihnin metafizik düşünce yöntemi ile çalışmayı öğrendiği görülmektedir. Zira zihin ilk defa gördüğünü bilmemek durumunda kaldığında, kendi kendine o görüntüye yeni bir şey yüklemektedir. Bergson'a göre, zihin maddeye atfedilen özellikleri bilmediği takdirde o an ne görüyorsa onu maddenin özelliği sanmaktadır. Örneğin arka arkaya dizilmiş iki çocuktan normalde kısa olanın önde, uzun olanın ise arkada olması ikisinin boyunu kıyaslarken bir görüntü yanılması ile kısanın uzun, uzunun kısa görünmesine neden olmaktadır. Eğer zihin perspektif olgusunu bilmeseydi böyle bir yanılgıya düşecekti. Ancak zihin bu ayırımı bildiğinden dolayı yanılmamaktadır. Bergson'a göre akla güven ancak bu tarz ayırımları bilerek mümkün gözükmektedir.

Bergson'a göre, metafiziğin içeriğinin hazırlığı genel incelemelerden oluşmaktadır. Daha önce edinilen algı ve olgular metafizik için bir ön hazırlık olmaktadır. "Demek ki akıl ve ruha dair genel inceleme her metafizik inceleme için bir hazırlıktır. Bu bilimin de özel bir adı vardır: Psikoloji."²³¹ Bergson'a göre, felsefenin temel başlıklarını psikoloji ve metafizik oluşturmaktadır. Ancak psikoloji, metafiziğe ulaşma yolunda kullanılan bir araç görevi üstlenmektedir. Psikolojide aklın mülahazaları incelendiğinde mantık, duyululuk ve irade ortaya çıkmaktadır. Mantık ile aklın genellemesi yapılırken, duyululuğun iradeye uyumu ile infialden korunmak mümkün gözükmektedir. Duyululuk ve irade arasındaki çekişmeyi inceleyecek özel bilim de ahlak ya da ödev olarak ortaya çıkmaktadır. Başa dönüldüğünde mantık ve ahlak, psikoloji ile sıkı bir bağ oluşturmaktadır.

Bergson'un yaklaşımı 'akılcılığa' ve 'bilimciliğe' bir başkaldırıdır. Bu yüzden 20. yüzyılda akılcılık eleştirisi olarak gelişen düşüncelerle paralellik göstermektedir. Ona göre maddeyi bilmek ile yaşamı bilmek arasında epistemolojik bir fark vardır. Bu yüzden materyalizmi reddeden görüşlere temel olmaktadır.

2.2.7. Bergson ve Süre

Bergson'un felsefesi bir düalizm olarak karşımıza çıktığından bu ikilikler içerisinde en çok dikkati çekenler, sezgi kavramını ortaya çıkaran içgüdü-zekâ ikiliği ve süre kavramını ortaya çıkaran mekan-zaman ikiliğidir. Bergson, değişmezliği araştıran eski

²³¹ Bergson, *Metafizik Dersleri; Uzay-Zaman-Madde*, 29.

felsefe yerine süre kavramını koymaktadır. “Süre bir hürriyettir.”²³² ifadesini kullanmaktadır. Bergson’a göre felsefenin artık öz araştırmaya veda etmesi gerekmektedir. Bergson’a göre en açık olan şey süredir. Netliği kesin olan şey süredir. Kâinat süre halindedir. Dünyada birbirine aykırı duruş gösteren iki hareket görülmektedir, ‘inme’ ve ‘çıkma’ hareketi. İnme birdenbire ortaya çıkabilirken çıkma ise içsel olgunlaşma ve yaratıcı faaliyetine karşılık olarak ortaya çıkmaktadır. Çıkma faaliyeti doğal bir sürücü gibi inme faaliyetini kendisi ile yönlendirmeye zorlamaktadır. İnme, maddi varlığın, çıkma ise hayatın kendisinin tabi olduğu harekettir. Hayatın tabi olduğu çıkma hareketi kâinattaki evrimi idare eden harekettir. Hayat aslında ruhinizama ait bir şeydir.²³³ Çıkma hareketinin zirvesinde, hayatta saklı bulunan ruhun realitesi meydana çıkmaktadır. Bergson sürenin, kâinatın dışında ve bir cevheri aramanın gereksizleştiği yerde asıl realite olduğunu söylemektedir.

Süre kavramı birçok filozof tarafından kullanılmaktadır. Genelde uzay ve süreyi beraber alan bu filozoflar, bu iki kavramı aynı psikolojik kökene ve aynı metafizik değere atfetmektedirler. Bu filozoflara göre uzayla aynı düzlemde olan zamanda bir ardışıklık, bir sonsuzluk düzeni ortaya çıkmaktadır. Bergson’a göre filozoflar bu iki kavramı beraber değerlendirse de süre kavramının tek başına incelenmesi gerekmektedir. İnsanlığın ilk dönemlerinde zaman, uzay gibi sınırı olmayan, içi boş, bileşensiz bir yapıda düşünülmektedir. Ancak zaman şeylerin ardışıklığına imkân vermekte ve bu ardışıklığın dışında kalmaktadır. Diğer bir nokta ise zamanın homojenliğinin incelenmesine yol açmaktadır. Filozofa göre eğer süre uzay gibi homojen ve kesintisiz ise sürenin uzay gibi sonsuzca bölünebilmesi ve matematiksel noktalarıyla kavranabilme özelliğini göstermesi gerekirdi. Ancak süre kavramında sınırsızca bölünebilme ve matematiksel noktaların kavranabilme özelliği görülmemektedir. Bergson, sürenin ardışıklığının olmama sebebini, sürenin sadece bilinçle kavranmasına bağlamaktadır. Bilinenin dışında gelişen süre kavrayış dışı olmaktadır. “Biz sadece kendi süremizi algılarız.”²³⁴ Demek ki dış fenomenlerin ardışıklığı fark edilirse bu sadece bireyin o fenomeni algılamasından kaynaklanmaktadır. Bu durumda bilinen tüm ardışıkların, bilincin ardışıklığı olduğu sonucu çıkmaktadır. Bergson’a göre bu ardışıklık, yan yana konulanların toplamı

²³² Topçu, *Bütün Eserleri 8; Bergson*, 30.

²³³ Topçu, *Bütün Eserleri 8; Bergson*, 46.

²³⁴ Bergson, *Metafizik Dersleri; Uzay-Zaman-Madde*, 50.

anlamında ifade edilemez. Bergson, yan yana gelme eylemini ardışıklık olarak değil eş zamanlılık olarak tanımlamaktadır. Yan yana koymanın yani eş zamanlılığın sadece uzayda olabileceğini söylemektedir. Ardışıklığın halkalar oluşturması sadece uzayda anlam kazanmaktadır. Ancak zaman böyle bir düzlem halinde değildir. “Süre, uzanan düz bir çizgi değil de genişleyen bir çemberdir; aynı kalan ama yine de başka bir şeye dönüşen bir çemberdir.”²³⁵ Bergson, süre kavramına da metafizik boyutuyla bakmaktadır. Uzayda kabul edilen süre ardışıklığı kabul etmektedir yani bir düzlem üzerinde birbirini takip eden ya da yan yana duran zaman anlamı olarak bilinmektedir. Ancak Bergson süreyi, bir çember gibi tanımlamaktadır. Her bir çemberin birbirinden farklı olduğunu söylerken, sürenin homojen olmadığını anlatmaya çalışmaktadır. Uyku halinde ya da bilinç kaybında yaşanan süre çıkmazı, Bergson’un bahsettiği halkalar gibi birbirinden farklılık göstermektedir.

Bergson süreyi, akışkanlığın bir devamı olarak görmemekte, tamamen akışkanlığın kendisi olarak görmektedir. Bu yüzden sürenin sonsuz olmadığını söylemektedir. Süreyi devam ettirmenin varlığını bilince bağlamaktadır. “Her birimiz için, onu durduran ana kadar varlığını sürdürür.”²³⁶ Sürenin varlıkla devam etmesi, sürenin tekrarsız olduğunu ve özdeş olmadığını ortaya koymaktadır. Çünkü hiçbir birey aynı şeyi iki defa aynı şekilde yaşamamaktadır. Bu şekilde düşünüldüğünde süre, bireye bağlı ve bireysel kavram olarak ortaya çıkmaktadır. Her bireyin kendi evrimi göz önüne alındığında her bireyin kendi süresi olduğu tezi ortaya çıkmaktadır. Bergson’a göre, her bireyin kendi evrimi, kendi hikâyesi ve kendi süresi var olmaktadır.

Sürenin kişiye atfedilmesinde daha önce çalışmalar yapan Leibniz’den ayrı düşünen Bergson, Leibniz’in sürenin küçük çaptaki ruhlar arasında daha yavaşça yaşandığı yönündeki tezine itiraz etmektedir. Bergson, ne kadar birey varsa, ki basit ruhlar da dâhil, o kadar sürenin var olacağını söylemektedir. Bergson, zaman büyüklüğünü ve ardışıklığını evrimleşen her canlının kendi süresinin, eş zamanlı olarak diğer sürelerle etki etmesinden kaynaklandığını söylemektedir. Sürenin bir bütün olarak kabul edilmesinde, birbirine etki eden müşterek anlam, eş zamanlar olması yatmaktadır. Bergson’a göre asıl süre tüm süreleri içinde barındıran ve aynı şekilde bu sürelerle dışsal kalan, kişisiz sürenin toplamı olarak ortaya çıkmaktadır. Bergson’a göre uzay, zamanı sembolik olarak ifade

²³⁵ Bergson, *Metafizik Dersleri; Uzay-Zaman-Madde*, 51.

²³⁶ Bergson, *Metafizik Dersleri; Uzay-Zaman-Madde*, 51.

etmektedir. Bu şekilde zaman sembolize edilmiş olmaktadır. Bergson'a göre uzay çoklu ruhların tesir ve tesirsizliğinden oluşan bir form olarak ortaya çıkmaktadır. Aynı şekilde süre ise her bir bireyin heterojen, bireysel, farklı gelişmelerin oluşturduğu ortak bir form şeklinde oluşmaktadır.

Zaman, bilinç ve ruh halinin sürekli akışı olarak ortaya çıkmaktadır. Bergson'a göre süre, bireyin ruh ve bilinci ile oluşmaktadır. Tek düze zaman kavramı hiçbir şekilde yaratıcılık, hareketlilik ve oluşu ifade etmemektedir. Ancak insan bilinci ile tanımlanan zaman, dinamik ve sürekli yaratma eğiliminde olmaktadır. "Bergson'un zaman konusundaki görüşleri iki gerçeklik alanı arasındaki farka göre belirlenmiştir. Psikolojik olgular- fiziki olgular, içsel olanlar- dışsal olanlar, ruh ve şuurumuza ait olanlar- maddi dünyaya ait olanlar."²³⁷ Bergson'un süre anlayışı, psikoloji, içsel olgular, ruh ve bilince ait olan kavramlar üzerinde şekillenmektedir. Zamanın tekdüzeliği ve ardışıklığı, bireyin süreyi kendi dışında kabul etmesinden kaynaklanmaktadır. Bergson'a göre bilinçle gelişen süre, olağanın ötesinde ve olağanı da kapsayacak şekilde bir kavram olarak tanımlanmaktadır. Süre tüm olayların hem içinde hem de olayları tetikleyen güç olarak görülmektedir. "Olup bitmekte bulunan ve hatta her şeyin olup bitmesini sağlayan."²³⁸ Bergson'un tanımına göre süre, tekdüzelikten kurtulmuş dinamik ve kısırlıktan çıkmış yaratıcı bir hal almaktadır. Bergson bu çabası ile zaman kavramını fiziksel mekâna bağlılıktan kurtarıp, metafizik bir forma yerleştirmeye çalışmaktadır.

2.2.8. Bergson ve Sezgi

Sezgi, akla sunulan düşünce konusunun doğrudan doğruya elde edilen bilgisi anlamına gelmektedir. Duyuları, ruhu, zihni içine alan sezgi kavramı, Bergson'dan önce çeşitli kategorilerde ele alınmış bir kavramdır. Bergson bu kategorileri bilmekte ve kendi sezgi modelini oluşturmaktadır. Genel olarak sezgi, psikoloji, estetik ve mistik kategorilerine göre sınıflandırılmaktadır.

'Akli sezgi' genelde bu sınıflandırmanın ilk basamağında bulunmaktadır. Akli sezginin öncüsü olarak Descartes görülmektedir. Descartes'a göre sezgi, aklın ilk hareketi olarak ortaya çıkmakta ve bu yüzden kesin bilgileri ortaya koyabilmektedir. Sezginin

²³⁷ Gündoğan, *Fikir Mimarları Dizisi-10; Bergson*, 75.

²³⁸ Henri Bergson, *Metafiziğe Giriş*, (Çev. Atakan Altınörs), Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2012, 17.

hakikati tartışılmazdır; çünkü Descartes'ta sezgi varoluş üzerine kurulmaktadır. O, 'bir şeyin varlığı yoklukla sınanmadığı gibi bir şeyin yokluğu da varlıkla sınanabilir değildir' mantığı ile sezgi kavramına yaklaşmaktadır. Descartes'ın 'düşünüyorum o halde varım' ünlü sözü doğrudan doğruya elde edilmiş, denenmiş bir sezgiyi anlatmaktadır. Descartes sezginin konusunu basit olaylar silsilesi olarak görmektedir. O, sezgi kavramını açarken töz, düzen, miktar ve düşünce gibi bileşenlerin basit, anlaşılır ve kesin bilgilerini kullanmaktadır. Descartes'a göre, bu kavramlar kesinlik bildirdiğinden sezginin kesinliği tartışılacak bir konu olarak görülmemektedir. Birden fazla doğrunun bir araya gelmesi toplam doğrunun doğruluğunu tartışmaya açamadığı gibi toplam doğru da kesin sayılmaktadır. Descartes, sezginin içine geometrik şekilleri, matematiksel ölçüleri ve boyutları da katmaktadır. Zihin içinde tanımlanan her şey kesinliğini korumaktadır. Descartes'a göre sezginin konusunu belirleyen şeyler, doğrudan doğruya zihnin tanımladığı kavramlar olmaktadır. Descartes, sezgiyi şu şekilde ifade etmektedir: "Bence sezgi ne duyuların, ne de yanlış sentezler yapan bir imgelemin aldatıcı hükmü değil, fakat an ve dikkatli bir zihnin hiçbir şüpheye yer bırakmayacak kadar açık ve seçik bir andaki kavrayış ve anlayışıdır. Bu kavrayış o kadar kolay ve seçiktir ki, anladığımız şey üzerinde hiçbir şüphe bırakmaz; aklın ışığından doğar ve daha basit olduğu için çıkarıştan (tümdengelimden) daha emindir."²³⁹

Descartes, sezgiyi kafa karışıklığından kurtulmuş bir zihnin bir alana yoğunlaşması olarak ifade eder. Bu konuda şu ifadeyi kullanmaktadır: "Düşüncesini aynı anda başka birçok nesneye dağıtmayan ve onu her zaman bütünüyle en basit ve en kolay şeyler üzerinde toplayan kişi, sezgi gücü kazanır."²⁴⁰

Sezgi konusuna değinen bir diğer düşünür de Kant olarak karşımıza çıkmaktadır. Kant, Salt Aklın Eleştirisi'nin ilk tümcesinde, sezgiyi şu şekilde betimlemektedir: "Her ne durumda ve anlamda olursa olsun nesnelere ilişkin bilginin biçimini, nesnelerle doğrudan ilişkili olan ve düşüncenin tüm içeriğini veren sezgidir."²⁴¹ Kant sezgiyi içsel sezgi ve dışsal sezgi olarak kategorilere ayırmaktadır. O, dışsal sezgilerin mekâna, içsel

²³⁹ Rene Descartes, *Aklın Yönetimi İçin Kurallar*, (Çev. Müntekim Ökmen), Doğu Matbaası, İstanbul 1986, 16.

²⁴⁰ Rene Descartes, *Rules for the Direction of the Mind*, Great Books of the Western World, Encyclopaedia Britannica Inc., London 1952, 14-15.

²⁴¹ Immanuel Kant, *Immanuel Kant's Critique of Pure Reason*, (translated by N.K. Smith), Unabridged Edition, St. Martin's Press, NY 1965, 65.

sezgilerin ise zamana bağı olduğunu söylemektedir. “Dış dünyaya ait sezgilerimizin önsel (a priori) şekli mekândır; iç dünyaya ait sezgilerin şekli ise zamandır.”²⁴² Kant’a göre, dışarıdan gelen sezgileri mekânla, içerden gelen sezgileri ise zamanla kavramak mümkün gözükmemektedir. Bu şekilde hem dıştan hem de içten gelen veriler toplanmakta olup, sezgi bu verilerin toplamı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Psikolojik sezgi, tamamen deneysel, temelde yaşanan ruh olaylarının toplamı olarak tanımlanmaktadır. Sezgi psikolojik açıdan önceden deneyimlenmiş, *a priori* durumların toplamı olarak ortaya konmamıştır. Sezgi, bu anlamda ‘önsel (*a priori*) değildir ve her türlü ruh halimize ait olabilir.’²⁴³ Ruh halindeki değişimler bilinç ile fark edilmektedir. O halde psikolojik sezgi ruhla alakadar olduğu kadar bilinçle de ilgili görünmektedir. Estetik sezgi ise, bireyin doğa ile bütünleşik olması ve benliğin kendini var etmesi olarak tanımlanmaktadır.

Mistik sezgi, temelini mistik düşünceden almaktadır. Mistik ruh hali ruhun bir şey içinde kendini kaybetmesi olarak tanımlanmaktadır. Bu tanım bizi tinsel bir yapıya götürmektedir. Mistik düşünce ve mistik ruh hali aynı zamanda dini sezgi olarak da tanımlanmaktadır. Bergson, kendi düşünce sistemini oluştururken mistik düşünce olgusuna sık sık başvurmaktadır.

Bergson’da sezgi, metafiziğin metodu olarak ortaya çıkmaktadır. Ona göre sezgi mutlak varlığın bilgisini verebilecek bir kavram olarak tanımlanmaktadır. Bergson’da mutlak olan Tanrı olarak anlaşılmaktadır. Bergson, sezgi kavramının içine zekâ, his ve mistik düşünceyi katmaktadır. Örneğin; Platon, ideleri tanımlamak için sezgiyi kullanmaktadır. Hegel, Schopenhauer gibi düşünürlerin romantik sezgi anlayışı ya da Platon’un idea sezgisi Bergson’da ortaya çıkmamaktadır. Tüm bu kavramların toplamı ve ötesinde bir sezgi kurmaya çalışmaktadır. “Romantik sezgi Bergson’da metafizik sezgi halini aldı.”²⁴⁴ Bergson’un kendisi ise şu ifadeyi kullanmaktadır: “Dıştan bakılınca tabiat, sezilmedik bir yenilikteki uçsuz bucaksız bir çiçeklenme gibi göze çarpmaktadır. Hayata sezgimizle nüfuz etmek istersek, kâinata sempati duymalıyız. Enginlerin esrarını çözmek için orada en yücelere göz dikmek gerekir.”²⁴⁵

²⁴² Topçu, *Bütün Eserleri 8; Bergson*, 65.

²⁴³ Topçu, *Bütün Eserleri 8; Bergson*, 65.

²⁴⁴ Topçu, *Bütün Eserleri 8; Bergson*, 76.

²⁴⁵ Henri Bergson, *Zihin Kudreti*, (Çev. Miraç Katırcıoğlu), M.E. B. Yay., 2. Baskı, İstanbul 1986, 40-41.

Ayrıca Bergson, “Zihnimizi bir tarafa bırakıp sezgisel sempatimizle hayatı anlayıp anlamlandırılalım.”²⁴⁶ demektir. Bergson, sezgiyi metafizik boyutu ile ele almaktadır. Zekâ karşıtı ya da zekâsız bir sezgi Bergson’da ifade edilmemiştir. Bergson, sezginin içinde zekânın da olduğunu söylemektedir. Ancak zekânın sadece görüneni ve bilineni açıklamasından dolayı, sezgi saf zekâdan ibaret değildir. Bergson’a göre zekâ, olanı ve görüneni bildiği için yeniliği, yenileneni ihmal etmektedir. Zekâ, zaman ve mekâna sıkışırken yaratıcılık, sürenin eseri hatta kendisi olmaktadır. Bergson’a göre zekâ, şeylerin aslını değil, tanımlanmış hallerini sunmaktadır. Böylece tanımlanmışın dışına çıkamamaktadır. Sezgi, zekânın tanımlandıklarını da kapsayan bir yöntemle olan, bilinen ve bilinecek olanları da kapsamaktadır. Bu yüzden sezgi, salt zekânın ötesinde olan bir metafizik hal olarak tanımlanmaktadır. Zekâ, sezgide çeşitli roller üstlenmektedir. En belirgin rol olarak itme mekanizmasını, sıçrama noktalarını oluşturmaktadır.

Bergson’a göre, zekâ cansız maddelerin oluşunu incelemekte, sezgi ise hayatın kendisini incelemektedir. Böyle bir ayrım olmasına karşın diğer taraftan içinde zekânın olmadığı bir sezginin düşünülmemeyeceğini söylemektedir. Sezginin bir diğer bileşeni olarak içgüdü ele alınmaktadır. İçgüdü bireyin yaşama dâhil olduğu ilk andan itibaren, bireyin o habitata uyum sağlamasını sağlayan bir mit olarak tanımlanmaktadır. İçgüdü doğuştan gelen, içsel bir dürtü olarak ortaya çıkmaktadır. “Zekâ şeklin bilgisini, içgüdü maddenin bilgisini verir.”²⁴⁷ Bergson’a göre içgüdü, bir çekme hareketi olarak ortaya çıkmaktadır. Sezgi, zekânın itme hareketi ve içgüdü’nün çekme hareketinin sonucu, bu iki kuvvetin ötesinde bir sentez olarak kendini göstermektedir. Bergson, sezgiyi bu iki kavramın ötesinde görmesine rağmen içgüdüye daha yakın hissetmektedir. O, sezginin içgüdülerin sempatisinden doğduğunu söylemektedir.

Bergson’a göre, yapılan eski şeylerin gereksiz olduğunu söylemek mümkün değildir. Yapılan her yeni şey, eski kavramları da içinde barındırmaktadır. Yeni atılım ve sıçrayışlar gerektiren çabalar, kavramlar üzerinden doğmaktadır. O yüzden sezgi, çok büyük incelemeler ve araştırmalar sonucu ortaya çıkmaktadır. Ancak bu kavramlar sadece maddeyi yansıtmakla yetinip, maddenin ne olduğunu açıklamakta yetersiz kalmaktadır. Sezgi bu kavramları kullanarak maddenin ne olduğunu açıklamaktadır. Bergson’a göre, bir kavramın sezgisel boyuta geçmesi için, o kavrama fazlasıyla çaba

²⁴⁶ Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, 438.

²⁴⁷ Topçu, *Bütün Eserleri 8; Bergson*, 82.

harcanmalıdır. Sezgi anlık ortaya çıkmayan, yavaş yavaş nükseden bir olgu olduğu için sürekli çaba gerektirmektedir. Sezgi bilinçle ortaya çıkan ve büyük bir çabayla hazırlanan yeni bir bilinç olarak görülmektedir; içten gelen bir çabalar bütünü olarak ortaya çıkmaktadır. Bireyin içinde olan sezginin ortaya çıkarılması için bireyin büyük çabalar harcaması gerekmektedir.

Sezgi, özü itibari ile iç gerçekliğin bilgisi olarak ortaya çıkmakta ve bilginin verilerini tespit etmektedir. Saf süre ve özgürlük kavramlarında olduğu gibi sezgide de bilinenin anlatılmasından ziyade yaşanan bilgiler esas alınmaktadır. Sezgi, temeli içsel olmakla birlikte, dış dünya ile de temas halinde olmaktadır. Dış dünya ile olan temasta iç gerçeklikle birlikte cansız madde kavramı da eklenmektedir. Hatta cansız madde sezgi için bir engel olarak bile görülmektedir. Bergson'a göre cansız madde dış dünyanın kendisini değil, onun kabuğunu oluşturmaktadır. Dış dünyanın kabuğunu oluşturan cansız maddenin tanımlanıp, saf süre ve pür hayatın gerçeğin kendisi olduğunu göstermek gerekmektedir. Böylelikle saf zekâ ile ulaşılamayan bu gerçekliğe sezgi ile ulaşılabilir. Bergson, aklın bilgisinin statik olması ve sezginin bilgisinin dinamik olmasından dolayı, sezginin dış dünyanın tanımını ortaya çıkaracağını söylemektedir.²⁴⁸

Bergson, dış dünyanın sezgisel algılanışının saf algı ve sempati ile mümkün gözüktüğünü ifade etmektedir. Algı, saf algı halini almakta ve bilinçli bir sempati sayesinde gerçeklikle birleşmektedir. Bireyin algısı pratik gerçekleri almaya meyil göstermektedir. Birey ilk önce kendisine pratik bir yol sunmaya elverişli algıları seçmektedir. Daha sonra bu algılar geçmişle bütünleşik daireler oluşturmaktadır. Birey bu dairelerin merkezinde ve her daire iç içe geçmiş daireler toplamı olarak etrafında oluşmaktadır. Her bir daire arası mesafe azaldıkça algı üstüne algı geçmiş üstüne geçmiş binmektedir. Bu şekilde birey bilineni her şey sanmaktadır. Ancak bireyin her şey diye tanımlandığı algı sadece bireyle alakalı algılarla sınırlı kalmaktadır. Bir sezginin anahtarları ile her bir daireyi çaba ile aşarak bu algıdan kurtulmaktadır. Kendi menfaati, pratikliği yerine öz algısını kazanmaktadır. Bu şekilde öğretilmiş, dayatılmış, geçmişsel algı yerine saf algı yerleşmektedir. Birey bu aşamadan sonra saf algı ile algılamaya başlamaktadır.²⁴⁹

²⁴⁸ Henri Bergson, *Madde ve Bellek*, (Çev. Işık Ergüden), Dost Kitabevi, Ankara 2007, 140-149.

²⁴⁹ Bergson, *Madde ve Bellek*, 150.

Dış dünyaya sezgi ile bakmak için sadece saf algı yeterli bir argüman değildir. Aynı şekilde bu saf algıyı güçlendirecek, ona destek verecek başka hususlar da gerekmektedir. Bergson'a göre saf algı ile sempati birleşmektedir. Birey sempati ile daireler arasındaki boşluğu, bilinenin ardındaki gerçekliği keşfetmektedir. Saf algı bir maddenin düşüncesinin algılanmasında rol alırken, sempati o madde ile yaşanması gerektiğini göstermektedir. Sempati, için sezgisi ile dışın sezgisinin birbirini tamamlaması olarak tanımlanmaktadır. Bergson'a göre, bilinç öncelikle kendi içine inmektedir. Bilinç daha sonra dışarıya çıkmakta, gevşemekte ve yayılmaya hazırlanmaktadır. Zihin maddenin içine nüfuz etmekte ve madde içinde azar azar maddileşmektedir. Bu süreç sezginin ilk adımı olarak görülmektedir. Bu şekilde bilinç, maddeye dışarıdan uydurulan bir kavram olmaktan çıkmakta ve maddenin kendisinde yer almaktadır. Bilinç ve maddenin bu teması sezgiyi doğurmaktadır.²⁵⁰

Bergson'un sezgiciliği, olanı kavramaktan ziyade, olanı da içine alarak olanın ötesindekini gören bir kavram olarak ortaya çıkmaktadır. Sonu ve sonsuzluğu kapsayan bir hali ifade etmeye çalışmaktadır. Olanı rasyonel düşünce ile anlamak, olacağı ise öngörüye indirgemek, metafizik düşünce sistemini reddetmek anlamına gelmektedir. Bergson, metafiziği sezgi ile eş tutmakta ve sezginin metafiziksel düşünce sistemi ile anlaşılacağını söylemektedir. "Sezgi, bu iki uç arasında hareket eder ve bu hareket de metafiziğin ta kendisidir."²⁵¹ Bu uç sınırlar, içten bilme-kavrama, dıştan bilme-kavrama arasındaki sınırlılık ve sınırsızlığın sorgulanmasından kaynaklanmaktadır. Bergson'un sezgi algılayışı içten bilme ve kavrama üzerine kurulmaktadır. Bergson'a göre sezgi, bireyin tek olan ve bu tekliği ile dile gelemeyecek şeylerin içine yerleşip anlık duyumlara uyum sağlamasından geçmektedir. Bu sezgi, zekâ ve içgüdüden farklılaşmaktadır. Ancak sezgi hem zekâ hem de içgüdüğü içine alarak bunların ötesinde bir yerde durmaktadır. İçgüdü bireyi yaşamda tutma kılavuzluğunu üstlenmektedir. Zekâ ise maddeye nüfuz etme eylemi ile ortaya çıkmaktadır. İşte sezgi bu iki kavramın bileşimini oluşturup, yepyeni bir sentez olarak var olmaktadır. Zekânın maddeye nüfuz etmesi, zekanın sezgiden uzaklaşmasına neden olmaz. İçgüdü ise hayata daha fazla bilgi taşıdığından sezgiye daha yakın gözükmetedir. Bergson, bu zıt kutupları bir araya getirerek sezgiye metafizik bir boyut kazandırmaktadır.

²⁵⁰ Topçu, *Bütün Eserleri 8; Bergson*, 86-88.

²⁵¹ Bergson, *Metafiziğe Giriş*, 74.

Bergson, sezgi konusunda sistematik bir çalışma yapmadığı gibi kendi sezgi anlayışının daha önce kullanılan anlamlara uymadığını dile getirmektedir. Sezgiyi pragmatist bir yaklaşımla ele alan Bergson, sezginin sürekli değil ancak işe yarayan bir dönemde ortaya çıktığını ileri sürmektedir. Bergson sezginin, hayattaki yerimiz, konumumuz, geleceğimiz hakkında bir durum ortaya çıktığında zekânın bizi götüremediği kuytulara götüren ışığa benzediğini dile getirmektedir.

Bergson, sezgi ve zekânın insan doğasının iki kolu gibi olduğunu, zekânın, madde ile temasından dolayı maddenin ötesini göremediğini ancak sezginin maddenin ötesindeki asıl hakikati gördüğünü anlatmaktadır. Zekâ, duyu organları ile temas halindeki varlıkları görebilirken, sezgi daha içeri, daha tinsel ve daha gerçek hakikatleri görmektedir. Bergson'un sezgi anlayışı, zekanın ötesinde kabiliyeti olan bir yapıdır. Onun bahsettiği sezgi, kendi dışındaki bir bilgiyi doğru elde etmek için kendi üzerine kıvrılarak hareket eden bir zekâ hamlesidir. Bergson sezgiyi, bir şeye dair bilgiyi o bilgiyle ilintisiz bir şeyle kavramak değil, olduğu şekliyle tümünden kendisini kavramak olarak açıklar.²⁵² Mevlana'nın his olarak tanımladığı sezgi, Bergson'un sezgi tanımıyla özdeş değildir. "Bizim sezgimiz düşüncedir."²⁵³ Sezgi tek başına duygu değildir, aynı zamanda düşüncedir yani duygu ve düşünce toplamıdır.

2.2.9. Değişimin Gerçekliği

Bergson'un felsefesindeki temel noktalardan biri de insanın kendisinin sürekli bir dönüşüm geçirdiği ve çevresinin de dönüştüğüdür. Zekâ statik olana yönelirken, yaşam dinamiktir ve yaşamın temeli olan değişim ise gerçekliği oluşturmaktadır. Düşünce tarihi boyunca önde gelen filozoflar dönemlerinin bazı temel karakteristiklerini yansıtmakta ve bunun yanında karşılıklı bir etkileşimle kendi bakış açılarını da katarak bu karakteristiği yorumlamaktadırlar. Tarihçilerin evrenin birliği, kurulmuş düzen sistemi ve otoriteyi vurguladığı dönem ve koşullarda Bergson'un evrenin statik algılanmasının yetersiz ve yanlış olduğu yönündeki görüşü önem kazanmıştır. Bergson'un felsefesi değişimin gerçekliğini tüm yönleriyle kavrayan bir felsefedir. Tarihin ilk zamanlarından beri felsefeciler herşeyin değiştiğini vurgulamıştır. Değişim ve hareket evrenseldir.

²⁵² Cemil Sena, *Filozoflar Ansiklopedisi, Bergson Maddesi*, Cilt 1, Remzi Kitapevi, İstanbul 1974, 215.

²⁵³ Topçu, *Bütün Eserler; Bergson*, 98.

Bu çerçevede, hareketsizlik aslında göreceli olmaktadır. Örneğin aynı yönde iki paralel rayda trenler aynı hızda hareket halindeyse, bir diğerini izleyen yolcu, trenleri hareketsiz olarak algılayacaktır; ancak hareketsizlik sadece görüntüdedir, değişim ise gerçektir. Bergson bir yaz gününe atıfta bulunarak, kişinin çimlere uzandığında çevresindeki her şeyi durağan gördüğünü, mutlak bir hareketsizlik algıladığı örneğini vermektedir. Ne var ki çim büyümekte, ağacın yaprakları çürümekte, kişinin kendisi de değişmektedir. Her durağan durum, değişim ve onu algılayan kişi arasındaki algının bir ürünüdür. Değişimin algılanmasında dış dünyayı yorumlamaya dair sorunlar oluşmaktadır. Bu sorunların temel unsurları realizm ve idealizm arasındaki klasik mücadelede de görülmektedir. Bergson, hiçbir okula ait olmamakla birlikte, her ikisinin de yanlış algılamalara sahip olduğunu ve sorunlu olduğunu ifade etmektedir.

2.3. BERGSON'DA AHLAK ANLAYIŞI

Bergson'un ahlak konusundaki çalışmaları, toplumsal ahlak, din ve evrensel ahlak temelli çalışmalar olarak ortaya çıkmaktadır. Bergson, kendi analizlerini yaparken süre ve sezgi felsefesine bağlılık göstermektedir. Onun ahlak felsefesi, metafizik bir sezgi üzerine kurulu olup, süre, toplum ve ahlaksal ödev gibi tanımladığı yapılar üzerinde şekillenmektedir. Onun yaklaşımı kapalı ahlak-açık ahlak, kapalı toplum-açık toplum, ahlaksal ödev, akıl-sezgi, zaman-süre ve adalet gibi kavramlarla şekillenmiştir. Bergson'un ahlak felsefesi devinim ve dinamizme dayanmaktadır.

Bergson, toplumsal ahlak ile evrensel ahlak konularını ayrı kategorilerde incelemektedir. Toplumsal ahlakı kapalı ahlak, evrensel (insani) ahlakı da açık ahlak olarak tanımlamaktadır. Filozof, ahlak, din ve toplum kavramlarını incelerken, bu kavramları açık ve kapalı olarak ayırmaktadır. Ahlak; açık ve kapalı ahlak, din; açık ve kapalı din ve en nihayetinde toplum; açık ve kapalı toplum olarak kategorilere ayrılmaktadır. Bergson, açık kavramların evrenselliğe ve dinamizme vurgu yaptıklarını, kapalı kavramların ise değişime direnen ve yerelliği göz önüne seren kavramlar olduğunu söylemektedir.

2.3.1. Kapalı Ahlak - Açık Ahlak

Bergson'un kendi ahlak felsefesini ifade ederken ahlakı parçacıklar halinde değil bütün halinde ele aldığı ve ahlakın iki kaynağı olarak sezgi ve zekâyı işaret ettiği görülür. Onun ahlak tasnifi, kapalı ahlak ve açık ahlak olarak iki türdür. Zekanın egemen olduğu kapalı ahlak (kapalı toplum ahlakı) kısaca toplumun bize dayattığı örf ve adetlerce desteklenen ve ahlaki geçerliliği sorgulanmadan benimsenen ahlak türü olarak tanımlanabilir. Sezgiyle ortaya çıkan ahlak ise Bergson tarafından açık ahlak (açık toplum ahlakı) olarak adlandırılır ve o ahlaki yapıda sezgi ve özgürlüğün egemen olduğunu ifade eder. Bergson, açık toplum ahlakının bireyin özgür seçimleri ile kurulacağını söyler; bu ahlak yapılanmasında kuralların egemenliğinden söz edilmez. Kapalı toplum ahlakında ise zekânın ve kuralların egemen olduğunu belirtir.²⁵⁴

Bergson, kapalı ahlakın site ahlakı olduğundan, boyunduruklara dayanan bir sistem içerdiğinden ve bu sistemin sezgilerden ziyade zekâyı dayandığından bahseder. Siteden kasıt evrensel bir boyutta olmamasıdır. Kapalı ahlakı oluşturan dinamikler site, boyunduruk, sezgiden uzak olma ve zekâ olarak sıralanmaktadır. Zekaya dayalı olması sezginin tümüyle sistemin dışına atılması anlamına gelmemektedir, sadece sezgi ile bezenmiş bir zekâ olmaması durumunu ifade etmektedir. Bergson açık ahlakın evrensel bir değer ölçüsü ile tartılabileceğini, görünenin ötesinde sezgilerle ulaşılabilecek bir sistem bütünlüğüne sahip olduğunu söylemektedir. Evrensel değerler bireylerin ortak kabulünün toplumsal kabule, toplumsal kabullerin de toplumlararası kabullere dayanmasından gelmektedir. Bu sınıflandırmalardan önce Bergson, ahlaka yaklaşırken bu tanımlamaların içerisine bireysel ve toplumsal psikoloji, zekâ ve sezgi, süreklilik ve süre kavramlarını da ilave etmektedir. Bu kavramlar bireyi doğa ile karşıtlık ya da uyuma itmektedir. Bergson, doğa karşıtlığı ya da uyumunu şöyle ifade etmektedir: "Toplumsal düzeni ihlal böylece doğa karşıtı bir niteliğe bürünmektedir."²⁵⁵

Doğa, bireye kapalı ahlakı empoze etmektedir. Doğa ile uyum içinde olan birey, bu boyundurukları normal görmeye başlamaktadır. Açık ahlak ise bireyin özgürlükler içeren bu ahlakı sonradan sezgileri ile kazandığını, çabalayarak elde ettiğini göstermektedir.

²⁵⁴ Bergson, *Ahlak ile Dinin İki Kaynağı*, (Çev. M.Ş. Tunç), İstanbul 1949, 39-42.

²⁵⁵ Bergson, *Ahlak ile Dinin İki Kaynağı*, 11.

Doğanın dikte ettiği kapalı ahlak ile insanlığın sonradan kazandığı açık ahlak arasındaki yapısal farkları Bergson şu şekilde açıklamaktadır: “Kapalı ahlak aslında doğa tarafından istenmiştir; ama açık ahlak sonradan kazanılmıştır, bir çaba gerektirmiştir ve her zaman bu çabayı gerektirmektedir.”²⁵⁶ Bergson’un bu tanımlamasında dikkat edilmesi gereken iki husus görülmektedir. Bu iki husus kapalı ahlakın statik bir durumda, açık ahlakın ise dinamik bir durumda zuhur ettiğidir. Kapalı ahlakta herhangi bir çabadan söz edilmemesi, olduğu gibi kabul edilmesi, ‘gerektiği için gerekli’ metaforuna uyduğu için statik bir durum görülmektedir. Açık ahlakta ise bir çabanın gösterilmiş olduğu ve gösterilmeye devam edeceği vurgusu onun dinamik bir yapıda olduğunu ortaya koymaktadır.

Açık ahlak toplum üstü bir yapıya sahip olmakla beraber atılımcı, sezgisel ve heyecanlı bir yapıya bürünmektedir. Kapalı ahlak toplumsal baskı ile bireyi iten bir konum alırken, açık ahlak evrensel nitelikleri ile bireyi kendine çeken bir cazibeye sahip olmaktadır. Bergson’a göre, açık ahlak yaşamın temsilcisi olan somut verilere dayanmaktadır. Bu yüzden açık ahlak bir fikirden ziyade bir durum niteliğinde zuhur etmektedir. Açık ahlak, kapalı ahlak öğelerini de içinde barındırmaktadır. Kapalı ahlaktan açık ahlaka geçişler böylece mümkün olabilmektedir. Bu geçişte dinler, peygamberler ve azizler büyük rol oynamaktadırlar. Bergson’a göre açık ahlakta var olan mistik düşünce temelini Hristiyan dinindeki mistik düşünceden almaktadır. Kapalı ahlakta ise mistik düşünceden ziyade terbiye, ödül, ceza gibi kavramlar ağırlık kazanmaktadır. O yüzden ancak açık ahlakta dini ve mistik bir yapı oluşabilmektedir. Mistik düşüncüyü içinde barındırmayan ilkel dinler daha çok kapalı ahlak sistemini kabul etmektedirler. Bu çerçevede ele alındığında mistik yapısı ve insanlık sevgisi bakımından Hristiyanlık ve İslam dini açık ahlakla yakın ilişki içinde görünmektedir.

Bergson’a göre, kapalı ahlak statik dinler içinde, açık ahlak ise dinamik dinler içinde kendini daha rahat var etmekte ve kendine uygun toplumsal yapıyı bulmaktadır. Açık ahlakın mistik anlayışı ile dinamik dinlerin mistik anlayışı birbiri ile örtüşmektedir. İlkel toplumlar ahlak, din ile iç içe geçmektedir. Din geleneklerden ayrılmayı yasaklamakta ve alışkanlıklarla yaşamayı zorunlu kılmaktadır. Bu yönden ele alındığında ilkel toplumların benimsediği statik dinler ile kapalı toplumların benimsediği kapalı ahlak

²⁵⁶ Bergson, *Ahlak ile Dinin İki Kaynağı*, 32.

sistemi aynı fikri yapıda ve aynı felsefi düzlemde yer almaktadır. Statik dinler kendi rivayetlerini, masallarını yaratarak, sadece kendi mensuplarına sevgi duyarak kapalı ahlak modeli ile benzerlik göstermektedir. Bu benzerlikler aynı mantık çerçevesinde ilerlemektedir. “Statik din, evrimin insanda durması ve buna karşın zekanın masal yaratma isteğiyle durmuş olan işleyişin devam etmesi sonucu ortaya çıkan ve kapalı toplumlara has olan bir din olarak kendini gösterdi.”²⁵⁷

Bergson’a göre dinin statik yapıdan dinamik dine geçişi Hristiyanlık ile mümkün olmaktadır. Çünkü bu din bütün insanlığa açık çağrıda bulunmaktadır. Bu dinin açık din olmasının temeli mistik düşünceye dayanmasıdır.

Kapalı ahlak toplumsal doğallık içerisinde kabul edildiğinden dolayı anlama çabası gösterilmeden de uyulabilecek bir ahlak iken, açık ahlakta ise çağrıyı yapanları anlama çabası görülmektedir. Bergson, ahlakın öncülerinin de bu çabayı gösterdiğini söylemekte ve bu çabanın sonucu bireyin bu sisteme entegre olduğunu söylemektedir. Bergson, kendi kitabında bu durumu bir senfoniye benzetip şöyle açıklamaktadır: “Ahlakın öncüleri de böyle davranmışlardır. Onlar için yaşamın ancak yeni bir senfonisinin verebileceğine benzer tasavvur edilemez duygusal yankılar vardır; daha sonra onu harekete dönüştürmemiz için bizi kendileriyle birlikte bu müziğin içine sokarlar.”²⁵⁸ Bergson, ahlakın öncülerinin (azizler, peygamberler) de önce kendi dünyalarında bu çabaları gösterdiklerini, daha sonra o dünyaya geri kalan bireyleri çağırdıklarını anlatmaya çalışmaktadır. Filozof, temelde üzerinde durulması gereken iki hususa dikkatleri çekmektedir; dinamizm ve çaba kavramları. Bergson, dinamizm ve çaba kavramları ile açık ahlakın kapalı ahlaktan temelde hangi noktalarda ayrıştığını göstermektedir. Dinamizm ve çaba bireyin kişisel ve kolektif yapısını göstermektedir. Devinim aynı zamanda sürekliliğin olmasına, süreklilik de değişim olgusuna götürmektedir.

Bergson, kapalı ve açık ahlakta kullanılan dile dikkat çekmektedir. Kapalı ahlakın buyurgan dili ile açık ahlakın çağrısız dilini irdelemek istemektedir. Kapalı ahlak dili toplumun benimsediği, kabul ettiği ve anlaşılması kolay olan bir dil sistematğine sahiptir. Toplum çıkmazda kaldığı noktada bu buyurganlıklara ‘gerektiği için gerekiyor’ metaforu ile formüle edilmiş bir dil anlayışı oluşturmaya çalışmaktadır. Ancak açık ahlaktaki çağrı

²⁵⁷ Gündoğan, *Fikir Mimarları Dizisi-10*; Bergson, 107.

²⁵⁸ Bergson, *Ahlak ile Dinin İki Kaynağı*, 36.

dili, davranışlarla aynı potada erimek zorunda kalmaktadır. Azizler bu dille bir heyecan oluşturmaya gayret göstermektedirler. Haz, zevk, zenginlik ve hırs gibi şeylere kayıtsız kalarak oluşturmaya çalıştıkları bu dil sistematığı sayesinde insanları pür sevgiye çağırmaktadırlar.

Çağrı yapan azizlerin mistik kavrayışlarını zekânın ötesinde sezgiyle açıklamak ve ‘gerektiği için gerekiyor’ metaforu yerine insani sevgiyi koyan açık ahlak anlayışı zekanın ötesine geçmekte ve insanın içine yerleşmeye çalışmaktadır. Kapalı ve açık ahlak arasında bu şekilde yapı farkları ortaya çıkmaktadır. Özellikle zekâ ve sevgi arasındaki farklar göz önüne alındığında bu iki ahlak arasındaki farklar daha da belirginleşmektedir. Yapı farkının olduğu gerçeği, bu iki ahlakı siyah ve beyaz gibi birbirinden ayrı kılmaz. Kapalı ve açık ahlak ortadan bölünmüş iki meta ya da birbirinden tamamen farklı iki geometrik şekil gibi birbirinden ayrılmaz. Çünkü sezgi, zekânın yoksunluğunun olmasından ortaya çıkmamakta, zekâyı da içerisinde barındırarak zekanın ötesini aramaya çalışmaktadır. Sezgi, zekânın verdiği haz ve zenginlikten duygusal tatmin feragati ile bu hissiyatı neşe ve huzur ile doldurmaya çalışmaktadır.

Bergson, azizlerin kullandığı dili tanımlarken özgürlük ve ruhun dinginliğine dikkat çekmeye çalışmaktadır. Kapalı ahlakta birey ancak özgürken kararlar verebilmekteydi, açık ahlakta ise bu durum özgürlüğün içsel, sezgisel olmasıyla açıklanmaktadır. Bergson örnek alınacak azizlerin somuttan vazgeçeceklerini anlatmak istemektedir. O, sadece bu hazza karşı kayıtsızlıkları ile ruhlarının dinginleşeceği ve coşkunlaşacağını söylemektedir. Azizlerin yöntemleri göz önünde bulundurulduğunda Bergson’un özgürlük dediği bu durumu kavramak daha da kolaylaşmaktadır. Çünkü azizler ‘zevk ve haz için peşimden sürüklenin, size refahı sağlayacağım’ gibi mottolarla dillerini oluşturmazlar.

Bergson’a göre Hristiyanlığın çağrı dili bireyin kendisini Tanrı’ya yaklaştığını hissettirmektedir. Azizlerin çağrısı ile birey, Tanrı ile arasındaki ilişkiyi güçlendirmektedir. Bu ilişki yoluyla birey, insan sevgisini Tanrı’nın dokunuşu ile edindiğini hissetmektedir. Bergson kendi eserinde “İnsan türünü yaratan kaynakla bir temas yoluyla insanlığı sevmeye gücünün edinildiği hissedilir.”²⁵⁹ demektedir. Bergson’un bu tanımında bahsettiği sevginin, yaratıcıdan gelen ruhun sevgisi olduğunu anlamak

²⁵⁹ Gallagher, *Morality in Evulotion; The Moral Philosophy of Henri Bergson*, 49.

mümkündür. Kapalı ahlakta bu sevgi pırıltısını görmek mümkün olmamaktadır. Kapalı ahlak, ahlakın varlık nedenini insanlığın temelinde olan ahlaksal ödeve bağlarken; açık ahlak, ahlakın varlık nedenini çabalayarak elde edilen ve sezgilerle sınanan insanlık sevgisine bağlamaktadır.

Kapalı ahlakın durağanlığını da içinde taşıyan açık ahlak, bir itme kuvveti ile devinim yaratmaktadır. Hareket içinde hareketsizliğe rastlamak, hareket gerçeğini ortadan kaldırmamakla birlikte, bu bileşimi perçinlemeye çalışmaktadır. Çıkma ve itme kavramları tıpkı itme ve çekme kuvvetlerinde olduğu gibi bileşik bir kuvvetten hareket yaratmaktadır. Çıkma ve itme birbirini desteklemekte ve gerçekliğin farkında olarak sezgisel dinginliğini ortaya koymaya çalışmaktadır. Bergson, bunu şöyle açıklamaktadır: “O halde birinci ve ikinci ahlak arasında durgunlukla hareket arasındaki kadar mesafe vardır. Birincisi sabit olarak kabul edilmiştir.”²⁶⁰ Bergson, kapalı ahlakı sabit kabul etmekle değişim konusuna dikkat çekmeye çalışmaktadır. Kapalı ahlak, toplumsal boyunduruklarla kabul edildiğinden değişime açık olmamakta, değişimi yadsımaktadır. Statik bir yapıya sahip olan kapalı ahlak, toplumsal yerleşik dinamiklerin değişimini kabullenmekte zorlanmaktadır. Toplumsal boyunduruklar nihai olma eğilimi özelliği göstermektedir. Açık ahlak ise arada alınmış mesafe olarak açıklanmak istenmektedir. Nasıl ki duran bir cismi belli bir mesafeye götürmek için çaba göstermek ve o cismi harekete geçirmek için itici bir güç gerekiyorsa, açık ahlaka ulaşmak için de birey çabalamak ve itici gücü sergilemek zorunda olduğunu hissetmektedir.

Bergson, kapalı ahlakın doğa tarafından istendiğini açıklamaya çalışmıştır. Doğadaki olaylar bireyde toplumsal yaşam normlarını zoraki kılmaktadır. Birey ancak bu normlara uyarak birey, aile, ebeveyn ve toplum olabileceği kanaati taşımaktadır. İnsani içgüdüler toplumsal uyum gibi bireyi boyunduruklar altına alan normlar oluşturmaya çalışmaktadır. Bu kurallar silsilesine uyulmadıkça aile, birey ve toplum olunamayacağı kanaati aşılanmaktadır. Açık ahlakta ise bu içgüdülerin ve zekânın daha ötesinde bireyi dinginliğe, harekete, çabaya ve heyecana sevk eden bir anlayış ortaya çıkmaktadır. Birey, toplumsal normların üzerine çıkarak insani sevgiye ulaşmada iteleme hareketini, çabayı kullanmak zorunda kalmaktadır. Açık ahlaka ulaşmak dinamik bir yapıya sahip

²⁶⁰ Gallagher, *Morality in Evulotion; The Moral Philosophy of Henri Bergson*, 52.

olduğundan dolayı sürekli gelişimi ve çabayı gerektirmektedir. Sürekli bir gelişim olduğundan dolayı varılacak bir noktayı da barındırmamaktadır.

Bergson, tanımına şöyle devam etmektedir: “Ama diğer ahlak bir itmedir, hareketin bir gereğidir; ilke olarak hareketliliktir.”²⁶¹ Bergson, açık ahlakın bir hareketlilik esasına dayandığını ve itme hareketi olduğunu açıklamaktadır. Kapalı ahlaktaki sabitlik bireyi hazzı iterken, açık ahlaktaki hareketlilik bireyi neşeye itmektedir. Bergson’un anlayışında haz, refah ve zenginlik çok şeyi ifade ederken, neşe daha fazla şeyi ifade etmektedir.

Bu iki ahlak anlayışı bireyi paradokslara itmekte ancak vazgeçilen şeyin kabullenen şeyden daha altta kaldığını da göstermektedir. Zenginlikten ve hazzdan vazgeçmek, vazgeçilenlerin diğerine devredilmesiyle yani neşe ile aynı kalmaktadır. Açık ahlaktaki sezgisel durum bireyin almış olduğu ruh dinginliği ile bu paradoksu aşmasını sağlamaktadır. Zenginlikten vazgeçmek, diğer insanlar için değil kendi ruhunun dinginliği için vazgeçildiğinde paradoksal kaygıları ortadan kalkmaktadır. İyiliği, toplumun baskısı altında değil kendi özgür iradesi ile yaptığından dolayı vazgeçtiği şeylerin, sahip olduğu şeylere oranla daha altta kalacağı sezgisi bireyin paradokslara kapılmamasına yol açmaktadır. İşte hareketliliğin sağladığı ruhun dinginliği ve neşe, bu sistem içerisinde açıklanmaktadır.

Bergson, kapalı ve açık toplum ahlakı ayrımını Hristiyanlar ve Stoacılar örneği üzerinden de açıklamaktadır. Bergson’a göre, “İncil’in ahlakı temel olarak açık ruhun ahlakıdır.”²⁶² Ona göre Stoacılar’ın dini anlayışı ile Hristiyanlık çok benzer yönler göstermesine rağmen aynı yankıyı uyandırdıkları söylenemez. Stoacılar dünya vatandaşı olduklarını savunmakta olup, aynı Tanrı’dan geldiğimiz için hepimiz kardeşiz derken, Hristiyan ahlak anlayışının hemen hemen aynısını ortaya koymaktadırlar. Ancak Stoacılık bir felsefe olduğu için Hristiyan dininin ahlakı kadar bir etki yaratmamaktadır. Tanrısal sezginin insani sevgiyi aşılması durumu Hristiyan ahlakını öne çıkaran unsurlar arasında yer almaktadır. Açık ruhun ahlakı, hareketlilikle kendi için kendinden feragat etme mistikliği ile ortaya çıkmaktadır. İnsani ahlaka ulaşmada, bireyi neşelendiren ve

²⁶¹ Gallagher, *Morality in Evulotion; The Moral Philosophy of Henri Bergson*, 52.

²⁶² Gallagher, *Morality in Evulotion; The Moral Philosophy of Henri Bergson*, 53.

itme olgusuna yönelten zihin üstü dinamiği ortaya çıkaran ahlak olarak, açıklanabilir yapısal özellikler gösterir.

Bergson, kapalı ve açık ahlaka zihin altı ve zihin üstü kavramları ile yaklaştırmaya çalışmaktadır. Bu yaklaşımını kendi eserinde şu şekilde açıklamaktadır: “İlki doğa tarafından istenmiştir diğeri insan dehasının katkısıdır. İlki insanda bazı hayvansal içgüdülere simetrik olarak bulunan bir alışkanlıklar toplamını ortaya koyar; zekadan daha az bir şeydir. İkincisi atılım, sezgi ve heyecandır.”²⁶³

Bergson, toplumsal ben’e duyulan saygıyı bireyin kendi ben saygısının ilk kurucu unsuru olarak görmektedir. Filozof bu şekilde kapalı ahlaktan açık ahlaka geçiş sürecinde, bireyin birincil anahtarının bu saygı unsuru olduğunu anlatmaya çalışmaktadır. Toplumsal ben’e duyulan saygı kendisini yücelten bir kişiliğe, bir azize kanallene edilebilirse, birey toplumsal ahlaktan, toplum-üstü ahlaka yani kapalı ahlaktan açık ahlaka evrim geçirmiş olur.

Bergson’a göre kapalı toplumlar ve bu toplumların yaşadıkları kapalı ahlak, tabiatın dayattığı ortak yaşam ihtiyacından doğmakta ve sosyal alışkanlıklarla zihinlerde sabit hale gelmektedir. Kapalı ahlakın statik yapısı karşısında direnen ve çabalayan toplumlar kendilerini ve tüm insanlığı kucaklayan, dinamik ve değişime direnmeyen açık ahlak kavramını benimsemektedirler. Bergson’a göre açık ahlak, tüm insanlığa yönelik, kaynağını insan sevgisinden alan, hiçbir zorlamaya dayanmayan, mistik temelli, dinamik bir ahlak olarak tanımlanmaktadır. Kapalı ahlakta birey toplumla bütünleşmek zorunda kalmaktadır. Birey kendi refahı için özgürlüğünden vazgeçmektedir. Bergson’a göre açık ahlaka geçen birey aynı zamanda açık ruha da geçmektedir. Bu açık ruh sadece insana değil, insanlığa bağlı kalmaktadır. Kapalı ahlakta bireyin sevgisinin sınırları vatan, millet, aile sevgisi ile sınırlı kalmaktadır. Bu alanların dışında kalan şeylere kayıtsız kalabilmekte, hatta nefret ve öfke duyabilmektedir. Ancak açık ahlakta hem bu kavramlar hem de tüm insanlık sevgisi barındırıldığından, kin, öfke ve nefret durumları söz konusu olmamaktadır. Açık ahlaktaki sevgi nesneden bağımsız, sadece sevgi kavramı olarak metafizik bir boyut kazanmaktadır.

Bergson’a göre, maddenin değişime direndiği gibi, kapalı toplumlar düzenin korunması adına değişime direnmektedir. Açık toplumlar ise bireyin maddenin direncini

²⁶³ Gallagher, *Morality in Evolution; The Moral Philosophy of Henri Bergson*, 57.

kırmak istemesi gibi toplumun ve tabiatın direncini kırıp yeni bir formda var olmak istemektedir. Kapalı toplumların benimsediği kapalı ahlak direncin devamlılığının istenmesinden dolayı statik bir yapıya bürünmekte, açık toplumların benimsediği açık ahlak ise bu direnci kırmak isteme çabasından dolayı dinamik bir yapıya bürünmektedir.

Bergson'a göre toplum değişime direnmeden, açık ahlakın, dinamik dinin ve açık toplumun özelliklerini sergileyerek, zekânın kısır döngüsünden kurtulup sezginin heyecanını yakalayarak ancak evrensel sevgiye ulaşabilmektedir.

Özetle; açık ve kapalı ahlaksal sınıflandırma Bergson'un felsefesinde önemli bir yer tutmaktadır. Bergson, ahlak türlerini açıklarken, zorunluluk ahlakını (kapalı, statik, toplumsal ahlak) ve dinamik ahlakı (açık, dinamik ve insan ahlakı) birbirinden net biçimde açıkça ayırmaktadır. Bergson'un kapalı ahlak türü, küçük basit toplumlarda ortaya çıkar ve toplumsal ahlaka eşittir. Her kapalı toplum, üyelerinin toplumsal sorumluluklarının insanlığa karşı olan sorumluluklarından daha büyük olmasını talep eder. Bergson'a göre, insan küçük basit toplumlara en iyi şekilde uyum sağlar. Toplumsal ahlak bir zorunluluk ahlakıdır. Kapalı ahlak muhafazakâr ve değişmezdir ve grubu korumaya yöneliktir. Bergson'a göre kapalı ahlak sosyal baskı, gelenek ve konformiteye dayanır. Bergson kapalı ahlakın, toplumsal görevlerini pasif ve otomatik olarak yapan kişileri gayr insanileştirdiğini belirtir. Kapalı ahlakın, daha iyi bir insan yaratma şansı azdır. Kapalı ahlak, toplumu oluşturan bireyleri toplumsal baskı ve gelenek ağlarıyla kısıtlar.

Bergson'ın ikinci ahlak tipi ise insanlığı tümüyle kapsayan bir ahlak tipidir.²⁶⁴ Kapalı toplumların sınırlarını aşar. Tüm insanlığı tek bir çatı altında toplamaya çalıştığından kapalı bir ahlak tipi değildir, açık bir ahlaktır. Kişi, aile, kilise ve diğer toplumsal birimlerin etkisindedir; ancak insanlığın iddiasını paylaşması için bir sıçrama gerçekleştirmesi gerekir.²⁶⁵ Bu sıçramayı yapan kişi artık toplumsal ve milli sınırları aşmıştır; aynı zamanda açık ahlaka sıçramasında birey doğasını aşar, yaşam gücünün akımına yeniden katılır ve toplum düzeyinden insanlık düzeyine geçer.²⁶⁶ Açık ahlak doğaüstü bir ahlaktır; kapalı ahlaktan tür olarak farklıdır.²⁶⁷

²⁶⁴ Bergson, *The Two Sources of Morality and Religion*, 32.

²⁶⁵ Bergson, *The Two Sources of Morality and Religion*, 50.

²⁶⁶ Gallagher, *Morality in Evolution; The moral Philosophy of Henri Bergson*, 70.

²⁶⁷ Gallagher, *Morality in Evolution; The moral Philosophy of Henri Bergson*, 73.

Kapalı ahlak, toplumun çoğunluğu tarafından takip edilirken, açık ahlak azınlıkların etiğidir. Büyük bireylerin takip ettiği yaşam zorludur, büyük çaba gerektirir ve kişisel disiplin gerektirir. Kapalı ahlakta ise pasif olarak değerler takip edilir. Toplumsal baskı altında ahlaki önderler yaratıcı atılımının ürünü olan dinamik duyguları çağırmaktadır.²⁶⁸ Mistik önder, gelenek ve görenekleri reddederek, normları sezgisel olarak yaratır; bu normlar kendi eylemleri ve varlığındadır. Bu anlamda, insanlığa önderlik ederler ve kendi varlıklarıyla diğerlerini etkilerler.

Toplumsal baskılar ve zorunluluklar açık ahlaka karşıdır; açık ahlak aynı zamanda tutkunun da ahlakıdır. Duygusal bir durumun ifadesi olarak da içinde kişileri etkileme potansiyeli barındırır. Ahlaki önderden gelen bu yüksek kişisel duygu onunla temas eden bireyler üzerinde karşı konulamaz bir etki bırakır. Açık ahlakın duygusal ve kişisel yapısı onu hiçbir zaman statik yapmamakta, dinamik bir ahlak türü haline getirmektedir. Kesin kurallardan geçip insani ahlaka varan açık ahlakın gayriinsani eğilimleri yoktur.²⁶⁹ Bergson, üstün ahlakı, ahlaki gelişimin bir aracı olarak gösterir. Sınırsız bir yaratıcılık içermektedir. Açık ahlak ilerlemecidir, çünkü statik ve katı kurallara indirgenemez. Açık ahlakın son evresi açık bir toplum olup, daha sezgisel ve ruhani bireylerin çoğaldığı bir toplumdur.²⁷⁰

2.3.2. Bergson ve Ahlaki Gelişim

Bergson'un felsefesinde kapalı ahlak ilkel bir ahlaktır ama ilkel insanın da ahlaki bir bilinci ve doğal toplumsal eğilimi vardır. Ahlaki bilinç biyolojik bir evrimin sonucudur, özel içeriği sonradan gelişir ve çevresel koşullara bağlıdır. Bergson'a göre ahlaki önderler ahlaki bilincin sınırlarını kırmalı ve yaratıcı değerler ile onu aşmalıdır. Bergson'un mit oluşturucu fonksiyon olarak nitelendirdiği statik din kapalı ahlak gibi doğaldır. Statik din, toplumun üyeleri tarafından paylaşıldığı için ve dini pratiklerle toplumun üyelerine birbirine bağladığı için toplumsal bağlılığı güçlendirir. Toplumsal dayanışma sağlayan statik din özel bir toplumsal kimlik oluşturur ve kolektif bütünün

²⁶⁸ Bergson, *The Two Sources of Morality and Religion*, 37.

²⁶⁹ Colin Smith, *Contemporary French Philosophy: A Study in Norms and Values*, Routledge, London 2010, 145-146.

²⁷⁰ Gallagher, *Morality in Evolution; The Moral Philosophy of Henri Bergson*, 53.

başarısını garanti eder. Hem statik din hem de kapalı ahlak toplumu koruma amacını taşır.²⁷¹

Her iki ahlak tipi de ahlak olarak nitelendirildikten sonra zekâ, açık ahlakı var olan kapalı ahlak sistemine mantıklı bir biçimde entegre eder ve ahlaki gelişim kapalı ahlakın açık ahlakın kavramlarıyla genişlemiş şekliyle sağlanır. Açık ahlak dinamik duygusal öğelerle yeni bir ahlaksal temel sağlar. Zekâ bu iki ahlak tipinin sentezini yapar. Açık ahlakın öğelerini ve kapalı ahlakın kurallarını bir mantık sisteminde birleştirir.

Bergson'un ahlaki gelişim doktrini, kapalı ahlakın sürekli genişleyen çemberlerle dereceli evrimini içermektedir. Ahlaki önder modern ahlakı genişletse de etkisi az olabilir. Ayrıca kapalı ahlak sistemine yapılan yeni girdiler de statik hale gelip toplumsal baskının bir aracı haline dönüşebilir. Dolayısıyla ahlak kuramları her halükârda yavaş gelişir. Geçmişteki yavaş ahlaksal gelişime rağmen Bergson, bilimin gelecekte ahlaki gelişimi hızlandırabileceğini ve açık ahlaka tamamen geçişi olanaklı kılabileceğini belirtir. İnsanın maddi koşullarında radikal bir değişim yaparak insanlar arasında hayatta kalma mücadelesi elimine olabilir, bilim ve teknoloji mistik veya ahlaki önder modelinin takip edilmesini sağlayarak daha mükemmel bir ahlaksal toplum yaratılmasında yardımcı olabilir.²⁷² Ne var ki şu anda teknoloji daha çok lüks ve konfor üzerine odaklanmış olup mekanikleşme insanlığın ahlakında bir engel teşkil etmektedir. Bergson'a göre Hristiyanlığın kökeni ve açık ahlak zamansal olarak örtüştüğü için Hristiyanlık Bergson için ahlaksal yaratıcılığın ve gelişimin orijinal kökenidir. Bergson için, yeni değerlerin oluşturulması rasyonel olmayan mantıkdışı süreçler içerebilir. Dolayısıyla Bergson'un ahlak felsefesinde, ahlaki davranışı etkilemede mantığın rolü azdır. Ahlakın nedeni mantık değildir. Bergson, tüm yaşamın sürekli bir yaratım olduğunu, insanın yaşam ilkesi hakkında farkındalığı olabileceği için kendi yaratımına katılacağını savunmaktadır. Dolayısıyla Bergson'da insanlar ve diğer canlılar arasında hiyerarşi olduğu gibi insanlar arasında da hiyerarşi olduğu fikri hakimdir. Üstün birey yaşam ilkesi hakkında bilgi sahibi olabileceği için yeni bir yaşam vizyonu yaratır; bu ahlak seviyesi diğer insanlarınkinden yukarıdadır. Ahlaki önderin hakkındaki bilinç yaratıcı bir duygu uyandırır ve tüm insanlığın sevgisine yol açar. Daha aşağıdaki insanların sevgisi ise

²⁷¹ Henri Bergson, *The Two Sources of Morality and Religion*. (Translated by R. Ashley Audra, Cloudesley Bereton, and W. Horsfall Carter), Doubleday and Company, Inc., NY 1935, 206.

²⁷² Gallagher, *Morality in Evulotion; The Moral Philosophy of Henri Bergson*, 94.

ailelerine ve toplumdaki ortak üyelere olabilir. Bergson ahlaki değerlendirmede bulunurken, insan davranışının mantıklı olmayan yönlerine de odaklanır. Sevgi ve yaratıcı duygu, Bergson'da önemli bir yere sahiptir.

Bergson'a göre ilkel insanda bireysellik kavrayışı bulunmadığı için kendisi ve grup arasında ayırım yapamaz; bu nedenle statik din ve kapalı ahlak erken dönem toplumlarında zorlanma olmaksızın işlevsel olur; ilkel bireylerde bu durumu devam ettiren kapalı ahlak ve statik din dayanıklı olur. İlkel toplumlarda bireysellik olmadığı için bireysel sorumluluk farkındalığı da yoktur. Bir bütün olarak grup, geleneğe uygun olmayan üyeleriyle ilgili sorumluluk hisseder ve ahlaksal uyumsuzluğu fiziksel bir hastalık olarak görür. Kapalı ahlakta yer alan toplumsal baskı kolektif ahlaksal sorumluluk duygusunda kökenini bulur. Kapalı ahlak geliştikçe toplumsal baskının ağırlığı arttığından, uyumsuzluk daha da azalır. Statik din, kapalı ahlakla birlikte grup sorumluluğunu koruma ve güçlendirme yoluna gider. Bireylerden birinin uyumsuzluğu durumunda tüm grubun cezalandırılacağı sözünü verir.²⁷³ Kapalı ahlak, ilkel toplumlardan başlayarak uzun süre ahlaksal gelişimin temelini oluşturmuş ve en sonunda modern ahlakın ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Kapalı ahlak doğal olarak statiktir ve kendi halinde gelişemez. Kapalı ahlak onu destekleyen dinin doğası statik olduğundan ahlaki evrim süreci açık ahlak ve dinamik dinle başlar. Bergson, bazı ahlaki önderlerin ve mistiklerin Hazreti İsa'nın doğumundan önce ahlaki gelişmeyi etkilediğini ifade etse de Hristiyanlıkla birlikte ilk dinamik dinin oluştuğunu ifade etmiş ve Hristiyan mistikleri arasında gerçek mistisizmin ortaya çıktığını savunmuştur.²⁷⁴

Bergson'a göre Hristiyan mistikleri yaşamın yaratıcı gücüyle temas kurmayı başarmıştır.²⁷⁵ Mistiğin rolü insanlığın gelişmesidir, bu uzun ve ağır bir süreçtir; insanın kendi, diğerleri ve doğa ile rekabeti üzerinedir. Bu nedenle mistiğin mesajını özümsemeleri zordur.²⁷⁶ Hristiyanlık, mistikler yoluyla ahlaki gelişimin ilk kaynağını oluşturmuş ve Bergson'un ahlak tarihini ele alışında bir dönüm noktası olmuştur. Mistikler insanlığın azına ulaştıklarından, ruhani topluluklar kurma yolunu seçmişlerdir. Bu küçük toplulukları yayma ve tüm insanlığı kapsayana kadar

²⁷³ Bergson, *The Two Sources of Morality and Religion*, 124.

²⁷⁴ Bergson, *The Two Sources of Morality and Religion*, 227.

²⁷⁵ Bergson, *The Two Sources of Morality and Religion*, 220.

²⁷⁶ Bergson, *The Two Sources of Morality and Religion*, 235.

genişletmeye çabalamışlardır. Ahlaki nder ve onun takipçileri ilk etapta açık ahlakın temsilcisi olabilirler. Açık ahlakın duygusal doğası zekâ aracılığıyla sezilebilir. Zekâ onu dile ve kavramlara çevirir. Zekânın yoluyla yazılı hal alan açık ahlak daha kolay yayılabilir. Açık ahlak da kapalı ahlak gibi sonrasında dil, gelenek, kurumlarda yer alır ve eğitimle devamı getirilir.²⁷⁷

Toplumu yönlendiren kişilerin en belirgin özelliği iyi bir hatip olmalarıdır. Hitap ettikleri toplumu etkilemek, hitabet gücünün yüksekliliği kadar konunun özüne de bağlı olmaktadır. Azizler yıllar boyunca yaptıkları konuşmalarda hep nefsin istek ve arzularından kaçıp, asıl hazzın Tanrısal huzurdan sağlandığını söylemekteydiler. Bergson, bu kişilerin dilini şöyle açıklamaktadır: “Bu kişiler öncelikle hissettikleri şeyin bir özgürlük duygusu olduğunu söylerler. Refah, haz, zenginlik gibi insanların genelini ele geçiren her şeye kayıtsızdırlar. Bunlardan kurtuldukları zaman önce bir dinginlik ve daha sonra bir sevinç duyarlar.”²⁷⁸

Bergson’un yaratıcı evrim teorisi doğayı kapalı bir sistem olarak gören mekanistik anlayışı reddeder. Bu anlayışa göre değişimler, ideallerin ve zeki davranışların sonucu değil kr biçimde çalışan mekanik glerin yeniden konumlanmasından oluşur. Bergson’a göre evrim, madde ve enerjinin yeniden dağıtımı değildir. Evrim, gerçekliğin yeni unsurlarının yeniden üretimidir. Bilim, evrimin spontane ve yaratıcı taraflarını görmeden onu mekanik anlamda yorumlar. Bergson’un tüm felsefesi özgürlüğü merkez alır. Evren, zgr yaratımın sonucudur.

Toplum-birey adaptasyonunda karşımıza ahlaki açıdan bireysel ‘ben’ ve toplumsal ‘ben’ çıkmaktadır. Birey bağlı olduğu toplum ile adaptasyon sürecinde ahlaksal olarak ben ve toplumsal benlik sorununu yaşamakta, toplumsal ve toplum üstü ahlaksal dürtülerle karşı karşıya kalmaktadır. Bireyin toplumun ötesine geçmesindeki en büyük engellerden biri de toplumun bu gücü nereden ve nasıl aldığını tam olarak saptayamamasından kaynaklanmaktadır. Birey bu durumda ben ve toplumsal ben ile karşı karşıya kalmaktadır. Birey, kendi davranışlarının sistematik olarak toplumsal davranışlarla anılması ve bir bütün olarak değerlendirilmesini çözümlenmekte zorlanmaktadır. Birey bu tür etkileşimi mucizevi bir yaklaşımla anlamlandırmaya

²⁷⁷ Idell J. Gallagher, *Morality in Evolution; The Moral Philosophy of Henri Bergson*, Martinus Nijhoff, Netherlands 1970, 93.

²⁷⁸ Gallagher, *Morality in Evulotion; The Moral Philosophy of Henri Bergson*, 47.

çalışmaktadır. Bergson, toplumun arkasındaki bu gücü şöyle açıklamaktadır: “Toplumun arkasında, grubun bağımlı olduğu ve toplumu bireyin davranışlarından sorumlu tutan doğa-üstü güçler vardır; toplumsal ben’in baskısı bu birikmiş enerjilerin tümüyle sağlanır.”²⁷⁹

Birey bu doğa-üstü enerji ile kendi davranışlarını, toplumun bütüncül davranışlarının bir parçası ve bu davranışlara eşdeğer görmektedir. Kendisini bu denli toplumsal gören birey için ikinci bir motivasyona gerek kalmamaktadır. Birey kişisel ben ile toplumsal ben’i aynı görmekte ve bu şekilde hem kişisel hem de toplumsal saygınlığını artırmak istemektedir. Kişinin bu motivasyonu, pragmatist toplumlarınkine benzer işlemektedir. Pragmatist toplumlarda kişi kendi çıkarını maksimize etmek istemektedir. Bireyin bu çıkarıcı davranışı toplumca hoş görülmektedir. Çünkü toplum bireylerden oluşmakta ve her birey kendi çıkarını maksimize ettiğinde aslında toplumun çıkarlarını maksimize etmiş olmaktadır. Doğrusal bir matematikle parçanın artışı, bütünün artısını oluşturmakta ve bu artılar toplamsal artış olarak ortaya çıkmaktadır. Ancak toplum bu kadar sistematik bir hayatın içinde değildir. İşte bunu sağlayacak temel nokta bireye, kendisini saygın hissettirecek, saygın bir toplum modeli kurma gerekliliğidir. İnsanlık tarihi boyunca birey- toplum sarmalı üç aşağı beş yukarı bu şekilde tezahür etmektedir.

Bireyin mensup olduğu toplumdan dolayı kendisini saygın görmesi ve bu saygınlığını arttırmak istemesi, arkasında bulunan doğa-üstü gücün itici kuvveti ile ortaya çıkmaktadır. Bireyin kendi saygınlığı, diğer grup üyelerinin saygınlığı ile birleşmekte ve bütüncül bir saygınlık ortaya çıkmaktadır. Birey artık saygınlık kavramına bu perspektif ile bakmaya başlamaktadır. Aynı şekilde grup ve toplumun bütüncül kalmasını da bu saygınlık çerçevesinde irdelemek gerekir.

Toplumun saygınlığını sistematikleştirmesi, bireyin kendisini toplumsal bir varlık olarak hissetmesinden kaynaklanmaktadır. Bu şekilde bireysel ve toplumsal saygı kavramını çeşitli unsurlara bağlamaya çalışmaktadır. Bergson, kendi eserinde konuyu şu cümlelerle açıklamaktadır: “Sadece insan olan bir ben’in insanlar arasındaki üstün bir ben’e duyduğu saygı; grubun bütün üyeleri bu şekilde birbirine ‘tutkunlar’ ve bir

²⁷⁹ Gallagher, *Morality in Evulotion; The Moral Philosophy of Henri Bergson*, 59-60.

‘davranış biçimi’ edinirler; buradan bir topluluk ruhu ile aynı olan bir ‘onur duygusu’nun olduğu görülüyor. Kendine saygının ilk kurucu unsurları bunlardır.”²⁸⁰

Salt evrim, toplumların fiziki yapılarının ve toplumsal yasalarının değişimini sağlamaktadır. Toplum üstü kavramlar ise ancak bireysel çabaların toplumsal yansımaları sonucu ortaya çıkmaktadır. Salt evrimsel bir süreçten geçerek toplumun, toplum-üstü ahlaka ulaşmakta zorluklar çektiği görülmektedir. Zaten üst ahlaka geçiş salt evrimsel bir süreç olsaydı toplum azizlere ve azizlerin çağrısına ihtiyaç duymadan üst ahlaka geçiş noktasında zorluk çekmeyecekti. Aynı şekilde toplumsal çaba ve devinime gerek kalmayacaktı. Net olan şudur ki üst ahlaka geçişte toplum bir çağrı ve çaba ile karşı karşıya kalmaktadır. Bireyin özsaygısının toplum-üstü ve evrensel insani saygıya dönüşmesinde çağrının ve çabanın önemine dikkat çekilmeye çalışılmaktadır. Çağrı, bu saygıyı kazanmış ruhlara seslendiğinde bu ruhların derinliklerinde bir yerde bu çağrıya cevap verilmektedir. Toplumsal olan statığın ötesinde, bir dinamizm barındıran çağrı, bu özelliği ile bu ruhların çaba göstererek gelişmesini sağlamaktadır.

2.3.3. Kapalı Toplum Ahlakı ve Otorite

Otorite, bir konunun yeterliliğine veya gerekliliğine herkesi inandırmaktadır. Genel itibari ile otorite, gelenek ve inançların dayatılması sonucu ortaya çıkmaktadır. Toplumsal gelişimi göz önünde bulundurduğumuzda gelenekler, uygulamaya açık hukuki alt yapılar otoritenin yapısını güçlendirmektedir. Kapalı toplumlarda gelenek, inanç ve bu gelenek ve inançların gerekliliğini kabul ettiren kurumlarla otorite sağlanmaktadır. Bergson, kapalı toplum ahlakı için bir otoritenin var oluşunun gerekliliğini söylemektedir. Bireyin bir otoriteyi kabul etmesi ancak o otoritenin yaygınlığı ile ortaya çıkmaktadır. Otorite, gerçekliğine inandığımız, söylemlerinin çoğunu sorgulamadan kabul ettiğimiz bir fenomen olarak varlığını göstermektedir. Birey doğduğu ailede o toplumun gelenekleri dâhilinde ilk otorite olarak anne ya da baba ile karşılaşmaktadır. Aile kapalı toplumlarda otoriteyi temsil eden temel kurum görevini üstlenmektedir. Birey, anne ya da baba otoritesinin öğrettiklerinden sonra öğretmen ya da eğitimcilerin otoriteleri ile karşılaşmaktadır. Sonuç itibari ile tüm bu otoriteler toplumsal otoritenin gösterdiği yolda

²⁸⁰ Gallagher, *Morality in Evulotion; The Moral Philosophy of Henri Bergson*, 60.

bireye bir ahlak sistemi aşılacaktır. Okul ve aile gibi güçlü ve temel iki kurumun otoritenin sağlayıcısı olması, boyundurukların kabul edilmesini kolaylaştırmaktadır.

Bergson, bu otoritenin yer işgal etmesinin bilinenin ötesinde bir kıskac oluşturduğunu ve bireyin zamanla bu kıskaca isimler takarak anlamlandırıldığını söylemeye çalışmaktadır. Görünen ile olan arasındaki fark otorite yüzünden anlaşılır değildir. Birey toplumun ortak adlandırmasıyla aidiyet hissine kapılır ve kendini öteki gibi hissetmez. Çünkü otorite kıskacı bireye sadece boyunduruk sunmamakta aynı zamanda aidiyet duygusu da sunmaktadır. Aynı eserde Bergson, bu kıskacı şöyle anlatmaktadır: “Ebeveynlerimizin ve öğretmenlerimizin gerisinde, onların aracılığıyla üstümüze abanan veya daha çok belirsiz bir şeyin varlığını keşfederiz. Daha sonra bu şeyin toplum olduğunu söyleriz.”²⁸¹ Bergson, bu belirsizliğin kavramsallaştırılmasından sonra bireyin toplum denilen şeyin nasıl bir organizma olduğunu keşfettiğini anlatmaya çalışmaktadır. Burada özellikle boyunduruk kavramını kullanması aslında kapalı ahlakın nasıl işlediğini göstermeye çalışmak açısından önemlidir. Bu yolla, boyundurukların alışlagelmiş ve otoritelerce dikte edilmiş yapılar olduğunu ifade etmeye çalışmaktadır.

Bergson’un ‘Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı’ adlı kitabında otorite şöyle tanımlanmaktadır: “Neden bu yasaklara boyun eğiyoruz? Böyle bir soru sormayız bile; ebeveynlerimizi ve öğretmenlerimizi dinleme alışkanlığı edinmişiz. Bununla birlikte onları dinlememizin onların ebeveynimiz ve öğretmenlerimiz olmasından kaynaklandığını da hissedebiliyoruz elbette”²⁸²

Bergson bu düşüncesinde kapalı ahlakın, bireye en temel seviyeden, bireyin en fazla münasebet kurduğu aile ve öğretmenlerinin istemli/istemsiz yaptırımını ile dayatıldığını söylemeye çalışmaktadır. Bireyin zekâsı ile sadece toplumda var olduğu için kabul ettiği bu kapalı ahlak normlarının daha çocukluktan başladığını anlatmak istemektedir. Bireyin zekâsı ile kastedilen, salt aklın bildikleri ve sezgisel akıldan uzaklık olarak değerlendirilmektedir.

Toplumsal buyrukların bireyin gözünde otorite olarak kabul ettiği kesimlerden gelmesi, bu buyrukların sorgulanmadan kabul edilmesine yol açmaktadır. Kapalı ahlakın bu yapısı bireyi statik bir ahlak anlayışına itmekte, özgürlük ve değişimden kaçınan bir

²⁸¹ Bergson, *Ahlak ile Dinin İki Kaynağı*, 8.

²⁸² Bergson, *Ahlak ile Dinin İki Kaynağı*, 7.

yapıya büründürmektedir. Bireysel istek ve hafıza yerine toplumsal fayda ve bellek yerleştirilmektedir. Yetki, hâkimiyet kurma ve emretme özellikleri, kapalı toplumlarda ve bu toplumların benimsediği kapalı ahlak sistemlerinde kendini daha rahat var etmektedir.

2.3.4. Toplumsal Bir İçgüdü Olarak İtaat Durumu

İtaat durumu toplumsal bir içgüdüdür ve bireyler bilinçli bir yönelimde bulunmadan dahi itaatkâr olabilirler. Bu içgüdünün törpülenmesi ya da daha da keskinleştirilmesi toplumsal yapının davranışları ile orantılıdır. İtaatten beklenen sonuç ise toplumun korunmasıdır. İçgüdünün kabulü ile birey toplumun karar mekanizmasındaki ferdi yetkinlikten dışlanmaktadır. Artık bireyin kararlarından ziyade toplumsal yarar ön plana çıkmaktadır. Bergson, ahlakın kişileri nasıl toplumsalcı yarara ittiğini şöyle açıklamaktadır: “Doğal olarak bütünün büyük iyiliği için parçanın feda edilmesini gerektirecek bir disipline boyun eğdikleri bir organizmaya benzetiriz.”²⁸³ Bergson, kapalı ahlakta can alıcı sorulara işaret etmektedir. Toplumun kümülatif faydası için parçanın feda edilebilirliği ahlaki olarak ne kadar doğrudur? Bu soruya geçmeden önce parçanın feda edilebilirliğinin yanlışlığının sorulmasının bile akla gelmediği, boyundurukların yerleşmesinden kaynaklanmaktadır. Toplumsal boyunduruklar kendi iç dinamikleri ile işlemektedir. Kural ve davranışların ahlaki boyutundan ziyade bazen toplumsal fayda bazen de açıklanamazlık yani kara delikler şeklinde görülmektedir. Toplum için böyle olması faydalı ya da gerekli şeklinde tanımlarla davranışın erdemliliği göz ardı edilmektedir. Düzen ve konformizm her şeyden daha önemli gözükmektedir. Bir arada yaşam için parçanın fedası gerekiyorsa, bu boyunduruğa sorgulamadan uyulmalıdır. Parçanın fedasına dahi anlam yüklenmektedir. Parçanın fedası bütünü korumaya yönelikse adeta bu feda kutsal bir ayin gibi görülmektedir. Bu bilinç ile yoğrulan toplumda ödev ve toplumun korunması her şeyden önce gelmektedir.

Toplumsal ödev ahlakını kişilerin kendisi emekle, araştırmayla kazanmaz; bunlar doğduğumuz toplumda zaten hazır bir şekilde bizi beklemektedir. Toplumsal ödev ahlakı; toplumun ilk oluşum aşamasında ortaya çıkan, tarih boyunca olgunlaşan ve nihayetinde yasalaşan bir yapı olarak karşımıza çıkmaktadır. Birey bu sistemin içine doğmaktadır.

²⁸³ Bergson, *Ahlak ile Dinin İki Kaynağı*, 8.

Sistem bireyin özgür kararlarından ziyade alışılmış normların uygulanmasına önem vermektedir. Toplumun şekillenmesi kavramı, toplumun kişiyi şekillendirmesi şeklinde algılanmaktadır. Bu, bireyi şekillendirme sürecinden memnun olan toplum için değişimden ziyade uyum kavramı daha uygun düşmektedir. Bergson, bu karar aşamasını şöyle açıklamaktadır: “Zorunlu yasalara tabii olan bir organizma ile özgür istençlerden oluşan bir toplum birbirinden farklı şeylerdir. Ama bu istençler örgütlendiği andan itibaren bir organizmayı taklit ederler ve az veya çok yapay olan bu organizmada alışkanlık, doğanın eserlerinde zorunluluğun oynadığı rolün aynısını oynar.”²⁸⁴

Bergson’un bu tanımı ile insanlık tarihinin gelişimi ve doğa taklitçiliğini göz önünde bulundurduğumuzda kapalı ahlakın ilk toplumlardan itibaren nüfuz ettiğini görmekteyiz. Bu nüfuz olayı çok eskilere dayandığından çoğu birey bu kurallara niye uyduğunu bile hatırlayamamaktadır. Parçanın fedasının bütünü koruduğunu, özgür bir istençten ziyade işlenmiş bir boyundurukla kabul etmektedir. Toplumsal ödevin yapısı değişmezliği tetiklediğinden özgür düşüncüyü de bastırmaktadır. Özgür düşünce ile kurulmuş toplumlar ve zorunlu yasalarla kutsanmış bir toplum karşılaştırması yapılırken aradaki farkların yönetsel ya da fiziksel ayrımlar olduğu değil tamamiyle yapısal farklar olduğu anlaşılmaktadır.

2.3.5. Bergson’un Ahlak Felsefesinde Boyunduruklardan Alışkanlıklara Geçiş

Alışkanlıklar, toplumsal ihtiyaçların karşılanması amaçlı edinilmektedir. Bu ihtiyaçlar doğrudan olabileceği gibi dolaylı yoldan da toplumu etkilemektedir. Alışkanlık sağladığı faydanın iletim şekline göre toplumsal destek görmektedir. Bu şekilde alışkanlıklar bireysel edimlerle toplumsal reflekslere dönüşmektedir. Toplumsal refleks tüm küçük alışkanlıkların bir arada tutulmasını sağlamaktadır. Toplum her bir alışkanlığı bütünün devamı için gerekli görmektedir. Bu şekilde küçük alışkanlıklar dahi gücünü bütünden almaktadır. Alışkanlıkların kazandığı bu güç, ödev kavramı ile formülasyon edilmektedir. Alışkanlıklar bütünün desteği ile güçlenmektedir. Bütünün sağladığı bu güç ile birey anlık ödevlerini yerine getirirken tereddüt yaşamamaktadır.

Bergson’a göre, sosyal ödev ahlakında önemli olan şeyler; emirler, yasaklar, ödevler, boyunduruklar ve sorumluluklar olarak tezahür etmektedir. Ortaya çıkan bu hususlar bireylerde alışkanlık halini almakta ve bu alışkanlıklar toplumsal alışkanlık

²⁸⁴ Bergson, *Ahlak ile Dinin İki Kaynağı*, 8.

olarak devam etmektedir. “Alışkanlık en geniş anlamıyla genel ve sürekli olma durumu ve hem öğelerinin birleşmesinden oluşan bütünün içinde, hem de art arda gelen dönemler içinde düşünülen bir varlık durumudur.”²⁸⁵ Alışkanlıkların genel ve sürekliliği toplum içinde doğallığı sağlamaktadır. Artık alışkanlık kavram olmaktan çıkıp durum halini almaktadır. Toplum bu alışkanlıklara uyulması hususunda bireyleri de zorunlu tutmakta ve bireylere sorumluluk yüklemektedir. Toplumun birey üzerinde uyguladığı alışkanlıklar silsilesi, sistematik bir süreçte ilerlemektedir. Artık birey bu sistemin bir parçası olarak ortada olan alışkanlıklara ve bu alışkanlıkların getirdiği tüm hususlara uymak mecburiyetine girmektedir. “Bu açıdan toplum, bir alışkanlıklar sistemidir ve insanları da bu sisteme uymaya zorlar.”²⁸⁶ Bu tür alışkanlıklar bireyi toplumla bütünleşme eğilimine sokmaktadır. Toplumla bütünleşen birey, sosyal hayatını daha rahat sürdürme imkânı bulmaktadır. Toplumda ortaya çıkan yasaklar, zorunluluklar, sorumluluklar zamanla toplumsal yasalara dönüşmekte, toplum tarafından bu alışkanlıklar doğal kabul edilmekte ve doğa yasaları formuna bürünmektedir. Ancak Bergson, bu teze karşı çıkmakta ve doğa yasaları ile toplumsal yasalar arasında yapısal farkların olduğunu söylemektedir. Bergson’a göre, doğa yasaları zorunluluk ilkesine tabii iken, toplum yasaları zorlama ilkesi ile çalışmaktadır. Sıradan insan bu ayrımı yapamadığı için toplumsal yasalara karşı çıkışı, doğa karşıtlığı olarak algılanmaktadır.

Dinsel emirler toplumda bütünleşik roller üstlenmektedir. Din, toplumsal bir disiplin sağlamaktadır. Bergson’a göre, dinin üstlendiği rol, toplumların buyrukları ile doğa yasaları arasında oluşan mesafeleri kapatma olarak tanımlanmaktadır. Bu şekilde din toplumsal çelişkileri bertaraf etmeye çalışmaktadır. “Din her zaman toplumsal bir rol oynamaktadır.”²⁸⁷ Alışkanlıklar sayesinde toplum bir düzen, bir disiplin halinde yaşama dürtüsü kazanmaktadır. Bergson’a göre, birey içinde doğduğu toplumun alışkanlıkları ile büyütülmekte ve bireye bu alışkanlıkların doğal olduğu zerk edilmektedir. Bergson alışkanlıkların var olmasının doğal olduğunu söylemekte, ancak bu alışkanlıkların toplumca determinize edilmesiyle toplumsal ödev halini aldığını da eklemektedir. “Alışkanlık, istemli hareketleri içgüdüsel hareketlere dönüştürür.”²⁸⁸ Toplumsal determinizm, doğal olan alışkanlıkları ödev ve çeviren içgüdüsel edimler olarak

²⁸⁵ Kala, *Aristoteles, İbn Sina ve Ravaissan’da Alışkanlık-Ahlak İlişkisinin Değerlendirilmesi*, 9.

²⁸⁶ Gündoğan, *Fikir Mimarları Dizisi-10; Bergson*, 93.

²⁸⁷ Gündoğan, *Fikir Mimarları Dizisi-10; Bergson*, 11.

²⁸⁸ Felix Ravaissan, *Alışkanlık Üzerine*, (Çev. Yasin Kara), Zeplin Kitap, İstanbul 2015, 49.

tanımlanmaktadır. Alışkanlıklar, ahlaki bir ödevin zorunluluğunu ortaya çıkarmaktadır. Bergson'a göre, ödevin bu özelliklerinden dolayı rasyonel olması beklenemez. Ödevin bireyden talep ettiği şey bireyin itaatle kabullenmesidir. "Bir baskıyı ifade ettiği için ödevin rasyonel olması beklenemez."²⁸⁹ Ödevin baskısı ve ödevle olan itaat zamanla toplumda doğallık kazanmakta ve içgüdüsel olarak kabul edilmektedir. Ancak Bergson, ödevin içgüdüsellliğini hayvani içgüdüden farklı görmektedir. Çünkü hayvan âlemi zihinsel değişim göstermezken, insan toplumu gelişmeye açık bir konumda durmaktadır. Ödevin kaynağında içgüdü'nün olması hayvani bir içgüdüden değil, toplumsal taleplerden kaynaklanmaktadır. Bergson, ödevin zorunluluğuna itaat eden, bu tür toplumları kapalı toplumlar olarak tanımlamaktadır. Bu tür toplumlar değişime direnen toplumlar olarak yaşamaktadır.

Bergson'a göre, boyundurukların zamanla alışkanlık haline geldiği ve bu alışkanlığın artık sıradan bir alışkanlık olmayıp, toplumda ahlaksal bir ödev niteliğine geçtiği söylenebilir. Bireysel alışkanlıkların toplumsal alışkanlıklara dönüşmesi alışkanlık kavramına bir de sorumluluk duygusu eklemektedir. Oluşan sorumluluk duygusu alışkanlığın zorunluluğa dönüşmesini sağlamaktadır. Bergson, böyle bir alışkanlığın oluşmasının, zorunluluğun karakteristik özelliğini kaybettirmeyeceğini söylemektedir.

Birey, toplumsal yaşam içinde yer edinirken istemli istemsiz birçok edimde bulunmaktadır. Kendini güçlü gösterme çabası bireyin güçlü'nün yanında yer almasına yol açmaktadır. Toplumca güçsüz gösterilen ancak toplumun dahi güçsüz olmadığını bildiği, sadece farklı düşünmeyi seçen herhangi bir bireyin sert şekilde eleştirilmesi sadece toplumsal birlikteliğin gerekliliğinden kaynaklanmaktadır. Birey kendi zayıflığını başka bir bireyi zayıf göstererek örtmeye çalışmaktadır. Bu şekilde birey öteki, aykırı olmak yerine ödevle sadık, topluma bağlı kalmış olmaktadır. Ancak birey içten içe yaptığının doğru olmadığını da bilmektedir. "Diğer insanları çok sert bir şekilde yargıyormuş gibi yapsak bile, içimizden onların bizden daha iyi insanlar olduklarını düşünürüz."²⁹⁰ Bireyin kendini bilme erdemi bu şekilde toplumsal ödev tarafından manipüle edilmektedir.

²⁸⁹ Gündoğan, *Fikir Mimarları Dizisi-10*; Bergson, 95.

²⁹⁰ Bergson, *Ahlak ile Dinin İki Kaynağı*, 10.

Birey, ödevle kendisine yüklenilen misyonun tamamlanmasını toplum olarak değerlendirmektedir. İlkel bir kabile anlayışından toplum ve toplu yaşam yeteneğine geçişin bedelleri boyunduruklarla kutsanmaktadır. Bu kutsallığın doğumdan beri sürekli işleyen mekanizmasının ana dişlilerini de ebeveyn ve öğretmenler oluşturmaktadır. Toplum olma, toplumsal yaşama ayak uydurma boyundurukların sorgusuz kabul edilmesi ile hayat bulmaktadır. Devinim içinde olan toplum, bireyin kendini topluma ait hissetmesini boyunduruklara uymakla eş değer görmektedir.

2.3.6. Ahlaksal Ödev: Toplum ve Birey

Toplumlar kendi birliklerini sağlamak, bir arada yaşamak ve toplumsal fayda gibi konularda mutabık olmak için kendilerine bazı alışkanlıkları ödev edinirler. Bu ödev küçük toplumsal düzenlemelerden makro sosyal yaşam kaidelerine kadar toplumun her alanına yayılmaktadır. Toplumsal ödevler mikro yapılarda makro kurallar olarak ortaya çıkmaktadır. Çünkü ödevin evrenselliği için etkileşim ve uzlaşım gerekmektedir. Toplumlararası uzlaşım ve tek ahlak sisteminde birleşmek ödevin çok ötesinde bir bakış açısı gerektirmektedir. Toplumsal ödev ahlakında, emirlere ve yasaklara boyun eğme olgusu zamanla alışkanlık haline gelmekte ve insanlar bu kurallara boyun eğme konusunda kendilerini mecbur hissetmeye başlamaktadırlar. Kuralların kutsallığı ve uyumun bireye sağladığı konfor ödevin kanıksanmasında önemli bir etken olarak göze çarpmaktadır. Bu yüzden de zamanla emir ve yasaklar, toplumsal yasalar biçimine dönüşmektedir. Bergson, bu görüşlerini yine aynı eserde şöyle dile getirmektedir: “Bizim gözümüzde onların otoritesi, kendilerinden çok onların bize karşı olan konumlarından ileri gelmektedir. Belli bir yer işgal ediyorlar; işte buyruk da buradan geliyor ve eğer başka bir yerden gelmiş olsaydı bu kadar etkili olmazdı.”²⁹¹

Burada dikkat edilmesi gereken şey Bergson’un, hayatımızda belli bir yer işgal edenlerin bize dayattıkları boyundurukların daha etkili olduğunu vurgulamasıdır. Sınıfsal ya da dini bir ayırmadan ziyade bireyde gerçekleşen otoritenin oluşumu ödevi şekillendirmektedir. Bir toplumun yöneticisinden, güvenlik güçlerinden daha etkin ve daha yakın olan aile ve öğretmenler boyundurukların doğallığını bireye yansıtmaktadır. Bireye yakın olan ve bireyin kendi öz habitatını paylaştığı bu insanlar, bu yakınlıktan

²⁹¹ Bergson, *Ahlak ile Dinin İki Kaynağı*, 7.

aldıkları güç ile birey üzerinde otorite kurmakta ve bireyi toplumsal boyundurukların gerekliliğine inandırmaktadırlar. Toplumsal kurumlar içinde tüm zamanı kaplayan aile ve okul iş birliği bireyin ödevde biat etmesinde önemli rol üstlenmektedir. Çünkü bireylerin otoriteden en uzak oldukları yer aileleri ile geçirdikleri kurum dışı mekândır. Aynı şekilde otoritenin etki alanının en uzak olduğu zaman dilimi yine aile ile geçirilen zaman olarak bilinmektedir. İşte o uzaklıkta dahi aile kurumu ile otoritenin aşılması bireyin tamamıyla ödevde biat etmesini sağlamaktadır. Birey tek serbest kaldığı yerde dahi ödevin boyunduruklarına maruz kalmaktadır.

Bergson, ahlaksal ödevi ‘Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı’ adlı kitabında şöyle tanımlamaktadır:²⁹² “Alışkanlıkların her biri doğrudan ya da dolaylı olarak toplumsal bir gereksinimi karşılar ve böylece alışkanlıkların hepsi birleşir ve bir blok oluştururlar. Eğer bunlar ayrı ayrı sunulsalardı, çoğu küçük ödevler olarak kalırdı. Ama bunlar genel olarak ödevin küçük birer parçasını oluşturmaktalar ve varlığını parçalarının katkısına borçlu olan bu bütün, karşılık olarak, her bir parçaya bütünün genel yetkisini verir. Böylece kolektif tekili güçlendirir ve bu bir ödevdir formülü anlık bir ödev karşısında oluşabilecek tereddütlerimizi ortadan kaldırır.”²⁹³ Alışkanlıklar, süre ve devamlıkla oluşmaktadır. Aynı davranışın tekrarı alışkanlık kazandırdığı gibi yabancılaşma kavramını da ortaya çıkarmaktadır. Bir müzik parçasını, bir şiiri her gün onlarca defa dinlemek ya da okumak bu eserlerle olan ilk duygusal bağımızı koparmaktadır. Ancak bu bağın kopuşunu anlamayacak boyutta bir alışkanlık sağlanmış olmaktadır. Tarih boyunca toplumun yarattığı bu sistem bir süre sonra sorgulamadan oluşan boyundurukların doğallığı ile alışkanlık halini almaktadır. O an hissedilen parça-bütün ilişkisi kaybolup yerini bütünün parçaya verdiği güce terk etmektedir. Ödev, toplumsal ihtiyaçların bileşkesini oluşturmaktadır. Kapalı toplumlarda ihtiyaçların erdemliliği ya da doğruluğundan ziyade ihtiyacın ödevde uygunluğu yani toplumsal faydası önem kazanmaktadır.

Bergson ahlaksal ödevin nasıl işlediğini ve işlerliğini anlatmaya çalışmaktadır. Ona göre ahlaksal ödevin bütünsel işlerliği, bütünün parçaya verdiği yetkiden kaynaklanmaktadır. Bu şekilde parçada oluşacak tereddütler, bütünün yararına olduğu

²⁹² Bergson’un *Din ve Ahlakın İki Kaynağı* adlı eserinde ahlak üzerine düşüncelerini izlemek mümkündür. Aynı zamanda Idella Gallagher’in *Morality in Evolution; The Moral Philosophy of Henri Bergson* adlı eseri de Bergson’un ahlak felsefesi üzerine yazılmış en önemli eserler arasındadır.

²⁹³ Bergson, *Ahlak ile Dinin İki Kaynağı*, 9.

için, ortadan kalkmaktadır. Bergson bu akıl yürütmeye görünürde oluşan sistemin toplumda da benzer şekilde oluştuğunu ve toplumu da katılaştırdığını anlatmaya çalışmaktadır. Bu katı düzenin, topluma uymasa bile uyuyormuş gibi kendini gösterdiğini ifade etmektedir. Doğanın bu katılığı, insan özgürlüğünün boyunduruk altına alınmasına ve sadece benzer durumlarda gerçekten yapma dürtüsünü ortaya çıkarmaktadır. Bu şekilde değer yargılarında bulunan ahlak kurallarına uymasa da uyuyormuş gibi kendini ayarladığını söylemektedir. Ahlakın kurallar ve boyunduruklarla ilerletilmesi bireyin gerçekte ne olduğunu anlamamızı zorlaştırmaktadır. Bireyin toplumca dizayn edilmesi, bireyin öz duygularının bilinmemesine yol açmaktadır. Sosyal bir varlık olan insan nasıl ki yanından geçen insanların hangilerinin şair, yazar, hayalperest olduğunu bilmediği gibi yanından geçen insanların ahlaki boyutlarını da bilememektedir. Bireysel ahlakın özü bilinmediği için de bireyin ahlakının bireysel mi yoksa toplumsal uyumla mı oluştuğu da anlaşılmaktan uzak kalmaktadır. Birey, toplumsal ahlakın dayandığı boyunduruklardan dolayı bu durumu hesaba katmadan yaşamaktadır. Bu durumu hesaba katmamanın sebebi ise bireyin kendi içindeki zayıflık ve kusurları gizleme zorunluluğundan kaynaklanmaktadır. Çünkü doğanın katılığı topluma sirayet ettiği için birey zayıflıklarını örtmek istemektedir. Birey olarak güçlü olmak için toplumsal gücü arkasına almak daha kolay gelmektedir. Bu kolaylık ve konfor bireyi diğer bireylerin yapısını düşünmekten ziyade toplumsal menfaati sağlamasına itmektedir. Öteki olma korkusu, zayıflıklarından dolayı toplumsal tepkilerden çekinme gibi içsel durumlar bireylerin tekil düşünceden kolektif ödevde geçmesini sağlamaktadır.

Ahlaksal ödev bu aşamalardan geçerek bir doğa yasası haline gelmektedir. Nasıl ki doğada yaşayan diğer canlılar doğaya karşıtlıklarında istisnai bir durumda iseler birey de bu karşıtlığında istisnai bir hal almaktadır. Bergson, ahlaksal ödevin doğa ile bütünlüğünü bu istisnalarla açıklamaya çalışmaktadır. Toplumsal ödev sürekliliğinin getirdiği sertlik doğa kanunu gibi algılanmaktadır. Bu kanunlara karşı çıkanlar doğa karşıtlığı yapmış sayılmaktadırlar. Özellikle aykırı her görüş ve düşüncenin negatif algılanmasının temelinde yatan gerçek, ödevin katılığından kaynaklanmaktadır. Ödev devamlılığını katılık, dokunulmazlık ve toplumsal fayda ile sağlamaktadır. Diğer bir deyişle toplumsal ödev kendi içinde pragmatist bir yapıya bürünmektedir.

Bergson'un ahlaksal ödevde dikkat çekmek istediği bir diğer husus ise 'saptayan' ve 'buyuran' yasa tanımlamalarıdır. Saptayan yasalar bir edimin ya da durumun belirgin

kılınmasını sağlamaktadır. Buyuran yasalar ise yapılacak veya yapılmayacak olanları emir kipi ile bildirmek esasına dayanmaktadır. Doğa yasaları üzerinden etki tepki kıstası kullanılarak tümevarımlar oluşturulmaktadır. Oluşturulan bu yasalar diğer yasalara göre daha katı ve oluşumu daha kabul edilebilir olmaktadır. “Filozof saptayan yasa ile buyuran yasanın birbirinden farklı olduğunu söyler. Buyuran yasadan kaçınılabilir; toplumsal yasa zorlar ama zorunlu tutmaz. Buna karşın doğa yasası kaçınılmazdır.”²⁹⁴ Bergson bu tanımlamayı yaparken doğa yasasının kaçınılmazlığının altını çizmektedir. Doğanın oluşumu ve sürekliliği kendi dinamikleri üzerinde yükselmektedir. Doğa kanunları, kaçınılması zor olan kanunlar olarak bilinmektedir. Daha da önemlisi bireyler doğa kanunlarını çoğu zaman sorgu ve şüpheye dahi tabi tutmamaktadırlar. “Fiziksel yasa, toplumsal yasa veya ahlaki yasa; her türlü yasa onların gözünde bir buyruktur.”²⁹⁵ Bergson bu cümlesi ile filozofun yasa tanımının toplumda ayırt edici bir rol oynamadığını, tüm yasaların buyruk olarak değerlendirilmemesi gerektiğini söylemeye çalışmaktadır. Toplumun gözünde tüm yasaların bir buyruk olduğunu söylerken biraz önce değindiğimiz doğa yasalarının kaçınılmazlığına gönderme yapmak istemektedir. Birey ve toplumun gözündeki buyruk kavramını ikili olarak ele almakta ve farklı görüşlerin ortaya çıkabileceğini iddia etmektedir.

Bergson’un toplumsal ödev ahlakı ile insani ahlak yaklaşımına bakıldığında ikisi arasında nitelik farkı görülmektedir. Yani o, kapalı ahlak ile açık ahlak sistemleri arasında şekilsel değil özsel bir farkın varlığından söz etmektedir. Toplumsal ödev ahlakının kişilik dışı olduğunu söylemektedir. Bu noktada, ödev ahlakı için örnek alınan kişilerin - ki Bergson için örnek alınacak insanlar azizler ve peygamberler olmalıdır- yaşamlarından kesitler sunulmasından ziyade boyundurukların toplumsal sistemi oluşturmalarından meydana gelmektedir. Toplum tüm gelişim sürecinde üst üste konulan ödevsel boyundurukların toplamından oluşmaktadır. Bu sistemi kanıksayan bireyler için boyunduruğun özü sorgulanmadan alışkanlık haline gelen edimler uygulanmaktadır. İnsani ahlakın ise kılavuzluk yapan kişilerin hayatlarından analogilerle aktarılabilirliğini savunmaktadır. İlki baskı, zorlama, emir, yasak ve ödev ile ortaya çıkarken, ikincisi sevgiye dairdir. Kapalı ahlakın temelini oluşturan toplumsal ödev, toplumsal zorlama

²⁹⁴ Bergson, *Ahlak ile Dinin İki Kaynağı*, 10.

²⁹⁵ Bergson, *Ahlak ile Dinin İki Kaynağı*, 10.

yöntemi ile bireye aksetmektedir. Ancak açık ahlak sisteminin temelini oluşturan insani ahlak normları zorlamadan ziyade severek, isteyerek ve çabalayarak elde edilmektedir.²⁹⁶

Ebeveyn olmak, öğretmen olmak sadece iç dinamiklere bağlanamadığı gibi, tek başına dış dinamiklere de bağlanamaz. Etkileşim dış ve iç faktörlerin birlikte hareket etmesiyle olmaktadır O yüzden bir oluşum iç ve dışın etkileşimi sonucu ortaya çıkmaktadır. Bergson ahlakın kökenine indiğinde, bütün olarak ahlakın dışarıdan gelmediğini söylemektedir. Bireyin zevk ve kaygılarının, toplumun zevk ve kaygıları ile örtüşmesi birey-toplum etkileşimini göstermektedir. Bergson, ahlaksal ödevin insana ve topluma yüklediği zorunluluklar arasında ilişki kurmaya çalışmaktadır. Ona göre, bireyin alışkanlıklarının süregenliği ve toplumsal zorunlulukların doğa ile ilişkisi, bize ödevin, zorunlulukların tamamı ile dışarıdan gelmediğini göstermektedir. “Ödevin zorunlulukla ilişkisi, alışkanlığın doğayla ilişkisiyle aynıdır. O halde ödev tam olarak dışarıdan gelmemektedir.”²⁹⁷ Bergson ödevin dışarıdan gelmediğini açıklamaya çalışırken, bireyin toplumla olan ilişkisini göz önünde bulundurarak incelemektedir. Bireyin toplumla olan bağı, bireyi bireysel ödevini yerine getirmekle yükümlü kılmaktadır.

Ödev, bireyler arasında toplumsal bir bağ oluşturmaktadır. Toplumsallık mottosu ödev-birey bağıdır. Ödevin bu özelliğinden dolayı kapalı toplumlarda bireysel ödevler göz ardı edilebilmektedir. Birey her ne kadar toplumsal kurumların hegemonyası altında olsa da özünde kendine karşı sorumlu olduğunu bilmektedir. O yüzden toplumsal birliktelik sağlanırken, bireyin iç tutarlılığı önem kazanmaktadır. Bergson bu tanımlamalara girerken bireyin ödevinin temelinde kendisi olduğunu şöyle açıklamaya çalışmaktadır: “İnsanlar arasındaki bir bağ olarak tasarımıladığımız ödev, öncelikle her birimizi kendine bağlar. O halde tamamen toplumsal olan bir ahlakı, bireysel ödevleri göz ardı ettiği için kınamak hatalıdır. Kurumsal olarak yalnızca diğer insanlara karşı yükümlü olsak bile aslında kendimize karşı yükümlüyüz, çünkü toplumsal dayanışma ancak toplumsal bir ben her birimizin içindeki bireysel ben’e eklendiği andan itibaren vardır.”²⁹⁸

Bergson bu tanımlamasında ödevin bireysel ben ile toplumsal ben’in entegrasyonu sonucu gerçek bir sonuca ulaşacağını açıklamaya çalışmaktadır. Bireysel ben, toplumsal

²⁹⁶ Bergson, *Ahlak ile Dinin İki Kaynağı*, 42-65.

²⁹⁷ Bergson, *Ahlak ile Dinin İki Kaynağı*, 12.

²⁹⁸ Bergson, *Ahlak ile Dinin İki Kaynağı*, 13.

ben'e entegrasyonunu sağlarsa bu şekilde bireysel ben ödevinin gereğini yapmaktadır. Toplumsal bir buyruk bu şekilde içselleştirilmektedir. Bergson bu algıyı şu şekilde açıklamaktadır: "Eğer bireysel ben toplumsal ben'i canlı ve hazır olarak koruyorsa, yalnız kaldığında, tüm toplumun yüreklendirmesiyle ve hatta desteğiyle yapacağı şeyi gene yapar."²⁹⁹ Bireysel ben olgusunun toplumsal ben olgusunu içselleştirmesi, bireyin bireysel hareketlerinin toplumca da onaylandığını göstermektedir. Birey edimlerinde toplumsal destek ve cesareti görmektedir. Bu şekilde kontrol mekanizması bireyin toplumsal ben'le özdeşleştirdiği bireysel ben olmaktadır.

Birey, toplumdan aldığı destek ile bireysel saygısını korumaya çalışmaktadır. Toplumsal olarak kötü addedilen bir davranışın toplum dışındayken de bireyin yapmamasını sağlamaktadır. Yalnız ve ıssız bir yerde yaşayan birey kimse görmediği halde toplumsal ahlakın vermiş olduğu coşku ile ahlaki olmayan bir şeyi yapmamaktadır. Bergson'a göre, kendi saygınlığını yitirmemek için yalnız iken dahi toplumsal olarak yaptığı şeyleri yapmaya çalışmaktadır. Bergson, bireysel ben, toplumsal ben'den ne kadar uzaklaşırsa ahlaki kaygıların o kadar derinleşeceğini ifade etmektedir. Filozof, bu çelişki ve kaygıların bireysel ben'in toplumsal ben'e tam adapte olmamasından kaynaklandığını anlatmak istemektedir.

Bergson, toplumun çevreleyen bir görev üstlendiğini, bu çevreleyeninin merkezinde de insanın olduğunu söylemektedir. Kısacın toplum olarak adlandırılması bu sistemi içerik bakımından daha anlaşılır kılmaktadır. Toplum soyut çizgilerle bireyi sarmalamakta ve onu merkeze koymaktadır. Görünenin birey merkezli olmasına karşın sonuç toplumsal görevlerin dağılımı şeklinde olmaktadır. Birey ile çevreleyen arasındaki mesafeler azaldıkça, bireyin görevleri üst üste binmektedir. Nasıl ki atomun çevresini saran yörüngeler birer çizgisel daire olarak iç içe geçiyorsa, çevreleyen ile birey arasındaki görevler de aynı şekilde üst üste binmektedir. Üst üste binen görevler kümülatif bir sarmal halini almaktadır. Bu sarmal toplum büyüdükçe ve geliştikçe büyümekte ve karmaşıklaşmaktadır. Bu karmaşa boyutu soyutu daraltıp, somutu güçlendirmektedir. Bu şekilde daha da somutlaşan ödev, kolayca kabul edilebilir hale gelmektedir. Ödev bilinci görev bilinci olarak bireyin hayatına dolayısıyla da toplumsal yapıya yerleşmektedir.

²⁹⁹ Bergson, *Ahlak ile Dinin İki Kaynağı*, 14.

Ödev, toplumlara iki şekilde sirayet etmektedir. Birincisi, toplum tarafından çizilen yolların birey tarafından doğal görülmesi ve benimsenmesinden meydana gelmektedir. Bu doğal görme olayı, boyunduruğu zorunluluk olarak görmeme ve doğal kabul etme eylemlerinden meydana gelmektedir. Bergson, bu tarz ödevin geri kalmış toplumlarda görüldüğünü söylemektedir. İkincisi ise daha çok tekil sorgulamalar, akıl yürütmeler olarak ortaya çıkmaktadır. Birey tekil sorgulamalar yapsa dahi toplumsal entegrasyona boyun eğmekte ve bu durumu doğal karşılamaya çalışmaktadır. Her iki durumda da ödevden söz edilmektedir. O halde ödev parçalı bir yapıdan ziyade, giriftli bir yapıyı temsil etmektedir. Bergson bu giriftli yapıyı ödevin tamamını sürükleyen güç olarak tanımlamaya çalışmaktadır. Ödevi, toplumun büyük bir çoğunluğunun edindiği bir özel alışkanlık olarak tanımlayan Bergson, bireye bu güç sunulduğunda bu gücü eyleme dökeceğini ve ‘gerektiği için gerekiyor’ diyeceğini ifade etmektedir. Birey istisnai çabaların dışında oluşmuş yapıya eşlik etmektedir. Bergson, ‘gerektiği için gerekiyor’ metaforunun bireye anlamlandıramadığı, tekil sorgulama ve akıl yürütmelerde tıkanıldığı noktalarda toplumsal bir can simidi olarak yetiyeceğini anlatmaya çalışmaktadır. Toplumsal bir kural açıklanamadığında ya da birey bu yeterlilikte olmadığında sarılacağı nüans bu metafor olarak ortaya çıkacaktır.

Toplum sarmalı ile birey iç içe geçtiğinde, bireyin yaşamsal programını toplum belirlemektedir. Bergson, bu iç içe geçiş halini şu şekilde tanımlamaktadır: “Bireyin günlük programını belirleyen toplumdur.”³⁰⁰ Bergson, toplumun çizdiği kurallar silsilesi ile bireyin yaşamını sürdürdüğünü anlatmaya çalışmaktadır. Toplum kendi devamlılığı için bireye kurallar bütününe empoze etmektedir. İnsan istemli ya da istemsiz bir şekilde toplumsal kurallarla şekillenmektedir. Çevreleyeninin merkeze etkisi, yani toplumun bireye etkisi, tam olarak bu şekilde ortaya çıkmaktadır. Bireyin çevreye entegrasyonu, bireyin günlük programını devam ettirmesinde büyük etki sahibidir. Birey iki seçenek arasında kalmakta ve uyum-uyumsuzluk problemlerini yaşamaktadır. İstisnai durumlar dışında entegrasyon tamamlanmakta ve birey kurallara uygun davranmasını doğal bir hal olarak algılamaya başlamaktadır. İstisnai durumlardan doğal durumlara geçiş yolu bireyin toplumsal yaşam zorunluluğundan kaynaklanmaktadır. Birey kendi seçimlerini, toplumsal seçimlerle kıyaslayarak bireysel hayatının aksadığını görmektedir. Bu

³⁰⁰ Bergson, *Ahlak ile Dinin İki Kaynağı*, 17.

ikilemlerde kalan birey, sosyal bir varlık olmasının getirdiği sorumluluk ile toplumsal buyruklara itaate zorlanmaktadır. Ancak toplumsal entegrasyona uğrayan birey, bu kuralları zorunluluk olarak değil, doğal olarak anlamlandırmaktadır. Eğer birey bu kuralları doğal olarak kabul etmemiş olsaydı, günlük yaşamsal programını devam ettiremeyecek bir duruma gelecekti. Bergson, aynı eserinde zorunluluğun doğal hale dönüşünü şöyle açıklamaktadır: “Kurala uygun olanı doğal olarak tercih ediyoruz. Eğer bunun bilincinde olsak zorluk çekerdik.”³⁰¹ Bireyin toplumsal kuralları doğal kabul etmesi, bireye aidiyet ve ortak yaşam duygusu vermektedir.

Birey yaşadığı toplumda edimlerinin pozitif karşılık bulmasını istemektedir. Eğer topluma uygun bir yaşantı sürerse, toplumun onun yaşantısını iyi addedip saygı göstereceğini bilmektedir. İyi bir aile kurmak, iyi bir ebeveyn olmak ya da iyi bir birey olmak bu zorunlulukların doğal kabul edilmesiyle sağlanmaktadır. Ancak pratikte iyi gözükmeye karşın, ödev bir boyunduruklar toplamından ibaret olmakta ve toplum bunu bireye dikte etmeye çalışmaktadır. Birey bu boyundurukların dışına çıkamadığı sürece, o çabada olamadığı sürece site ahlakının dışına çıkmayı başaramamaktadır. Saf zekânın sistematigine uygun bu kapalı ahlak anlayışıyla boyundurukların doğallığı ile toplumsal görevini devam ettirmeye gayret etmektedir. Olanın ötesinde neler olabileceği düşüncesinden ziyade olanın pratikte ne kadar işlevsel olduğunu yaşatmaya çalışmaktadır.

Toplum gerekliliklerin düzenlenmesinde ahlaki kuralların karşılaştırılması, ilkelere geri gidilmesi gibi hususları göz önünde bulundurmaktadır. Toplum bir bakıma kendi ahlaksal analogisini yapmaya çalışmaktadır. Toplum kendi gereksinimlerini tekillikten değil, tekillerin oluşturduğu çoğunluğun uyumundan sağlamaktadır. Gereksinimler birbirini beslemekte ve bu besin zinciri akılcı bir düzene oturtulmaktadır. Mantıksal hatanın en asgaride olduğu bir sistemi iyi diye tarif etmek ya da kötü diye tanımlamak toplum gibi karmaşık bir yapıyı hafife almak anlamına gelmektedir. Çünkü toplum gibi, birden çok bağımsız değişkene ve her bağımsız değişkene bağlı çok sayıda bağımlı değişkene sahip bir yapıda salt aklın doğruluğuna göre bir kanaat getirmek zor gözükmemektedir. Bergson, toplumsal gereksinimlerin mantıksal düzenliliklerini şöyle açıklamaktadır: “Toplumsal gereksinimler zaten birbirlerini tamamlarlar. Doğruluğu

³⁰¹ Bergson, *Ahlak ile Dinin İki Kaynağı*, 17.

üzerinde en az akıl yürütülen ve açıkçası doğruluğu en olağan olan bir toplumsal gereksinim, kendi aralarında mantıksal bir düzenlilik içinde olan gereksinimlere göre kendini ayarlarken davranışına akılcı bir düzen getirir.”³⁰²

Bireyin toplum içindeki ödev ve kurallara uyumu özümsemesinde aklın düzenine ihtiyaç duyulmaktadır. Bu şekilde bireye boyun eğilmesi yoluyla dahi olsa akılsal bir düzenlilik getirilmek istenmektedir. Aynı doğada olduğu gibi, birileri yok olurken diğerlerinin yaşam alanı açılmaktadır. Kapalı ahlakta, bütünün faydası için parçanın vazgeçilebilirliği üzerine mantık kurulmaya çalışılmaktadır. Doğanın içinde yaşanan bu ahenk toplumda aklın düzenine uygunluk sağlanmasına yönelinmektedir. Bir ailenin, köyün, kasabanın ya da herhangi bir insan topluluğunun yaşadığı bir alanda parçanın feda edilebilirliği ancak bütünün faydasına olduğunu akılcı bir düzenlilik kullanılarak topluma kabul ettirmekle mümkündür. Orta Çağ’da veba hastalarının zindanlara kapatılması, hatta bazen bireyin kendi ebeveynlerini kuyulara atması ancak bu akılcı düzenlilikte, parça-bütün faydası göz önünde tutularak anlamlandırılabilir. Yani ödev sırf akıl üzerine kurulmuş bir şey olmamaktadır. Ödev, toplum boyunduruklarını aklın düzenine uydurmaya çalışmaktadır.

Ahlak bütündür ve portatif bir karaktere sahip değildir. Aynı durum ödev için de geçerliliğini korumaktadır. Ahlak, kolayca taşınabilen, gerektiğinde bireyin yanına alabileceği bir kavramdan ziyade, tam tersi, bireyin yaşamı boyunca düşüncesinden edimlerine kadar, bireyle bir arada olan bir yapıdır. En basit edimlerin ahlaki boyutunu sorgulamada dahi birey ödevin bütünü ile karşı karşıya kalmaktadır. Bu durum, ödevin bütün parçaları içinde barındırdığından dolayı, her edimin ahlaki sorgulanmasında kolaylık sağlamaktadır. Ödevin bütünü kavramak, bireyin karşı karşıya olduğu durumlarda daha kolay karar vermesine yol açmaktadır. Bergson, kendi eserinde bu durumu şöyle açıklamaya çalışmaktadır: “Yalın, basit bir ahlaksal bilinç için ödevin tümü ile karşı karşıyasınızdır. Bu temeldir ve ödevin en yüksek karmaşıklığa yükseldiği yerde bile gerektiğinde indirgeneceği şeydir bu.”³⁰³ Bergson, ahlaksal bilinçte karşılaşacağımız en karmaşık sorunda ya da en temel sorunda ödevin tamamıyla karşı karşıya olduğumuz bilincini unutmazsak, bu karmaşıklığın basitliğe indirgeneceğini söylemeye çalışmaktadır. O, bireyin bu ödevi içgüdü haline dönüştüreceği gerçeğini göz ardı

³⁰² Bergson, *Ahlak ile Dinin İki Kaynağı*, 21.

³⁰³ Bergson, *Ahlak ile Dinin İki Kaynağı*, 22.

etmemektedir. Bergson'a göre, bu emir ve buyrukların fark edilmesi bireyi rahatsız etmektedir. Birey bunu fark etse dahi zekâ ve içgüdü bunu alt etmeyi başarmaktadır. Bu şekilde emir ve buyruklara tekrar geri dönüşüm sağlanmaktadır. Bergson, zekâ ve toplumsal akıl düzenliliğinin içgüdüleri alt edebileceğini anlatmaya çalışmaktadır. Bergson, bireyin toplumsal hayata adaptasyonunda iç güdülerin zekadan daha fazla yaptırım gücüne sahip olduğunu ancak zekanın da karmaşıklığı basite indirgemedi daha etkin olduğu yaklaşımını dillendirmektedir.

Bergson'un sık sık tekrarladığı 'gerektiği için gerekiyor' sözü doğa yasaları ile toplumsal yasaların benzerliğinin kurulmasında kullanılmaktadır. Nasıl ki doğada var olan besin piramidi doğada yaşayanlar arasında bir ikilik yaratmıyorsa, toplumsal kuralların ödevle diktesi de aynı şekilde bir ikilik yaratmamaktadır. Doğada güçsüzün fedası, sürünün arkasında kalanın kurtarılamaması bir çelişki oluşturmaz. Çünkü, sürünün güçsüzünün kaybı sürüden geriye kalanların yaşamlarını sürdürmesini sağlamaktadır. Olagelen bu durum içgüdüden ziyade doğa kanunlarının gerekliliğini yerine getirmek olarak açıklanmaktadır. Toplumda da bütünün faydası için parçanın feda edilmesi, toplumun ortak kararından ziyade ödevin topluma dikte ettiği kurallar çerçevesinde işlerliğini sağlamaya çalışmaktadır. Toplum bu düsturu, boyunduruğu kabullendiği için bu karar toplumsal doğallığı yansıtıyor gözükmemektedir. Bergson, doğa yasalarını ve toplumsal yasaları şöyle aktarmaya çalışmaktadır: "İnsansal veya hayvansal olsa da bir toplum her zaman bir organizasyondur; bir düzenlemeyi veya genel olarak da unsurlarının birbirlerine boyun eğmesini gerektirir; o halde toplum ya sadece yaşamış ya da tasarımlanmış bir kurallar veya yasalar toplamı sunar."³⁰⁴

Bergson, doğanın bu kurallarda düzlemleştirdiğini söylemeye çalışmaktadır. Ancak toplum, doğadaki zorunluluktan ziyade zorunlulukların doğallığına inanmaktadır. Bergson, zorunlulukların doğal hale gelmesini de şu cümlelerle açıklamaya çalışmaktadır: "Bir insan toplumunda genel olarak ödev varmak için çeşitli ödevlerin kökeni ne kadar derin kazılırsa, ödev o kadar çok zorunluluğa dönüşmeye meyledecek ve buyurgan oluşuyla o kadar çok içgüdüye yaklaşacaktır."³⁰⁵ Bergson, toplumsal ödevin birey üzerindeki ödevini irdelemekle bireye daha çok zorunluluğun yükleneceğini bize anlatmaktadır. Bergson, ödevin sadece içgüdüden ibaret olmadığını açıklamaya

³⁰⁴ Bergson, *Ahlak ile Dinin İki Kaynağı*, 25.

³⁰⁵ Bergson, *Ahlak ile Dinin İki Kaynağı*, 25.

çalışmaktadır. Ödevin içgüdüyle hatırlanmasının büyük bir hata olacağını söyleyen Bergson, zekâ ve akıl yürütmenin dışarıda bırakılamayacağını da ekleyerek durumu açıklamaya çalışmaktadır. Bergson, ödevlerin içgüdüsel olmadığını söylemektedir. Ona göre insanoğlu değişkenlik ve zekâ ile dolu olmasaydı, ödevin tümü içgüdü olarak açıklanabilirdi. Zekâ ve değişkenlik, ödevi tamamen içgüdüsel olmaktan çıkarmaya gayret etmiştir. Bergson, ödevin bu şekilde bir nevi özgürlüklerle de ilgili olduğunu açıklamaya çalışmaktadır. Bergson, ödevin temel zorunluluk olduğunu söylesek de ancak özgür olunca ödevin zorunluluk olarak hissedileceğini ifade etmiştir. Ödev ve özgürlük ilişkisini Bergson şu şekilde tanımlamaktadır: “Bir varlık ancak özgür olduğu zaman kendisini mecbur hisseder ve her ödev ayrı ayrı ele alındığında özgürlüğü içerir.”³⁰⁶ Bergson, varlığın özgür hissetmeyle mecburiyetin doğduğunu açıklamaya çalışmaktadır. Varlık her ödevini ayrı ayrı düşündüğünde özünde varlıksal bir özgürlüğün olduğunu anlamaktadır. Varlık, özgür iken yerine getirdiği ödevleri gerektiği için değil mecbur hissettiği için yapmaktadır. Topluma bakıldığında ise bu ödevler toplumsal bir boyundurluğa dönüşmektedir. Ama aslında bu boyunduruklar toplumsal taleplerin bütününden ibaret olmaktadır. Bergson, şu cümlesinde ahlaki ödevin toplumun talebi olduğunu vurgulamaya çalışmaktadır: “Ahlaki ödevin kökeninde toplumsal talepler yer alır.”³⁰⁷ Ahlaki ödevin kökenine bakıldığında cinayet, hırsızlık gibi ahlaki olmayan eylemlerin toplumsal taleplerden meydana geldiği görülmektedir. Ancak birey özgür olduğunda hırsızlık yapmaması, cinayet işlememesi ödevsel bir mecburiyettir. Bu ödevsel mecburiyetleri topladığımızda toplumsal taleplerin bütününe görmek mümkündür.

Ahlaki ödevin kökenine indiğimizde toplumsal talepler bütününe inilmektedir. Site ahlakı içinde kendimize yakın olan vatan, millet ve ırk kavramında bunu görmek mümkün gözükmemektedir. Normal şartlar altında bu tepkileri veren birey anormal şartlarda aynı tepkiyi gösterebilecek midir? Savaş, kıtlık ve doğal afetler döneminde bireyin aynı ahlaki yapıda ve aynı ahlaki kararlılıkta olacağı kesin gözükmemektedir. Birey site içerisinde sıkıştığında sadece kendi dairesi içerisinde mi kalacak, yoksa evrensel bir insan sevgisini mi kabullenecektir? Bergson, bu konuyu şöyle özetlemektedir: “Bugün hala doğal olarak doğrudan ebeveynlerimizi ve yurttaşlarımızı seviyoruz, buna karşın insanlık sevgisi

³⁰⁶ Bergson, *Ahlak ile Dinin İki Kaynağı*, 26.

³⁰⁷ Bergson, *Ahlak ile Dinin İki Kaynağı*, 27.

dolaylı ve sonradan edinilen bir duygudur.”³⁰⁸ Filozof sevgi veya saygının sonradan edinilen bir duygu olduğunu anlatmaya çalışmaktadır. Site ahlakının üstünde olan bu ahlak, din ya da felsefe yoluyla bize aktarılmaktadır. Her iki durumda da insan sevgisi, doğrudan ya da dolaylı olarak aşılanmış, toplumsal baskının üstünde yer almaktadır. Bergson ahlakı, ödev gibi parçadan bütüne giden bir harita şeklinde göstermeye çalışmaktadır. Filozof bu bütünü tam ahlak olarak tanımlamaktadır. Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı adlı eserinde tam ahlakın kimlerde, nasıl ortaya çıktığını şöyle açıklamaya çalışmaktadır. “Bütün zamanlarda, içlerinde bu ahlakın somutlaştığı özel insanlar olmuştur. Hristiyan azizlerinden önce, insanlık Yunan bilgelerini, İsrail peygamberlerini, Budizmin anahtarlarını tanımıştır. Mutlak olarak adlandırmanın daha doğru olacağı bu tam ahlaka sahip olmak için her zaman onlara başvurulmuştur.”³⁰⁹

Bergson, bahsedilen tam ahlakın bazı özel kişilerde somutlaştığını ve bu özel kişilerin hareket ve öğütlerinin tam ahlakı bulmakta anahtar nitelikte kabul edildiğini söylemeye çalışmaktadır. Bergson, tam ahlaka ulaşmak için azizlerin referans noktası olarak alınmaya çalışıldığını, tam ahlakın anahtarlarının bu insanların öğretilerinde olduğuna inanıldığını söylemektedir. Dikkat edilmesi gereken bir başka husus da Bergson’un tam ahlak temsilcilerini açıklarken herhangi bir boyunduruktan bahsetmemesidir. Ödevin boyunduruklardan ibaret olduğunu savunmakta iken tam ahlakta sadece anahtarların yerini göstermektedir. Azizlerin, peygamberlerin toplumlardan farkının, kendi öğretilerini bir zorlama üzerine kurmadıkları, sadece ilan edip çağrıda bulunduklarının bilindiğini öne sürmektedir. Ödevde ise bireyin ebeveynlerinden başlayarak bir boyunduruklar silsilesinin oluştuğunu ifade etmiştik. Bergson, doğal ödev ve tam ahlak arasındaki farkları yapı farkı olarak açıklamaya çalışmaktadır. Aynı eserinde şöyle bir tanımlama yapmaktadır: “Doğal ödev baskı veya zorlamayken, tam ve mükemmel ahlakta bir çağrı vardır.”³¹⁰ Tam ve mükemmel ahlaka ulaşmaktaki çağrı unsuru Bergson tarafından önemli bulunmuştur. Birey herhangi bir boyunduruk altında kalmadan kendi özgür iradesi ile bu çağrıya uyup uymama konusunda kendisini özgür hissetmektedir. Bu çağrıyı yapanlar modelin içine katılırsa tam ahlakın anahtarlarını kullanma olasılığını da bulmaktadır. Bu anahtarları en iyi anlayanlar da

³⁰⁸ Bergson, *Ahlak ile Dinin İki Kaynağı*, 30.

³⁰⁹ Bergson, *Ahlak ile Dinin İki Kaynağı*, 30.

³¹⁰ Bergson, *Ahlak ile Dinin İki Kaynağı*, 31.

muhtemelen o dönemlerde azizlerin ve peygamberlerin yakınında olan kişiler olmaktadır. Ancak birey, ahlaki bir çıkmaza girdiğinde, onlar ne yapardı sorusu ile karşı karşıya kalabilmektedir. İşte çağrıda ki anahtar metaforu bu evrede devreye girmekte ve birey ahlaksal davranma yolunda bu çağrıyı dikkate alarak hareket etmektedir. Eylemlerimizde çıkmaza girdiğimizde analogi yapacağımız kişiler ebeveynler ve öğretmenler olabileceği gibi hiç tanımadığımız ancak kendimize rehber aldığımız azizler de olabilmektedir. Tam ahlaki kapalı ahlaktan ayıran en önemli husus bu tanımadığımız kişilerin öğretilerini dikkate almamızdan kaynaklanmaktadır. Bu yönüyle düşünüldüğünde tam ahlak yapı ve yöntem farkı ile site ahlakından ayrılmaktadır. Tam ahlak bireyin, ilahi bir güç ya da simge ile siteye olan sevginin üstünde tüm insanlığa duyulan sevgi ve saygının anahtarlarını almasını sağlamaktadır.

Bergson, ahlakın ikili kökenini ve ödevin iki bileşkesini, özgürlük, eşitlik ve haklara saygı çerçevesinde incelemektedir. Bergson'a göre, bu kavramlar üzerine düşünüldüğünde kapalı ve açık ahlaktaki yapı farkı ortaya çıkmaktadır. Doğanın elinden çıkan bir toplum direkt ve sistematik olarak kapalı ahlakın kurallarına uymaktadır. Otomatikleşen ve doğal kabul gören bu kurallar çerçevesinde eşitlik, özgürlük ve haklara saygı kavramları değerlendirilmektedir. Ancak açık ahlakta bu kavramlar sezgi ile anlamlandırılmaktadır. Sezgi kapalı ahlakın temelini oluşturan zekâyı da içinde barındıran zihin üstü bir değerlendirme yöntemi olarak ele alınmaktadır. İşte bu şekilde açık ahlak ödevin tümünü değerlendirirken tüm bu kavramları da kapsamaktadır.

Ödevler bireyi iki ahlak tanımına yönlendirmektedir. Bu tanımlar toplumsal ahlak ve insani ahlak olarak ortaya çıkmaktadır. Daha önce de bahsedildiği gibi toplumsal ahlak ödevlerin üst üste binmesinden oluşmaktadır. Merkezinde birey olan bu ödevler çerçeveyi belirler. Ödevler boyunduruklar şeklinde ilerlemektedir. Birey ile çevre arasındaki mesafe daraldıkça bireye yeni yeni boyunduruklar yüklenmektedir. İnsani ahlakta ise boyunduruklardan ziyade bir çağrı söz konusu olmaktadır. Bu çağrı metaforu kapalı ahlak ile derece farkından ziyade bir yapı farkını ortaya çıkarmaktadır. Toplumsal ahlaktan insani ahlaka geçişte bir üst merteye arayışı içinde olmak, boyunduruk ile çağrı arasındaki farkı görmemek anlamına gelmektedir. Çünkü aralarındaki fark alt-üst, iyi-kötü ile tanımlanacak kadar ayrı formdan yapılanmıştır. Toplumsal ahlakta birey 'kendisini mecbur hissettiği için yapmak zorunda olduğunu düşünmek' olarak tanımlanmış ahlaki açıklamaktadır. Ancak insani ahlak bu tanımın çok dışında farklı bir yapı içinde cereyan

etmektedir. Kapalı ahlak toplumla bütünleşmektedir. Bireysel çıkarıcı ahlak ile birey kendi iyiliğini gözetirken, toplumun da çıkarlarını gözeterek toplumsal ahlak ile bütünleşme göstermektedir. Bu bütünleşmeden dolayı toplumsal ahlak somutluk kazanıp herkes tarafından kabul edilen doğal bir ahlak halini almaktadır. Zekâ bu bireysel davranışların toplumun yararına olduğuna, bireysel istisnaların bu kaideyi bozmayacağına bireyi ve toplumu inandırmaya çalışmaktadır. Ancak insani ahlak zekanın ötesinde ve içinde zekayı da barındıracak şekilde sezgiler toplamı olarak tanımlanmaktadır. Azizlerin yaptığı çağrıda toplumsal bir boyunduruk dikte edilmemekte, sezgisel olarak insani ahlakın muhtevası ortaya çıkarılmaya çalışılmaktadır.

Ödevi tamamen rasyonel düşüncelere dayandıran bir ahlak anlayışı farkında olmadan farklı düzendeki güçleri de sisteme dâhil etmektedir. Öte taraftan gerçek ödev bireyin içinde yer almaktadır. Akıl tüm sistemi kendine entegre etmeye çalışsa da birey gerçek ödevi fark etmektedir. Ödev seçkinlerin topluma dayattığı bir bütün değildir. Ödev her zaman bireyin ya da toplumun içinde var olmaktadır. Toplum bu ödevi görmekte ve atılımlarla, sıçramalarla ödevi baskılardan kurtarmaktadır. Ödev rasyonel aklın tasavvur ettiği gibi tavandan yani üst mercilerden topluma inen bir işleyişe sahip değildir. Tam tersine tabandan gelmektedir. Temelde birey ve daha sonra bireylerin oluşturduğu toplum tarafından ödev üst mercilere kabul ettirilmektedir. “Ödev zannedildiği gibi yukarıdan yani kuralların rasyonel olarak çıkarılacağı bir ilkedden aşağıya inmeyip, aşağıdan, yani toplumun dayandığı ve atılımlar halinde uzayabilen baskıların altından yukarı çıkmıştır.”³¹¹

Sadece rasyonel düşünce ile bireylere bir sistem kurmak ve bu sistemi sürdürmek mümkün değildir. Bu şekilde ödevi tek başına akla dayandırmak da mümkün olmamaktadır. Ödev, zekâ ve özgürlüğün birlikteliği sonucu bir zorunluluk olarak ortaya çıkmaktadır. Bu zorunluluk ödevdeki tereddütleri açıklama isteğinden kaynaklanmaktadır. Ödev önceden var olmaktadır. Zekâ sadece ödevin sorgulanmasında ortaya çıkacak engellere mâni olmakta, engelleri sınırlamaktadır.

2.3.7. Ahlakın Sezgi Temeli

Evrensel ahlakta sezgi kavramı, var olan sürekliliğin anlamsal olarak düşünülmesini gerektirmektedir. Bu sürekliliğin ötesi, bireyi mistik düşünce tarzı ile karşı

³¹¹ Gallagher, *Morality in Evulotion; The Moral Philosophy of Henri Bergson*, 83.

karşıya getirmektedir. Zekâ, bireye kavramları, kelimeleri ve sözcükleri tanımlamaya çalışırken aynı zamanda somut gerçeklere ulaştırmaya çalışmaktadır. Bu somutsal bütün toplumsal ahlakı oluşturmaktadır. Ancak açık ahlaka ulaşma yolunda kelimelerin anlamlarının zorlanması, zekanın ötesinde sezgisel anlamlarının arayışı içinde olunması gerekmektedir. Sezgisel anlayışın içselleştirilmesi için, sezgiyi ve zekayı içinde bulunduran mistik düşünce anlayışının ortaya çıkması gerekmektedir. Çünkü somut ile bireyin düşüncesi arasındaki mesafe açıldıkça zekâ bireye handikaplar oluşturmaya, bireyi acı çekmeye itmektir. Ama mistik düşünce tarzı somuta zekanın ötesinde sezginin derinliğini vermeye çalışmaktadır. Mistik düşünce, isteksizce çalışma yerine gönüllü anlatımı kuvvetlendirmeye yönelmektedir. Ahlakın doğuşunda mistizm önemli bir görev üstlenmektedir. Açık ahlakı mistik düşüncenin dışında düşünmek, onu sadece küçük bir heyecana bağlamak, onu yetersiz kılmaya çalışmaktır. Açık ahlaktaki heyecan, kararların verilmesinde çok büyük bir etki göstermese de o kararların uygulanmasında gösterilecek direncin kırılmamasında etki etmektedir. Bundan dolayı açık ahlaka geçişi sadece heyecanlar bütünü olarak gösterip, açıklamak doğru gözükmemektedir. Bergson, bu konudaki düşüncelerini şu şekilde dile getirmektedir: “Eğer bir din yeni bir ahlak getiriyorsa bunu kabul ettirdiği metafizik, Tanrı üzerine, evren üzerine, Tanrı ile evren arasındaki ilişki üzerine olan fikirleriyle dayattığı söylenir.”³¹² Bergson, bu açıklamasında ahlakın oluşumunda heyecandan çok metafizik yani mistik düşünce anlayışındaki Tanrı ile evren arasındaki bağların etkili olduğunu anlatmaya çalışmaktadır. Ahlak bu yüksekliği ile ruhları kazanmaktadır. Bu noktada Bergson, ahlakın oluşturulmasında tam bir öge paylaşımının olmadığını açıklamaya çalışmaktadır. Yani ahlakın tam olarak zihinsel bir aktivite olmadığı gibi, saf zekanın dayattığı bir davranış biçimi de olmadığını anlatmaktadır. Tam aksine bu ögelerin birleşiminden ortaya çıkan ve sezgiyle desteklenen bir olgu olduğunu açıklamaya çalışmaktadır. Bergson, kendi eserinde bu durumu şu şekilde özetlemektedir: “Bu yan yana gelen iki ahlak şimdi bize tek ahlak gibi görünüyor; Birincisi ikincisine buyurucu özelliğinden biraz vermiş ve ikincisinden karşılık olarak daha dar olarak toplumsal ve daha geniş olarak insani bir anlam almıştır.”³¹³

³¹² Bergson, *Ahlak ile Dinin İki Kaynağı*, 43.

³¹³ Bergson, *Ahlak ile Dinin İki Kaynağı*, 45.

Bergson'a göre, ahlaksal yaşamın rasyonelliği, ahlakın sadece saf akıldan ibaret olduğu yargısını ortaya koymaz. Çünkü birey, neden ahlaka uymak zorunda olduğunu, kendine rasyonel bir çerçevede anlatamaz. Saf akıl ile yaşayan toplum, zekanın ötesinde, üstünde olan çağrı kavramını algılamakta güçlük çekmektedir. Çünkü haz, zevk ve zenginlik gibi olgulardan vazgeçmek saf aklın ötesinde bir çağrıya uymayı gerektirmektedir.

Toplum ya da birey ahlaksal yapısını saf akla dayandırdığı zaman, var olan ve var olacak olan evrensel ahlakı tam olarak tanımlayamaz. Rasyonel düşünce tam bir ahlaksal yapı oluşturmaya da ahlaka çeşitli katkılarda bulunmaktadır. Rasyonel düşünce ve akıl, ahlakın formüle edilmesinde kullanılan birer araç olarak ortaya çıkmaktadır. Akıl tek başına ahlakın üstünde ve ahlaka bir araç olmaktan ziyade bir amaç halini aldığı anda evrensel ahlakın tanımlanması mümkün görülmemektedir. "Ahlakı akla tapınmaya dayandırmak söz konusu olamaz."³¹⁴ Bergson, bu cümlesi ile ahlakın akıldan öte olduğunu ve ahlakı akılsal tapınmaya çevirmenin mümkün olamayacağını anlatmak istemektedir. Akıl bir ahlak oluşturmamakta, sadece ahlaki eylemlerin akla uygunluğunu sorgulamaya çalışmaktadır. Akıl ahlaki eylemlere eklenerek akla uygun belirli bir amaç sağlamaktadır. Ancak, hiçbir amacın akılla dayatıldığında kendini zorunlu bir şekilde kabul ettirebildiği görülmemektedir.

2.3.8. Bergson'da Adalet Kavramı

Bergson'a göre, oluşan bu ideal toplum anlayışı içinde önemli yer kaplayan başka bir husus da adalet kavramıdır. Ahlaksal kavramlar arasında adaletin toplum nezdinde algılanış şekli diğer ahlaki kavramlardan farklılık göstermektedir. Adalet, birçok ahlaki kavramı içinde barındırmasına rağmen, formüle edilmesi daha kolay olan bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Adalet kavramı bireyi sürekli çabaya sevk etmektedir. Birey içinde bulunduğu durumlarda doğru karar verme yetisini adalet kavramı ile sağlamaktadır. Adalet kavramının bireyi sürekli içinde bulunduğu durumlarda doğru karar vermeye ittiği söylenebilir. Adalet kavramı, adil olma dürtüsünü bireye aşıl原因 yapıdadır. Birey adil olma duygusu ile kişisel ben'i güçlendirmeye çalışırken, aynı zamanda toplumsal adaletin sağlanmasında da rol aldığını bildiği için birden fazla ahlak

³¹⁴ Gallagher, *Morality in Evolution; The Moral Philosophy of Henri Bergson*, 79.

kavramıyla ilişkili kalmaktadır. Böylece, adalet kavramı bireyi kişisel kararıyla toplumsal adalete katkıda bulunmaya sevk etmektedir.

Bergson, adalet kavramını çok geniş bir yelpazede değerlendirmektedir. Bu yelpazeyi detaylı açmadan önce Berson'un adaleti nasıl tanımladığını bilmekte fayda vardır. Bergson, adaleti şu şekilde tanımlamaktadır: “Ahlaksal tüm kavramlar birbirlerinin içine girerler ama hiçbiri adalet kavramı kadar eğitici değildir, çünkü öncelikle diğerlerinin büyük bir bölümünü kapsar ve daha sonra çok zengin içeriğine rağmen en yalın formüllerle açıklanabilir ve nihayet ve özellikle ödevin iki biçiminin adalet kavramının içinde birbirlerinin içine geçtiği görülür.”³¹⁵ Bergson, özellikle adalet konusunun eğiticiğine dikkat çekmeye çalışmaktadır. Site ahlakından insani ahlaka geçişlerde olsun, site ahlakının kendi içinde olsun adalet sürekli bireylerde eşitlik, tarafsızlık, orantı, ödül ve ceza kavramlarını uyandırmaktadır. Kurallar, yasalar, yasaklar, düzenlemeler, kısaca toplumu düzenleyen hemen hemen her şey sürekli adalet kavramına göndermeler yapmakta ve bu silsilenin adaleti irdelenmektedir. Hakkaniyet anlayışı toplumun kendi içinde adaletle bütünleşmesinden meydana gelmektedir. Adalet toplumun düzenliliği içinde vazgeçilmez bir yer kaplamaktadır. Verilen ödül ya da cezanın toplum vicdanındaki tartışısı adalet kavramıdır ve bu kavrama gerçek manasının verilmesinden geçmektedir. Verilen ceza ya da ödülün eşdeğerlilik kazanması adalet duygusunun formüle edilmesine göre şekillenmektedir. İlkel toplumlarda bireysel kıstasların ortaya çıkması toplumsal adalet kavramını arka plana itmektedir. Ancak bireyin ve toplumun gelişimi, evrimi ve toplumsal ödevleri toplumun bütününe bir adalet arayışına itmektedir. Uygarlıklar ilerledikçe adalet olgusu bireysellikten çıkıp, toplumsal bir disipline dönüşmektedir.

Toplumların gelişmesiyle birlikte adalet kavramının tanımı ve içeriği de değişim göstermektedir. Adaletin temel unsurları olan eşitlik ve orantı kavramları sürekliliği sağlarken, toplumsal katmanların statü ve mahiyetleri değişim göstermektedir. Toplumların statü ve katman ayrışımı adalet kavramının evrenselliğini değiştirmemekte sadece uygulanış biçimini değiştirmektedir. Toplumun ilerlemesi ile bu katman ve statüler adalet kavramına adapte olmakta ve saf adalete ulaşmaya çalışmaktadırlar. Toplumsal gelişiminde kralın adaleti, derebeyin adaleti, hükümetin adaleti şeklinde

³¹⁵ Gallagher, *Morality in Evulotion; The Moral Philosophy of Henri Bergson*, 61.

oluşan sistemler adalet kavramının yanlışlığını ya da eksikliğini göstermemekle beraber sadece uygulanış biçimlerini ortaya koymaktadır. Bergson, kendi eserinde değişim sürecini şu şekilde açıklamaktadır: “Adalet, daha ileri bir uygarlık durumunda, yönetenler ve yönetilenler arasındaki ve daha genel olarak toplumsal kategoriler arasındaki ilişkilere yayıldığı zaman, formülü fazla değişmeyecektir: Adalet kendisiyle matematiksel olarak belirlenmiş ve hatta görünürde kesin bir şey oluşturan eşitlik veya orantı düşüncelerini gerçek bir durum içerisine sokacaktır.”³¹⁶

İlkel toplumlardan günümüze kadar güç sahibi ve kendini ayrıcalıklı gören, yöneten sınıf ile yönetilen sınıf arasında sürekli bir güç ve kabullenme döngüsü yaşanmaktadır. Yönetilen sınıf, yöneten sınıfa karşı çıkışlarda bulunsa dahi toplumsal bütünlük adına toplumun kendisi gücünün bu durumunu haklı görme çabası içinde olmaktadır. Belli bir süre geçtikten sonra rızasıyla ya da zorla olmak kaydıyla güçsüz sınıf bu gücü kabullenmekte veya bu güce boyun eğmektedir. İnsani ahlakın yerleştiği toplumlarda ise bu gücün doğallığından ziyade, gücün kullanılmasında uygulanan eşitlik ve orantı kavramları sorgulanmaktadır. Toplum eşitlik ve orantı kavramlarını sorgularken bazı kıstasları göz önünde bulundurmaktadır. Eşitlik ve orantı kavramları beraber kullanılsa da toplum gözünde aynı anlama gelmemektedir. Eşitlik kendisini yasaların, dayatmaların çoğulculuk anlayışında tanımlamaktadır. Orantı ise denge kavramının izdüşümünde kendini göstermektedir. Eşitlik kavramını bir örnek üzerinde açıklarsak kavramın anlaşılmasını daha iyi sağlamış olacağız. Örneğin, toplumsal temel gıda olan ekmekle ilgili bir kıtlığın olduğunu var sayalım. İlk akla gelen soru, var olan ekmeğin herkese nasıl adaletli bir biçimde dağıtılması gerektiği sorusudur. Ancak biraz daha derinden baktığımızda kıtlığın üretim eksikliğinden kaynaklandığını görmek mümkündür. Dolayısıyla, eşit üretimin olmadığı bir toplumda eşit dağıtım bizi adaletten çok adaletsizliğe yönlendirecektir. Bunu dengeye getirme adına, üretime oranla dağıtım hem birey olma eşitliğini sağlarken hem de orantı kavramı ile toplumsal bütünlüğü sağlanmaktadır. Eşit dağıtımın herkesi mutlu edeceği ve adaleti sağlayacağı görüşü bizi yanıltmaktadır. Oysa orantılı dağıtımın toplumu bir arada tutma kabiliyeti sağlayacağı görülmektedir. Herkesin yasalar önünde eşit olması bireysel bütünlüğü sağlarken, ödül veya cezanın orantılı olması da toplumsal bütünlüğü sağlamaktadır. Bu kavramlardan

³¹⁶ Gallagher, *Morality in Evulotion; The Moral Philosophy of Henri Bergson*, 63.

birinin eksikliği ya da tek başına kullanılması toplumsal adaleti sağlamamakta ve bütüncül yapıyı bozmaktadır. O halde adalet kavramını bütünleyen dinamikler eşitlik ve orantı olarak ortaya çıkmaktadır. Salt eşitlik ve orantının benimsendiği adalet sistemini mutlak ahlak olarak tanımlarsak, toplumdan topluma değişen eşitlikçi ve orantılı ahlakı da görece (kısmi) ahlak olarak tanımlamak mümkündür. Mutlak denge sağlanamadığı zaman, görece ahlak ile o dengeye ne kadar yaklaşılsa, görece denge o kadar güçlenmiş ve toplumsal kabul görmüş olacaktır. Görece ahlak, saf ahlaka ne kadar yaklaşılsa, o derece güçlenmiş ve toplumsal bütünlüğü sağlamış olacaktır.

Adalet kavramında da aynı yöntem geçerliliğini korumaktadır. Mutlak adalete ulaşmak için çalışırken sahip olunan her bir görece adalet durağı, mutlak adalete ulaşma yolundaki birer basamak ve katman olarak değerlendirilmektedir. “Mutlak adalet ortaya konduktan sonra, görece adaletin şekilleri, sonradan bizim tarafımızdan çizilen ve mutlak adalete götüren bir yol üzerinde bulunan duraklar olarak düşünülebilirler.”³¹⁷

Bergson, konuyu bu şekilde özetlemektedir. Bergson’a göre mutlak adalet kavramında kesin mutabakat sağlandıktan sonra görece adalet tasavvur edilmektedir. Normatif yapılar belirlendikten sonra pozitif yapıların mesafeleri tartışılmaktadır. Olanın, olması gerekene varmada her aşama bir durak olarak görülmektedir. Tıpkı Hegel’in felsefesinde bahsettiği gibi, insan doğduğunda doğanın yabancısı, uyumsuz bir parçası olarak doğmaktadır. İnsan doğayı tanıdıkça kendisindeki üst gücü görmektedir. Çünkü insan meta olarak zamanlı ve sınırlı iken zihinsel olarak zamansız ve sınırsızdır. İnsan bu Tanrısal vergiyi anlamlandırdığında doğaya uyumlu ve ideal olmaktadır. Artık insan ulaşabileceği yere varmak üzeredir. İşte bu yol boyunca kat ettiği her mesafe asıl olana ulaşmak için kullandığı bir basamaktan ibaret olmaktadır. Bergson da aynı mantık ile ulaşılabilecek noktada kat edilen her gelişmeyi bir durak saymaktadır.

Mutlak adaleti bir ütopyaya benzerlikle tanımlayan Bergson, kısmi sıçrayışlarla bu noktaya varılabileceğini açıklamaya çalışmaktadır. İnsanlık tarihine bakıldığında, insanın değişimi toplumu da beraberinde değiştirerek, adalet arayışında devamlı bir arayışla mutlak adalete ulaşma üzerinedir. İlkel çağlarda alt sınıfların mücadelesi ile eşitlik ve orantılı bir hale evrilen adalet kavramı, ileri toplumlar da yöneten ve yönetilen arasında tezahür etmektedir. Mutlak adalet arayışı zamansal farklar göstermesine rağmen aynı

³¹⁷ Gallagher, *Morality in Evolution; The Moral Philosophy of Henri Bergson*, 63.

istenç görünümüne bürünmektedir. Site toplumlarındaki istisnai durumların hoş görülmesi ileri toplumlarda da kendini göstermektedir. Nasıl ki site ahlakında kölelik mazur görülürken ileri toplumlarda da yönetim erkinin seçkin sınıflarda olması mazur görülüp kabullenilmektedir. Ancak yapı olarak ne kadar yakın gözüксе de ileri toplumlarda mutlak adalete ulaşma çabası daha fazla süreklilik göstermektedir.

Tarihte meydana gelen tüm toplumsal ilerleyiş hareketlerinde olduğu gibi ileri toplumlarda da yönetici sınıftan bazıları yönetilen sınıfı arkasına alarak atılımlar yapacak çabayı göstermektedir. Bu tür atılımların olma olasılığı, yönetici sınıfın sonsuzluğunun olmadığını, erki elinde bulunduran sınıfın da sonlu bir yapıya sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Bu şekilde mutlak adalete ulaşmak fikri de ulaşılmazlık tanımlamasından kurtulmaktadır. Bu gelişimi sağlayacak ve toplumsal daireleri kırarak ayrıcalıklı ruhların ortaya çıkması gerekmektedir. Bu ayrıcalıklı ruhlar toplumu peşinden sürüklemektedirler. Nasıl ki bir fikrin iyi olması toplumsal başarı ile ölçülüyor ve kabul ediliyorsa, işte bu değişimi sağlayan ayrıcalıklı ruhlar da bu başarıyı topluma kanıtlayarak kendilerini kabul ettirirler. Bu başarı ile hem adaletin konusu hem de adaletin biçimi değişmiş olmaktadır. İnsani ahlakta var olan insan hakları konusu da bu şekilde ortaya çıkmaktadır. Adalet, diğer kavramlar gibi, bir süre mecburiyet ekseninde var olmaktadır. Çünkü toplumsal baskı böyle bir mecburiyetin var olduğunu göstermektedir. Adaleti bu şekilde algılayan site toplumu, adaletsizliği de diğer toplum bozucu eylemler gibi algılamaktadır. Çünkü site toplumunda kölelerin varlığı adaletsizlikten ziyade, bütünün faydası için parçanın fedası olarak görülmektedir. Ancak açık ahlak toplum baskısının ötesinde bir insan sevgisi ile bezendiğinden, adalet arayışının ne kadar değiştiğini bizlerin gözü önüne sermektedir.

Kapalı ahlakta parçanın fedası doğal bir kabul, normal bir durum olarak görülmektedir. Toplumun doğal gördüğü bu durum birey üzerinde herhangi bir baskı oluşturmamaktadır. Birey bu eylemin doğruluğunu sorgulamamakta, istisnai sorgularda da gerektiği için gerekiyor metaforu ile açıklamaktadır. Ancak açık ahlakta bireye büyük sorumluluk yüklenmekte ve parçanın fedasının mümkün olmadığı gösterilmektedir. Açık ahlakta birey çaba göstermek ve çağrının anahtarlarını kullanmak hissi ile donatılmaktadır. Açık ahlak sistemlerinde adaletsizlik ve haksızlıklardan sadece yönetenler değil, yönetim dışındaki bireyler de sorumluluk hissetmektedir. Birey bu yükümlülüğü yüzyıllardır kazanılmış adalet birikiminin korunması olarak görmektedir.

Bireysel tepkilerde toplumu daha ileriye götürecektir, daha adil ve hakkaniyetli bir toplum yaratma çabası yatmaktadır. Bergson, bu değişim sürecini şöyle aktarmaktadır: “İsrail peygamberlerinin söylediklerini anımsayalım. Büyük bir haksızlık yapıldığı veya kabul edildiği zaman onların sesini duyuyoruz. Yüzyılların ötesinden seslerini yükseltiyorlar. Kuşkusuz adalet onlardan sonra çok ilerleme kaydetti.”³¹⁸ Bergson, görece sıçrayışları İsrail peygamberlerine bağlamaktadır. Bergson’a göre bu sıçrayışları sağlayan İsrail peygamberleri, kapalı ahlakı yıkıp yerine açık ahlakın evrensel değerlerini koymaktadırlar. İsrail peygamberlerinin bu sıçrayışlarının altında yatan gerçeği de insanlığın tüm acılarını duyumsayıp seslerine ses olmalarına bağlamaktadır.

Bergson, site ahlakının yıkılmasında İsrail peygamberlerinin çağrılarının önemli bir etken olduğunu söylemektedir. Site ahlakında adalet devletin sadece özgür bireylere tanıdığı bir hak olarak karşımıza çıkmaktadır. Köleliğin varlığı, özgürlüğün dahi toplumsal uyumla eşdeğer tutulduğu site ahlakında, değişimi sağlayanların peygamberler olduğu anlaşılmaktadır. Site ahlakındaki değişim süreci ilkin peygamberlerin kendi hayatlarında uydukları ve uyguladıkları adalet kavramı ile başlamakta ve nihai olarak tüm insanlığa bu adalet duygusuna uymak çağrısında bulunmakla sonlanmaktadır. Bergson’a göre, site ahlakını yıkıp yerine evrensel ahlakı kurmak, tıpkı kendi hayatlarında olduğu gibi adalet duygusunun gelişmesiyle alakalandırılmaktadır. Bergson, adalet konusundaki gelişmeleri şöyle aktarmaktadır: “Adalet konusunda kesin olan gelişme, peygamberlerin biçimsel olarak gelişiminde olduğu gibi, sitenin sınırları içinde kalan ve sitenin içinde yalnızca özgür insanlara mahsus olan devletin yerine bütün insanları içine alan evrensel bir devletin geçmesiydi. Geri kalan her şey bundan kaynaklanmıştır.”³¹⁹

Bergson, adaletin gelişim sürecini peygamberlerin gelişim süreci üzerine oturtarak anlatmaktadır. Bergson’a göre, ahlaksal ilerlemenin ilk adımı Yahudi peygamberlerle başlarken, ikinci adımı Hristiyan peygamberlerle başlamaktadır. Kapalı ahlaktan açık ahlaka geçişte Hristiyan peygamberlerin önemi vurgulanmaktadır. Bergson, insanlık tarihinde bu konuların felsefe tarafından daha erken fark edildiği ancak Yahudi dininde olan çağrı mekanizmasının felsefede olmamasından dolayı Hristiyan dini gibi etki etmediğini söylemektedir. Ancak Bergson, bu evrede analizini daha da derinleştirip hangi dinin hangi ahlakı ne derecede etkilediğini ortaya koymaktadır. Yahudi dininin temel

³¹⁸ Gallagher, *Morality in Evulotion; The Moral Philosophy of Henri Bergson*, 68.

³¹⁹ Gallagher, *Morality in Evulotion; The Moral Philosophy of Henri Bergson*, 68.

kıstaslarından dolayı bu evrensel çağrıdan ziyade site anlayışını benimsediği görülmektedir. Tam tersine evrensel bir din olarak kendini tanımlayan Hristiyan dininin kendisini evrensel ahlak yönünde geliştirici görmektedir. Bergson, bu tezini Çin toplumu, Roma toplumu ve Yahudi dini üzerine örneklendirerek kuvvetlendirmeye çalışmaktadır. Bergson, Çin toplumunun ahlaksal değerlere fazlasıyla önem vermesine rağmen kapalı bir toplum olmasından ötürü bu ahlaksal değerleri evrenselleştiremediğini söylemektedir. Aynı durum Roma ve Yahudi toplumu için de geçerliliğini korumaktadır. Aynı şekilde Stoacıları da inceleyen Bergson, onların da bu çağrıdan yoksun olduğunu söylemektedir. Stoacılar herkesin kardeş olduğunu söylerken, köle ile özgür insan arasındaki farkın kalkacağını söyleyememektedirler.

Bergson'a göre, halkların eşitliği ve kişisel hakların dokunulmazlığını içeren evrensel kardeşlik ve adalet kavramını Hristiyanlık ortaya koymaktadır. Bu kavramların yankı bulmasını da peygamberlerin çağrılarına bağlamaktadır. Bergson, bu evrensel ahlak çağrısının İnsan Hakları Bildirgesi ve Fransız İhtilali'nden önce İncil'de var olduğunu söylemekte ve bu kavramların yavaş yavaş toplumsal içselleşmeyle geliştiğini söylemektedir. Bergson, İncil'deki bu çağrının heves ve heyecandan ziyade bu iki duyguyu da kapsayan dinamik bir çabalar bütünden ibaret oluştuğunu vurgulamaktadır. Bergson'a göre, asıl modelin ortaya çıkışında küçük atılımların payı bulunmaktadır. Tam bir matematiksel toplam olmasa dahi model bu küçük atılımların toplamından meydana gelmektedir. Çünkü her atılım bir adım sonrasına geçişlerde katılımlar ve eksilmeler göstermektedir. Küçük modelin içindeki çelişkiler doğruluğa yönlendirilerek bir üst sıçrama gelişmektedir. Zaten dinamizmin ruhuna uyan davranış da böylece ortaya çıkmaktadır.

Evrensel ahlakı parça-bütün yöntemi ile ele alan Bergson'a göre Hristiyanlığın temelinde olan evrensel ahlak, toplumun gelişmesiyle ilerlemekte ve peygamberlerin söyledikleri ışığında evrensel adaletle varılacağı iddiasındadır. Bergson, evrensel adalet modelinin temellerini oluşturan unsurların Yahudi-Hristiyan kökenli olduğunu söylemektedir. Bergson'a göre genişleme gereksinimi, yayılma arzusu, atılım ve dinamizm kelimeleri ve kavramları Yahudi-Hristiyan kökenli kelimeler olmaktadır. Ona göre, toplum ne kadar ilerlerse ilerlesin, tekrar başvuracağı şey ahlak yasalarının anlayış şekli olacaktır. Çünkü toplumlar özgürleştikçe özgürlük alanları birbirleriyle kesişmeye başlamaktadır. Bireysel özgürlük sınırlarını çizmekte insanlık eksik kalmaktadır. Çünkü her birey kendi özgürlük alanını savunarak toplumsal özgürlük kavramını göz ardı

etmektedir. Bu şekilde toplumsal özgür düzen yerine toplumsal kaos baş göstermektedir. İşte bu alanları düzenlemede başroller yine ahlak yaratıcılarına geri dönüşü sağlamaktadır. Ancak bu şekilde ahlaki gelişim tamamlanmış olmaktadır.

Evrensel ahlak yeni gelişmelere kendi tınısını verebildikçe ahlak kavramı tanımlanıp tamamlanabilmektedir. Bergson'a göre, özgürlük, eşitlik ve haklara saygı kavramları göz önünde bulundurulduğunda kapalı ahlak ile açık ahlak arasındaki farkların bir derece farkı olmadığı tam tersine kökten bir yapı farkı olduğu ortaya çıkmaktadır. Kapalı ahlakta adalet sabit, görece hareketsiz bir davranış sergilerken, açık ahlakta adalet tam tersi dinamik, hareketli bir yapı göstermektedir. İşte bu yapı farkları bir dereceden ziyade kökten yapı farkını ortaya koymaktadır. Her iki ahlak anlayışında da kural ve yasaklar bulunmaktadır. Ancak kapalı ahlakta bu kural ve yasaklar sabit, açık ahlakta hareketli olduğundan dolayı, açık ahlakın evrensel bir adaletle yoğrulmasına sebebiyet vermektedir. Bu şekilde düşünüldüğünde iki ahlak sistemindeki adalet anlayışında görüntüden ziyade bir öz ayrılığı gözükmemektedir. Bu öz farkı site ahlakının neden evrenselleşemediğini ortaya koymaktadır.

Kapalı ahlak ve açık ahlak aynı kalıplarla formüleleştirilmektedir. Ancak aynı yasalar aynı yasakları farklı bir zihin anlayışı ile kavrayıp bu iki ahlakın aynı olmadığını ortaya koymaktadır. Aynı şekilde kapalı adalet ve açık adalet kavramları da bu yöntemle ayrılmaktadır. Açık adaletin kapalı adaletten farkı, tıpkı açık ahlakın kapalı ahlaktan farklı olduğu gibi, bir derece farkı olmayıp bir yapı farkıdır.

Bergson'a göre, toplum kendi gelişimini sağladıkça, açık ahlaka uygun yasa ve kurallar bütünü de oluşturmaktadır. Toplum gelişimini atılımlarla yaparken, ahlaksal sıçrayışlarla bu atılımları güçlendirmektedir. Belli bir süre sonra bu açık ahlak anlayışı toplumda benimsenmektedir. Bu şekilde birey ya da toplumun her davranışında tekrar tekrar analogi yapmasına gerek kalmamaktadır. Toplum ve seçkinler bu kuralları formüleştirmeyi ve ideali kurmayı başarmaktadır. Toplumsal mutabakatın sağlanması için, bireyin bu kuralları uygulaması ve ideale uyum sağlaması gerekmektedir. Yaşamsal faaliyetlerini bu sistematığe uygun yaşayan toplum ya da bireyler ahlaki olarak yaşamaktadırlar. Ahlaki yaşamın oluşmasında bu sistematik önemli rol oynamaktadır. Bergson'a göre, birey ya da toplum bu bütüncül anlayışın içindeki farkları algıladığı sürece kendinden emin olabilmektedir. Toplum bu sistemi mantıksal çerçevede

düzenlediğinden, bu sistemi rasyonel kabul etmektedir. Bu sistem rasyonel kabul edildiğinden, tutarlı gözükmektedir. Toplum bu rasyonalite çerçevesinde ahlaksal bir karşılaştırma ve farklılaştırma ortaya koyabilmektedir. Bergson, kendi eserinde durumu şöyle izah etmektedir: “Ancak rasyonel tutarlıdır. Yalnızca bu şekilde çeşitli davranış çizgileri karşılaştırılabilir; yalnızca bu şekilde bu davranış çizgilerinin ahlaki değerleri kestirilebilir.”³²⁰ Birey ve toplum, aklın kurallarına dayanan olguları ve edimleri tutarlı bulmaktadır. Aklın kuralları ile iki şeyi mukayese etmek daha kolay gözükmektedir. Rasyonel düşünce ile ahlaki değerlerin uygulanışı tartışılırken, tartışılan değerlerin ortaklığı, tarihsel gelişimi ve normatif yapıları da göz önünde bulundurulmaktadır. Yirminci yüzyılda köleliği tartışmak rasyonelliğe aykırı gözüксе de yirminci yüzyıldaki çalışma koşullarının ahlakiliği tartışıldığında kölelik sisteminin göz önünde bulundurulması daha doğrusu tarihsel bağının irdelenmesi de gerekmektedir.

Bergson, toplumun rasyonel düşünce ile kendi iç tutarlılığını sağlayacağını söylemektedir. Toplum, ancak bu düşünce tarzı ile toplumsal davranışları formüleştirmekte ve bu davranışların ahlaki geçerliliğini tespit edebilmektedir. Evrensel ahlak da tam olarak bu düşünme yöntemini yerleştirmeyi amaçlamaktadır. Kapalı ahlak her ne kadar zekâyâ dayalı olsa da rasyonel düşünceden ziyade doğal kabullenmeler ve gereksinimlerin boyunduruğu ile kararlar alınmaktadır. Bu şekilde kölelik gibi hem evrensel ahlaka uygun olmayan hem de rasyonalitenin kabul etmediği kararlara uyulmakta ve bu kararlar göz ardı edilebilmektedir. Açık ahlak ise ancak bu rasyonalite ile davranışların ahlaki kıyasının yapılabileceğini ve davranış karşılaştırmalarının yapılabileceğini anlatmaya çalışmaktadır.

Bergson, ortak değerlerin kabulünde toplumsal yapıların göz ardı edilmemesi gerektiğini vurgulamaktadır. Bergson’a göre, tarihte hiçbir toplum bir karınca yuvası ya da arı kovanı gibi birbirine sıkı bağlarla bağlanmamaktadır. Toplum bireylerin farklı zekâ, algılama ve adalet duygularının olmasından dolayı farklılık göstermektedir. Toplum bir arada yaşamayı öğrenirken yine bireysel zekânın verdiği farkla tam bir bütün olarak yaşayamamaktadır. Bazı bireyler toplumdan kopup kendi kendilerine kalmaktadır. Bu bireyler kendi zekâlarını toplum faydası için kullanmaya başlamaktadır. Ortaya çıkan bu durumdan ötürü toplum, gerekli gördüğü ölçüde toplumsal bağları gevşetmektedir. Ancak

³²⁰ Gallagher, *Morality in Evulotion; The Moral Philosophy of Henri Bergson*, 73.

Bergson, ahlak felsefesinin gelişimini kalıtımın devamı olarak görmesinden dolayı, bu tür gevşemelerin önemszenmeyeceğini söylemektedir. Bergson, toplumsal gevşeme ve kalıtsal aktarımların toplamı ile bireyin her zaman, içinde saf bir ödev taşıdığını söylemektedir. Bergson'un tanımlamasında ikili bir bileşimden söz edilmektedir. Bunlar kalıtım ve toplumsal gevşeme olarak ortaya çıkmaktadır. Bergson, ahlak tanımını da adalet tanımını da yaparken yine aynı yöntemi seçmektedir. Sürekli bir hareketlilik, içinde hareketsizliği de barındırmaktadır. Bergson'un yöntemsel yaklaşımını incelerken dikkat edilecek bir durum Bergson'un birikimsel analizler yapmak isteğini gözden kaçırmamak gerektiğidir. Yeniden saf ödev konusuna döndüğümüzde Bergson saf ödevi şöyle tanımlamaktadır: “Ödev doğal yapımızda bulunan indirgenemez ve her zaman hazır olan şeydir.”³²¹ Bu bağlamda ele alındığında bireyin içindeki tözü zamanla çabalayarak bulabileceği anlaşılmaktadır. Bergson, ödev kavramını tam ev olarak ele almaktadır ve ödevi bireyin doğasında var olan ve her zaman hazır olan bir yapı olarak tanımlamaktadır.

Bergson'a göre, uygarlık geliştikçe ödevi içinde taşıyan birey daha da zekileşmekte ve daha da tutarlı bir birey olması kendiliğinden gerçekleşmektedir. Bergson, bilincin atılımı ile ödevin buyurganlığı üzerinde düşünüldüğünde, zekanın bu kavramları zenginleştirdiğini ve saf ödevi ortaya çıkardığını söylemektedir. İnsanlık tarihinde karınca yuvası gibi bütünleşik bir toplumun pek görülmediğini söyleyen Bergson, gelecekte de böyle bir toplumun oluşamayacağını söylemektedir. Bergson, saf ödevi ideal bir sınır olarak görmektedir. Saf ödevin ideal sınırı gibi saf mistik düşüncenin de ideal bir sınırı olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Ona göre, ideale ulaşma yolunda süregelen basamaklarda sıçrayışları sağlayacak olan ruhlar saf ödev ve saf mistik düşünce ile bezenmektedir. Bergson, yaptıkları ile uygar toplumları yeniden yaratılışa yürütenlerin bu mistik ruhlar olduğunu söylemektedir. Her bireyin bu mistik ruhları kendi içinde canlandırması, bireyin üstünde güçlü bir etki yaratmaktadır. Bu bireylerden oluşan toplum bu şekilde uygar toplumun kabul ettiği evrensel ahlakın genel formülünü oluşturabilmektedir. Bergson, kendi eserinde ahlakın genel formülünü şöyle tanımlamaktadır: “Bu formül iki şey içerir; kişisiz toplumsal gereksinimleri kabul ettirilen bir buyruklar sistemi ve insanlıkta olabilecek en iyiyi temsil eden kişiler tarafından her birimizin bilincine gönderilen bir çağrılar toplamı.”³²²

³²¹ Gallagher, *Morality in Evulotion; The Moral Philosophy of Henri Bergson*, 74.

³²² Gallagher, *Morality in Evulotion; The Moral Philosophy of Henri Bergson*, 75.

Bergson, ahlakın genel formülünü verirken yine iki temel kavramın bütünlüğünü vurgulamaktadır. Bu kavramlar, ödevin bileşenleri ve ahlakın kökenleri olarak ortaya çıkmaktadır. Bergson'un buyruklar silsilesinden kastı, ödevin birinci bileşeni ve zihin altına yerleşen ödevin kendisidir. Çağrılarının bileşiminden oluşan ödevin ikinci bileşenini yani zihin üstü bileşenini de tanımlamaktadır. Tanımın toplamında, kalıtsal aktarım ve toplumun site ahlakında yaşarken edindiği deneyimlerin toplamı olan bileşen ile gelişen toplumun bu boyundurukları özgürlük kavramı ile ileriye taşıdığı ödevin bileşenini bir arada tutarak tam ödevden söz etmektedir. Ahlakın her iki bileşenini de içinde barındıran ve bu bileşimden evrensel ahlak arayışı anahtarları oluşturan çağrı kavramı üzerinde durulmaktadır. Bergson'a göre, çağrının etkinliği İsrail peygamberlerinden beri süre gelen ve gelecek olan heyecanın gücüne dayanmaktadır.

2.3.9. Ahlak Eğitimi

Eğitim kavramı başlı başına insan davranışlarını, insani davranış edinme süreçlerini aktarmaya çalıştığından, adaleti eğitimsel bir süreç olarak görmek fayda sağlamaktadır. Eğitim, dinamik ve çaba gerektiren bir kavram olmasından dolayı toplumun tüm ödev ve ahlak anlayışında yer edinmektedir.

Bergson'a göre, eğitimcilerin ahlaki yapıya katkıları iki şekilde ortaya çıkmaktadır. Birinci yol terbiye etmekten geçmektedir. Bu yol evrensel ahlaka katkıdan ziyade, tekrar kapalı ahlaka geçiş gibi etkiler yaratmaktadır. Çünkü terbiye, toplumsal boyunduruklarla birey ve topluma dayatılan ahlakın bir parçasını oluşturmaktadır. Terbiye yolu ile bireylere kişisiz alışkanlıklarla oluşmuş bir ahlak anlatılmaktadır. İkinci yol ise mistik düşünce olarak ortaya çıkmaktadır. Mistik anlayış ise bireyi ya da ruhu taklit edip evrensele ulaşmayı sağlamak istemektedir. Mistik düşünce tarzını benimseyen eğitimcilerin bireyi ayrıcalıklı ruhlarla tanıştırp, bu bireylerin taklit yolu ile olsa dahi evrensel ahlaka ulaşmalarını sağlama çabası götüktükleri görülmektedir. Aynı şekilde din adamları da evrensel ahlak için taklit yöntemi ile bireyleri ahlaka davet etmektedirler. Bu şekilde hem eğitimciler hem de din adamları ahlakın metafizik boyutunu görmekte zorlanmaktadırlar. Her iki grup da ahlaki bir terbiye ve taklit aracı olarak görmektedirler. İşte bu yüzden toplumları metafizik bir sistem içinde atılımlara yönlendirecek ayrıcalıklı ruhlar ortaya çıkmaktadır. O yüzden eğitimcilerin bu yöntemleri bireyi güzel ahlaka ulaştırma konusunda yetersiz kalmakta ve başarısız olmaktadır.

2.3.10. Bergson ve Élan Vital (Yaratıcı Atılım)

Bergson'un insan doğasının rasyonel olmayan yönlerini ele alması önemlidir. Evrimci düşüncenin baskın olduğu bir çağda yaşayan Bergson, Darwinciliği reddetmiş, yaşam ve yaratıcılığı varoluşun iki ayrılmaz parçası olarak değerlendirmiştir. Bergson, ileriye yönelik hareketlerin kestirilemez olduğunu savunmuştur ve evrimin içindeki yönlendirici ilkenin yaratıcı atılım olduğunu iddia etmiştir. Yaşamın evrimi öngörülemezdir, sürekli yaratıcılık ve keşifler içeren sürekli bir harekettir.³²³ Darwin'in doğal seçilimi bu süreci açıklayamamaktadır, bunun yerine Bergson yaratıcı atılımı sonsuz bir güç olarak görmüş, madde ile çelişki içerisinde sürekli nüfuz ettiğini öne sürmüştür. Bu yaşam gücü tüm yönlere yayılabileceğinden, doğanın çeşitliliğini ve karmaşıklığını anlatmaktadır. Yaratıcı atılım sürekli oluşum halinde olduğundan doğadaki çelişkileri de açıklamaktadır. Yaratıcı atılımın ana karakteristiği özgürlük ve yaratıcılıktır. Bu yaşam gücünün en önemli ürünü insan olmasına rağmen, insan sezgileri tarafından yönetilir, maddeye bağımlıdır ve tamamlanmamış bir üründür.³²⁴ İnsanlar diğerlerini kendisinden daha üstün görmektedirler ve bu yanılsamayla birlikte sosyal yaşam kurulmaktadır. Toplum da bu yanılsamayı devam ettirir. O halde, insan temelde sosyal bir hayvandır; Bergson için insanın toplumsal doğası bir lütuf değildir.

Sezgi, insanın yaratıcı atılım ile birleşmesini sağlamaktadır. Yaratıcı atılım ile birleşen insanlar tüm insan ırkını insan potansiyelini gerçekleştirmeye götürür. Bu büyük insanlar dinlerin kurucuları, dini reformcular, azizler ve mistiklerdir. Bu büyük insanlar yaratıcı atılım ile bütünleşebildikleri için evrimin en önemli ürünleridir; yaşam gücü ile birleştiklerinden evrimin kaynaklarına da en yakındırlar.³²⁵ Mistikler ve ahlaki önderler, yaşamlarını model yaparak, ahlak ve dinsel alanlarda ilerleme sağlarlar.³²⁶ Mistikler ve ahlaki önderler gerçek özgürlüğe ulaşabilen yegâne insanlardır. Sezgisel güçleri geliştiği için yaratıcı atılımın sınırsız seviyesine yükselirler. Alışkanlıklardan ve bireyi kısıtlayan toplumsal kurallardan sıyrılabilirdikleri için kendi yaşamlarını oluştururlar. Bu anlamda, mistik ve ahlaki önderler gerçek özgürlüğe ulaşırlar.³²⁷ Mistikler ya da ahlaki önderler

³²³ Gallagher, *Morality in Evolution; The Moral Philosophy of Henri Bergson*, 41.

³²⁴ Gallagher, *Morality in Evolution; The Moral Philosophy of Henri Bergson*, 54.

³²⁵ Gallagher, *Morality in Evolution; The Moral Philosophy of Henri Bergson*, 62-63.

Gallagher, *Morality in Evolution; The Moral Philosophy of Henri Bergson*, 52.

³²⁶ Bergson, *The Two Sources of Morality and Religion*, 288.

³²⁷ Gallagher, *Morality in Evolution; The Moral Philosophy of Henri Bergson*, 66.

açık bir ruha sahiptirler; çünkü insanlığa sınırsız sevgi duyarlar.³²⁸ Gerçekten de Bergson'a göre bu ruhlar sevginin yansıması haline gelirler. Sevgi yaratıcı çabaların da özünü oluşturur. Yaratıcı, Eros'ta bulunan yaratıcı atılıma katılarak, gerçekten insan olan bireyler haline gelip tüm insanlığı kucaklarlar. Bu ruhların üstünlüğü, ruhanilik derecelerinde, ahlaksal yaratıcılıklarında, ahlaki ve dini gelişimi sağlamalarında yatar. Bergson'a göre ahlak ve din alanında çaba gösterenler insanlığın içindeki en büyük ruhlardır ve insan ırkına gerçekten yarar sağlamaktadırlar. İnsanın potansiyelini gerçekleştirmesi de Bergson için bireysel bir çabayla mümkündür. Bergson'un ahlaka bakışı insanın doğası ve potansiyeli arasındaki ayrımında yatar ve yaşamı dinamik bir fenomen olarak algılar. Bergson'a göre ahlaksal esneklik önemlidir; statik kanunlar ya da gelenekler yaşam ruhuna karşıdır. Bu bağlamda, ahlaksal kodlar tamamlanmamıştır, ahlak dönüşebilir bir olgudur. Bu çerçevede insanın yazgısı da kendi elindedir. Ahlak geçmişte olduğu gibi gelecekte de kendisini gerçekleştirmede bireye yardım etmelidir.³²⁹ Bergson'un ana fikri, insan mücadelesinin her zaman statik ve durağana, basitçe rasyonale karşı olduğunu açıklamaktadır. Mistik olanın dinamiğinin modern dünyayı yaratacak güç olduğuna inanmaktadır. Bergson'a göre ahlakın gelişimi ve din, mistisizmin genelleşmesine bağlıdır.³³⁰ Onun konumu, sadece materyalist teorileri ve kutsalın eski ve geleneksel formlarını (efsaneye dayanan statik, kapalı din) aşan bir ruhsal evrim süreciyle birlikte, yeni biçimlerin insan durumunu eski sınırlılıklarından kaldırması ve kutsalın daha saf biçimde deneyimlenmesine götürmesidir.

³²⁸ Gallagher, *Morality in Evolution; The Moral Philosophy of Henri Bergson*, 75.

³²⁹ Bergson, *The Two Sources of Morality and Religion*, 317.

³³⁰ Bergson, *The Two Sources of Morality and Religion*, 186-187.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

GAZALİ VE BERGSON'UN AHLAK ANLAYIŞININ KARŞILAŞTIRILMASI

Ahlak anlayışı ya da ahlak kavramı toplum içi ve toplum dışı farklı tanımlamalarla, farklı anlatımlarla dile getirilmektedir. Ancak ahlakın temelinde yer alan unsurlar birbirlerine benzerlik göstermektedir. Çünkü tüm ahlak tanımlarında toplumsal örf ve adetler, birlikte yaşam kuralları, toplumsal hareket, toplumsal adalet, toplumda yaşanabilirlik gibi temel dinamikler yer almaktadır. Bireysel ahlakın oluşum sürecinin temelinde bireysel özellikler, toplumsal ahlakta ise sosyal edimler önemli roller üstlenmektedir. Bireyin kendi içindeki tutarlılığı toplumsal tutarlılığa, toplumsal tutarlılık da istisnai bireysel tutarsızlıkları absorbe ederek toplam tutarlığa erişir. Bununla birlikte bireysel ve toplumsal ahlakı bütünleştirmek çoğu zaman doğru sonuçları vermemektedir. Çünkü insan davranışlarının hepsi özgür irade ile alınmadığı gibi toplumun tüm dayatmalarının da benzer şekilde bireye baskı kurması mümkün değildir. Bireyin zekâsı, sağduyusu, manevi dünyası, maddi dünyaya bakışı kişiden kişiye değişmektedir. Aynı şey toplumlar için de geçerli olmaktadır. Toplum aykırılıkları kendi içinde eritebildiği için sosyal ahlak kurallarını işletebilmektedir. Ahlak konusuna bu perspektif ile bakıldığında, ahlakın sosyal düzenleyiciliği daha iyi kavranmaktadır.

Ahlak düzeni kurulurken ve bu düzen toplumsal benimsemeyle pekiştirilirken, toplumun bulunduğu çağ, koşullar, toplumu oluşturan katmanların varlığı, toplumun günlük hayatta Tanrı'yı konumlandırma biçimi göz önüne alınarak değerlendirmeye tabi tutulmaktadır. Tarihsel akışın göz önünde bulundurulmasıyla toplumun belli bir zaman diliminde içselleştirdiği ahlaki yapı daha sağlıklı tespit edilebilmektedir. Toplumsal gelişme sadece iletişim, ulaşım, daha fazla üretim ve daha fazla tüketim olgularını değiştirmez, aynı şekilde sosyal sınıfların konumunu, sosyal bileşenlerin durumunu ve bu sınıfları bir arada tutan ahlak kurallarını da değiştirir.

Toplumların yerleşik hayata geçmesiyle birlikte toplumlar bir arada yaşamı da tatmış olmaktadır. Toplumların gelişim sürecinde bir arada yaşamı destekleyen kuralların genelde semavi dinlerle aktarıldığı görülmektedir. Dinler ister pagan dinler olsun, isterse semavi yani tek tanrılı dinler olsun, toplumlarda sürekli bir düzenleyicilik rolü üstlenmektedirler. İsa peygamber, ahlaklı yaşamı kendi hayatında uygulayarak, temsil ettiği dinin inananlarına da bu doğrultuda yaşamaları gerektiğini tebliğ etmektedir.

Çalmayın, öldürmeyin, açgözlü olmayın, şehvetinize yenilmeyin, güler yüzlü ve güzel ahlaklı olun şeklinde verdiği öğütleri kendi yaşamında da sergileyerek bir nevi ahlak pratiği yapmaktadır. Semavi dinlerden bir diğeri olan İslam dini için de aynı şeyler geçerliliğini korumaktadır. Peygamber de ahlaklı yaşamı kendi hayatında pratik ederek anlatmaktadır. O yüzden ahlakın oluşumunda dinlerin etkisi yadsınamaz bir gerçeklik olarak durmaktadır. Semavi dinlerin ilk referans noktasının ilk insan olarak kabul edilen Âdem olması da toplumsal birliktelikte yerleşik hayat öncesinde dahi bu kuralların varlığını göstermektedir. Semavi dinlerin ortak özelliklerine bakıldığında emir, yasak ve ahlak kurallarının varlığı görülmektedir. Diğer özellikleri ise tek Tanrı, insanın kutsallığı, inanca çağrı vb. şeklinde sıralanmaktadır. Tüm bu özellikler toplumsal yaşam ve bu yaşamı düzenleyici unsurlar içermektedir. Bütünsel olarak ele alındığında ahlaklı toplumun yapısı oluşturulmaya çalışılmaktadır.

Semavi dinler içinde yer alan İslam, Musevilik ve Hristiyanlık ortak değerleri muhafaza ederek kendi toplumlarında düzeni, Tanrı inancını ve toplumsal ahlakı kurmaya çalışmaktadırlar. İslam ahlakında kulun Allah yolunda olması, diğer iki dinin ahlakında da Yaratıcı'ya ulaşma yolu seçilmektedir. İslam'ın ve imanın şartları, Hristiyanlık'ta yedi büyük günah, Musevilik'te on emir bir nevi semavi dinlerin ahlak manifestosu görevini üstlenmektedir.

Dinin ahlak üzerindeki yaptırımları, düzenlemeleri ve toplumsal şekillendirme çabaları kaçınılmaz gözükmektedir. Dolayısıyla ahlaksız bir din düşünülemez. Ahlak kuralları belirlenirken referans alınan noktalar bilginlerin ortaya koyacağı ahlak anlayışını da önceden tahmin etmemizi sağlamaktadır. Toplumların yapısı çağlar boyunca farklılıklar göstermektedir. Çoğu zaman bu farklılıklar bilge olmayan bir göz tarafından fark edilmese de bilge ruhlar bu değişimi, bu değişimin sebeplerini ve olası sonuçlarını öngörebilmektedirler. Bilge iki göz olarak görünen ve farklı dinlere mensup olan Gazali ve Bergson'un ahlak anlayışlarının karşılaştırılması, işte bu anlatılan yöntemlerle yapılmaktadır.

3.1. GAZALİ VE BERGSON'DA EPİSTEMOLOJİ

Gazali, epistemolojide kaynak olarak Kuran ve hadisleri kullanmaktadır. Asıl bilginin, daha doğrusu gerçek bilginin bu kaynaklardan elde edilebileceğini

söylemektedir. Gazali'ye göre, bilginin temelini Kuran ve hadisler oluştururken, ikincil kaynak olarak tasavvuf ve kelam ilmi yol gösterici olmaktadır. İkincil kaynak göndermesi, kaynağın belirsiz olmasından değil, Kuran ve hadislerin yorumu olmalarından kaynaklanmaktadır. Toplumsal eğitim ve sosyal sınıflar göz önünde bulundurulduğunda ikincil kaynakların daha basit anlatımının bilginin anlaşılabilirliğini kolaylaştırdığı görülmektedir. Örneklemeler, tasvir ile anlatım ve betimlemelerle bilginin daha kolay anlaşılıp, yaygınlaştırılması sağlanmaktadır.

Gazali, bilgi meselesini, temel kaynakların ışığı altında alt başlıklar şeklinde sıralamaktadır. İnsanın doğuştan sahip olduğu temel bilgiler, bilginin ilk oluşum şekli olarak görülmektedir. Birey bu bilgilerle doğmakta ve ilk evreyi bu bilgilerle tamamlamaktadır. Bireyin soyut ile ilk karşılaşması hisler yolu ile olmaktadır. Bireyin gözle görmediği ancak var olduğunu bildiği, sevgi ve özlem gibi bu soyut bilgiler bir noktada bireyin metafizik düşünceye hazırlığı şeklinde algılanmaktadır. Duyu organları ile algılanan ve bilinen bilgiler de bireyin bilgi deposuna eklenmektedir. Tecrübe yollu bilgiler ve deneysel bilgiler şeklinde sıralanan tüm bilgi çeşitleri bireyde toplam bilgi kaynağını oluşturmaktadır. Epistemolojiyi bu haliyle tanımlayan Gazali, bilginin niceliğinden ziyade niteliğine önem vermektedir. Gazali'de bilginin niteliğini oluşturan temel şart, bilginin Allah için olması olarak görülmektedir. Gazali'ye göre, kul rabbini bilmezse bilgin de olsa elde ettiği bilginin hiçbir kıymeti yoktur.

Gazali'nin epistemolojisinde varlıkların hakikatini kavrama tutkusu yatmaktadır. Gazali, bir bilginin doğruluğunun ancak şüphe ve eleştirel yaklaşımla elde edilebileceğini söylemektedir. Gerçek bilgi, o bilgiyi elde etmek için çıkılan yolda kazanılacak tutku ile sağlanmaktadır. Gazali, gerçek bilgiyi bulma yolunda varılacak hedef ve bu hedefe giden yolda kullanılan araçların dikkatli seçilmesi gerektiğini söylemektedir. Çünkü yanlış seçilen araçlarla, doğru zannedilen yanlış hedeflere varılmaktadır. Bu yolda her edimin yapısı sorgulanmalıdır. O, araştırmalara samimiyet ve titizlikle yön verilmesi gerektiğini söylemektedir. Kul bu yolda karşısına çıkan tüm engelleri aşacak azmi göstermek ve üstesinden gelecek sabrı barındırmak zorundadır. Gazali'ye göre bilginin hakikatini arayan kişinin önyargılarından arınması, konuyu her yönden ele alması gerekmektedir. Bu bağlamda bilginin hangi otoriteden çıktığından ziyade ne derece hakikati anlattığı sorgulanmalıdır. Gazali, bir bireyin her konuda uzman olamayacağını, kısmi konularda uzman olabileceğini söylemektedir. O yüzden bir bilginin hakikati, o konunun uzmanı

tarafından fikir beyan etmesiyle kabul görmektedir. Gazali'ye göre bilginin saklanmasıyla yanlışlığı kadar bilginin anlamayana aktarılması da sakıncalar oluşturmaktadır. İkisi de aynı yanlışla düşme anlamına gelmektedir. Gazali, akıl otoritesinin matematik ve fenni ilimler konusunda yeterliliğe sahip olduğunu, ancak metafizik yaklaşımlarda aklın eksik kaldığını söylemektedir. Metafiziğin ancak kalp gözü yani sezgi ile anlaşılabilirliğini söylemektedir. Gazali'ye göre mutlak ulaşılması gereken şey Allah'a yakın olma bilgisi olmalıdır. Bilginin kişinin kendisinde olduğunu ancak o bilgiyi fark edecek kalp gözünün açılması gerektiğini söylemektedir. Kul Allah yolunda kendi benliğini bulmakta ve bu benlikle Allah dışındaki tüm sevgilerden uzaklaşmaktadır. "İnsan Allah yolunda kendini bulur. Allah'a yönelerek kendi yetkinliğimizi kurar, onun yetkinliğinde yetkinliğimizi gerçekleştirir, kendimizi daha yetkin kılmaya gideriz."

Bergson bilgi konusunu, sezginin içeriği ve metodu üzerine kurmaktadır. Bilginin temeli teoridedir, ancak pratik bilgilere de dayanmaktadır. Bergson bu konuda pratik bilginin sadece pratik işler için gerekli olduğunu, daha doğrusu pratik bilginin sadece pratik işlerin yapılmasına yetecek kadar bilgi ürettiğini savunmaktadır. Bu anlatımla somutun acizliğini ve metafiziğin sonsuzluğunu vurgulamaktadır. "İnsan pratik faaliyeti ile birtakım ilimler elde eder. Fakat Bergson'un neredeyse 'keşke etmez olaydı' diyeceği gelir."³³¹ Bergson epistemolojisi ikili bir yapıya yani dualiteye dayanmaktadır. Herhangi bir şeyin bilgisine ulaşmak ancak iki yolla mümkün olmaktadır. Bu yollar kesinlik ve görecelik, diğer bir anlatımla mutlak ve nisbi olarak ikiye ayrılmaktadır. Bergson'da bilginin elde edilmesi yönteminde, mutlak bilgiye sezgi ile ulaşılırken, görece bilgiye ulaşmak ise analiz ile mümkün olmaktadır. Bergson, mutlak olanı kavrama konusunda bir sistematik izlemektedir. Mutlak olanın bakmakla değil görmekle ortaya çıkacağını söylemektedir. Bergson'a göre, mutlak olanı kavramak salt bir zekâ ve rasyonel akıl yürütmeye mümkün olmaz. Bergson'a göre, aklın ve zekânın verdiği muhakeme gücü ile sezginin verdiği coşkunluk bir araya geldiğinde ancak mutlak olan kavranabilmektedir. Bu bakımdan ele alındığında Bergson için ahlakın deneyselseliliği benimsediği söylenebilmektedir. "Gözlem ile karşılaştırmanın ahlakta önemli hizmetleri vardır."³³² Ancak Bergson'un ahlak anlayışını sadece deney ve gözleme indirgemek

³³¹ Hikmet Kıvılcımlı, *Bütün Eserleri 15; Metafizik Sosyolojiler*, Sosyal İnsan Yayınları, İstanbul 2008, 32.

³³² Alexis Bertrand, *Ahlak Felsefesi*, (Çev. Salih Zeki, Sad. Hayrani Altıntaş), Akçağ Yayınları, Ankara 2001, 14.

mümkün gözükmemektedir. Bergson epistemolojisinde, sezginin nasıl oluştuğu ve sezginin bileşenleri, sezginin kavrayış biçimini de ortaya koymaktadır. Mutlak bilgi Tanrı'dır. Bu bakımdan Gazali ve Bergson'un epistemolojik yöntemleri benzerlikler göstermektedir. İkisi de ahlak oluşumunda referans noktası ve odak noktası olarak Allah'ı görmektedirler. Ancak ahlakı oluşturma yöntemleri farklılıklar göstermektedir. İkisinde de Tanrısal düzenin ahengine uymak isteği görülmektedir. Çünkü Tanrısal bir sistemde düzenin varlığı ve işleyişi kusursuz gözükmektedir. "Tanrı düzeni aşan hiçbir şey yapmaz, düzeni olamayan olayların varlığını bile düşünmeyiz."³³³ Tanrısal düzenin bireyler üzerindeki etkisi, toplumsal ahlakın kabul edilmesini sağlamaktadır.

Gazali ve Bergson'un epistemoloji yaklaşımlarında sezgi ve kalp gözü kavramları ortaklık göstermektedir. "Sezgi Bergsonculuğun yöntemidir. Sezgi bir duygu, bir esinleniş ya da belirsiz bir duygudaşlık değildir."³³⁴ Sezgi zekadan öte ama aynı anda zekayı da içinde barındıran metafizik bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Gazali'ye göre kalp gözü yani nurani akıl ile metafiziğin bilinebileceği anlatılmaktadır. Aynı şekilde Bergson'da da metafizik algılamının ancak sezgi ile olabileceğini söylenmektedir. Bilgi konusunda ikisinde de ikili yapı dikkat çekmektedir. Hem Gazali hem de Bergson bilginin salt akıl ile ulaşılacak kısımlarının matematik ve fenni ilimler olduğunu söylemekte ve mutlak gerçeğin aklın ötesinde sezgi ve kalp gözü ile idrak edilebileceğini vurgulamaktadırlar. İkili yapı hem Bergson'un ahlak anlayışında hem de Gazali'nin ahlak anlayışında önemli bir özellik olarak göze çarpmaktadır. Epistemolojik olarak Gazali ve Bergson'un diğer bir ortak özelliği ise mutlak kavramı konusunda ortaya çıkmaktadır. Mutlak kavramı ikisinin de ahlak anlayışının özünü oluşturmaktadır. Çünkü Bergson için mutlak olan Tanrı'dır ve Gazali için de mutlak olan Allah'a yaklaşmak, Allah yolunda olmak şeklinde tezahür etmektedir.

Gazali, Allah'ın bilinişini yüce bilgi olarak kabul etmektedir. Bu tür bir bilişin, İslam Peygamberinin uzun ve zahmetli yolculuklarla gerekli olsa dahi kazanılmasını emrettiği bilgi olduğuna inanan Gazali, çoğu Müslüman düşünür gibi, Allah'ın özünün anlaşılmasına çalışılmaması gerektiğini söyletmektedir; çünkü özle ilgili böyle bir soruyu

³³³ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Metafizik Söylemler*, (Çev. Hasan Erdem), İArya Yayıncılık, İstanbul 2014, 39.

³³⁴ Gilles Deleuze, *Bergsonculuk*, (Çev. Hakan Yücefer), Otonom Yayıncılık, İstanbul 2005, 55.

tatminkâr bir şekilde cevaplamak imkânsızdır. Ona göre Allah, hayal gücümüzün ve tartışmalarımızın ötesinde bir var oluşturmaktadır. Bunun yanında Gazali, Allah'ın özü, nitelikleri ve eylemleri hakkındaki fikirleri tartışmakta, Allah ve varoluşunun ispatı gibi konuları açıklamaktadır.³³⁵ O, Allah'a inanmanın doğal bir yatkınlık olduğundan bahsetmiştir. Gazali, Allah'ın nesnel (deneysel) delillerle kanıtlanma çabasının gereksiz olduğunu söylemektedir. Allah'a dair yüce bilgi zaten varlık olarak mevcudumuzda olan, yatkın olduğumuz bilgidir.

Gazali, Allah'ın varoluşunu epistemolojik bakış açısından değerlendirmiştir ve kişinin Allah'ın varlığını doğrudan ya da deneyimle anlayamadığını ifade etmiştir. Bu nedenle, Allah'ı deneysel olanın dışında zorunlu bir var oluş olarak ispat etmeye, özellikle bu dünyanın bir Yaratıcı'ya ihtiyaç duyduğu gerçeğini ortaya koyarak kanıtlamaya çalışmıştır. Bir Yaratıcı olmadığı sürece hiçbir fenomenin oluşamayacağını belirtmektedir. Gazali'nin Allah'ı kanıtlamayı seçtiği başka bir yol da a posteriori bir kanıttır. Bu yaklaşıma göre, yaratılmışların gözlemlenerek, dünyanın bir Yaratıcısı olduğunu anlamak mümkün olmaktadır. Gazali'nin insanları manevi yolculuk yapmaya davet etmesinin temellerini de bu yaklaşımda aramak gerekmektedir. Gazali yaratılışın sınırlarına aşına olmanın epistemolojik faydalarından bahsetmiştir. Gazali, dünyayı, görünmeyen dünya için bir ayna olarak nitelendirmektedir ve bu dünya içinde, özün gerçekliğinin, niteliklerinin ve eylemlerinin tezahürlerinin görülebileceğini iddia etmektedir.³³⁶ Gazali, Allah'ın varlığını dünyanın varlığı üzerinden kanıtlama çabasındadır. Burada atomistik bir ontoloji ön plana çıkmakla birlikte, diğer filozofların eleştirilerini çürüten felsefi argümanlara da rastlamak mümkündür. Ancak Allah'ın niteliklerine gelince, Gazali onları 'Allah'ın özüne ve O'nun eylemlerine ek olarak' farklı bir şey olarak görüyordu. Gazali'ye göre, Allah'ın bilgi, yaşam, irade, işitme, görme ve konuşma gibi özellikleri vardır. Bunlar, Allah'ın özüne dâhil edilmiştir ve onunla birlikte bir arada bulunurlar. Dünyanın yaratılması ve sonraki değişiklikler Allah'ın ebedi bilgisi ile üretilmiştir, ancak bu, Allah'ın niteliklerinde, ampirik dünyadaki değişikliklere uygun olarak bir değişiklik olduğu anlamına gelmez.³³⁷

³³⁵ Audi, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, 37.

³³⁶ Audi, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, 37-38.

³³⁷ Nakamura, *al-Ghazali, Abu Hamid*, 4, 61-68.

3.2. GAZALİ VE BERGSON'DA ONTOLOJİ

Gazali, ontolojik olarak var oluşu erdemler üzerine kurmaktadır. Nefsin istek ve arzularının bireyi ahlaktan uzaklaştırıp, uzaklaştırmadığını sorgulamaktadır. Bu yöntemi kullanırken bireyin kalp gözü ile mutlak hakikate ulaşma yolundaki edimlerinin ahlakiliğini sorgulamaktadır. Gazali, bireyin varoluş esaslarını göz önünde bulundurarak var olan ve var olması gerekenleri incelemektedir. O, nefis, istek ve arzuların, şehvet, gazap ve hiddetin yok edilmesi üzerine değil, bu olguların ehlileştirilmesi üzerine varsayımlarda bulunmaktadır.³³⁸

Gazali, varoluşu din felsefesinin bir konusu olarak ve gerçeklik peşinde en büyük arayış olarak yorumlamıştır. O, varoluşun doğasına dikkat çekmiş ve varoluşun ne olduğunu algılamaya çabalamıştır. Varoluşu bölünemez bir kavram olarak yorumlamıştır. Gazali için varoluşta herhangi bir şeye işaret etmek Allah'a işaret etmektir. Yüksek ve düşük seviyede olabilen varoluşun tümü temel bir gerçekliğin yansımasıdır. Varlığın sadece Allah ve O'nun eylemleri ile sınırlı olduğunu kabul etmektedir. Bu bağlamda, Gazali varoluşsal birliğe inanmaktadır. Gazali'ye göre, varlık, İlahi güzelliğin bir huzmesidir ve her şey O'na aittir. Her şeyin var olma sebebi O'dur; hiçbir şey O'nsuz var değildir ve her şeyin varlığı, O'nun varlığını yansıtmaktadır.

Gazali'ye göre, gerçek varlık ve varoluş Allah'a özgüdür, O'nun dışındaki her şey O'nun yüzünün bir tezahürüdür. Kalıcı varoluşun sadece Allah'a ait olduğunu iddia etmektedir. Gazali'nin varoluş konusundaki görüşü ve tutumu monistiktir. Böyle bir görüşte varlığın varoluşu ya da gerçekliği temel bir gerçeklik ya da birliktir. Bu görüş ışığında, farklı varlık parçacıkları arasındaki fark, manevi ve meta-materyal birlik üzerine odaklanmıştır. Bu, varlıklar ve Yaratan ilişkisini aydınlatmanın yolunu açmıştır. Bu görüş aynı zamanda, ruhani bir çerçeve içinde, varlıkları ve onu oluşturan parçacıklara genel bir anlam kazandırmıştır. İnsanı, bütünden ayrı bir uzak parçacık olarak değil, uyumlu bir bütünün parçası olarak değerlendirmiştir. İnsan, dünyada bir varlık olarak kendisini dünyanın kökeniyle aynı olan varlığının amacına doğru yönlendirmekle ilgilenmektedir. Anlamlı bütünle uyum içinde olmayı amaçlamaktadır.³³⁹

³³⁸ Audi, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, 28.

³³⁹ Audi, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, 32-36.

Bergson'un ontolojik bakışı ise zaman ve mekân üzerine kurulu, varlığın somut ve soyut yapısının devinimini bulmaya yönelik bir eğilim göstermektedir. Bergson, zaman ve mekânın yapısal durumunu süre kavramı ile açıklamaktadır. Bergson'a göre zamanın oluşumu mekâna bağıllık göstermek zorunda değildir. Yani zaman kavramı için mekân şartı gerçekçi gözükmemektedir. O yüzden mekândan ayrı soyut bir kavram haline gelen zaman süre adını almaktadır. Mekân ise maddesel bir yanılma ve eşdeğerlilik göstermeyen bir kavram olarak devamlılığını sürdürmektedir. "Varlık, öncelikle töz değil oluş, form değil hareket, özdeşlik değil farktır. Oluş tözleri yaratır, hareket durağanlaştıkça türler ya da görece sabit formlar ortaya çıkar."³⁴⁰ Varlık, kendi kendisi ile var olan değil, oluşan olarak tanımlanmaktadır. Oluş kendiliği yaratmakta, hareket ile de görece sabit oluşumlar ortaya çıkarmaktadır. İkisi de ahlak anlayışlarını anlatırken birey, toplum, Yaratıcı, Peygamberler, Azizler vb. kişi ve durumları kullanırken, ahlak hakikatine varmaya çalışmaktadır.

3.3. GAZALİ VE BERGSON'DA AHLAKIN KAYNAĞI

Gazali'ye göre ahlak, nefiste yerleşmiş alışkanlıklar silsilesi olarak görülmektedir. Yani bireyin iyilik yapma eğilimi aslında fitratında yer almaktadır. İnsanın kendini bilmesi nefsini bilmesine, nefsin bilmesi ise Allah'a vasil olmasına yol açar. Ahlak ve din ikili beslenme üniteleri şeklinde çalışmaktadır. Yani ahlaken titiz davranan kul, dinen de titiz davranmakta ve aynı şekilde dini titizlik ahlaki titizliğe sebep olmaktadır. Kulun sahip olduğu tüm titizlikler ise Allah tarafından kulun ruhuna yerleştirilmektedir. Bergson ise fitrata yerleşmiş güzellikleri bireysel ben ile açıklamaktadır. Bireysel ben doğru olanın yapılması gerektiğini bilmektedir. Bu şekilde toplumsal ben de oluşmaktadır. Karşılıklı olarak birbirini besleyen bu yapı bireyin güzel ahlaka yönelmesini sağlamaktadır.

Gazali, ahlakın temel kaynağının kutsal kitap ve sünnetin içeriğinde var olduğunu söylemektedir. O, özellikle ahlaki edimleri açıklarken referans noktası olarak Kuran'dan ayetler ve Peygamber'den hadisler aktarmaktadır. Bu şekilde ahlakın kaynağını ve pratiğini göstermektedir. Ayet ve hadislere sadık kalmak koşulu ile tasavvuf ehlinin davranışlarını da örnek göstermektedir. Çünkü tasavvuf ehli Kuran ve sünnete bağlı, Peygamber ahlakını takip etmeye çalışan sınıf olarak görülmektedir. Gazali, ahlaki

³⁴⁰ Deleuze, *Bergsonculuk*, 47.

davranışların tanımını yaparken, Kuran ve sünnete ilave olarak mezheplerin imamlarını, fıkıhçıların görüşlerini de sisteme eklemektedir. Gazali, Allah'a varma yolunda yapılması gerekenlerin yerinin bu dünya olduğunu işaret etmektedir. Bu yaklaşım, Bergson'un ahlakın kaynağını hayat olarak göstermesi düşüncesiyle benzerlik göstermektedir.

Bergson, ahlakın kaynağını üzerinde yaşanan dünyada yapılan edimlerin toplamında yani hayatın kendisinde görmektedir. Çünkü Bergson toplumu incelerken özellikle birlikte yaşama ihtiyacına değinmektedir ve birlikte yaşamın tabi bir gerçeklik olduğunu, ahlakın da bu gerçeklikten doğduğunu söylemektedir. Çoğu zaman toplumu bir karınca yuvası, bir organizma şeklinde tanımlamaktadır. Tabi unutulmaması gereken husus ise Bergson'un yaptığı organizma tanımı ikili yapıyı, yani kapalı toplum ve kapalı ahlak sistemini kapsamaktadır. Daha sonra açık ahlak ve açık toplumu açıklarken de açık toplumun kapalı toplum ve kapalı ahlakın izlerini de taşıdığını söylediği için toplumsal organizma kavramını bir bütün olarak değerlendirmek gerektiği görülmektedir. Organizmalardaki başlar ve uzuvlar arası hiyerarşinin var oluşunu toplumsal organizmaya uygulamaktadır. İşte bu yüzden yani hiyerarşi ve bağlar yüzünden, toplum bazı durumlarda bütünün iyiliği için, parçanın fedasına göz yummaktadır. Hatta toplum çoğu zaman bu fedanın ahlakiliğini dahi düşünmemektedir.

Gazali ve Bergson, ahlakın kaynağını açıklarken farklı enstrümanlarla aynı melodileri çıkarmaktadırlar. Gazali, kitap, sünnet, mutasavvıf, âlim ve fıkıhçılar hiyerarşini kullanırken, Bergson, birey, organizma, toplum, hiyerarşi olgularını kullanmaktadır. Sonuç itibari ile her ikisi de toplumsal düzende ahlakın toplum kaynaklı olup, geldiği yerin toplum üstü olduğunu söylemektedirler.

3.4. GAZALİ VE BERGSON'DA AHLAKIN TEOLOJİSİ

Gazali, bir davranışın güzel ahlak sayılması için bu davranışın akıl ve din açısından övülen bir iş olması gerektiğini söyler. Akıldan kasıt nurani akıl olarak ele alınmaktadır. Akıl ve din uyumu ise aklın muhakeme gücü ile kalbin tasdik ettiği edimlerin gerçekleşmesi şeklinde algılanmalıdır. Bergson'un sezgi kuramında açık ahlakın dinamik dinle uyumu, Gazali'nin bu tanımını desteklemektedir. Ancak Gazali dini bütünsel ele alırken, Bergson dini, statik din ve dinamik din olarak kategorize ederek ele almaktadır.

Bergson'un ahlakın amacına yönelik olarak açık ahlak ve dinamik dini olumladığı söylenebilir.

Gazali, ahlak anlayışını oluştururken gelenekçi ahlak anlayışları ile tasavvuf ahlakını harmanlayıp sentezci bir ahlak anlayışını savunmaktadır. Gazali'nin sentezci ahlak anlayışı, Bergson'da doğal ahlak görüşü ile aynı anlamı almaktadır. Çünkü Bergson ahlakı açıklarken biyoloji, sosyoloji ve psikolojiden yardım almaktadır.

Gazali ahlak anlayışını oluştururken tümevarımcı bir yöntem kullanmaktadır. Çünkü Gazali'nin ahlak anlayışı mücahede ile başlamakta, nefis, kalp, ruh ile devam etmektedir. Bergson'un ahlak anlayışı tam anlamıyla olmasa da tümdengelimci bir yaklaşım sergilemektedir. Yani evrensel ahlaktan başlayıp kapalı toplum ve en son toplumsal ödeve kadar inmektedir. Ancak ikisinde de ortak özellik anlatımlarının ikilikler ve zıtlıklar üzerinden sentezler oluşturması olarak görülmektedir.

Ahlak, Gazali'nin yazılarında öne sürdüğü en önemli tartışmalardan birisidir. O, ahlak felsefesinde üç ahlaki yaklaşımdan söz etmektedir, onun ahlaka dair yorumları bu üç yaklaşıma dayanmaktadır: Felsefi, teolojik ya da dini ve mistik. Gazali, her erdemi iki aşırılığın orta noktalarında değerlendirmektedir. İnsana, mutluluğu ve Allah'ın lütfunu elde etmesi için hem ilahi erdemler hem de sınırlı erdemler gerekliydi. Din ahlakı açısından, emirlere uymak erdem üretmiş ve onlara uymamak ise ahlak bozukluğuna yol açmıştır. Gazali genel halkın ahlakı ile mistik ahlakın etkili olduğu elitlerin ahlakı arasında ayırım yapmıştır. Elitlerin erdemi ahiretteki mutluluğa odaklanmalarıydı, amaç Allah'ın memnuniyetini sağlamak, O'na ve vizyonuna yakın olmak içindi. Gazali, iyi ve kötünün ahlakında, iyi ya da kötü davranışta, kötüyle iyiyi ayırmada, iyi veya kötü edimlerde bulunmada dört unsur olduğuna inanıyordu. Gazali pratik bilimlerin üstünlüğü olarak, ruhun arınmasını görmüştür; çünkü eğer arınma gerçekleşirse ve bir kişi davranışta ılımlılığa ulaşırsa, bu ılımlılık aile ve toplum içerisindeki davranışını da etkileyecektir. Kendi ruhunu arındırmamış ve yönetemeyen bir kişinin ailesini ve toplumunu yönetmesi nasıl mümkün olabilir? Gazali'ye göre, düşüncenin gücü arındıkça, bilgelik onun ışığında hazırlanacaktır. Böyle bir bilgeliliğin sonucu olarak, inançlarında hakikatin ve gerçeğin farkına varabilme, konuşmalarında yanlışla doğruyu ayırabilme ve davranışlarında güzelle çirkini ayırabilme ortaya çıkacaktır.³⁴¹

³⁴¹ Audi, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, 245.

Gazali'ye göre, insanın mutluluğu Allah ile buluşmayı amaç yapmasında yatmaktadır. Ahiretteki yeri, onun son mesken yeri olarak düşünülmüştür, mevcut dünya onun geçici durma yeridir, beden onun aracıdır ve bedenin parçaları onun hizmetçileridir.³⁴² Gazali için en büyük haz, Allah'ı entelektüel ya da manevi anlamda görmektir. Bununla karşılaştırıldığında, duysal zevkler hiçbir şeydir. Sufinin mistik deneyimi, ahirette Allah'ın gerçek vizyonunu tatmanın bir ön deneyimidir.³⁴³ Gazali'ye göre Allah'ın hediyelerine maruz kalmak için kalpleri kötülükten temizlemek ve arındırmak gereklidir.³⁴⁴ Gazali, enerjisini bedensel zevklerin peşinde koşarak harcayanların Allah'ın bu hediyelerine ulaşamayacağını düşünüyordu.³⁴⁵ Ona göre iyi ahlak bedensel zevklerin kölesi olmamaya da ilintilidir. Ahlakın amacı bedensel zevklerin getirdiği hazlara saplanıp kalmamak, daha ulvi amaçlara yönelmektir.

Bergson'un ikilik, dualite ya da karşıtlık olarak tanımladığı kavramlar, daha çok sosyal kavramlar olarak göze çarpmaktadır. Bergson'un ikili yapısına benzer bir şekilde Gazali'de güzel ahlakın oluşmasında engel teşkil eden, kendi deyimiyle hastalıkların, zıtlıklarla tedavi edileceğini söylemektedir. Bergson'un ikili yapısı zıtlıkların yorumlanması ile Bergson felsefesinin temelini oluşturmaktadır. "Bergson felsefesinin temelinde 'devinim' kavramı yatar. Devinim evrenin ve varoluşun ana prensibi ve tözüdür. Biz bu tözü her şeyden önce kendi içimizde süre olarak yaşarız."³⁴⁶ Bergson, felsefesini devinim üzerine kurduğu için ahlakı da devinim içinde düşünmek gerekmektedir. Hareketlilik ve değişim hayatın özünü, doğal olarak Bergson'da ahlakın kaynağı hayat olduğu için, ahlakın da özünü oluşturmaktadır.

Felsefede zaman ve mekân karşıtlığının Bergson'da yansıması süre ve mekân karşıtlığı şeklinde olmaktadır. Bu karşıtlık dualiteyi oluşturmaktadır. Ancak Bergson'un ahlak anlayışındaki karşıtlıklar; tin ve madde, beden ve ruh, özgürlük ve boyunduruk, içgüdü ve zekâ, metafizik ve bilim şeklinde sıralanmaktadır. Bergson bu zıtlıkları bir araya getirerek açık ahlak ve kapalı ahlak, açık toplum ve kapalı toplum, statik din ve dinamik din şeklinde kategorize etmektedir. Bergson açık ahlakı, özgürlüğün hüküm

³⁴² Skellie, *The Religious Psychology of Al-Ghazali*, 33.

³⁴³ Nakamura, *al-Ghazali*, Abu Hamid, 4, 61-68.

³⁴⁴ Skellie, *The Religious Psychology of Al-Ghazali*, 29-30.

³⁴⁵ Skellie, *The Religious Psychology of Al-Ghazali*, 32.

³⁴⁶ Dinçer Yıldız, *Henri Bergson'un Felsefesi; Kozmik Bir Füg Gibi Gelişen Dünya Görüşü*, Bağlam Yayıncılık, İstanbul 2006, 261.

sürdüğü, insanlığı ileriye götürme çabası taşıyan, evrenseliği ve bireyi ön plana çıkaran, yenilikçi ve özgürlükçü bir tutumu temsil eden ahlak olarak ifade etmektedir. Kapalı ahlak ise, sosyal sorumluluklara ve muhafazakârlığa önem verirken, katı toplumsal yaptırımlara ve ödevde dayanmaktadır. Kapalı ahlak toplumu baskı altına almaktadır. Açık ahlak evrensel insan sevgisini barındırdığı için, tüm insanlık için gerekli bir ahlak sistemi olarak görülmektedir.

Gazali’de zıtlıklar Bergson’da olduğu gibi toplumsal ayrımlara dayanmamaktadır. Gazali, zıtlıkları bireyin kendi içinde muhafaza ettiği olguların ıslah edilmesinde kullanmaktadır. Ahlaki olarak bireyi kötüye itecek davranışların zıtlıklarla ıslah olacağını söylemektedir. Güzel ahlak sahibi olmak isteyen bireyin, düştüğü yanlışlıkların zıttı bir olgu ile sorunu çözebileceğini söylemektedir. Kalp, ruh, nefis ve aklın, şehvet, gazap, oburluk, tembellik ve kendi ile fazla ilgilenme hastalıklarına düşebileceğini ve bu hastalıkların tedavisinin hikmet, iffet ve şecaat olgularıyla tedavi olabileceğini anlatmaktadır.

Gazali, insanın varoluşunda bulunan olguların yok edilmesi yerine o olguların itidale erdirilmesinin daha faydalı olacağını söylemektedir. Çünkü varoluşta yer alan olguların yok edilmesi düşüncesi kulu boş işlerle uğraşmaya itmektir. Birey şehveti yok edemez, ancak onu kontrol altına alabilir. Kötü ahlak olarak değerlendirilen cimriliğin zıttı olan cömertlik ile tedavi edildiğini, cömertliğin elde edilirken de israftan kaçınılması gerektiğini dile getirmektedir. Tedavi edilmesi gereken bir diğer hastalık olan şehvetin, zıttı olan iffetle tedavi edildiğini, bu tedavi sürecinde de itidalin unutulmaması gerektiğini açıklamaktadır. Gazabın sükunla itidali zıtlıktan güzellik oluşumunun güzel bir örneğidir. Yöntem olarak Gazali ve Bergson birbirinden ayrı düşmekte ancak sonuç olarak ikisinin de ulaşmak istedikleri noktanın evrensel ahlak, insan sevgisi ve Yaratıcı’ya yaklaşma olduğu gözlemlenmektedir.

3.5. GAZALİ’DE İNSANIN İLK EVRELERİ VE BERGSON’UN KAPALI TOPLUM TANIMLAMASI

Gazali’nin insanın yaratılışındaki ilk evrelerden yani doğumdan akli melekelerle vasil olma çağına kadar ki süre ile Bergson’un kapalı toplum tanımlamaları birbirine benzerlik göstermektedir. Gazali’ye göre birey mutlak cahil olarak doğmakta ve sadece

günlük faaliyetlerini yerine getirecek akla sahip olmaktadır. Yani birey kendi kararlarını verene ve kendini anlayana kadar sadece çevresi ile var olmaktadır. Bireyin iyilik ve kötülük potansiyelini taşıması ve kendi çabası ile iyilik ya da kötülüğe yönlendirilmesi, Bergson'un tarif ettiği kapalı toplum ve çaba göstererek bu kapalı toplumdan açık topluma geçişi ile benzerlik göstermektedir. Burada ayrıştırılması gereken diğer bir husus da Gazali'nin bireyi merkez alması iken Bergson'un toplumu referans alması olarak ortaya çıkmaktadır.

Gazali'ye göre birey ilk evreyi geçtikten sonra salt akılla karşı karşıya kalmaktadır. Salt akıl ile bazı şeylerin anlaşıldığı, bazı şeylerin de anlaşılamadığı dönem başlamaktadır. Gazali'nin bireyde tanımladığı bu evre, Bergson'da kapalı toplumda kapalı ahlakla yetişen bireyin zekâ ile kurduğu sistem olarak benzeştirilebilir. Gazali'ye göre, salt akıl evresinden sonra akıl sınırlarının ilerisinde bir seviye ortaya çıkmaktadır. Bu seviyede olayları anlamlandırmak için akıl tek başına yeterli olmamaktadır. Bu seviyenin adını nübüvvet makamı olarak tanımlamaktadır. Bergson bu evredeki kişileri peygamberler, azizler ve açık ruhlar olarak görürken, Gazali bu mertebeye sadece Peygamberlerin ulaşacağını söylemektedir. "Peygamberliği kabul etmek, ona inanmak demek, akıldan üstün bir dereceyi kabul etmek demektir."³⁴⁷ Gazali ve Bergson için bu mertebenin anlaşılması zekadan daha ileri bir şey gerektirmektedir. Gazali'ye göre peygamberin öğretilerini anlamak, onun çağrılarına kulak verebilmesi için kulun zekâdan ileride bir tutumla davranması gerekmektedir. Aynı şey Bergson için de geçerlidir. Gazali'de bu tür akıl, 'akli nurani' olarak adlandırılırken, Bergson'da ise 'sezgi' olarak ortaya çıkmaktadır.

3.6. MÜCAHEDE VE ÇABA

Gazali'ye göre güzel ahlaka ulaşma yolunda kulun her daim taşıması gereken meziyet mücahede olarak görülmektedir. Kulun nefsi ile mücadelesinde tek ve yegâne silahı mücahedeyi itidal ile sonuçlandırmaktır. Salt mücahede kulun boşa giden çabası olarak da sonuçlanabilmektedir. Kul mücahedeyi sürdürürken, ortada olma yani itidal meziyetini de taşıması gerekmektedir. Mücahede her evrede, her edimde var olmaktadır. Bergson mücahede yerine çaba kavramını kullanmaktadır. Bergson'a göre birey ahlaki

³⁴⁷ Nûmani, *Gazali; Hayatı-Eserleri-Fikirleri*, 172.

aşamaları atlamak için çaba içinde olmalı ve bu çaba süreklilik kazanmalıdır. Bergson'a göre, ahlakın oluşumunda evreler ve her evrede de duraklar bulunmaktadır. Bu duraklarda ahlakın daha da ileriye taşınması için sıçrayışların olması gerekmektedir. İşte bu sıçrayışların oluşması ve devamı için birey çaba göstermeli ve bu çabayı sürekli hale getirmelidir.

Gazali, en iyiye ulaşmak konusunda gayret anlamına gelen mücahedeyi, kişinin değişim ve gelişim sürecindeki basamaklardan biri olarak görmektedir. Gazali mücahedeyi, kişinin nefesine galebe etmesini sağlayan, devamlı ve ısrarlı bir mücadele yöntemi olarak algılamaktadır. Mücahede ile nefsin arzularını kıran bir kişi ahlakını da güzelleştirmektedir. Bergson'un çaba kavramı tam anlamıyla mücahede ile uyum sağlamaktadır. Çünkü Bergson'a göre çaba, bireyin tüm hayatı boyunca ahlaksal sıçrayışlarını sağlayacak anahtar olarak görülmektedir. Ahlaksal gelişimde bireyler sürekli ara duraklarda duraksamakta ve bir üst ahlaki yapıya geçmek için sıçrayışları beklemektedir. İşte bu sıçrayışların tetikleyicisi ve tamamlayıcısı olarak çaba görülmektedir. Hem Gazali hem de Bergson insanların toplum halinde ve iş bölümü içinde yaşamalarının zorunluluğuna dikkat çekmektedirler. Bireyin toplumsal rolü, o toplumun devamı için yapılması gereken iş bölümünde yer almaktır. Toplumun varlığının birey üzerindeki bağlayıcılığı, bireyin katıldığı iş bölümü olarak yansımaktadır. Toplumun bireye katkısı ise ortak yaşamın devamlılığının sağlanması şeklinde olmaktadır. Birey toplum ilişkisi karşılıklı etkileşim, karşılıklı bağlayıcılıkla devam etmektedir.

3.7. GAZALİ VE BERGSON'DA AHLAK İLİŞKİSİ

Ahlak, birlikte yaşam zorunluluğundan ortaya çıkmaktadır. Bir toplumun birarada yaşam sürekliliğini sağlayan şeyler, din ve ahlak kuralları ile şekillenmektedir. Toplumsal kurallar olarak algılanan kuralların özü din, pratiği ise ahlak olarak ortaya çıkmaktadır. Gazali, ahlak yaklaşımına referans noktası olarak İslam dinini alırken, Bergson ise ahlakın daha doğrusu açık ahlakın referans noktası olarak Hristiyanlık dinini almaktadır. Bergson, din konusunda da ikili yapıyı gözetmektedir. Kapalı ahlak- kapalı toplum ve açık ahlak-açık toplum düalitesini statik ve dinamik din düalitesi çerçevesinde ele almaktadır. Bergson'a göre evrensel ahlakı temsil eden açık ahlak ve açık ahlakın tezahür ettiği açık toplum, dinamik dinin esaslarına göre oluşmaktadır. Dinamik din kavramı da

Hristiyanlığın açık ruh ahlakı ile açıklanmaktadır. Gazali, İslam dinini bir bütün olarak ele alırken, güzel ahlaka ulaşma yolu olarak da İslam dininin gereklerini yerine getirme şeklinde vurgulamaktadır. Gazali ve Bergson için toplumun bir arada yaşamasını sağlayan ve düzenleyen ahlak kuralları dinlerden doğmaktadır. Aradaki temel fark ise Gazali’de olan bir ahlakın dinsel tanımlaması yapılırken, Bergson’da var olan bir ahlaktan yeni bir ahlak anlayışı oluşturma çabası görülmektedir.

Gazali’nin insan düşüncesinin temellerinin araştırılması bağlamında Descartes, Kant gibi filozofların öngörülerine sahip olduğu gözlemlenmektedir. Yaşam, din ve felsefenin gerçek ve sonsuz değerlerini bulma yönündeki çabası, gerçekliği arayan filozoflar açısından yol gösterici olmuştur. Gazali’nin araştırılması İslam medeniyeti ve kültürünün algılanmasında da büyük önem taşımaktadır. Kendi zamanının eğilimlerini, dini yönelimlerini ve felsefe sistemlerini eleştirel olarak incelemiştir.

Gazali, insan ruhunun özündeki özniteliklere gereken özeni göstererek, Allah’ın niteliklerini bir ölçüde örneklerle anlayabileceğine inanmıştır.³⁴⁸

Gazali, insanların ahirette Allah’ı görebileceğini iddia etmektedir. Bir insanın Allah’ı kavrayışı ne kadar derinse, O’nu daha iyi ve daha yakından görebilecektir. Gazali mistik yaklaşımında bu dünyadaki Allah sevgisine dikkat çekmiştir. Bu sevgi arzu edilen isteklerden arınmak suretiyle mümkün olabilecektir.³⁴⁹ Dünya hakkında tartıştığı en önemli konulardan birisi şöylece ifade edilebilir: Gazali’nin bakış açısına göre, Allah varoluş ekseniydi ve her şey O’nun isteğine bağlıydı. Gazali, varlığın yaratıcısı olarak Allah’ı görmektedir.³⁵⁰

Gazaliye göre, ‘zaman’ ve ‘dünya’ birlikte oluşturuldu. Çünkü ‘zaman’ın dünya gibi bir başlangıcı ve sonu vardı. Dünya Allah’a aitti, Allah ile kaldı ve Allah için var oldu. Gazali, dünyanın yaratılmasının ebedi geçmişte Allah tarafından kararlaştırıldığına ve dolayısıyla Allah’ın bir değişime işaret etmediğine, çünkü zamanın kendisinin Allah’ın yaratışı olduğuna inanıyordu. Bir insanın doğumdan ölüme kadarki süreçte hayatı andan ana değişse bile, Allah’ın ebedi bilgisinde hiçbir değişiklik olmaktadır.³⁵¹

³⁴⁸ Audi, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, 39-40.

³⁴⁹ Audi, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, 45-47.

³⁵⁰ Audi, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, 47-53.

³⁵¹ Nakamura, *al-Ghazali, Abu Hamid*, 61-68.

Gazali için, dünya bir bütün olarak ebedi ya da mantıksal gereklilikten değil, Allah'ın iradesinden yola çıkmaktadır.³⁵²

Bergson'a göre din ve ahlak aynı kaynaktan çıkmakta ve din ahlaka yaptırım gücü kazandırmaktadır. Din ve ahlak toplumsal dayanışmayı sağlayarak anarşiyi önlemektedir. Ancak Bergson, din kavramını ikili yapı içinde incelemekte ve anarşiyi önleyecek, ahlakın doğru yaşanmasını sağlayacak dini 'dinamik din' olarak tanımlamaktadır. Gazali'ye göre yükümlülüklerin arkasında insanüstü bir otorite kabul edilmez ise ortaya çıkan otorite boşluğu anarşiye sebep olmaktadır. Bu durum ise karmaşayı beraberinde getirmektedir. Gazali'nin dine bakışı Bergson'un bakışından farklılık göstermektedir. Çünkü Gazali dini ikili yapı içinde değil bütünsel olarak ele almaktadır ve dinin şekilsel olarak ahlakı güzelleştirip, kalbe nüfuz edeceğini ve bu yöntemle kulun cismanilikten kurtulacağını söylemektedir.

Bergson'a göre insanlar toplumsallaşmadan yaşayamayacakları için ahlak zorunluluk haline gelmektedir ve dolayısıyla ahlak, tek başına insan için değil, toplum içindeki insan için gerekli olmaktadır. Bergson'un bu yaklaşımı ahlak sosyolojisindeki kontraktualizm yaklaşımına yani sözleşmeciliğe yakın gözükmektedir. Ancak Bergson'un yaklaşımı şekil olarak sözleşmeciliğe benzerlik gösterirken, yapısal olarak sezgi üzerine kurulduğu için farklılık göstermektedir. Ahlakın ilk oluşum yeri kapalı toplumların baskıcı ahlakı iken, bireyin çabaları sonucu açık ahlaka geçilebilmektedir. Gazali ise, bir toplumu oluşturan fertlerin dinin gerekliliklerini kalbi olarak yaptıklarında hem bireysel hem de toplumsal olarak ahlaki edimlerde bulunacaklarını söylemektedir. Gazali'nin toplumsal ahlaka sosyolojik bakışı ahlaksal teoloji ile örtüşmektedir. Din ve şariat kuralları bu akımla denklik göstermektedir. "Hemen her ülkede din adamları toplumu şariat kurallarına göre yürütmek isterler."³⁵³ Ahlaksal teoloji aile tutuculuğu ve babahanlık ön plana çıkmaktadır. Gazali'nin İslam temelli ahlak anlayışı ahlaksal teoloji benzerlikler taşısa da İslam ahlakının çağrışıl boyutu ile bu yaklaşımdan ayrılmaktadır.

Gazali'nin sentezci ahlak anlayışı, bireyi orta yola, ortada olmaya götürmektedir. Orta yol ahlak anlayışı, hikmeti, kemali, güzel ahlakı, şehvet ve gazap güçlerinin itidalini ifade etmektedir. Kalbe dolan bilginin Allah sevgisi ile yoğrulması şeklinde meydana

³⁵² Audi, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, 21.

³⁵³ Kırılcımlı, *Bütün Eserleri 15; Metafizik Sosyolojiler*, 91.

gelen hikmet, itidal ile kibirden arındırılmaktadır. Şehveti soyun devamını sağlayacak seviyeye indirip, gazabı da hiddetle törpülemeye çalışmaktadır. Bergson'un orta yolu, sezgi ile akıl ve aklın ötesinin kurgulanması çabasıdır.

Gazali'ye göre insanlar ahlaki buyruğu, buyruk olduğu için yerine getirirler ve bu şekilde erdemli olmaktadır. Bergson ise buyrukları kapalı ahlakın statik din ile beraber bireylere dayattığı ve evrensel ahlaktan uzak gördüğü bir yaptırım olarak görmektedir. Bütün buyrukların kaynağında kapalı ahlakın var olduğunu ve kapalı ahlakın temelinde ise statik dinin görüldüğünü söylemektedir. Gazali'nin buyruğun buyruk olduğu için yerine getirilmesi önermesi ile Bergson'un gerektiği için gerekiyor önermesi benzerlik göstermektedir. İlk bakışta Gazali'nin buyruk kavramı ile Bergson'un kapalı ahlak boyundurukları aynı gözükse de bu bir yanılgıdır. Çünkü Gazali'nin buyrukları dinin ve ahlakın mükemmel yaşatılması üzerine kurulmaktadır.

Bergson'un felsefi düşüncesinin, materyalist, idealist ya da pragmatist olmadığını iddia etmek mümkündür. Ne var ki mekanik olmayan insan unsurlarını ve dar sınırlar içinde seçim gücünü vurgulamaktadır. Bergson, teorisinde, her şeyin, yaşamın ve maddenin kaynağını ölçülemez bir 'süper-bilinç' haline getirmektedir. Bu eşsiz yaratıcı mutlak özgürlüğe ve yaratma dürtüsüne sahip olacaktır, ancak bu bilince ve kendiliğindenliğe sahip olmasına rağmen, zekâya sahip değildir. O her zaman, hiçbir tasarım ya da amaç olmaksızın, gelişmeye devam eder. Bergson'un materyalizme karşıtlığı radikal özgürlük düşüncesinde de görülmektedir. Tüm canlı organizmalarda, madde yasaları tarafından dikkate alınamayacak temel bir güç olduğunu iddia eder. İçlerinde, kendisinden aldığından daha fazlasını çeken bir güç vardır. Saf yaratım olan küçük bir irade, bir güzellik, sevginin zekâsı vardır. Yeni, öngörülmeleyen 'ruhsal bir evren' bulunmaktadır. İdealist bir filozof, Bergson'un teorisinin Mutlak'ın zamansızlığını ve her şeyi bildiğini reddettiğini ifade ederek eleştirebilir ve materyalist bir kişi ise bu iddiasını kanıtlamasını talep edebilir. Materyalist kişi, evreni başlatmak için bir 'süper bilinç' icat etmenin neden gerekli olduğunu sorgulayacaktır. Yaşamın madde olarak düşünülmesinin, maddeden evrimleşmenin düşünülmesi kadar kolay olduğunu ifade edecektir. Bergson'un teorisinin daha özgün ve daha radikal bir bölümü ise şudur: Bergson, sezginin insanı en yakın dokunuşa sahip olduğu, evrendeki en gerçek olanla en doğrudan ilişkiyi sağladığı iddiasını vurgulamaktadır. Bergson'un, Tanrı'nın, özgürlüğün, ölümsüzlüğün varlığını kanıtlamak için aklın gücünün evreni makul bir

şekilde açıklamayı sağlamada duyduğu güvensizliği takip etme eğilimini izlediği görülmektedir. Onun sonsuzluğa dair tüm soruları, Gazali felsefesinde de gördüğümüz gibi, bu entelektüel arayışın ötesindedir. Akıl, deneyim alanıyla sınırlıdır. Bergson, aklın bu güvenilmezliğini kabul eder, ancak aklen imkânsız olanın sezgisel olarak mümkün olduğunu doğrulamaktadır. Şu soru karşılaştırmamız için önem taşımaktadır: Bergson'un felsefesi en yüksek anlamda dindar mıdır? Ruhsal inancımıza ve arzularımıza itirazda bulunur mu? Bu felsefe, radikal olarak, natüralizmin mekanik ve ateist eğilimlerine karşı olmakla birlikte, çoğu kişi, dindar olarak adlandıramayacağını söyleyecektir. Bir Hristiyan, maddeyi ve tüm canlıların kaynağı olan sezgiyi ve sezginin yüceltilmesinde dinsel sezgilerin geçerliliğini kavramaktadır. Zekâsıyla hareket eden insanın teizme yönelmesi zordur. Bergson'un felsefesi ise bir bütün olarak maddi ve mekanik, ateist ya da manevi değil, teistiktir. Teorisinde, zekâyı sezgiden daha alçak bir yerde konumlandırmaktadır. Bergson, belirli net bir hedefe ulaşabileceğimizi düşünmemektedir.

Gazali, Bergson gibi dini düalliteye girmediğinden mutlak olana ulaşma yolunda tasvir ettiği erdemlerin hepsine İslam dininin ve onun kutsal kitabı Kur'an-ı Kerim'in varlığının yol gösterici olacağını söylemektedir. Birebir örtüşmese de Bergson'un açık ahlak tanımı ile ulaşmaya çalıştığı evrensel ahlak ve dinamik din ile Gazali'nin anlattığı ahlak anlayışı benzetmektedir.

3.8. SEZGİ, AKIL, KALP GÖZÜ VE MUTLAK DEĞER

Bergson'a göre, dinamik dinin desteklediği açık ahlakta sezgi ön plana çıkmaktadır. Açık ahlakın sezgi kavramı ile Gazali'nin anlattığı kalp gözü ya da nurani akıl benzer işlevi görmektedir. Bergson, doğru eylemin ölçütünün sezgi olduğunu söylemektedir. Gazali'ye göre ahlaki yükümlülüklerin kaynağını akıl oluşturmamaktadır. Aklın ötesinde bir kalp gözüyle ya da nurani bir akıl ile varılacağını belirtmektedir. Hem Gazali hem de Bergson'a göre, ahlaki değerlerin mutlak surette insanüstü bir otoriteye dayandırılması gerekmektedir. Aksi takdirde mutlak olma niteliği ortadan kalkmaktadır. Çünkü doğaları gereği benmerkezci bir yapıda olan insanlar, eylemleri öncelikle kendi yararları açısından değerlendirecekleri için ahlaki eylemlerden beklenen fayda elde edilemeyecektir. O yüzden mutlak olana yani Yaratıcı'ya yakınlaştıran şeye ulaşmak için akıl ya da zekanın ötesinde bir aracın kullanılması gerekmektedir. Gazali'de aynı şekilde bir edimin

erdemliliği ancak kalp gözü ile görülmektedir ifadelerini kullanmaktadır. Bergson’a göre, bireyler neyin iyi neyin kötü olduğunu ancak sezgi ile kavramaktadırlar. Bergson, sezgi ile yapılan eylemlerin ahlaki olacağı görüşünü savunmaktadır.

Dinden bağımsız bir ahlak yoktur görüşünü savunan Gazali’ye göre, ahlaki değerler ve fiiller değişmektedir. Örneğin gazabın kötülüğü bilinirken, bir zalime karşı peygamberi korumak için gösterilen hiddet kötü olarak değerlendirilmemektedir. Bergson, Gazali’nin bu yaklaşımını kapalı toplum ve kapalı ahlak çerçevesindeki değerlendirmelerinde konu edinmektedir. Bergson’a göre, zekâ kendi çıkarı için her bir durumda değişik ahlaki durumlar sergilemektedir. Yani ahlakın kural ve buyruklarının değişebilme imkânı bulunmaktadır. “Aynı fiili durumla bağdaşabilen farklı anılarımız her zaman var olmuştur.”³⁵⁴ Bergson’un bu yaklaşımı madde ve ruh ilişkisinde, ruhun fiillere karşı değişkenliğinin olabilirliği üzerine yaptığı analiz olarak bilinmektedir. Hem Gazali hem de Bergson ahlak kurallarının zaman içinde veyahut koşullara göre değişebileceğini söylemektedir. Ancak burada yine bir derece değil yapısal farktan söz etmek gerekmektedir. Bergson’un tanımladığı kapalı ahlak ile Gazali’nin tanımladığı ahlak anlayışı arasında yapısal bir fark var olmaktadır. Bu fark Gazali’nin dini bütüncül ele alması, Bergson’un ise ikili ele almasından kaynaklanmaktadır.

Bergson, Friedrich Nietzsche gibi irrasyonalist ve hayat felsefecisi olarak yorumlanmaktadır. Bununla birlikte, aslında Bergson’un eleştirdiği husus kendi kendine yeterli olan akıl yürütme fikridir. İrrasyonalizmi savunmaktan ziyade entelektüel bilgiye karşı sezgisel bilginin önemini vurgulamaktadır. Birincisi, sadece fikir ve zekâ ile hareket ettiğimize yönelik görüşü reddetmektedir. İkincisi ise, Kant’ın ödev ahlakını eleştirmektedir. Bergson’un felsefesinde ahlak, insanı doğaya bütünüyle yeniden entegre etme disiplindir. Bergson, ahlakı katı entelektüel bir sistemle değerlendirmenin zayıflığını göstermek istemektedir. Ona göre birçok felsefi ödev teorisinde bu sorun vardır. Bize etki eden iki kuvvet olduğunu ve onlara yanıt verdiğimizizi belirtmektedir. Bunlar dürtü ve çekiciliktir. Bu güçlere dikkat etmeden ahlak felsefesinin, ahlaki bir güdünün bizi nasıl eyleme geçireceğini açıklayamayacağını belirtmektedir.³⁵⁵

³⁵⁴ Bergson, *Madde ve Bellek*, 133.

³⁵⁵ Bergson, *The Two Sources of Morality and Religion*, 66-67.

Bergson, tek başına rasyonel olanın tutarlı olduğunu kabul etmemektedir.³⁵⁶ Medeni toplumlarda ahlak temelde rasyoneldir. Ne var ki ahlakın Bergson'a göre bir tehlikesi bulunmaktadır. Rasyonel olan ahlak bize bir eylem şeması vermekte, kararlarımızı ve düşüncelerimizi otomatik hale getirmektedir. Canlı bir yaşamın kaynağında ise Bergson'a göre ahlaki yaratımların ve dönüşümlerin haz, sevinç ve coşkısına ihtiyaç duymaktayız. 1911'de yayımlanan 'Yaşam ve Bilinç' başlıklı (Life and Consciousness) adlı makalesinde Bergson, doğanın hazzı varmak istediğini belirtmiştir. Haz, yaşamın başarılı olduğunun ve onun alt edildiğinin bir kanıtıdır. Ayrıca, hazzın olduğu yerde yaratım vardır ve yaratım insanlığın ulaşabileceği en yüksek yaşamdır. Ona sanatçı, filozof, azizler tarafından ulaşılır. Bergson için kendisini kendi tarafından yaratma eylemine giren her insan da buna ulaşır. Bergson'a göre ahlaki bir insanın eylemleri yoğundur ve diğer insanların da yaşamlarını ve eylemlerini yoğunlaştırmaya yetkindir.³⁵⁷ Ahlaki insanların yaratıcı ve sade kahramanlığı erdem için yeni yollar açmış ve metafizik gerçekliği gösteren de bu insanların eylemleri olmuştur.

Bergson'un sezgi hakkında konuşurken derine indiği ancak söylediklerinin zekâsından ileri geldiği yönünde eleştiriler olmaktadır. Sezgi hakkındaki metinleri de zekâyı dayanmaktadır. Kalp hakkında zekânızla konuşma olasılığı her zaman vardır. Kişi, hissettiğini düşünebilir; ancak bu sadece bir düşünce olacaktır. Sezgi konusunda mantıksal görünmektedir. Duygular konusunda görüş belirtmek o duyguların yaşandığı anlamına gelmemektedir. Modern toplumlarda, ahlaksal yaşam rasyonel yaşam olarak nitelendirilmektedir.³⁵⁸ Bergson, ahlaki eylemin rasyonel karakterinin vurgulanmasına rağmen ahlakın temelini ya da kökeninin saf mantıkta yer almadığını savunmaktadır. Mantığın kendi kendine yeterli olmadığını iddia etmektedir. Yükümlülük zekâdan gelmemektedir; insanın yanılsaması zekanın doğayla ya da yaşamla ilgili olmamasına yöneliktir. Zekâ, insanın doğadan ve asıl kökenlerinden üstün olmasını istemektedir, ancak bilimsel zekâ insanın doğanın bir parçası olmasını gerektirmektedir.

Bergson, ödeve itaatin kendiliğe bir direnme olup olmadığını da sorgulamaktadır.³⁵⁹ İtaat öncelikle kendiyle bir mücadeledir ve gerilimdir. Kant'ın etiği eğilim ve isteğin

³⁵⁶ Bergson, *The Two Sources of Morality and Religion*, 81.

³⁵⁷ Bergson, *The Two Sources of Morality and Religion*, 24.

³⁵⁸ Bergson, *The Two Sources of Morality and Religion*, 85.

³⁵⁹ Bergson, *The Two Sources of Morality and Religion*, 20.

doğası ve ödev arasındaki ayırımı dayanmaktadır. Bergson, buna karşılık, yükümlülüğün diğerleriyle bağdaşmayan bir gerçek olmadığını ifade etmektedir. Bizim yükümlülüklerimizin her biri ayrı bir açıklama gerektirmektedir. Bunların hepsine itaat etmek bir alışkanlığın sonucudur. Eğer bunlardan birine uymazsak, direnç ve gerilim durumu oluşur. Bergson, yükümlülüklerin sosyal doğasını vurgulamaktadır. Yükümlülük yapay bir sezgidir, konuşma alışkanlığına benzerdir. Böylelikle yükümlülüğü yaşamın genel bir fenomeni kabul ettiğimizde özel karakterini yitirir.³⁶⁰ Yükümlülük, Bergson'a göre insan varlığının toplumsal bir gerçeğidir.

Burada sorulması gereken temel soru Bergson'un sezgi kavramı ile Gazali'nin sezgi kavramına yükledikleri anlamın aynı olup olmadığıdır. Her iki filozof da mutlak bilgiye ulaşılması yolunda duyuların ve aklın yetersiz olduğunu ifade ederken, sezgi ile mutlak bilgiye ulaşılabilirliğini öne sürmektedir. Bununla birlikte Gazali'nin sezgi kavramına yüklediği anlamı iyi araştırmak gerekmektedir.³⁶¹ Bu bağlamda tasavvuf, kelam ve felsefenin alanlarında hareket eden Gazali'nin sezgiyi ne yönde tanımladığı araştırılmalıdır. İslam Ansiklopedisi'nde çok sayıda sezgi türü ifade edilmektedir; bunlar akli sezgi, mistik sezgi, tecrübî sezgi ve felsefî sezgi olarak adlandırılmaktadır.³⁶² Akli sezgi, akıldan kaynaklanmakta, tecrübî sezgi ise deneyimlerden ve duyulardan kaynaklanmaktadır. Bu sezgi türlerinin bireye odaklanan sezgi türleri olduğu anlaşılmaktadır. Mistik sezgide ise bireyden bağımsız üstün bir gücün yardımıyla mutlak bilgiye ulaşma vardır.³⁶³ Bu Gazali'de Allah iken, Bergson'da elan vital'dir. Dolayısıyla da her iki filozofta da dışsal bir tesir olduğu gözlemlenmektedir. Bu noktada Gazali'de ilahi sezginin ön plana çıktığı, Bergson'da ise mistik tarafın ön planda olduğu görülmektedir. İki filozofta da sezgi, aklın sınırları dâhilinde değildir ve akıl üstü bir içerik taşımaktadır. Descartes'ta görülen yöntemli bir şüphecilik Gazali ve Bergson'da görülmemektedir. Gazali'nin sezgi anlayışı Bergson ile ortaklık göstermesine rağmen iki filozofun da kendilerine özgü bakış açıları bulunduğu görülmektedir. Gazali'nin akla eleştiri yöneltmesi, sezgiye yüklediği anlamı çözebilmek adına önem taşımaktadır.

³⁶⁰ Bergson, *The Two Sources of Morality and Religion*, 29.

³⁶¹ Ömür Karşlı, "Gazali'de Sezginin Anlamı, Konumu ve Sınırı Sorunu The Meaning, Position And Limit Problem Of Intuition In Al-Ghazal'i, *The Journal of Academic Social Science Studies*, Sayı 62, 2017, 498.

³⁶² Hayati Hökelekli, *Hadis, İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 1997, 68.

³⁶³ Karşlı, a.g.e., 500.

Gazali, yalnızca akıl yoluyla bilgiye ulaşıldığını reddetmektedir.³⁶⁴ Duyularla ilgili de Gazali el-Munkız'da şüphesini dile getirmektedir.³⁶⁵

Duyular ve akıl yoluyla mutlak bilgiye ulaşılmasını mümkün görmeyen Gazali, kesin bilgiye ilahi sezgi yoluyla ulaşılabilirliğini ifade etmektedir. Gazali, gönüle akan nur sayesinde hastalıktan kurtulduğunu ifade ederken, sezgi kavramını kullanmamaktadır; ancak bu ifade ilahi sezgiye karşılık gelmektedir.³⁶⁶ Bergson, sezgi anlayışında Tanrı'ya atıfta bulunmazken Gazali ilahi bir sezgi ile mutlak bilgiye ulaştığını ifade etmektedir. Bergson'daki sezgi Gazali'deki 'nur' kavramından farklı bir nitelik taşımaktadır. Bergson'daki içgüdüsel anlam Gazali'de bulunmamaktadır.³⁶⁷ Oysa Gazali'de 'nur' Allah'tan gelmektedir. Gazali'de, sezgi kavramıyla ilham kavramının aynı anlamda kullanıldığını söyleyen görüşler de bulunmaktadır.³⁶⁸ Gazali'nin bilgi tanımlamasında vahiy, duyu, akıl, sezgi gibi farklı kavramlar bulunmaktadır. Sezgi ve vahiy farklı kavramlardır ve sezginin sınırları Gazali'de çizilmektedir. Gazali'nin sezgiciliği Allah kaynaklıyken, Bergson'un sezgiciliği elan-vital kaynaklıdır.

3.9. PEYGAMBERLER VE MİSTİKLER

Gazali'ye göre bazı insanlar doğuştan iyi huyla lütuflandırılmaktadır. Peygamberler bu kategoride yer almaktadır. Bergson da iyi ahlakın, iyi huyların peygamberlerde ve azizlerde toplandığını ve bu lütfun Tanrı tarafından verildiğini söylemektedir. Bergson'un açık toplum ahlakı, seçkin bir kişiden kaynaklanarak diğer insanlara da sirayet etmektedir. Diğer insanlara sirayet eden bu sevgi ahlakı tamamen seçkin insanların mistik düşüncelerinden kaynaklandığı için aristokrat bir hal almaktadır. Bergson'un Hristiyanlık dinini temel aldığı düşünüldüğünde, Hristiyanlık dininde var olan seçilmiş zümre kavramı çerçevesinde bu tutum normal gözükmemektedir. Ermiş ya da peygamber olarak adlandırılan bu ahlak temsilcileri, doğuştan seçkin olma durumuna sahip olmamaktadırlar. Kapalı ahlakın yapısal ve düşünsel durumundan tatmin olmayanlar mistik bir tecrübeyle seçkinleşmektedirler. Gazali'de seçkin insanların güzel ahlakından

³⁶⁴ Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, (Çev. Bekir Sadak) Ahsen Yayınları, İstanbul 2002, 228.

³⁶⁵ Gazali, *el-Münkız mine'd-Dalâl: Dalâletten Çıkış Yolu*, 10.

³⁶⁶ Gazali, *el-Münkız mine'd-Dalâl: Dalâletten Çıkış Yolu*, 12

³⁶⁷ Ayşe Eroğlu, "Bergson'da Bilinç-Sezgi İlişkisi", *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 27, 2012, 93-94.

³⁶⁸ Küçükparmak, *Gazali'nin Bilgi Sisteminde Hadsî Bilgi*, 239-252.

bahsetmektedir. Ancak Bergson'dan farklı olarak seçkinlik doğuştan gelen bir mükemmelliktir ve ilahi bir bağış ile güzel ahlaka sahip olmaktadır. "Bazı insanlar akıllı ve güzel ahlaklı olarak doğarlar, ilahi lütuf ile güzel bir ahlaka sahiptirler."³⁶⁹ Gazali ve Bergson'un bu tanımlarını İslam dinindeki kul-Allah ilişkisi ve Hristiyan dinindeki kul-din adamları-Tanrı ilişkisi içinde düşünmek daha faydalı gözükmemektedir. Çünkü İslam dininde Allah ile kul arasında bir dini otorite bulunmadığı için seçkinlik Allah'tan direkt kula verilmektedir. Oysa Hristiyan dininde Tanrı'nın adına yeryüzünde bulunan din sınıfının varlığı seçkinliğin sonradan kazanılabileceğini söylemektedir. Gazali'ye göre peygamberlere ait olan seçkinlik lütfu Allah tarafından doğrudan verilir.

Gazali'de temel özellik sevgi olarak ortaya çıkmaktadır. Sevginin ne olduğu ve neden gerekli olduğu bireysel faydalar üzerine temellendirilmemektedir. Bu anlamdaki sevginin mahiyeti Muhabbetullah'a yakınlaşmaktır. Allah sevgisi olarak vücut bulan muhabbetullah manevi hayatın temelini oluşturmaktadır. Allah sevgisi edimlerle gösterilmekten ziyade, kalp gözünün yaratılış güzelliklerini fark etmesi ve kalp gözünün tamamen Allah'a açık olması şeklinde ifade edilmektedir.

Gazali'ye göre, Allah sevgisinin sunulabileceği ve bu sevginin gerçekleşebileceği tek mekân, üzerinde yaşanan dünyadır. Gazali, insanın sevebileceği ilk şeyin, insan varlığının sebebi olan Allah olduğunu ifade etmekte ve öncelikli sevginin O'na ait olduğunu söylemektedir. İnsan kendini, kendisi olduğu için değil, Allah'ın kulu olduğu için sevmektedir. Kul, kendi ile sırf kendisi olduğu için kendisiyle fazladan ilgilendiği zaman Allah'ın güzelliklerini görememektedir.

Bergson sevgi ve Tanrı kavramlarını, saflık ve yaşam gücü üzerinden temellendirmektedir. Bergson saf sevgi ile donatılmış olan Tanrı'yı canlı bir itme gücünün kaynağı olarak görmektedir. Tanrı saf bir sevgi olarak mistik insanlarda aksiyona geçmektedir. Bergson'a göre insanlar kendi bilincinin işlerliğini anlayıp, kavradıktan sonra son olarak Tanrı'ya ulaşmaktadır.

Gazali, peygamberin ve âlimlerin kullandığı dilin saf, kötülükten arınmış olduğunu söylemektedir. Emir ve yasakları bildirmekle, yalandan kaçıp gerçeği söylemekle mükellef olmaktadır. Emir ve yasakları buyurgan dille ancak incitmeden aktarmaktadırlar. Peygamber çağrı diline başvurmaktadır. Çağrısız dil İslam'ın

³⁶⁹ Reis, *Gazali'de Ahlak- Marifet İlişkisi*, 97.

gereklilikleri çerçevesinde şekillenmektedir. Bergson, peygamberlerin ve azizlerin dili kullanma biçimini Gazali'nin açıklamalarına benzer bir şekilde açıklamaktadır. Bergson'a göre peygamberler, buyurgan bir dil yerine çağrı dilini kullanmaktadır. Onların dili mistik nağmelerle bezenmekte, çağrı yaptıkları bireyler bu dilde huzur bulmaktadırlar. Gazali ve Bergson'un dil tanımı sertlik bakımından farklılık göstermesine rağmen amaç olarak aynı şeyi hissettirmektedir. Çünkü iki dil anlatımında da Yaratıcı'ya ulaşma ve güzel ahlak niyeti yatmaktadır.

Bergson'a göre açık ahlakın temeli Yeni Ahit'e (genelin adlandırdığı isimle İncil) dayanmaktadır. Çünkü Yeni Ahit'in ahlakı insanlık sevgisine dayanmaktadır. Aynı şekilde Gazali'nin anlatımındaki güzel ahlak da Kuran'ın gösterdiği yol ile elde edilmektedir. Hristiyanlık ve İslam dini genelinde yapılan bu değerlendirmelerde, ahlakın güzelliği o dinler için indirilmiş kitapların içeriğinde bulunmaktadır. Bir diğer anlatımla güzel ahlakın anahtarları olarak kutsal kitaplar gösterilmektedir.

3.10. GAZALİ VE BERGSON'DA ADALET ERDEMİ

Tarihten günümüze en çok bilinen adalet simgesi, adalet tanrıçası olarak da bilinen Themis heykelidir. Themis, Yunan mitolojisinde adalet ve düzeni sağlayan bir tanrıça olarak anlatılmaktadır. Themis'in en önemli özelliği öfkeli ve cezalandırıcı olmamasıdır. Themis heykelinin tasviri, bir elinde kılıç, diğer elinde terazi olan, gözleri bağlı bir kadındır. Themis, mitolojik inanca göre, tanrıların adaletini sağladığından dolayı hukukun evrensel kurallarını simgelemektedir. Themis'in elindeki terazi adaleti, kılıç adaletin keskinliğini ve göz bağı ise tarafsızlığını simgelemektedir. Antik çağdan günümüze kadar gelindiğinde dahi adaletin birden fazla erdemi bir arada taşıdığı ve toplumsal önemini yitirmediği görülmektedir.

Bergson, ahlakı bütünsel olarak ele alırken tüm kavramlarını ikili yapı şeklinde sunmaktadır. O yüzden birden fazla ahlaki edim birbiri ile iç içe geçmekte ve çoğu zaman oluşan yeni bir ahlaki kavram, birden fazla ahlaki edimin kompozit edilmiş sentezinden oluşmaktadır. Bu tür ahlaki sentez kavramlara verilecek en iyi örnek, adalet kavramı olarak karşımıza çıkmaktadır. Adalet, birden fazla erdemi içinde barındıran ve hükmedici bir yapıya bürünen bir ahlaki kavramdır. Bergson'a göre adalet, ahlakın iki yönünü yani kapalı ve açık ahlak yönünü bir arada barındırmaktadır. Adalet, toplumsal dürtülerin,

feveranların karşılık bulmasını sağlamaktadır. Toplum eşitlik, orantı ve ödünleme olgularını adalet kavramı içerisinde yaşatmak istemektedir. Bergson'un kullandığı manadaki ödünleme telafi anlamını taşımaktadır. Yani bir alandaki eksikliğin başka bir alanda abartılı yaşanıp, karşılık bulması anlamında değil direkt eşitleyici telafi manasında kullanılmaktadır. Hakkaniyetli davranışlar, kural ve düzenlemelerde toplumsal vicdanı zedelemekten kaçınmak şeklinde ortaya çıkan adalet, toplumu bir arada tutan temel ve ortak özellik olarak görülmektedir. Bergson'a göre adalet de ikili yapıdan meydana gelmektedir. O, adaleti olması gereken mutlak adalet ve olan görece adalet şeklinde tanımlamaktadır. Diğer bir anlatımla normatif adalet ile pozitif adaletin varlığına değinmektedir. Mutlak adalet ulaşılması gereken adalettir. Görece adalet mutlak adalet ne kadar yaklaşırsa adalet de o kadar sağlanmış sayılmaktadır.

Gazali de adalet kavramını Bergson gibi birden fazla erdemin bir araya gelmesi şeklinde görmektedir. Adalet kavramını uygulayan ve uygulanan gözünden göstermeye çalışmaktadır. Gazali adaletin dağıtımında hem adaleti dağıtanın birden fazla erdeme sahip olması gerektiğini, hem de halkın bu erdemleri taşıması gerektiğini vurgulamaktadır. Özellikle denge ve ortada olma konusunda özen göstermektedir. Güzel huy, iffet, hikmet, şecaat ve adaletin itidal ile ortaya çıkmaktadır. Özellikle adalet konusunda itidal önemli yer kaplamaktadır. Sadece adaleti dağıtanın değil, toplumun da bu adilliği kabul etmesi gerekmektedir. Adalet dağıtan önce Allah'a karşı, sonra kendisine karşı ve nihayetinde tebaaya karşı sorumlu olmaktadır. Adalet dağıtanın bunu anlaması için mutlak surette dört hususun tamamını eksiksiz algılaması ve alışkanlık haline getirmesi gerekmektedir. Eşitlik, orantı ve ödünlemenin karşılığı olarak adalette itidal kavramı ortaya çıkmaktadır. Gazali için itidal ortada olma anlamına geldiği için adaletin dağıtımında da ortada olma yani ölçülü dağıtım göze çarpmaktadır. Hem Gazali hem de Bergson'un adalet kavramını ele alışlarında, ikisinin de temel yargısı, adaletin adil dağılımı ve toplum nezdinde vicdani olması olarak gözükmektedir.

3.11. GAZALİ VE BERGSON'DA AHLAK ANLAYIŞI VE EĞİTİM

Gazali, riyazet ve mücahede ile yani sıkı bir idman ve disiplin ile de iyi huy ve güzel ahlak edinmenin mümkün olacağını söylemektedir. Gazali'ye göre, güzel ahlak sahibi olmak ilahi bir verginin dışında ise, eğitim devreye girmektedir. Bilginin temelinde Allah olması gerekmektedir. Allah sevgisinin olmadığı ilim fonksiyonel olarak hiçbir işe

yaramamaktadır. Yani insan, İslam dinini doğru anlayıp uygular ise güzel ahlak sahibi olmaktadır.

Ancak eğitim ile güzel ahlak sahibi olma konusunda Bergson, Gazali gibi düşünmemektedir. Bergson'a göre, eğitimcilerin ahlaki yapıya katkıları iki şekilde ortaya çıkmaktadır. Birinci yol terbiye etmekten geçmektedir. Bu yol evrensel ahlaka katkıdan ziyade, tekrar kapalı ahlaka geçiş gibi etkiler yaratmaktadır. Çünkü terbiye de toplumsal boyunduruklarla birey ve topluma dayatılan ahlakın bir parçasını oluşturmaktadır. İkinci yol ise mistik düşünce olarak ortaya çıkmaktadır. Terbiye yolu ile bireylere kişisiz alışkanlıklarla oluşmuş bir ahlak anlatılmaktadır. Mistik anlayışta ise bireyi ya da ruhu taklit edip evrensele ulaşması sağlanmak istenmektedir. Mistik düşünce tarzını benimseyen eğitimcilerin, bireyi ayrıcalıklı ruhlarla tanıştırap, bu bireylerin taklit yolu ile evrensel ahlaka ulaşmalarını sağlama çabasına girdikleri görülmektedir. Aynı şekilde din adamları da evrensel ahlakın bireyin içinde olmasından öte, taklit yöntemi ile bireyleri ahlaka davet etmektedirler. Bu şekilde hem eğitimciler hem de din adamları ahlakın metafizik boyutunu görmemektedirler. Her iki grup da ahlakı bir terbiye ve taklit aracı olarak görmektedirler. İşte bu yüzden toplumları metafizik bir sistem içinde atılımlara yönlendirecek ayrıcalıklı ruhlar ortaya çıkmaktadır. O yüzden eğitimcilerin bu yöntemleri bireyi güzel ahlaka ulaştırma konusunda yetersiz kalmakta ve başarısız olmaktadır.

3.12. AHLAK KAVRAMI VE ALIŞKANLIKLAR

Ahlak kavramının alışkanlıklarla sıkı bir ilişkisinin olduğunu söylemek yanlış olmaz. Çünkü bir şeyin yerleşmesi, özümsemesi için birinci koşul o şeyin tekrarlama yöntemi ile alışkanlığa dönüşmesini sağlamak olmaktadır. Ahlak toplum içinde determinize edildiğinde ilk akla gelen karşılığı huy ve alışkanlık ya da mizaç olmaktadır. Bir toplumun ahlaksal yapısı anlatıldığında topluma ait alışkanlıklar göz ardı edilememektedir. Aynı şey birey için de geçerliliğini korumaktadır. Bireyin edindiği kötü alışkanlıklar çoğu toplumda ahlaksızlık olarak değerlendirilmiştir. “Ahlak, ‘huy’ anlamına gelen ‘hulk’ sözcüğünün çoğulu olduğundan, lügatte huy, karakter, mizaç, alışkanlık anlamına gelip, Arapçadan türetildiği için fiilin kök harfleri ahlakı yaratma eylemi ile ilişkilendirilir.”³⁷⁰ Alışkanlık kavramı ahlaki değerlerin sergilenmesi rolünü

³⁷⁰ Hakan Poyraz, *Ahlak Felsefesi Yazıları*, Dergâh Yayınevi, İstanbul 2015, 65.

üstlendiğinden, görünür olma özelliği sayesinde çoğu zaman toplumda ahlak olarak ifade edilmektedir.

Alışkanlıklar, bir şeyin sürekli ve genel olma durumu olarak yansımaktadır. Bir alışkanlık, içinde birden fazla bileşeni oluşturan bir bütünü temsil etmektedir. Alışkanlık hem durağan hem de art arda gelen dönemsel değişimi barındırmaktadır. Alışkanlıkların bir kısmı sonradan kazanılmaktadır. Sonradan kazanılan alışkanlıkların temel özelliklerinden bir tanesi de eğitim ve disiplin ile kazandırılması olarak görülmektedir.

Alışkanlıklar sayesinde toplum bir düzen, bir disiplin halinde yaşama niteliği kazanmaktadır. Bergson'a göre, birey içinde doğduğu toplumun alışkanlıkları ile büyütülmekte ve bireye bu alışkanlıkların doğal olduğu benimsetilmektedir. Bergson alışkanlıkların var olmasının doğal olduğunu söylemekte, ancak bu alışkanlıkların toplumca determinize edilmesiyle toplumsal ödev halini aldığını da eklemektedir. Toplumsal determinizm, doğal olan alışkanlıkların ödeva çevrilmesini içgüdüsel edimler olarak tanımlamaktadır. Alışkanlıklar, ahlaki bir ödevin zorunluluğunu ortaya çıkarmaktadır.

Gazali, alışkanlık kavramını ilkin müridin dışsal ibadetlerini yerine getirip, dışsal temizliğini sağlaması için gerekli görmektedir. Gazali'ye göre, yeni eğitime başlayan mürit için hocası ibadeti, temizliği ve diğer dışsal şeyleri alışkanlık haline getirmekle yükümlü gözükmektedir. Çünkü yeni başlayan bir mürit kalp temizliğinin muhtevasını anlamlandırabilmek konusunda güçlük çekmektedir. Mürit bu aşamayı geçtikten sonra kalbini Allah'a açık tutup, O'nun adını kalbinde zikretmektedir. Zikir olayı sürekli tekrar ile alışkanlık haline gelmektedir. Gazali'ye göre, sevmediği bir şeyi dahi bir süre tekrar eden kişi o uğraşmayı sevmeye başlamaktadır. Zamanla zoraki başlayan alışkanlık yerini severek yapma eylemine bırakmaktadır. O yüzden ibadetin ve zikrin her çeşidini alışkanlık haline getiren kul güzel ahlak yolunda bir adım daha ilerlemektedir.

Gazali ve Bergson için alışkanlıkların varlığı toplumsal ahlakın devamı için gerekli görülmektedir. Bergson alışkanlıkları toplumsal ahlakın kaçınılmaz bir sonucu olarak görürken, Gazali güzel ahlak yolunda ilerlemede bir basamak olarak görmektedir. Çünkü Bergson alışkanlıkları toplumsal bir yapı içinde incelerken, Gazali tüm alışkanlıkları Allah'a yakın olmak için edinilmesi gereken eylemler olarak ele almaktadır.

SONUÇ

Farklı toplumlarda ve farklı zamanlarda yaşayan birçok filozof bazen birbirlerinin farkındalığı sonucu birbirinden etkilenmekte, bazen de birbirlerini hiç bilmeden benzer görüşleri ortaya koymaktadırlar. İnsanlığın ortak aurası, evrensel bir bilgi kaynağı gibi çağrışımlarla farklı zamanlarda benzer eserlerin oluşumunu tetiklemektedir. Farklı zamanlarda yaşamış ve farklı dinlere mensup olan Gazali ve Bergson için bu anlatımı kullanmak olanaklı görünmektedir.

Hem ahlakı ele alma tarzı hem dini kişiliği hem de felsefi yaklaşımıyla birçok araştırmaya konu olan Gazali, yaşadığı dönemde ahlakın zayıfladığı ve dini ilimlerin bir anlamda yitip gitmekte olduğu zannıyla oldukça fazla sayıda eser vermiştir. Genelde mutaassıp bir düşünür, katı bir İslam savunucusu gibi algılanmasına sebep olan şeylerden birisi bazı Müslüman filozoflara savaş açarcasına karşı olması, onları ağır bir dille suçlamasıdır. Avrupanın dahi bilge gözüyle baktığı bazı İslam düşünürlerini fasık, zındık olma gibi iddialarla İslam dışı olmakla suçlaması kendisinin katı, tutucu bir Müslüman olarak etiketlenmesine, karşı çıkanlar olduğu kadar taraftar toplamasına da neden olmuştur. İslam dinini değişimden uzak tutmaya çalışırken takındığı bu katı tavrın İslam'ın bilimle olan münasebetine de zarar verdiği söylenebilir. Ayrıca, birçok ilim adamının siyaset sevdası, yine bazı ilim adamlarının kelim ilminde gerçekliği aramak yerine kendi düşüncesini hâkim kılma çabası, Gazali'ye göre, bazı konuların ele alınmasını gerekli kılmıştır. Bunları yaparken Gazali'nin de kendi düşüncesini hâkim kılmaya çalıştığını söylemek hatalı olmayacaktır.

Gazali'nin yaşadığı dönem boyunca fıkıh, mantık, felsefi anlayış, kelam, tasavvuf ve ahlak konularında birçok eser kaleme aldığı bilinmektedir. Bu durum onun katı dogmatik yapısının haricinde oldukça entelektüel aktif bir düşünür olduğunun bir göstergesidir. Birçok konuda eser yazması, doğal olarak, Gazali'nin yetkinliğinin diğer alimler tarafından eleştirilmesinin yolunu açmıştır. Gazali'nin ortaya koyduğu düşüncelerin doğruluğu tartışılabilir lakin düşünce üretme, bilgi yayma konusundaki çabası, eserleri göz önüne alındığında, şüphe götürmeyecek düzeyde nettir.

Bergson, kendi felsefesini oluşturmaya çalışan bir düşünür olarak dikkat çekmiştir. Metafizik, matematik, doğa bilimleri ve evrim üzerine çalışmalar yapmıştır. Kullandığı dil yer yer okuyucu tarafından anlaşılamayacak düzeyde belirsizlikler içerir. Bunun bir gerekçesi Bergson'un kendi felsefesini kurgularken kendi terimlerini, kavramlarını oluşturma çabası ve kendi bilgi aktarım tarzını oluşturma şekli olarak kabul edilebilir.

Bergson ve Gazali, bilginin açıklanmasında temel unsur olarak sezgiyi ön plana çıkarmıştır. Gazali'de kalp gözü olarak nitelendirilen kavram Bergson'daki sezginin daha metafizik şeklidir. Gazali'ye göre ilahi lütüfa mazhar olduğu için doğru bilginin elde edilmesinde bize rehber olan sezgi, Bergson'da aklın ötesinde ama aklı da içinde barındıran yine metafizik bir kavramdır. Bu açıdan bilginin doğruluğu Bergson'da sezgi, Gazali'de kalp gözü ya da nurani akıl yoluyla yansımaktadır. Bergson'un metafizik bakışı Gazali'nin bakışındaki mutlak bağlılık düzeyinde katılık içermez.

Her iki düşünürün ortak özelliklerinden birisi dinin referans olarak kullanılmasıdır; lakin referans alınan dinlerin farklı olduğu ve dinin referans değerinin her ikisinde aynı kıymette olmadığı görülür. Gazali, ahlakın temelini İslam dini üzerinden kurmuş ve İslam dinine uygun, duygu dışında kendinden kural türü eklemeler katmadan bir ahlak anlayışı oluşturmuştur. Bergson ise din olarak Hristiyanlığı referans almakla birlikte Hristiyanlıkla çok fazla ilgili görülmeyen, kendine has bir ahlak anlayışı oluşturmuştur. Dolayısıyla, Gazali İslam dininin tanımladığı ahlak üzerinden bir ahlaki yaklaşım oluştururken, Bergson bir nevi yeni bir ahlak anlayışı oluşturma çabasıdadır. Bu durum Bergson'un ahlak anlayışının neden değişkenliğe açık, elastik bir yapıda olduğunun bir gerekçesidir.

Ahlak kavramına felsefi bakışı dâhil eden Gazali'nin, çalışmalarını eleştirelilik ve şüphecilik ekseninde ele aldığı görülmektedir. Gazali'nin objektif kriterlere en fazla yaklaştığı nokta da eleştiri ve şüpheyi bir yöntem olarak kullandığı bu aşamadır. Gerçek yetkinliğe ulaşmanın araçlarını bilgi ve özgürlük olarak kabul eden Gazali, temel hareket noktasını din ilimlerinin hurafelerden kurtarılması olarak seçmiştir. Özgürlük fani olanın baki olana feda edilmesi ile oluşmaktadır. Bergson, ahlak konusunda bilimselliğin ötesinde yani fiziki, maddeye dayalı bir yöntem seçmek yerine sezgisel (metafizik) bir bakış açısı seçmiştir. Bergson'un metafizik yaklaşımı dini bilgi gibi sınırları örülmüş kesin bir yapıya dayalı bir metafizik değildir.

Yeri geldiğinde matematikle ilgilenen, yeri geldiğinde felsefi eleştiriler yapan, mutasavvıf ya da Eşari kelamcısı olarak gördüğümüz Gazali, ahlaki değerlerin, fiillerin değişmez bir özelliği olmadığını düşünmektedir. Gazali'nin ahlak anlayışını incelerken, bireye ve kavramlara yüklediği anlamları irdelemek gerekmektedir. Gazali, biraz kapalı bir anlatımla çoğu kavramı metafizik bir bakış açısı ile aktarmaktadır. Gazali'nin metafiziği sınırları örülmüş bir yapıdadır. Bergson'da olduğunun aksine değişime kapalı olması açıklanması ve tartışılması açısından bilimsel bir zayıflığa yol açmaktadır.

Gazali, ahlak anlayışını oluştururken, bilinenlerin hakikatinin bir nevi sorgusunu yapmaktadır. Bu sorgulamada bilginin asli kaynağı olarak Kur'an ve Hadis'i esas almaktadır. Kur'an'dan edinilen bilgilerin hadislerle tamamlanması hakikate ulaşma yolunda olmazsa olmaz gözükmektedir. Gazali'nin bilgi kaynağının Kur'an ve Hadis olması, bilgiye doğrudan dogmatik yaklaştığı anlamına gelmemektedir. Gazali, bilgiye şüphecilikle yaklaşmaktadır. O yüzden kaynak ve bilgi kavramlarının ayırt edilmesi, Gazali'nin bilgiye bakışını daha net ortaya koymaktadır. Lakin sistemin sonunda Kur'an ve Hadis'in katı doğruluğunun kabulü bilgide şüpheci yaklaşımın gücünü kırmaktadır.

Gazali, bilgiye tek yönlü ve dogmatik bakmadığı için, yani eleştirel ve şüphecilikle yaklaştığından dolayı, edinilen bilgiyi tasnif etme gereği duymuştur. İlk doğuştan gelen ve herhangi bir çaba gerektirmeyen bilgilerin varlığından söz etmiştir. Daha sonra çaba ile ve aklın kullanımı ile elde edilen bilgi ve en sonunda da kalp gözü ile edinilen bilginin varlığını savunmuştur. Bilginin elde edilmesinde başvurduğu diğer kaynaklar ise, tasavvuf, kelim, metafizik, vahiy ve rüyalar şeklinde sıralanmaktadır.

Gazali, tasavvuf konusunda kalp gözü ile elde edilen bilgilerin varlığını ancak tasavvufla ilgilenenlerin bilebileceğini söylemektedir. Eleştirildiği, daha doğrusu bilgi kaynağının eleştirildiği iki husustan birincisini tasavvuf oluşturmaktadır. Diğer eleştiri aldığı nokta ise rüyalar. Rüyanın hakikatten kopuk bir evrede oluşması bilginin hakikatliğine gölge düşürmektedir. Ancak Gazali, bu iki eleştiriye de kabul etmemektedir. Çünkü rüyanın bilgisinin sadece peygamberlerde oluştuğunu, onun için peygamberin gördüğü ve söylediği bir şeyin doğruluğunun tartışma konusu olamayacağını savunmaktadır. Tasavvufu da ehli iman ve ehl-i sünnetten gereğini yerine getirenlerin varacağı bir mevki olarak tanımlayıp, bilginin tasavvuftan doğduğunu ancak kaynağın yine Kur'an ve Hadis olduğunu söylemektedir. Gazali'nin yeri geldiğinde bir bilgiyi

tartışan bir düşünür, yeri geldiğinde Kur'an ve Hadis üzerinden mutlak inanan bir tavır göstermesi filozofların onun hakkındaki ana eleştirilerden birisidir.

Gazali'nin ahlak anlayışı, nefis, akıl, kalp, ruh ve beden üzerine şekillenmektedir. Ahlak ilkelerini tümevarımsal bir yöntemle belirleyen Gazali, ele aldığı bireysel konular ile bireyin sorumlulukları ve görevlerini de bu kavramlar çerçevesinde incelemektedir.

Nefis, Gazali için tüm kötülüğün ve tüm iyiliğin başlangıç noktası olarak görülmektedir. Birey nefsin istek ve arzuları peşinde koşarsa, yani hevaya düşerse, doğruyu yanlış, iyiyi kötüyü, helali haramı, kendini ve Rabbini bilememektedir. Gazali, nefse yüklediği bu anlam ile temel ahlak kriterlerini de belirlemiş olmaktadır. Çünkü nefisteki istekler itidale erdiğinde birey tüm kötülükleri iyiliğe çevirebilecek yetkinliğe ulaşmaktadır. İtidali sağlayacak ateşleyici güç ise mücahede olarak karşımıza çıkmaktadır. Edinilen bilgilerden çaba gerektiren kısmı nefsin terbiyesi ile başlamaktadır. Bu terbiye bireye güzel ahlak yolunda bir adım daha ilerleme fırsatı sunmaktadır.

Nefsin terbiyesi Allah'a ibadet ve faniliğin farkına varmakla olmaktadır. Birey nefsin yaratılışında olan duyguları, şehvet, gazap, oburluk, kibir, aç gözlülük, kıskançlık ve tembellik gibi duyguları ancak mücahede ile itidale ulaştırmaktadır. Bu itidal bireye güzel ahlak katmaktadır. Fani hayatın farkına varma beraberinde baki yaşamı yani ahretin de varlığını hatırlatmaktadır. İbadet ve güzel ahlak bireye sınırsız bir güzelliğin anahtarını sunmaktadır.

Gazali'ye göre, hakikat Allah'a ulaşma yolunda harcanan çabadır. Gittiği yolda güzergahın doğruluğu kadar o güzergahta gerekli olan bilginin doğruluğu da önemlidir. Bu yolda kul aklını kullanır. Gazali'de akıl tanımı salt akıl ya da bilinen zekanın ötesinde bir akıldır. Nurani bir aklı tanımlar. Bu akıl muhasebe ederken var olanı içine alarak, var olanın ötesinde bir sezgi ile doğruyu bulmaya çalışmaktadır.

Gazali için bilginin doğruluğu, gidilen yolun temizliği ve bilginin kaynağının önemi zorunludur. Tasavvufi bilgiyi sadece bir bilgi olarak değil, aynı zamanda bilme hali olarak görür. Gazali hakiki bilgiye ulaşma yolunu tasavvuf ve bu yoldaki yardımcıları mutasavvıfların oluşturduğu topluluk olarak görür.

Gazali'ye göre gerçek mutasavvıflar, Kur'an ve Sünnet'e bağlı olmak zorundadırlar. İlimsiz, zikirsiz ve amelsiz tasavvufu yazısız kitaba benzeten Gazali, sufilerin Allah yolunda olan kimseler olduklarını da söyler. Gazali'ye göre nefis terbiyesi

için tasavvuf hayatı elzemdir. Hakikat arayışını tasavvufla noktalayan Gazali, tasavvuf ve mutasavvıflarda gördüğü yanlışları da eleştirir. Bu hal yine Gazali'nin bilgiye şüphecilik ve eleştirel bakışını yansıtır. Gazali'ye göre sufi için dört şey gereklidir. Doğru inanç, ciddi tevbe, hak sahiplerini memnun etmek ve yeteri kadar dini bilgiye sahip olmak bir sufi için olmazsa olmaz özelliklerdir.

Gazali, nefis terbiye edilinceye kadar yani kalp ve ruh dengeye kavuşuncaya kadar riyazeti tavsiye etmektedir. Riyazet, belli bir disiplin ile dünya nimetlerinden çekilmek ve nefsi terbiye etmek olarak tanımlanmaktadır. Kalp, Gazali için nurun deposu olarak görülür. Tüm kalbi Allah sevgisi ile doldurmak hem Allah'a yakınlık hem de neticesinde doğan güzel ahlak için önemlidir. Kalbini Allah sevgisi ile dolduran kulu Allah muhafaza eder. Onu yolunda yalnız bırakmaz. Gazali bu görüş ile kalp gözü ile bakmayı, yani metafizik bilginin varlığını onaylamaktadır.

Gazali'nin kullandığı çoğu kavram kendi lügati çerçevesinde değer kazanır ve anlamlandırılır. Kalple nurani aklın bir anlamda kullanması gibi birçok kavramı tasavvufi açıdan açıklar. O yüzden Gazali'nin ahlak anlayışında belli bir dini eğitim ve bilgi birikimi söz konusudur.

Bergson'da bilginin kaynağı sezgi, varlığın kaynağı ise süredir. Zaman-mekân olgusunu süre kavramı ile ele alır. Hareketin içindeki hareketsizlik olarak görür. Bergson'un felsefesi düalite üzerine kurulur. Her konuya, her bilgiye ve her duruma ikilik çerçevesinde bakar. Bergson'un ahlak anlayışı tümünden gelim şeklinde yansır. Ancak ulaşmak istediği mutlak Tanrı'dır. Gazali'nin ulaşmak istediği mutlak hakikatin Allah olduğu bilindiğine göre, Gazali ve Bergson için amaçlar aynı, amaca ulaşmak için gidilen yolda kullanılan araçlar farklı denilebilir.

Bergson düalitesinde, ahlak anlayışını belirleyen unsurlar da yer almaktadır. İlki toplumsal ödev kavramıdır. Düalitenin bir ucundaki toplumsal ödev, bireyden bağımsız, toplumun bireye biçtiği rol gereği yerine getirdiği görevlerin toplamıdır. Toplumsal ödev bir zorlama ve boyun eğdirme yöntemidir. Birey özgür irade ve sezgi ile değil, toplumun çizdiği çizgiler çerçevesinde kabul görmüş şeyleri kabullenir. Ancak düalitenin öbür ucundaki ahlaksal ödev bireyin hür iradesi ve sezgisi ile kabul ettiği, evrensel değerleri, içinde barındıran ödevdir. Bu ödev bireye toplum istediği için ahlaklı gözükmesi gerektiği

emrini vermez. Ahlaksal ödev, doğrunun, yanlıştın, iyinin ve kötünün bireyin kendi iradesi ve sezgisi ile karar verebildiği evrensel bir ahlak anlayışı sunar.

Bergson, düalitesine toplum üzerinden devam eder. Bergson'a göre toplumlar da bu düaliteden nasiplenmektedir. İki tür toplum vardır, bunları kapalı toplum ve açık toplum olarak ayırır. Kapalı toplum, toplumsal ödevle şekillenmiş, toplumsal boyundurukların sorgulanmadığı, evrensel ahlaktan uzak ve site ahlakına sahip toplumlardır. Bu tür toplumlardan evrensel ahlak, evrensel insan sevgisi beklenmez. Düalitenin diğer tarafı olan açık toplum, kapalı toplumun tam tersine, bireyin özgürlüklerine, ahlaksal ödevin gerekliliklerine uyar. Bireyin ahlaklı olması bir boyundurukla sağlanmaz. Aksine bireyin hür iradesi ile elde ettiği ahlakı, ödevin bir yansımasıdır.

Bergson, toplumsal ödev ve kapalı toplumlarda oluşan ahlakın kapalı ahlak olduğunu söyler. Kapalı toplum, toplumsal ödev ve kapalı toplumun getirdikleri ile sadece kendi niteliğine uygun, diğer nitelikleri dışlayan ya da yargılayan bir ahlak yapısı oluşturur. Artık toplum ahlaki olarak değer üretmek yerine, var olana biat etmektedir. Ahlaki ödev ve açık toplumla şekillenen toplumların benimsediği açık ahlak, bireyin hür iradesi ile karar verdiği, doğruyu yanlıştın sezgilerle anladığı, evrensel değerler üzerine kurulmuş ve insani sevginin benimsendiği bir ahlak oluşturmaktadır. Açık ahlak ruhunu Hristiyanlıktan alır.

Gazali ve Bergson'un ahlak anlayışlarında bir diğer ortak nokta insan sevgisi ve evrensel değerlere gösterilen özen olarak ortaya çıkar. Bir kavim ya da bir kişi için değil tüm insanlık için ahlakın evrenselliği savunulur. Bergson'a göre kapalı ahlakta sadece vatan, ırk ve millet sevgisi ön plandayken, açık ahlakta insani sevgi yani vatan, millet ve ırktan arınmış bir sevgi ortaya çıkar. Gazali'nin ahlak anlayışında Allah'a ulaşma yolundaki güzel ahlak için herhangi bir millete mensubiyet şartı yoktur. Kul denmesi, ırk farkının göz ardı edilmesi ve insanlığın referans alındığı anlamını taşır. Her iki düşünür de ahlaki anlamda iyi olana yönelik, iyi olanı isteyen ortak bir davranış sergilemektedir.

Gazali ve Bergson'da ortak özelliklerden biri de evrensel ahlaka geçişte kullanılan dildir. İkisi de bu dilin emir ve yasak dili olan buyurgan bir dil olmayıp, sezgi içeren çağrışal bir dil olduğunu söyler. Hem Gazali'de hem de Bergson'da yine bu çağrışı yapan

kişilerin ayrıcalıklı ruhlar olduğu dikkat çekmektedir. Azizler, peygamberler, alimler bu ayrıcalıklı ruha sahiptirler. Çağrısız dil ise peygamberlere ait ayrıcalıklı bir dildir.

Sonuç olarak Gazali ve Bergson bireylerin ve toplumların yargılanması, aşağılanması gibi bir hedef gütmemektedir. İkisi de toplumların, bireylerin ve en nihayetinde daha iyi ve güzel bir dünyanın oluşması için ahlaksal kuralların ve kendi perspektiflerinde ahlaklı bireylerin var olmasını istemektedirler. İnanç esaslı ahlakın salt dogmatizm üzerine değil, araştıran, sorgulayan, kendini geliştiren, olgunlaşan bir yapı üzerine kurulabileceği tezini savunurlar.

Ahlak konusunda çok sayıda yaklaşım ve modelleme olduğu görülmektedir. Kimi düşünürler ahlakın bireysel olduğunu, kimileri toplumsal olduğunu ve bazıları da ahlakın bütüncül olduğunu savunurlar. Toplumlar görünür ve görünmez bağlarla birbirlerine bağlıdır. Toplumun karmaşık yapısı, bireylerin kendine has özellikleri göz önünde bulundurulduğunda salt ve birebir işleyen bir ahlak yasası düşünmek mümkün değildir. Ayrıca, toplumlar geliştikçe ahlaki yaklaşımlardaki çeşitlilik de artmaktadır.

Ahlak birden çok alt kavramı barındırmasına rağmen, en belirgin şekli ile iyi ahlak ve kötü ahlak ikiliğiyle bilinir. Bir hareketin erdemine, ya da bir davranışın ahlakiliğine karar verilirken en sık rastlanan tasnifleme şekli bu ikili üzerinedir. Birçok konuda ayrı fikirler öne süren filozoflar iyilik ve kötülükle ilgili olarak genelde benzer sınıflamada bulunmuşlardır. İnsanlık tarihi boyunca iyi ve kötünün mücadelesi hep görülmüştür. İyi olan yani ahlaki olanın, kötü olan yani ahlaki olmayana galip geleceği ümidini insanlık hep beslemiştir.

Her iki düşünürün ele alındığı bu çalışmada Gazali ve Bergson'un felsefe üzerine yaptığı görüşler arasında birçok benzerlik olduğu sonucuna varılabilir. Gazali'yi İslam'ın bir temsilcisi olarak ve Bergson'u Hristiyanlığın bir temsilcisi olarak ele aldığımızda, bu benzerliklerin bir şekilde hem İslam hem de Hristiyan felsefesi için ortak olarak atfedilebileceği iddia edilebilir. Dünyanın maddeyle sınırlı olmadığı konusunda Gazali ve Bergson'un ortaklaştığı, maddi olmayan şeylerin varlığını kabul ettikleri görülmektedir. Yaratıcı'nın insanoğlunun kavrayışının ötesinde olması ve insanın O'nun özünü bilememesi ve onu sözleriyle tanımlayıp tarif edememesi bir anlamda iki filozofun ortak noktası olarak görülebilir. Yaratıcı'nın özünün ve niteliklerinin ayrı olmaması, aynı olması özellikle Gazali'de ön plana çıkmaktadır. Bir yaratan olmadan hiçbir şey mevcut

olamaz. Dünyayı bir Yaratıcı var etmiştir. Dünyanın nedeni ve varoluşu Yaratıcı'nın kendisidir. İki filozofun ahlak felsefesinde de daha yüksek ve görünmez, ama sezilebilen bir dünya olduğu görülmektedir.

İki filozofa göre de insan vücut ve ruhun bir kombinasyonudur. Ruh ölümden sonra da yok olmamaktadır. Gazali'ye göre bütün insanlar için diriliş ve ahiret olacaktır; Bergson'da ise bu durum gözlemlenmemektedir. Gazali için insanların ilahi, ebedi ve maddi olmayan bir ruhu vardı. Bu ruhu bilmeyenler Allah'ı ve kendisini bilemez ve dinin sadece yüzeysel bir bilgisine sahip olabilir. Gazali'nin yaklaşımına göre, insan özelliklerinde Allah'a benzeme yolunda olmalıdır. O, temelinde çok iyi bir kişilik ve gelişmiş özelliklere sahiptir, Allah'ın lütfuyla iyi kalabilir ve en yüksek pozisyona erişebilir. Erdemlerini oluşturmak ve korumak Allah'ın yardımına bağlıdır. İnsanoğlu Allah'a yakınlık kazanmak için çabalamalı, Allah'a ulaşmak gayretinde olmalıdır. Özgür irade, yetki ve özgürlükleri vardır. Bu böyledir, çünkü Allah bu özelliklere sahip insan yaratmayı istemiştir. Dolayısıyla, insanın özgürlüğü ve iradesi Allah'ın otoritesine karşı değildir. İnsanın duyuları, algı ve anlayış sürecinde başlangıç rolü oynamıştır. Bu duyular bilişsel süreçler için zihne yönlenmektedir. İnsanın akıllı başlı başına bunun için yeterli değildir. Akıl veya akılla birlikte inanç insanın mükemmel bir algıya sahip olmasına neden olabilir. İnanç bu süreçte akıldan önce gelmektedir. Sadece akıl, yaratımın ve dinin belirli detaylarını anlayamaz ve bu nedenle de insanlara kurtuluş, mutluluk getiremez. Ayrıca Allah'ın rehberliği, lütfu ve yardımı, vahiy, din, İlahi metinler, inanç, akıl ve duyular insanın kurtuluşu ve mutluluğu için gerekli olan unsurlardır. İnsanın gerçekten mutlu olması için Allah'ın yardım ve lütfu ışığında elde edilen değerler ve erdemler gereklidir. Allah'ın emirlerine itaat etmek erdeme, O'nun emirlerine itaatsizlik ise ahlaksızlığa götürür.

Yalnızca ahirette mutluluk üzerine odaklanmak yerine, Allah'ın özünü, yakınlığını ve vizyonunu bu yaşamın kendisinde elde etmeye çalışmak gerekmektedir. İnsanın en büyük mutluluğu, Allah ile ruhani ve entelektüel birliktelikte yatmaktadır. Diğer duyusal zevkler, bu mutluluğun büyüklüğüne kıyasla değersizdir. İyi insanlar bu dünyada yaşayacakları mutluluk yanında ahirette gerçek mutluluğu elde edecektir. Gerçek mutluluk dünyevi şeyler aracılığıyla elde edilemez; daha doğrusu sadece inanç ışığında ve Allah'ın emirlerine uymakla başarılabilir yapıdadır. Gerçek, Allah'a dayanır. Din ve ahlak arasındaki ilişki tarihini gözden geçirirsek, farklı bilim adamlarının bu konuda

çeşitli okul ve teorileri ortaya koyduğu aşıkardır. Hem din hem de ahlak insan hayatını anlamlı kılmaya, kendi özleri ve bireyselliklerini düşünmelerini sağlamaya çalışmaktadır. Dahası, bu konuda Batılı ve İslam filozofları arasında karşılaştırmalı bir analiz yapmak ve çalışmaları değerlendirmek mümkündür. Bu çalışmada Gazali ve Bergson'un dini olanla ahlaki olan arasındaki ilişki hakkında ne düşündüklerini analiz etmeye çalıştık. Bergson, otorite ve geleneği reddetmiş ve bireyin kendisinin akıl yürütmesine güvenmiştir. Gazali de duyulara güven konusunda şüphecidir, çünkü duyular insanı aldatabilir, Gazali insanın kendi kendisini tanıması gerektiğini öne sürmektedir. Gazali ve Bergson, gelenek ve modele dayalı herhangi bir şeye inanmayacaklarını ifade etmektedir ve her ikisi de duyuları kesin bilgiye ulaştırma aracı olarak görmemektedirler.

İslam felsefesinde sezgiciliği temsil eden en büyük alimlerden biri olarak kabul edilen Gazali'nin sezgi kavramına yaklaşımı Bergson'dan farklıdır. Bilginin doğrudan aracısız olarak kavranması anlamına gelen sezgi mistik bir biçimde hem Gazali ve hem de Bergson'da yer almakla birlikte her iki düşünürün mistizm anlayışı benzer değildir.

Gazali'nin sezgiciliğinin kaynağı Allah'tır, dolayısıyla bu yöntemle elde edilen bilginin yanılsama olasılığı yoktur, çünkü mutlak olandan gelmektedir. Bergson'da ise sezgiden gelen bilgi mutlaklık içermez, zekanın ötesinde ve doğrunun en güçlü aracısı olmakla birlikte kendisine mutlaklık verilmemiştir. Bergson'un bu yaklaşımı, Gazali'nin mutlaklık anlayışına oranla, incelemeye daha açık ve objektif bakışa daha uygundur. Çünkü Gazali'de sezgi sorgulanamaz bir nitelik taşımaktadır. Bergson ise tartışılabilir bir sezgi anlayışıyla karşımıza çıkmaktadır.

Gazali sezgiyi ilahi ilhamla irtibatlı kalp gözüyle açıkladığı için bu noktada okuyucu kabul ya da red noktasında bırakmaktadır. Kalp gözü ilahi bir ilhamla münasebette bulunduğu için objektif bir ispat söz konusu olmamaktadır. Bergson ise zekanın içinde bulunduğu bir sezgiden bahseder. Bu sezgi ilahi bir ilhama dair olmadığından nesnel kriterlerle açıklanmaya ve ispat edilmeye daha yatkın görülmektedir.

KAYNAKÇA

- Akdağ, Mehmet, *Gazali’de Bilgi Problemi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitü, Konya 2010.
- Akyol, Aygün ve Uyanık, Mevlüt, *İslam Ahlak Felsefesi*, Elis Yayınları, Ankara 2014.
- Akyol, Aygün, “Ebu Bekir Râzî ve Üç Temel Erdem -Değer Eğitimi Açısından Bir Okuma”, [Elektronik Sürüm], *Adam Akademi Sosyal Bilimler Dergisi*, 5(2), 2015, 61-83.
- Albayrak, Mevlüt, “Gazali’nin Ahlak Felsefesi ve Filozofların Etkisi”, [Elektronik Sürüm], *İslami Araştırmalar Dergisi*, 13(3-4), 2000, 354-363.
- Albayrak, Mevlüt ve Çelik, Kevser, “Gazali ve Tamamlayıcı Ahlak Felsefesi”, [Elektronik Sürüm], *Diyanet İlmi Dergisi*, 47(3), 2011, 71-92.
- Alper, Hülya, “İbn Sina ve Bakılıani Örneğinde İslam Filozofları ile Kelamcılarının Nübüvvet Anlayışının Kur’ani Perspektifle Değerlendirilmesi”, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 28, 2005, 53-73.
- Althusser, Louis, *Felsefe ve Bilim Adamlarının Kendiliğinden Felsefesi (Philosophie et philosophie spontanée des savants)*, (Çev. Ömür Sezgin,) Birey ve Toplum Yayıncılık, Ankara 1984.
- Altuntaş, Servet, *Gazali’de Tasavvuf Felsefesi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2006.
- Arkan, Atilla, *Fârâbî’nin Gözüyle Ahlâk-Siyaset İlişkilerinin Analizi*, [Elektronik Sürüm], Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sakarya 2004, 387-396.
- Arkan, Atilla, Kindi ve İbn Rüşd’de İnsan Tasavvuru, [Elektronik Sürüm], *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı 12, 2004, 27-54.
- Audi, Robert, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, 2nd edition, Cambridge University Press, United Kingdom 2001.
- Aydın, Mehmet, Gazali’nin Kurb Nazariyesinde Allah’ın Sıfatlarının Anlamı ve Önemi, *AÜHD*, 22(1-2), 1978, 307-314.

- Ayni, Mehmed Ali, *İslam Düşüncesinin Zirvesi İmam Gazali*, (Haz. Erol Kılınç), İnsan Yayınları, İstanbul 2013.
- Bergson, Henri, *Ahlâkın ve Dinin İki Kaynağı*, (Çev. Mehmet Mukadder Yakupoğlu), Doğu Batı Yayınları, Ankara 2020
- Bergson, Henri, *Metafizik Dersleri; Uzay-Zaman-Madde*, (Çev.B. Garen Beşiktaşlıyan), Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2014.
- Bergson, Henri, *Metafiziğe Giriş*, (Çev. Atakan Altınörs), Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2012.
- Bergson, Henri, *Madde ve Bellek*, (Çev. Işık Ergüden), Dost Kitabevi, Ankara 2007.
- Bergson, Henri, [1911], *Life and Consciousness*, (translation H. Wildon), in *Mind-Energy*, Palgrave Macmillan, London 2007.
- Bergson, Henri, *Mind-energy*, (editor Pearson, K. A. and Kolkman M.), Palgrave Macmillan, Basingstoke, London 2007.
- Bergson, Henri, *Creative Evolution* (1907), (translation Arthur Mitchell), (editor Keith Ansell Pearson, Michael Kolkman, and Michael Vaughn), Basingstoke, Palgrave Macmillan, London 2007.
- Bergson, Henri, *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı*, (Çev. M. Mukadder Yakupoğlu, Yay. Haz. Taşkın Takış), Doğu Batı Yayınları, Ankara 2004.
- Bergson, Henri, *Yaratıcı Tekâmül*, (Çev: M. Şekip Tunç), M.E.B. Yayınları, İstanbul 1986.
- Bergson, Henri, *Zihin Kudreti*, (Çev: Miraç Katırcıoğlu), M.E. B. Yay., İstanbul 1986.
- Bergson, Henri, [1932]. *The Two Sources of Morality and Religion*, (translation R. Ashley Audra and C. Brereton), Notre Dame, University of Notre Dame Press, Indiana 1977.
- Bergson, Henri, [1934]. *The Creative Mind*, (translation Mabella Louise Andison), Pennsylvania Devlet Üniversitesi, Littlefield, Adams & Company, Pennsylvania 1965.
- Bergson, Henri, *Ahlak ile Dinin İki Kaynağı*, (Çev: M.Ş. Tunç), İstanbul 1949.

- Bergson, Henri, *The Two Sources of Morality and Religion*, (translation R. Ashley Audra, Cloudesley Bereton, and W. Horsfall Carter.), Doubleday and Company, Inc., NY 1935.
- Bertrand, Alexis, *Ahlak Felsefesi*, (Çev. Salih Zeki, Sad. Hayrani Altıntaş), Ankara Akçağ Yayınları, 2001.
- Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Anka Yayınları, İstanbul 2010.
- Cevizci, Ahmet, *Etik; Ahlak Felsefesi*, Say Yayınları, İstanbul 2014.
- Çağlar, Adil, “İbn Sina Felsefesinde Ahlak”, [Elektronik Sürüm], *Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi*, 6(6), İstanbul 1994.
- Çağrııcı, Mustafa, *Gazali’ye Göre İslâm Ahlakı; Teori ve Pratik*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2013.
- Çapak, İbrahim, *Gazali’nin Mantık Anlayışı*, Elis Yayınları, Ankara 2011.
- Çubukçu, İbrahim Agah, *Gazali ve Şüphencilik; Doçentlik Tezi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınlarından: LII, Ankara 1964.
- Deleuze, Gilles, *Bergsonculuk* (Çev. Hakan Yücefer), Otonom Yayıncılık, İstanbul 2005.
- Demirci, Mustafa, “Emevilerden Abbasilere Geçiş Sürecinin Bir Tanığı: Abdullah İbnü’l-Mukaffâ ve Risaletü’s-Sahâbesi”, [Elektronik Sürüm], *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı XXI, 2005, 117-148.
- Demircioğlu, Aytekin ve Dombaycı, Mehmet Ali, “Gazali’de Zorunsuzluk ve Ahlak”, [Elektronik Sürüm], *BİDDER Sosyal Bilimler Dergisi*, 1(2), 2010, 61-71.
- Demircioğlu, Aytekin, *Eleştiri ve Şüphe Temelinde Gazali’de Bilgi Meselesi*, Gece Kitaplığı, Ankara 2014.
- Descartes, Rene, *Aklın Yönetimi İçin Kurallar*, (Çev. Müntekim Ökmen), Doğu Matbaası, İstanbul 1986.
- Descartes, Rene, *Rules for the Direction of the Mind*, Great Books of the Western World, Encyclopaedia Britannica Inc., London 1952, 14-15.

- Durakoğlu, Abdullah, “Gazali’de Ahlak Eğitimi”, [Elektronik Sürüm], *Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 34(2), 2014, 211-226.
- Edhem, Subhi, *Bergson ve Felsefesi*, (sad. ve yay. haz. Levent Bayraktar, Zeynep Tek), Çizgi Kitabevi, Konya 2014.
- Elmalı, Osman, *Bertrand Russell’da Ahlak Felsefesi*, Grius Yayınevi, İstanbul 2021.
- Elmalı, Osman, *George Edward Moore’da Etik*, Arı Sanat Yayınevi, İstanbul 2007.
- Elmalı, Osman ve Dönmez, Nihat, *Thomas Hobbes’un Siyaset Kuramı*, Arı Sanat Yayınevi, İstanbul 2023.
- Er, Enes, “Eş’arîlik’in Doğuşu ve İlk Dönem Eş’arîlik”, *İslam Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, Sayı 1, 2016, 59-85.
- Erdoğan, Ömer Faruk, “Gazali Üç Meselesinde İbn Sina’ya Karşı Ne Kadar Tutarlı”, *Diyanet İlmî Dergi*, 50(1), 2014, 87-110.
- Eroğlu, Ayşe, “Henri Bergson’da Bilinç-Sezgi İlişkisi”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 27, 2012, 81-102.
- Fahri, Macid, *İslam Ahlak Teorileri*, (çev. Muammer İskenderoğlu, Atilla Arkan), Litera Yay., İstanbul 2004.
- Fârâbî, et-Tenbîh alâ Sebîli’s-Saade, (Thk., S. Halifat), Amman, [=Fârâbî, E. N. (1992), Mutluluk Yoluna Yönelme. (Çev. Hanifi Özcan). İzmir], 1987.
- Gallagher, Idell J., *Morality in Evolution; The Moral Philosophy of Henri Bergson*, Martinus Nijhoff, Netherlands 1970.
- Gazali, *Mekasidü’l-Felasife*, (Çev. İsmail Karagözoğlu), Kayıhan Yayınları, İstanbul 2022.
- Gazali, *el-Münkız mine’d-Dalâl; Dalâletten Çıkış Yolu*, (Çev. Osman Arpaçukuru), Beyan Yayınları, İstanbul 2017.
- Gazali, *Abidler Yolu*, (Çev. Ali Bayram, M. Sadi Çöğenli), Çelik Yayınevi, İstanbul 2015.
- Gazali, *Kavâidi’l Akâid; İnançların Esasları*, (Çev. Harun Ünal), Çelik Yayınevi, İstanbul 2014.

- Gazali, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, (Çev. Ahmed Serdaroğlu), Cilt 3, Bedir Yayınevi, İstanbul 2012.
- Gazali, *Ravzatüt-Tâlibin; Tasavvufun Esasları*, (Çev. Ramazan Yıldız), Dehliz Kitaplar, İstanbul 2009.
- Gazali, *Öğütler Kitabı*, (Çev. Soner Duman), İlke Yayıncılık, İstanbul 2008.
- Gazali, *Arayışlar Kitabı*, (Çev. Osman Güman), İlke Yayıncılık, İstanbul 2009.
- Gazali, *Âdâp Kitabı*, (Çev. Osman Güman), İlke Yayıncılık, İstanbul 2007.
- Gazali, *Ahlâk Kitabı*, (Çev. Seray Yıldız), İlke Yayıncılık, İstanbul 2007.
- Gazali, *Tehafütü'l-Felasife*, (nşr. ve ter: Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu), Klasik Yay., İstanbul 2005.
- Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, (Çev. Bekir Sadak), Ahsen Yayınları, İstanbul 2002.
- Gazali, *İhya'u Ulum'id Din*, (Çev. Ahmet Serdaroğlu), [Elektronik Sürüm], Cilt 1, Bedir Yayınevi, İstanbul 2002.
- Gazali, *İhya'u Ulum'id Din*, (Çev. Ahmet Serdaroğlu), [Elektronik Sürüm], Cilt 2, Bedir Yayınevi, İstanbul 2002.
- Gazali, *İhya'u Ulum'id Din*, (Çev. Ahmet Serdaroğlu), [Elektronik Sürüm], Cilt 3, Bedir Yayınevi, İstanbul 2002.
- Gazali, *İhya'u Ulum'id Din*, (Çev. Ahmet Serdaroğlu), [Elektronik Sürüm], Cilt 4, Bedir Yayınevi, İstanbul 2002.
- Gazali, *İhyâu Ulûmi'd-din*, Cilt I-V, Dâru Sâder, Beyrut 2000.
- Gazali, *İhya'u Ulum'id Din*, (trc. Sıtkı Güllü), Cilt I-IV, Huzur Yayınevi, İstanbul 1998.
- Gazali, *İlahi Nizam*, (Çev. Yaman Arıkan), [Elektronik Sürüm], Eskin Matbaası, İstanbul 1986.
- Gazali, *Meâricü'l-Kuds fî Medârici Ma'rifeti'n-Nefs*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1981.
- Gazali, *İhya'u Ulum'id Din*, (Çev. Ahmet Serdaroğlu), Cilt 4, Sahra Kitabevi, Ankara 1975.

- Gazali, *Kimya-yı Saadet*, (Çev. A. Faruk Meyan), Cilt I-II, Bedir Yayınevi, İstanbul 1975.
- Gazali, *İhyâ'u Ulum'id Din*, (terc. Ahmed Serdaroğlu), Cilt 4, Bedir Yayınevi, İstanbul 1974.
- Gazali, *Dalaletten Hidayete*, (Çev. Ahmed Subhi Furat), Şamil Yay., İstanbul 1972.
- Gazali, *Mizanü'l Amel*, (Çev. Abdullah Aydın), Aydın Yayınevi, İstanbul 1971.
- Gazali, *Mizânu'l-Amel*, (tah. ve neşr. Süleyman Dünya), Dâru'l-Maârif, Mısır 1964.
- Gazali, *Kitab-u'l Erbain*, Kahire Tarihsiz.
- Gazali, Muhammed, *Düşünce Mirasımız; Eleştirel Bir Yaklaşım*, (Çev. Harun Ünal), Ağaç Yayınları, İstanbul 1994.
- Gökcan, Mansur, "Havf ve Recâ (Korku ve Ümit) Dengesi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16(2), 2016, 171-192.
- Göktürk, Türker ve Dağ, İsa, "Nizamiye Medreselerinin Eğitim-Öğretimdeki Rolü", *International Journal of Social Science*, Sayı 27, 2014, 457-469.
- Griffel, Frank, *Al-Ghazali*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy, (Winter 2016 Edition), (ed. Edward N. Zalta), Erişim 21 Eylül 2023 <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/al-ghazali/>>.
- Gündoğan, Ali Osman, *Fikir Mimarları Dizisi-10; Bergson*, Say Yayınları, İstanbul 2013.
- Hızal, Neslihan, "Gazali'de Bilgi Sistemi ve Şüphe", [Elektronik Sürüm], *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XIV(26), 2012, 231-234.
- Hökelekli, Hayati, *Hadis, İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 1997.
- İbn Haldun, *Şifâu's-Sâil li-Tehzîbi'l-Mesâil*, (neş. Muhammed b. Tawit at-Tanji), İstanbul 1957, [(Türkçe Çev., Süleyman Uludağ), *İbn Haldun; Tasavvufun Mahiyeti*], İstanbul 1997.
- İbn-i Sina, *Kitâbu's-Şifâ; Mantığa Giriş*, (Çev. Ömer Türker), Litera Yay., İstanbul 2006.
- İrem, Nazım, "Bergson and Politics: Ottoman-Turkish Encounters with Innovation", *The European Legacy*, 16(7), 2011, 873-882.

- Kala, Muhammet Enes, *Aristoteles, İbn Sina ve Ravaisson 'da Alışkanlık-Ahlak İlişkisinin Değerlendirilmesi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2009.
- Kant, Immanuel, *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din*, (Çev. Suat Başar Çağlan), Literatürk Yayınevi, Konya 2012.
- Kant, Immanuel, *Immanuel Kant's Critique of Pure Reason*, (trans. N.K. Smith), Unabridged Edition, St. Martin's Press, NY 1965.
- Karslı, Ömür, "Gazali'de Sezginin Anlamı, Konumu ve Sınırı Sorunu; The Meaning, Position And Limit Problem Of Intuition In Al-Ghazali", *The Journal of Academic Social Science Studies*, Sayı 62, 2017, 497-509.
- Kaya, Mahmut, *Meşşaiyye*, Türkiye Diyanet Vakfı, İslam Araştırmaları Merkezi, Cilt 29, 393-396. Erişim 11 Kasım 2023
<http://www.islamansiklopedisi.info/dia/ayrmetin.php?idno=290395>
- Kıvılcımlı, Hikmet, *Bütün Eserleri:15; Metafizik Sosyolojiler*, Sosyal İnsan Yayınları, İstanbul 2008.
- Kindî, *Felsefî Risâleler*, (Çev. Mahmut Kaya), Klasik Yayınları, İstanbul 2014.
- Kuşpınar, Bilal, "Adalet Kavramı Konusunda Gazali, İbn Arâbî ve Mevlânâ'nın Görüşlerinin Analizi", (Çev. A. Y. Ümütlü). Beytulhikme, *An International Journal of Philosophy*, 7(2), 2017, 303-328.
- Küçükparmak, Aykut, "Gazali'nin Bilgi Sisteminde Hadsî Bilgi", *Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Anemon, 1(2), 2013, 239-252.
- Leaman, Oliver, "Gazali ve Eş'ariyye", (Çev. Yaşar Türkben), *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 31, 2009, 193-209.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Metafizik Söylemler*, (Çev. Hasan Erdem), Arya Yayıncılık, İstanbul 2014.
- Müslim, *İman*, 1/93.
- Nakamura, Kojiro, al-Ghazali, Abu Hamid, *In Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, 4, London and NY 1998
- Nûmânî, Mevlânâ Şiblî, *Gazali*, (Çev. Yusuf Karaca), Kayihan Yayınları, İstanbul 2008.

- Orman, Sabri, *Gazali; Biyografisi, Hakikat Araştırması, Felsefe Eleştirisi, İhya Hareketi, Etkisi*. İnsan Yayınları, İstanbul 2014.
- Orman, Sabri, *Gazali'nin İktisat Felsefesi*, İnsan Yayınları, İstanbul 2014.
- Oruç, Cemil, *İmam-ı Gazali'nin Eğitim Anlayışı*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2009.
- Ott, Emil, *Henri Bergson; Modern Dinin Filozofu*, (Çev. Sedat Umran), Birey Yayıncılık, İstanbul 2005.
- Özden, H. Ömer ve Elmalı, Osman, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Bilge Kültür Sanat, İstanbul 2017.
- Özden, H. Ömer ve Elmalı, Osman, *Yeniçağ Felsefesi Tarihi*, Bilge Kültür Sanat, İstanbul 2018.
- Özlem, Doğan, *Etik; Ahlak Felsefesi*, Notos Kitap Yayınevi, İstanbul 2014.
- Poyraz, Hakan, *Ahlak Felsefesi Yazıları*, Dergâh Yayınevi, İstanbul 2015.
- Pretzl, Otto, *Erken Dönem İslam'ın Atom Öğretisi*, (Çev. Bilal Kır), Kelam Araştırmaları, 13:1, 2015, 561-575.
- Qayyum, Abdul, *Letters of al-Ghazzali*, Islamic Publications, Lahore 1976.
- Ravaisson, Felix, *Alışkanlık Üzerine*, (Çev. Yasin Kara), Zeplin Kitap, İstanbul 2015.
- Râzî, Fahrüddîn, *el-Erbâin fî Usûliddîn*, (thk. Ahmed Hicâzî es-Sekka), Cilt I, Kahire 1981, 304-306.
- Reis, Bedriye, “Gazali’ye Göre Sözde Sûfiler ve Yanılgı Noktaları”, *Ekev Akademi Dergisi*, [Elektronik Sürüm], Yıl 17, Sayı 55, 2013, 137-150.
- Reis, Bedriye, *Gazali’de Ahlak- Marifet İlişkisi*, Emin Yayınları, Bursa 2011.
- Saygın, Alkım, *Herkes İçin Felsefe Dizisi-1; Kant Etiğine Giriş*, Sertan Yayınları, Bursa 2013.
- Schopenhauer, Arthur, *Toplu Eserleri-6; Hukuk, Ahlak ve Siyaset Üzerine*, (Çev. Ahmet Aydoğan), Say Yayınları, İstanbul 2009.
- Sena, Cemil, *Filozoflar Ansiklopedisi, Bergson Maddesi*, Cilt 1, Remzi Kitabevi, İstanbul 1974.

- Skellie, Walter James, *The Religious Psychology of Al-Ghazali*, (Unpublished PhD Thesis), Kennedy School of Missions, Hartford Seminary Foundation, 1938.
- Smith, Colin, *Contemporary French Philosophy: A Study In Norms And Values*, Routledge, London 2010.
- Sunar, Cavit, “İslam Meşai Felsefesinde İlk Adım”, [Elektronik Sürüm], *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17(1-4), 1969, 29-59.
- Sünter, Emel, *Ebu Bekr Râzî ve Felsefi Görüşleri*, (Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı İslam Felsefesi Bilim Dalı, Konya 2004.
- Şık, İsmail, “Eş’ari’nin Mutezile’den Ayrılmasının Nedenleri Üzerine Bir Denem”e, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 4, Sayı 1, 2004, 283-310.
- Taslaman, Caner, *Ahlak, Felsefe ve Allah*, Etkileşim Yayınları, İstanbul 2014.
- Tevfik, Rıza, *Bergson Hakkında; Henri Bergson ve Felsefesi*, (sad. Erdoğan Erbay, Ali Utku), Çizgi Kitabevi Yayınları, Konya 2005.
- Tokat, Latif, “Farabi Felsefesinde Mutluluğun Araştırılması”, [Elektronik Sürüm], *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 6(2), 2006, 133-157.
- Topçu, Nurettin, *Bütün Eserleri 8; Bergson*, (Yay. Haz. Ezel Erverdi, İsmail Kara), Dergâh Yayınları, İstanbul 2019.
- Topçu, Nurettin, *Bütün Eserleri; Ahlak*, (Yaz.Haz. Ezel Erverdi, İsmail Kara), Dergâh Yayınları, İstanbul 2015.
- Topçu, Nurettin, *Bütün Eserleri 8; Bergson*, (Yay. Haz. Ezel Erverdi, İsmail Kara), Dergâh Yayınları, İstanbul 2006.
- Türkben, Yaşar, *Gazali ve Nedensellik*, Elis Yayınları, Ankara 2013.
- Türkiye Diyanet Vakfı, *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali*, (Çağrı, M., Dönmez, İ.K., Gümüş, S., Karaman, H., Özek, A., Turgut, A.), Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 1998.
- Türkiye Felsefe Kurumu, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi Immanuel Kant*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 2015.

Uysal, Enver, “Kindî ve Fârâbî’de Akıl ve Nefs Kavramlarının Ahlâkî İçeriği”, [Elektronik Sürüm], *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13(2), 2004, 141-156.

Ülken, Hilmi Ziya, *İslâm Düşüncesi*, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2020.

Watt, William Montgomery, *Müslüman Aydın -Gazali Hakkında Bir Araştırma-*, (Çev. Hanifi Özcan), Etüt Yayınları, Samsun 2003.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, (sad. Heyet), Cilt I, Eser Neşriyat, İstanbul 1979.

Yıldız, Dinçer, *Henri Bergson'un Felsefesi; Kozmik Bir Füg Gibi Gelişen Dünya Görüşü*, Bağlam Yayıncılık, İstanbul 2006.

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler	
Adı Soyadı	Aydoğan ARI
Doğum Yeri ve Tarihi	
Eğitim Durumu	
Lisans Öğrenimi	
Y. Lisans Öğrenimi	
Bildiği Yabancı Diller	
Bilimsel Faaliyetleri	
İş Deneyimi	
Stajlar	
Projeler	
Çalıştığı Kurumlar	
İletişim	
E-Posta Adresi	
Tarih	