

AHLÂK

(الأخلاق)

İnsanın iyi veya kötü olarak vasıflandırılmasına yol açan mânevî nitelikleri, huyları ve bunların etkisiyle ortaya koyduğu iradeli davranışlar bütünü; bu konularla ilgili ilim dalı.

Ahlâk Arapça'da "seciye, tabiat, huy" gibi mânalara gelen hulk veya huluk kelimesinin çoğuludur. Sözlüklerde çoğunlukla insanın fizik yapısı için *halk*, mânevî yapısı için *hulk* kelimelerinin kullanıldığı kaydedilir (*Lisânü'l-ʿArab*, "halk" md.). Başta hadisler olmak üzere İslâmî kaynaklarda hulk ve ahlâk terimleri genellikle iyi ve kötü huyları, fazilet ve reziletleri ifade etmek üzere kullanılmış; özellikle iyi huylar ve faziletli davranışlar *hüsnu'l-huluk*, *mehâsinü'l-ahlâk*, *mekârimü'l-ahlâk*, *el-ahlâku'l-hase-ne*, *el-ahlâku'l-hamîde*, kötü huylar ve fena hareketler ise *sûu'l-huluk*, *el-ahlâku'z-zemîme*, *el-ahlâku's-seyyie* gibi terimlerle karşılanmıştır. Ayrıca ahlâk yanında yeme, içme, sohbet, yolculuk gibi günlük hayatın çeşitli alanlarıyla ilgili davranış ve görgü kurallarına, terbiyeli, kibar ve takdire değer davranış biçimlerine, bunlara dair öğüt verici kısa ve hikmetli sözlerle ve bu sözlerin derlendiği eserlere *edep* veya *âdâb* da denilmiştir. İslâmî literatürde edep terimi ilk dönemlerden itibaren özel davranış alanları hakkında kullanılırken ahlâk, tutum ve davranışların kaynağı mahiyetindeki ruhî ve mânevî melekeleri, insanın ruhî kemalini sağlamaya yönelik bilgi ve düşünce alanını ifade etmiştir. Bu sebeple, İslâm'da önceleri İran kaynaklı edep literatürü hâkimken daha sonra bunun yerini ahlâkın aldığı şeklindeki görüş (bk. *El²* (Fr.), I, 336) gerçeği yansıtmamaktadır.

Cahiliye Döneminde Ahlâk. İslâm öncesinde Araplar'ın ahlâk anlayışı hakkındaki kaynaklar, Cähiliye şiiri ve atasözleriyle Kur'an ve Sünnet gibi İslâmî belgelerdir. Bu kaynaklardan edinilen bilgilere göre Cähiliye edebiyatında ahlâk kelimesine rastlanmamaktadır. Bu kelimenin tekili olan hulk ise nâdiren kullanılmıştır. Bir ölçüde iyi ahlâk mânası-

nı ifade etmek üzere *mürûe* (mürüvvet) tabirine daha çok rastlanır. Ayrıca hayır, mâruf ve hak gibi ahlâkî muhteva taşıyan kavramlar yanında Cähiliye erdemlerini ifade etmek üzere şecaat, kerem, sehâ, cûd ve vefâ gibi çeşitli kavramlarla bunların zıtlarının kullanımı da oldukça yaygındı. Ancak bütün bu kavramlar yüksek ve cihanşümül bir ahlâk anlayışını ifade etmekten tamamen uzak olup dünyevî ve kabileci bir karakter taşımaktaydı. Cähiliye Arabı ikinci hayata inanmadığı için (bk. *el-En'âm* 6/29; *Yâsîn* 36/78; *el-Câsiye* 45/24) bu dünyanın zevk ve safasından olabildiğince faydalanmayı hayatın gayesi saymıştı. Kadın, aşk, şarap ve kabile savaşları Cähiliye şiirindeki temaların başında yer alır. O dönemin ünlü şairi Tarafe, *Mu'allağa*'sında, ebedilikten söz edilemeyeceğine göre insan için yapılacak en iyi şeyin bütün varlığıyla hayatın zevklerini yaşamak olduğunu belirtirken Cähiliye döneminin bu hedonist ahlâkını dile getiriyordu (Zevzenî, s. 82). Bu ahlâk telakkisinin sadık bir dili olan Züheyr'in *Mu'allağa*'sında geçen aşağıdaki beyitler, Cähiliye erdemlerinin başında yer alan yiğitliğin ne anlama geldiğini göstermektedir: "O bir arslandır, pür-silâh, keçeleşmiş / Yeleleri; tırnakları kesilmemiş / Yiğittir: Zulme uğrayınca zalimce karşılık verir / Çarçabuk (...) Zulme uğramazsa kendisi zulme başlar" (...) / "Oymağını silâhıyla savunmayan kişi zillete uğratılır / Ve insanlara zulmetmeyen zulme mâruz kalır" (Zevzenî, s. 115).

Cähiliye döneminin bütün ahlâkî faziletlerinin arkasında kişinin veya kabilenin gururunu (*fahr*), şeref (*mecd*), öfke (*gazap*), kavmiyet (*hamiyye*) duygularını tatmin etme, asâlet, cömertlik ve yiğitlikle şöhrat kazanma, saygı görme, insanlarda hem korku hem de hayranlık duygusu uyandırma arzusu yatmaktaydı. Esasen bu dönemin, fert ve kabile gururu, kibir ve serkeşlik nitelikleri dolayısıyla *cähiliyye* diye anıldığı Amr b. Kûlsûm'un *Mu'allağa*'sından açıkça anlaşılmaktadır (Zevzenî, s. 178).

Kur'an ve Sünnet'te Ahlâk. İslâm dini aşiret ruhunun, rekabet ve küçümseme duygusuyla geçici hazlara düşkünlüğün doğurduğu kaba ve hoyrat geleneklerin

karşısına insanın nefsinin dizginlemesi, tabiatını öfke ve şiddetten koruması anlamına gelen hilm ve şefkati koydu; bu suretle insana, o güne kadar kendi dışındaki varlıklara çevirdiği mücadele enerjisini kendi nefsinin kötü temayüllerine karşı yöneltmesini öğretti. I. Goldziher'in de belirttiği gibi (*Le Dogme et la Loi de l'Islam*, s. 4, 11) Arap kabilelerinin hayat tarzları, örfleri ve uygulamaları üzerine bir toplum yapısı kurmak mümkün değildi. Onların koyu ve anlamsız putperestlikleri, yüksek bir ahlâkın kurulmasına başlı başına bir engel teşkil ediyordu. Bu sebeple Hz. Peygamber, bir olan Allah'a itaat temeline dayalı bir ahlâkî ve dinî birlik sağlama görevini üstlenmiş (bk. *Âl-i İmrân* 3/103); böylece kabile ve soy sop (hasep nesep) anlayışı yerine Allah'a saygı (*takvâ*), ferdî ve sosyal planda yücelmenin ve değer kazanmanın ölçüsü haline gelmiş; bu ölçüye uygun olarak İslâm'ın öğretileri, Allah'ın bütün yaratıklarına karşı merhametli olmayı, beşerî ilişkilerde dürüstlük ve güvenilirliği, karşılıksız sevgi ve fedakârlığı, samimiyet ve iyi niyeti, kötü eğilimlerin bastırılmasını ve daha birçok faziletleri ihtiva etmiş bulunmaktadır.

İslâm ahlâkının asıl kaynağı Kur'an ve onun ışığında oluşan sünnettir. Nitekim Hz. Âişe bir soru münasebetiyle Hz. Peygamber'in ahlâkının Kur'an ahlâkı olduğunu belirtmiştir (Müslim, "Müsâfirîn", 139). Bu sebeple İslâm ahlâk düşüncesi Kur'an ve Sünnet'le başlar. Bu iki kaynak dinî ve dünyevî hayatın genel çerçevesini çizmiş, amelî kurallarını belirlemiş, böylece daha sonra fıkıhçı ve hadisçiler, kelâmcılar, mutasavvıflar, hatta filozoflar tarafından geliştirilecek olan ahlâk anlayışlarının temelini oluşturmuştur. Kur'an-ı Kerîm ihtiva ettiği diğer konular gibi ahlâk konularını da herhangi bir ahlâk kitabı gibi sistematik olarak ele almamakla birlikte, eksiksiz bir ahlâk sistemi oluşturacak zenginlikte nazarî prensipler ve amelî kurallar getirmiştir. Konunun bu bölümünde, doğrudan doğruya Kur'an âyetlerine ve bu âyetlerin yorumunu ve uygulamasını gösteren hadislerle dayanılarak İslâm'ın getirmiş olduğu ahlâk anlayışı ana hatlarıyla tanıtılmaya çalışılacaktır.

Kur'an-ı Kerim'de ahlâk kelimesi yer almamakla birlikte, biri "âdet ve gelenek", diğeri de "ahlâk" mânasında olmak üzere iki yerde (eş-Suarâ 26/137; el-Kalem 68/4) ahlâkın tekili olan huluk kelimesi geçmektedir. Ayrıca pek çok âyette yer alan amel teriminin alanı ahlâkî davranışları da içine alacak şekilde geniş tutulmuştur. Bunun yanında bir (birr), takvâ, hidâyet, sırât-ı müstakîm, sıdk, amel-i sâlih, hayır, mâruf, ihsan, hasene ve istikamet gibi iyi ahlâklılık; ism, dalâl, fahşâ, münker, bağy, seyyie, hevâ, israf, fîsk, fücûr, hatîe, zulûm gibi kötü ahlâklılık ile aynı veya yakın anlam ifade eden birçok terim vardır. Hadislerde ise bu terimler yanında ahlâk ve hulk kelimeleri de kullanılmıştır.

Görünür âlemin yegâne mükellef ve sorumlu varlığı olarak insanı tanıyan Kur'an-ı Kerim, bu sebeple onun ahlâkî mahiyeti konusuna özel bir önem vermiştir. Buna göre Allah insanı en güzel bir tabiatla yaratmış (et-Tîn 95/4), ona kendi ruhundan üflemiştir (el-Hicr 15/29). Bu sebeple insanlığın atası olan ve bütün insanlığı temsil eden Hz. Âdem karşısında Allah'ın emri gereğince melekler secdeye kapanmıştır. Ancak insanın bu üstün ruhî cephesi yanında bir de topraktan yaratılan beşerî cephesi vardır. İşte insandaki bu ikilik onun ahlâkî bakımdan çift kutuplu bir varlık olması sonucunu doğurmuştur. "Allah insanı nefsinde fücûrunu da takvâsını da ilham etmiş", yani ona iyilik ve kötülüğün kaynakları olan kabiliyetleri birlikte vermiştir. Dolayısıyla "nefsini temiz tutan kurtuluşa ermiş, onu kirlentense hüsrana uğramıştır" (eş-Şems 91/9-10).

Kur'an-ı Kerim'in insanın ahlâkî mahiyeti hakkındaki bu dengeli yaklaşımı, onun ahlâkî hüküm ve tercihlerini de aynı şekilde değerlendirmesine yol açmıştır. İşte Kur'an'ın insan hakkındaki bu ihtiyatlı iyimserliği İslâm ahlâkının temelinde dinî kaynaklı olması sonucunu doğurmuştur. Kur'an ve Sünnet'e göre hakkında nas bulunan konularda yükümlülüğün kaynağı dindir. "Allah ve Resulü bir şeye hükmedince, artık mümin erkek ve kadınlara işlerinde bir seçme hakkı kalmaz. Her kim Allah ve Resulüne isyan ederse apaçık bir sapıklığa düşmüş olur" (el-Ahzâb 33/36). Hz. Peygamber, ahlâkî hükümlerin de dahil olduğu helâlleri haram, haramları helâl saymaya yönelik bir anlayışın geçer-

siz olduğunu açıklamıştır (Ebû Dâvûd, "Ağziye", 12). Bununla birlikte, Allah'ın hükümlerine aykırı olmamak kaydıyla ana, baba, devlet gibi başka otoriteler de vazife koyabilirler ve bunlara itaat gerekir (Buhârî, "Aşkâm", 4, 43; Müslim, "İmâre", 34, 38). Kur'an ve Sünnet'te ahlâk ile ilgili genel hükümler yanında birçok ahlâkî davranışlar için özel hükümler de yer almış olmakla birlikte, her şeye rağmen, hakkında hüküm bulunmayan girift meselelerle karşılaşabileceği de hesaba katılmıştır. Hz. Peygamber, "Helâl de haram da bellidir; bu ikisi arasında ise şüpheli durumlar vardır. Şüphelerden sakınan kişi dininin şerefini korumuş olur" (Buhârî, "İmân", 39; "Büyû", 2; Müslim, "Müsâkât", 107, 108) buyurmuş ve böyle durumlarda kalp ve vicdanın verdiği hükme uymayı öğütlemiştir. Ne var ki Kur'an ve hadislerde vicdanın hükümleri ihtiyatla karşılanmıştır. Çünkü insan nefsi, kendisine kötülük ve edepsizlikler telkin eden şeytanın baskısı altındadır (el-Bakara 2/169). Ayrıca İslâmî terminolojide hevâ adı verilen kötü arzu ve eğilimler ile şuursuz taklit de ahlâk ve fazilet yolunun engelleri olarak gösterilmiştir. Nitekim Kur'an-ı Kerim kötü arzuların esiri olan insanı "hevâsını tanı edinen" (el-Furkân 25/43; el-Câsiye 45/23) şeklinde tanıtmış, öte yandan yanlış yolda olan atalarını taklitte direnenleri, "Onlar sağır, dilsiz ve kördürler; akıllarını kullanamazlar" (el-Bakara 2/170-171) ifadesiyle eleştirirken bu arada dinî hükümlerle selim aklın hükümlerinin birbirini desteklediğine işaret etmiştir.

Kur'an ve Sünnet'te faziletlerin fert ve toplum hayatına maddî ve mânevî faydaları, reziletlerin zararları üzerinde durulmuştur. Allah, "Şükrederseniz -nimetlerimi- arttırırım" (İbrâhîm 14/7); "Şeytan içki ve kumarla aranızda düşmanlık ve nefret sokmak ister" (el-Mâide 5/91) buyurur; sâlih kullarını yeryüzüne hâkim kılacağını bildirir (el-Enbiyâ 21/105). Ayrıca birçok eski milletlerin yıkılışlarında ahlâkî bozulma ve çöküntünün önemli ölçüde rol oynadığını haber veren âyetler Kur'an-ı Kerim'de büyük bir yer tutar. Bununla birlikte, ahlâk prensiplerine aykırı davranışların doğurduğu bu tür tabii ve fizikî zararlar, sosyal ve mânevî sıkıntılar İslâm'da ahlâkî müeyyide sayılmaz; dolayısıyla kişiyi sorumluluktan kurtarmaz. Gerçi dünyevî musibetlerin günahlar için kefaretiler sayılacağına dair bazı hadisler vardır

(bk. Buhârî, "Fiten", 17; Müslim, "Birr", 49; Dârimî, "Rikâk", 56; Müsned, V, 173, 177, 289). Fakat bu, ahlâkî fenalıkların doğurduğu musibet ve zararın zaruri sonucu değil, musibete uğrayan kişinin bu durumdayken gösterdiği sabır, rızâ, tevekkül gibi müsbet tavırların karşılığıdır. Diğer yandan, kişinin ruhî benliğinde iyiliğin meydana getirdiği sevinç, kötülüğün meydana getirdiği pişmanlık ve elemine Kur'an ve Sünnet'te büyük bir değer taşıdığı görülür. Nitekim Hz. Muhammed, "Bir insan iyilik yaptığında sevinç, kötülük yaptığında üzüntü duyabiliyorsa artık o gerçekten mümindir" (Müsned, I, 398) buyurmuş, hatta iyilik (bir) ve kötülüğü (ism), kişinin vicdanında (nefs) meydana getirdiği etkilenmenin mahiyetine göre tarif etmiştir (Müslim, "Birr", 14, 15; Tirmizî, "Zühd", 52; Müsned, IV, 227). Ancak vicdan duygusu insanı kötülük yapması halinde kinayan bir güç (en-nefsü'l-levvâme) olabileceği gibi (el-Kıyâme 75/2), kaskatı kesilmiş kalp (el-Mâide 5/13; ez-Zümer 39/22) haline dönüşerek kötülük karşısında duyarlılığını kaybetmiş bir duruma da gelebilir. Bu yüzden ki İslâm'da bütün ahlâkî vazifeler uhrevî müeyyideye bağlanmış (el-Kasas 28/83-84; Tâhâ 20/15; Gâfir 40/17; el-Câsiye 45/27), iyiler için cennet vaad edilmiş, kötüler cehennemle tehdit edilmiştir. Ancak ahlâk kurallarının uygulanmasında, özellikle içtimâî düzenin sağlıklı işletilmesinde genellikle sadece bu motiflere dayanan bir ahlâk tam olarak saygıya değer sayılamayacağından, Kur'an ve Sünnet'te Allah'ı en yüksek derecede sevmek (el-Bakara 2/165), O'nun hoşnutluğuna lâyık olmak ve O'ndan hoşnut olmak (el-Mâide 5/119) temel ahlâkî motif olarak gösterilmiş, doğru inanç ve temiz yaşayışın en yüksek gayesinin Allah rızası olduğu vurgulanmıştır (et-Tevbe 9/72; el-Hadîd 57/27).

İslâm ahlâkının bu dinamik yapısı, onun sadece bir kitle ahlâkı veya sadece bir seçkinler ahlâkı olmadığı, aksine maddî, zihnî ve psikolojik bakımlardan her seviyedeki insanın kaygılarını ve özlemlerini dikkate alan, bununla birlikte ona, içinde bulunduğu durumdan daha ideal olana doğru yükselme imkânı sağlayan kapsamlı ve uyumlu bir ahlâk olduğunu gösterir. Buna göre hayır statik olmadığı gibi gaye de statik değildir. Bütün insanların yapabilecekleri, dolayısıyla yapmak zorunda oldukları iyi-

likler (farzlar) yanında, yapılması kişinin fazilet ve kemal derecesine bağlı hayırlar da vardır. Ahlâk, bilgi ve fazilet bakımından sürekli bir yenilenmedir. Bunun için insan, Kur'an-ı Kerim'e göre, öncelikle inanç sevgisi kazanmalı, fenalıklardan ve isyankârlıktan nefret etmeli (el-Hucurât 49/7, 14), kalbini yani iç dünyasını Allah şuurunu (zikrullah) ile huzura kavuşturmalıdır (er-Ra'd 13/28). Bu suretle Allah şuurunu insana ahlâkî ve mânevî hayattan zevk alma, hatalarının farkına varma, onlardan yüz çevirme ve Allah'tan bağış dileme fırsatı sağlayacaktır (Âl-i İmrân 3/135). İslâm'ın öngördüğü bu ahlâkî terakkinin ulaşacağı son nokta, insanın gaye bakımından çıkar kaygılarını aşması, hatta cennet ümidi ve cehennem korkusunun da ötesinde bütün düşünce ve davranışlarını Allah'ın emrine ve rızasına uygun düşüp düşmeyeceği açısından değerlendirmesidir (Hüd 11/112; eş-Şûrâ 42/15; el-İnsân 76/8-9). Bu son noktada İslâm ahlâkî pragmatik eğilimleri ortadan kaldırmakta ve kategorik bir ahlâk hüviyeti kazanmaktadır.

İslâm'ın ilk yüzyılında ahlâk tamamen yukarıda ana hatlarıyla gösterilen dinî ilke ve kurallara dayanmaktaydı. Bütün müslümanlar Kur'an'ın emrine uyarak hayatlarını Hz. Peygamber'in getirdiği öğretilere göre düzenlemenin gerektiğine inanmışlardı. Yaklaşık II. yüzyılın başlarından itibaren ortaya çıkan yeni durumlar karşısında az çok farklı ahlâk anlayışları doğmakla birlikte, temelini Kur'an'dan alan ve Hz. Peygamber ile ashâbın hayatlarında şekillenmiş olan geleneksel İslâm ahlâkına bağlılığı ilke edinen anlayış da varlığını sürdürdü ve genel olarak ahlâka veya bu alanın özel konularına dair eserlerden oluşan zengin bir literatür meydana geldi. Daha çok hadis ve fıkıh âlimleri tarafından yapılan bu yöndeki ahlâk çalışmalarının başlangıcını hadislerin tasnif dönemine kadar götürmek mümkündür. Nitekim başta *Kütüb-i Sitte* olmak üzere hemen bütün hadis mecmualarında "Kitâbü'l-Edeb", "Kitâbü'l-Birr", "Kitâbü Hüsni'l-hûk" gibi başlıklar altında özellikle ahlâk hadislerini ihtiva eden bölümler bulunur. Buhârî'nin *el-Edebü'l-müfred*'i, Abdullah b. Mübârek'in *Kitâbü'z-Zühd ve'r-rekâ'ik*'i gibi yalnızca ahlâka dair hadis ve haberlerden oluşan eserler yanında, İslâm kültür tarihi boyunca devam eden kırk hadis* külliyyatının başta gelen konuları da ahlâkidir. Fıkıh ki-

taplarındaki ameli ahlâk konularıyla tefsir ilminde "ahkâmü'l-Kur'an" türündeki eserlerde ahlâkla ilgili konuların varlığına da işaret etmek gerekir.

Eser sayısı bakımından İslâm kültür tarihinin en verimli alanlarından biri olan geleneksel İslâm ahlâkının başta gelen klasiklerinden biri, Mâverdi'nin *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*'idir (Beyrut 1978). Eser geniş muhtevası, materyal zenginliği, ilmî, fikrî ve edebî üstünlüğü gibi meziyetleri dolayısıyla her devirde ve bütün İslâm ülkelerinde geniş bir ilgiye mazhar olmuştur. Hz. Peygamber'in ahlâkını bütün insanlık için en yüksek hayat ideali olarak gösteren İbn Hazm'in dinî-felsefî mahiyetteki *el-Ahlâk ve's-siyer*'i (Beyrut 1985), muhtevasının önemi yanında edebî bakımdan da büyük bir değer taşır. Ebû Nasr et-Taberî'nin *Mekârimü'l-ahlâk*'ı da (Kahire 1303) Hz. Muhammed'in, hayatın bütün alanlarına ait tutum ve davranışlarını sergileyen ve onu bir ahlâk ideali olarak gösteren en tipik geleneksel ahlâk kitabı örneklerindendir.

İslâm kültür tarihinde her zaman dinî karakterini korumakla birlikte, kesin bir tasnife kolaylıkla imkân vermeyecek ölçüde şekil ve muhteva çeşitliliği taşıyan ahlâk literatürü içinde edebî ve hikemî türde Arapça, Farsça ve Türkçe yazılmış eserlerin de önemli bir yeri vardır. İbnü'l-Mukaffa'nın *Kelile ve Dimne* adlı ünlü tercümesi (Amman, ts., Mektebetü'r-Risâle), İbn Kuteybe'nin *Uyûnü'l-ahbâr*'ı (Beyrut 1986), İbn Miskeveyh'in *Câvidân-ı hîred*'i (Beyrut 1983), Mübeşşir b. Fâtik'in *Muhtârü'l-îhkem*'i (Madrid 1958) bu türün en eski ve değerli örneklerindendir. Daha sonra *Qabusnâme*, *Siyâsetnâme*, *Naşihatnâme*, *Pendnâme*, *Fütüvvetnâme* gibi klişeleşmiş adlar altında ahlâkî-dinî mahiyette edebî eserlerin, ahlâkî vecizeler, atasözleri, fıkra ve hikâyeler ihtiva eden irşad ve mev'iza kitaplarının yazımı aralıksız sürdürülmüştür.

İslâm ahlâk literatürüyle ilgili birkaç Türkçe bibliyografik çalışma yapılmıştır. Bunlardan Bursalı Mehmed Tâhir'in *Ahlâk Kitaplarımız* (İstanbul 1315) adlı eseri, 108 kitap ve yazarları hakkında kısa bilgiler verir. Mehmed Ali Aynî *Türk Ahlâkçıları*'nda (İstanbul 1939) on müellif ve bunların ahlâk kitaplarını geniş olarak tanıtmıştır. Agâh Sırrı Levend "Ümmet Çağında Ahlâk Kitaplarımız" başlığı altında, İstanbul ve Ankara kü-

tüphanelerinde yazma veya basılmış nüshalarını tesbit ettiği 238 kitabın adı, yazarı, bulunduğu yer, basılmışsa baskı yeri ve tarihi hakkında bilgi vermiştir (TDAY Belleten 1963, s. 89-115).

□ KELÂM. Kelâm ilminde ele alınan ahlâk problemlerinin temelini, kader meselesiyle ilgili olmak üzere kulların fiilleri (ef'âlü'l-ibâd) teşkil eder. Esasen kader ve ona bağlı olarak insanın irade ve ihtiyarı, adâlet, hüsün ve kubuh (hayır ve şer), salâh ve aslah* gibi konular dolayısıyla yapılan tartışmalar yalnız metafizik problemlerle sınırlı kalmamış, aynı zamanda ahlâkla ilgili temel düşünceleri de derinden etkileyen sonuçlar doğurmuştur.

Kader inancı karşısında insanın irade hürriyeti, yükümlülük ve sorumluluğu, ceza ve mükâfat gibi ahlâk felsefesinin başlıca problemlerini teşkil eden konular etrafında ortaya atılan sorular, daha Asr-ı saâdet'te tartışılmaya başlamışsa da İslâm Peygamberi, konunun aklî izahe elverişli olmadığını münasip bir dille anlatarak müslümanları bu konuda tartışmaya girmekten menetmişti. Daha sonraki dinî, fikrî ve siyasî gelişmeler, yaklaşık olarak II. hicrî asrın başlarından itibaren konu ile ilgili tartışmaların sistemli bir şekilde başlamasına yol açtı. Daha çok fıkıhçı ve hadisçi olarak bilinen selef âlimleri, Allah'ın kudret ve iradesinin mutlaklığı ve sınırsızlığı ile insanın yükümlülük ve sorumluluğunu birlikte kabul ediyor, bu kabullün kaçınılmaz olarak doğuracağı ahlâkî açmaz üzerinde durmuyorlardı. Öyle görünüyor ki, bazı Emevî yöneticileri haksız uygulamalara girişirken bu uygulamaların ilâhî takdirin bir gereği olduğunu ileri sürerek zulüm ve haksızlıklarını meşrûlaştırmak istemiş ve bunun üzerine kader konusundaki selefi tavrın istismara elverişli bir şekil aldığı ve ahlâkî tehlike teşkil edebileceği farkedilmiştir. Bu gelişmeler üzerine Hasan-ı Basrî'ye konu ile ilgili görüşünü soran Emevî Halifesi Abdülmelik b. Mervân'a onun cevap olarak yazdığı risâle oldukça önemlidir. Bu önem, risâlenin kader ve onun etrafındaki dinî-ahlâkî problemleri âyet ve hadisler yanında aklî metotlara da başvurarak ele almasından, âyet ve hadisleri aklî bakımdan tutarlı te'villerle yorumlamasından ileri gelmektedir. Hasan-ı Basrî bu risâlesinde bazı Emevî idarecilerinin uyguladıkları zulüm ve baskıdan Allah'ı

tenzih etmek, bu işlerin ilâhî takdirin sonucu olduğu şeklindeki iddianın, kendi arzularına göre uydurdukları ve Allah'a isnat ettikleri bir yalan (*Risâle fi'l-kader*, s. 20) olduğunu ispatlamak ve böylece "zulmü Allah'a nisbet ederek kendisini temize çıkaran"ların delillerini çürütmek istemiştir (*a.g.e.*, s. 22). Bundan başka Ma'bed el-Cühenî, Gaylân ed-Dımaşkî, Vâsıl b. Atâ, Yûnus el-Esvârî gibi kelâmcılar kader ve insanın fiilleri konusunu ciddi bir şekilde ele alarak Allah'ın ancak insanların iyiliğine olanı (salâh) yaratabileceğini, dolayısıyla hayrın Allah'a, fakat şerrin insana nisbet edilmesi gerektiğini, şu halde insanın hür irade sahibi olduğunu ileri sürdüler. Buna karşılık, Cehmîyye veya Cebriyye diye adlandırılan mezhebin kurucusu Cehm b. Safvân, insanın güç (istitâat) sahibi olarak nitelendirilemeyeceğini, fiillerinde tam bir zorunluluk (cebr) altında bulunduğunu, onun ihtiyârî diye adlandırılan davranışlarının damarlarındaki kanın hareketinden fark-sız olduğunu savundu (Bağdâdî, s. 211). Bütün bu gelişmeler neticesinde, kader ve onun etrafında incelenen dinî ve ahlâkî problemler, Mu'tezile, Eş'ariyye ve Mâtürîdîyye'den ibaret dikkate değer üç mezhebin temel konuları arasında yer aldı.

1. Mu'tezile'nin beş prensibi (usûl-i hamse*) arasında tevhid ile diğer üç prensibin kendisine irca edilebileceği (Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhtâṭ bi't-teklîf*, s. 19) adalet prensibi, bu mezhebin bütün düşünce sisteminin temelini oluşturur. Mu'tezile'nin adalet kavramına böylesine önem vermesinin özellikle şu iki maksada yönelik olduğu açıktır: a) Allah'ın mutlak ve müteâl ahlâkî kemalini her türlü eksiklik şâibesinden uzak tutmak; b) insanın dinî, ahlâkî vb. yükümlülük ve sorumluluklarını mantıkî bakımdan tutarlı bir ahlâkî zemin üzerine oturtmak.

Mu'tezile Allah'ın ahlâkî kemalini daha çok *hikmet* terimiyle ifade eder. Buna göre hakîm olan, bir işi ancak bir gaye için yapar. Gayesiz yapılan iş boş ve anlamsızdır (sefeh ve abes). Allah'ın bütün fiilleri gayeli, dolayısıyla hikmetlidir. Ancak Allah'ın hiçbir şeye ihtiyacı olmadığı, bu sebeple kendisi için herhangi bir gaye gütmeyeceğinden işlerinin gayesi sadece insanların faydasıdır. O'nun bütün işleri iyi, âdil ve hikmetlidir. Çünkü O kötülük yapmaz (Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 397-398; Kâdî

Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VI/1, 177-178; VI/2, s. 132). Bu sebeple O'nun irade ve kudreti ancak insanların yararına olan işlere yöneliktir. Bu düşüncenin zaruri sonucu, insanlara irade hürriyetinin tanınmasıdır. Bu hürriyeti tanımaksızın insanların bütün fiillerinin Allah'ın irade ve kudretine havale edilmesi halinde, Allah'ın hikmet ve adaletinin kusursuzluğundan söz edilemez. Sonuçta O'nun ahlâkî mükemmelliği ihlâl edilmiş olur. Ayrıca hiçbir seçme ve yapma hürriyeti olmayan insanları irşad için peygamberler gönderilmesinin, insanın dinî ve ahlâkî vazifelerle yükümlü ve sorumlu tutulmasının, dolayısıyla da mükâfat ve cezanın (va'd ve vaîd) bir anlamı kalmaz.

Adalet prensibi sadece insana irade hürriyeti tanımayı gerekli kılmakla kalmaz, aynı zamanda onun, bu hürriyetini iyilik yönünde kullanabilmesi için iyiyi kötünden ayırt etme yeteneği olan akıl gücüne sahip olmasını da gerektirir. Mu'tezile, bu konuya verdiği büyük önem dolayısıyla, İslâm kelâm tarihinin rasyonalist kesimi olarak tanınmıştır. Bütün Mu'tezilî kelâmcılar vahyin haber verdiği bilgilerin doğruluğuna kesinkes inanmakla birlikte, başta Allah hakkındaki bilgi (ma'rifetullah) olmak üzere, emaneti iade etmek, borcu ödemek, nimate şükretmek gibi hukukî ve ahlâkî vazifelerin iyiliği ve gerekliliği hakkındaki bilgilerin aklî bilgiler olduğunu kabul etmişlerdir. Ancak, aklın değerler hakkındaki bilgisinin kesin ve güvenilir bilgilerden olması için bu değerlerin değişmez nitelikte olması gerekir. Bu suretle Mu'tezile ahlâkî değerleri izâfilikten kurtarmış olur. Onlara göre akıl ve din fiillere değer yüklemeyi, yalnızca onlarda var olan bu ontik nitelikleri açığa çıkarır. Böylece aklın iyi ve kötü, görev ve yükümlülük konularında ulaştığı bilgiler, duyu idrakiyle ulaşılan bilgiler kadar kesindir. Bu bakımdan Kâdî Abdülcebbar, ahlâkî hükümlerin estetik hükümlerden farklı olduğuna işaret eder. Çünkü ikinci türden hükümlerin psikolojik ve sübjektif olmasına karşılık ahlâkî hükümler aklî teemmülle ulaşılan objektif hükümlerdendir. Nitekim umumiyetle, yeterli aklî olgunluğa sahip insanlar bir tablonun güzelliği hakkında farklı hükümler verebildikleri halde, meselâ yalan veya zulmün kötülüğü konusunda aynı kanaati paylaşırlar. Ahlâkî değerler konusundaki farklı kanaatler bu değerlerin izâfililiğinden değil, bil-

gi eksikliği gibi başka tâli sebeplerden ileri gelir (*el-Muğnî*, VI/1, s. 20-22).

Mu'tezile'ye göre vazifenin zorunluluğu ilkesi, iyi ve kötünün, dolayısıyla vazifenin bilinmesi yanında vazifeyi ifa edecek bir kudrete sahip olmayı da gerekli kılar. Bu noktada Mu'tezile'nin önemle üzerinde durduğu *istitâat* ve *teklîf-i mâlâ yutâk* (insanın, gücünün yetmediği işle yükümlü kılınması) problemleri ortaya çıkmaktadır. Onların ittifakla benimsedikleri görüşe göre, "bir fiili yapma ya da terketme gücü" anlamına gelen *istitâat*, insanda fiile teşebbüs etmeden önce bulunur. Bu güce sahip olmayan insanın yükümlü tutulması bir zulümdür, dolayısıyla kötülüktür. Mu'tezile, bunun aksini savunan Cebriyye ve Eş'ariyye'yi inatçılık ve zorunlu bilgileri körü körüne reddetmekle suçlamıştır. Nitekim Nazzâm'ın, "Teklîf-i mâlâ yutâkın imkânsız olduğunun delili nedir?" diye soran Cebriyye'ye mensup birinin karşısında tartışmayı gereksiz gördüğü ve, "Söz bu noktaya kadar gelince artık bize başımızı eğmek düşer" dediği rivayet edilir (Kâdî Abdülcebbar, *Şerhü'l-Uşûl-i-hamse*, s. 400).

İnsanın yükümlülüğünün kabul ve izah edilmesini Allah'ın âdil olduğu esasına bağlayan Mu'tezile, böylece insanın hayır ve şerden birini hür iradesiyle seçme ve yapma yeteneğinde olduğunu savunurken iki türlü şerri birbirinden ayırmayı ihmal etmemiştir. Biri "fısk" yahut "fesat" mânasında olan ve daha çok kabîh terimiyle ifade edilen ahlâkî şer, diğeri hastalık, sakatlık ve kıtlık gibi zarar ve musibetlerden kaynaklanan tabii ya da metafizik şerdir. İrade hürriyeti sadece ahlâkî şer için söz konusudur. Tabii şerde ise insanın irade ve gücünün etkisi düşünülemez; bunlar sadece Allah'ın takdirine bağlıdır. Böylece Mu'tezile, çok daha sonra Kant'ın yaptığı gibi, ahlâk dünyası ile tabiat dünyasını, ya da hürriyetler alanı ile zaruretler alanını birbirinden ayırmıştır. Mülhid filozof İbnü'r-Râvendî'nin, "Kullarının sağlığını bozan ve onları sakat bırakan bir tanrı bu yaptıklarında hakîm olamaz" (Hayyât, s. 12) şeklindeki tenkidî Mu'tezile kelâmcıları tarafından şiddetli bir tepkiyle karşılanmıştır. Onlara göre tabii şerrin Allah'a nisbet edilmemesi, O'nun adalet ve hikmetini ihlâl etmez. Çünkü Allah, kullarını kendi faydaları ve iyilikleri (salâh) için mükellef kıldığı gibi aynı maksatla onlara musibetler de verebilir. Bu musibetler ya bir su-

çun karşılığıdır (istihkak) veya farkına varabildiğimiz ya da varamadığımız bir hayır taşımaktadır. Bunlar, bizi bu dünyada başka kötülüklerden korumak yahut da ölümden sonra Allah tarafından karşılığı verilme (ivaz) gibi yollardan biriyle bizim faydamıza olacaktır.

2. Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, Basra mescidindeki ünlü konuşmasında, Mu'tezile'ye ters düşmesine ve onlardan ayrılmasına yol açan görüş ayrılığını Kur'an'ın yaratılmış olması (halku'l-Kur'an*), Allah'ın gözle görülmesi (rü'yetullah*) ve kulların fiilleri konuları üzerinde toplamıştı. Ahlâkî davranışları da içine alan son konuyla ilgili olarak Eş'arîler'in Mu'tezile'den ayrıldığı meselelerin başında, insan iradesinin iyi ve kötü fiillerdeki rolü ve ahlâkî değerlerin izâflılığı gelmektedir. Eş'arîler selef inancını sürdürerek hayırla birlikte şerrin de Allah tarafından yaratıldığını ittifakla kabul etmişlerdir. İmam Eş'arî'nin ifadesiyle, "Şer yüce Allah'tandır; fakat Allah şerri kendisi için değil, başkası için şer olarak yaratmıştır" (el-Lüma^c, s. 125). Bu ifadeyle Eş'arî, şerrin Allah tarafından yaratılmasının bir zulüm sayılamayacağını, çünkü fiillerin Allah'a nisbetle bir değer taşımadığını anlatmak istemiştir. Eş'arîler'e göre değerler fiillerin değişmez nitelikleri değildir; iyi ve kötü, gerçekliği Allah'ın emir ve yasaklarıyla belirlenen kavramlardır. Şu halde sadece insanlara nisbetle ve ancak emir ya da yasak şeklindeki bir hitaptan yani vazifenin tevcih edilmesinden sonra fiiller değer kazanır ve mükellefiyet tahakkuk eder. Bâkılânî, aklın kendi başına bir fiilin iyi, kötü, sakıncalı, muhah veya vâcib olduğu konusundaki hüküm verme gücünde olmadığını, bu hükümlerin aklın kararıyla değil, dinin (şer') açıklamasıyla tesbit edileceğini kesin bir dille ifade etmiştir (et-Temhîd, s. 97). Cüveynî ve Gazzâlî gibi Eş'arî kelâmcılar, ahlâkî değerlerin mutlak olduğu ve aklın bu değerler hakkındaki bilgisinin zorunlu bilgiler grubuna girdiği şeklindeki Mu'tezile görüşüne karşı çıkarken kendi görüşlerini şöyle bir delille ispatlamaya çalışırlar: Hiçbir eğitim ve öğretim görmeden, hiçbir telkine tâbi tutulmadan bütünyle tabii şartlar içinde büyüüp gelişmiş bir insan, 2×2=4 gibi matematik aksiyomlardan vb. zorunlu bilgilerden haberdar olduğu halde, yalan söylemenin kötü, doğru sözlülüğün iyi olduğu şeklinde ahlâkî bir bilgiye sahip olmaz. Çünkü ahlâkî bilgiler

doğruluğunu yaygınlığından alan bilgilerdir (meşhûrât) (Cüveynî, el-*ʿAğîdetü'n-Nizâmîyye*, s. 26-27; Gazzâlî, el-Müstasfâ, I, 48-49).

Eş'arîler, ahlâkî güç diyebileceğimiz istitâat konusunda da Mu'tezile'den farklı düşünmektedirler. Buna göre istitâat, Mu'tezilî kelâmcıların zannettiği gibi insanda sürekli var olan bir nitelik değildir. İnsan bazan güçlü, bazan güçsüz olur; dolayısıyla istitâat, Allah'ın insanda fiili işlemekte olduğu anda ve ancak o fiili yapmaya elverişli olarak yarattığı, bu sebeple zıt değerde iki fiilden birini serbestçe kullanmaya elverişli olmayan bir kudrettir. Böyle olunca da insan ancak gücünü kullanabileceği fiili seçip yapabilir. Bâkılânî et-Temhîd'de, üstadı Eş'arî'nin irade ve kesb konularındaki görüşünü teyit için birçok âyet sıraladıktan ve -âdet olduğu üzere- Mu'tezile'nin mukabil delillerini te'vil ettikten sonra (s. 304-308, 309-321) geleneksel Eş'arîlik görüşünü şu şekilde özetler: Kulun fiillerini Allah yaratmakla birlikte bunların bir kısmında kulun da kesbi vardır. Böylece bir fiil biri yaratıcı, diğeri hâdis olmak üzere iki kudretle bağlantılıdır.

İnsana, fiillerini gerçekleştirmek hususunda bir ölçüde hür bir irade ve kudret tanınmasının, Allah'ın irade ve gücünün mutlaklığı inancına gölge düşüreceğinden kaygılanan Eş'arî kelâmcılar, insanın yükümlü ve sorumlu tutulmasının ahlâkî ve mantıkî gerekçesini göstermek için İmam Eş'arî'nin de sözünü ettiği kesb* düşüncesini geliştirmeye çalışmışlardır da bunda yeterince başarılı oldukları söylenemez. Çünkü bu terim, daha önce Dirâr ve Muammer gibi Mu'tezilî kelâmcılar tarafından yaratmaya karşıt olarak, insanın iradî faaliyeti anlamında kullanılmışken (Eş'arî, Maḳālât, s. 136, 406, 417, 542), Eş'arîler terimde, neredeyse cebre varan bir muhteva değişikliği yaptılar. Şüphesiz ki Eş'arîler, pratikte en az Mu'tezile kadar ahlâkî hayatın değerini takdir ettiler. Hatta -sonraki Eş'arîler tarafından terkedilmiş görünmesine rağmen- İmam Eş'arî, "imanın söz ve amel olduğunu, artırıp eksilebileceğini" benimseyen selefın bu görüşüne katıldı (Maḳālât, s. 293) ve böylece ameli (ibadet ve ahlâk) imandan cüz saydı ki bu tutumun -M. Watt'ın deyimiyle- ahlâkî gevşekliğe doğru açılan yolu tıkama maksadı taşıdığı açıktır. Fakat Eş'arîler'in anla-

dığı mânadaki bir ilâhî kudret ve irade karşısında insanın böyle bir ahlâkî hayatı nasıl gerçekleştireceği sorusuna tatminkâr bir cevap bulmak nazarı olarak imkânsız gibidir. Ancak bütün Eş'arî kelâmcılar bu meseleye ikinci derecede önem vermişlerdir. Zira onlar için ahlâkın tutarlı bir felsefî temele oturtulması kaygısından daha önemlisi, Allah'ın kudret ve iradesinin mutlaklığı inancının her türlü kuşkudan uzak tutulmasıdır. Bu yüzden onlar, daha akılcı düşünen Mu'tezile ve Mâtürîdîler'in adalet ilkesiyle bağdaşmadığı gerekçeyle kabul etmedikleri teklif-i mâlâ yutâkı, nazarı olarak mümkün görmüşlerdir. Çünkü Allah'ın kudreti için imkânsızlık düşünülemez (Cüveynî, el-İrşâd, s. 203-205). Şu da var ki Cüveynî, Gazzâlî gibi daha çok felsefî düşünceyle tanışmış müteahhir Eş'arî kelâmcılar kesb fikrinin getirdiği ahlâkî çözümünden tatmin olmuş görünmüyorlar. Nitekim Cüveynî, fiilin işlenmesinde hiçbir etkisi olmayan kudret gibi, sınırlı etkisi olan kudreti yani kesbi de acz saymakta (Şehristânî, el-Milel, I, 98), aynı müellif el-*ʿAğîdetü'n-Nizâmîyye*'sinde, insanın kendi fiillerinde kendi gücünün etkisi olmadığı şeklindeki bir düşüncenin vazife fikrine aykırı olduğunu ve peygamberlerin tebliğlerinin yalanlanması sonucunu doğuracağını açıkça belirtmektedir (s. 43-46, 49-50). Hatta o, "insan için kudret ve istitâat tanınmamasının aklî ve tecrübeye aykırı olduğu" şeklindeki düşüncesi yüzünden filozofları takip etmekle suçlanmıştır (Şehristânî, el-Milel, I, 98-99). Gazzâlî ise problemin aklî çözümünün imkânsız olduğu kanaatine vararak tasavvufdaki keşf ve ilhama sığınmak zorunda kalmıştır (İhyâ², IV, 6-7).

3. Mâtürîdiyye mezhebi, genel olarak Ehl-i sünnet'in ikinci kolunu teşkil etmek ve temel itikadî konularda Eş'ariyye ile birleşmekle birlikte, kelâm ilminin diğer konularında olduğu gibi ahlâkî ilgilendiren kulların fiilleri konusunda da ayrıntılarla ilgili bazı noktalarda Eş'ariyye'den ayrılmakta, onların düştüğü ahlâkî güçlükleri büyük ölçüde halletmiş görünmektedir.

İmam Mâtürîdî, kulların fiilleri konusunu işlerken hem Eş'ariyye'nin birinci derecede önem verdiği Allah'ın irade ve kudretinin mutlaklığı hem de Mu'tezile'nin ağırlık verdiği Allah'ın mutlak ve müteâl ahlâkî kemalini aynı derecede

nazarı itibara aldı. Nitekim o, insanın bütün fiillerinin yaratıcısının Allah olduğunu kabul ederken bu yaratmanın hikmetin dışına çıkmadığını belirtmektedir (*Kitâbü't-Tevhîd*, s. 216). Bununla birlikte Allah'ın fiillerinin hikmete uygun olması, Mu'tezile'nin savunduğunun aksine, Allah için bir mecburiyet değildir. Nasıl ki tecrübî âlemde hikmetli iş yapan insanlar bunun zıddına kadirseleler, aynı şekilde Allah da hikmetin zıddına kadiridir; fakat O, hikmetten sapmanın sebepleri olan "bilgisizlik" ve "ihtiyaç"tan münezzehe olduğu için hikmetin dışına çıkmaz (a.g.e., s. 216). Bunun sonucu olarak, Allah'ın iradesinin insanların iyi ve kötü bütün fiillerine taalluk etmesi hikmete aykırı, dolayısıyla adaletsizlik sayılmaz. Zira her ne kadar ontik olarak fiiller Allah'ın kudret ve iradesiyle var olmaktaysa da bu fiillerin iyilik ve kötülük vasıflarından birini kazanması, insanı sorumlu duruma sokması ve müeyyideyi gerektirmesi, insanın bu fiile olan ahlâkî yaklaşımıyla ilgilidir. Buna göre, Eş'ariyye'nin iddiasının aksine, fiillerin itaat, isyan, iyilik ve kötülük gibi ahlâkî nitelikler taşımaları ve emredilen veya yasaklanan, mükâfatlandırılan veya cezalandırılan olgular olmaları yönünden tamamıyla insana nisbet edilmesi gerekir. Çünkü "Allah'ın fiilleri hayır ve şer diye nitelendirilemez" (*Kitâbü't-Tevhîd*, s. 170). Şu halde fiiller, taşıdıkları ahlâkî nitelikler bakımından "Allah'ın kazâsı olamaz" (a.g.e., s. 308). İmam Mâtürîdî'ye göre, "yaratılmış kudret, zorunluluğun değil, hürriyetin sebebidir" (a.g.e., s. 239). Bu kudretle insan, yine Eş'ariyye'nin görüşünün aksine, zıtt ahlâkî değerlere sahip fiillerden birini veya ötekini seçme ve yapma hürriyetine sahiptir. Ayrıca o, psikolojik olarak bu hürriyetinin farkındadır. Dolayısıyla kazâ ve kader inancı, insanın kötülükleri için mazeret teşkil etmez (a.g.e., s. 226, 239, 309-312). Bu suretle Eş'arîler'in kesb terimine yükledikleri mâna ile Mâtürîdîler'ininki arasında bâriz bir fark bulunmaktadır. Eş'arîler'in anladığı mânadaki kesb, neredeyse irade ve ihtiyar muhtevasından yoksundur ve bu anlayış, Fahrreddin er-Râzî'yi açıkça, "İnsan, hürriyet sahibi görünümünde hürriyetten mahrum bir varlıktır" demek zorunda bırakmıştır (*Şerhu esmâ' illâhi'l-hüsna*, s. 250). Böyle bir anlayış bir ahlâk ilminin kurulmasını güçleştirir. Buna karşılık, kesbi hürriyet (ihtiyar) ve yapma (fiil) ile aynı yahut yakın

anlamda kullanan Mâtürîdîler, insanın fiile olan ahlâkî yaklaşımını belirleyen ihtiyar, kasıt ve azim gibi psikolojik âmilleri de dikkate alarak kesbe getirdikleri yorumla insana ahlâkî şahsiyetini tanımak açısından daha tutarlı bir yol takip etmişlerdir.

Mâtürîdîler, aynı ahlâkî düşünceyle, yükümlülüğün mesruiyet kazanabilmesi için iyi ve kötünün, dolayısıyla vazife-nin bilinmesi ve vazifeyi yerine getirmeye elverişli bir güce sahip olunması gerektiği konusunda Mu'tezile'ye katılmışlardır. Mâtürîdî, insan aklının ahlâkî değerleri kavrayacak güce yarattığını açıkça belirtmiştir (*Kitâbü't-Tevhîd*, s. 221-222). Gücsüz insanın yükümlü tutulmasını (tekliif-i mâlâ yutâk) aklen saçma (fâsid) bulan Mâtürîdî, dinî ve ahlâkî fiillerin uhrevî müeyyideleri konusunda Mu'tezile ile Eş'ariyye arasında orta bir yol takip etmiştir. O, küfür ve şirk dışındaki büyük ve küçük günahların cezalarının devamlı olmayacağı ve Allah'ın dilerse bunları bağışlamasının hikmette aykırı düşmediği görüşünde Eş'ariyye'ye katılmış, cezanın ölçüsünün ihtiyarî değil, kötülüğe denk olmasının hikmetinin gereği olduğunu belirtirken de (bk. a.g.e., s. 360) Mu'tezile'nin adalet ve hikmet anlayışını benimsemiştir.

Bütün bunlardan sonra Fazlurrahman'ın, İslâm düşünce tarihinde kelâmî tartışmaların müslümanların ahlâk telakkileri üzerinde etkili olmadığı şeklindeki kanaatine katılmak mümkün değildir (bk. *Elr.*, I, 720). Aksine Ehl-i sünnet kelâmcılarının yukarıda belirtilen görüşleri müslümanların büyük çoğunluğunca kabul edilmiş, bunun bir sonucu olarak kader Ehl-i sünnet iman ilkeleri arasında yer almış, iyilik ve kötülüğün Allah'ın dilemesine bağlı bulunduğu, itikad ve ibadet gibi ahlâkî yükümlülüklerin kaynağının da dinî olduğu düşüncesi müslümanlar arasında hâkim telakki haline gelmiştir. Bununla birlikte hicri II. yüzyıldan itibaren gelişmeye başlayan ve giderek güçlenen tasavvufî ahlâkın kitleler üzerinde büyük etkiler bıraktığı muhakkaktır. Bu da, her şeyden önce, kelâmın teorik ahlâk problemleri üzerinde durmasına karşılık tasavvufun pratiğe ağırlık vermesinden ileri gelmiştir.

□ TASAVVUF. İslâm'ın ilk dönemlerinde tasavvuf terimi bulunmamakla birlikte bizzat Hz. Peygamber ölçülü bir zühd hayatı yaşamış, çevresindekileri

de bu hayata özendirmiştir. Ebû Hüreyre Hz. Peygamber'in arpa ekmeğiyle karnını doyurmadan bu dünyadan göçtüğünü söyler (Buhârî, "Eṭ'ime", 23; Müslim, "Zühd", 22; *Müsned*, V, 253, 260, 267). Esasen dünyanın geçiciliği, asıl ve ebedî hayatın ölüm sonrasında başlayacağı şeklindeki İslâmî inancın mantıklı sonucu olarak bu hayatın fânî hazırlarının ihtiyaçtan fazlasına önem vermek anlamsızdı. Kur'an-ı Kerim İslâm mücahidlerine fetihler sayesinde pek çok ganimet elde edeceklerini bildirmekteyse de (el-Feth 48/19-20), Allah nezdinde (âhirette) daha çok ganimet bulunduğunu hatırlatmaktadır (en-Nisâ 4/94). Kur'an'ın ve Hz. Peygamber'in, inanan ve hayırlı işler (a'mâl-i sâliha) yapanların âhirette nâil olacakları mutluluk, kötülük işleyenlerin uğrayacakları bedbahtlık hakkındaki açıklamaları, müslümanlarda duyarlı bir dinî ve ahlâkî şuurun gelişmesine yol açtı. Bununla birlikte Resûlullah'ın irtihalinden sonra sahâbe ve Emevîler dönemlerinde baş gösteren iç savaşlar, siyasî gruplar arasındaki çekişmeler, bazı yöneticilerin haksız tasarrufları, Asr-ı saâdet'teki takvâ, zühd, tevekkül, kanaatkârlık, fedakârlık gibi ahlâkî erdemlere dayalı hayat anlayışının yerini servet, debdebe ve gösteriş tutkularının alması gibi olumsuz gelişmeler, başta Ebû Zer el-Gıfârî, Ebû Müsâ el-Eş'arî, Abdullah b. Mes'ûd, Selmân-ı Fârisî, Huzeyfe b. Yemân ve Ebû'd-Derdâ gibi sahâbîler olmak üzere, zâhidâne bir ahlâka eğilimli olanlar arasında ciddi hoşnutsuzluklara yol açtı. İbn Haldûn zühdde yönelmek, halktan uzak durmak ve ibadete ağırlık vermekle tanınan bu insanların II. yüzyıldan itibaren sūfîyye ve mutasavvife diye anılmaya başladığını söylüyorsa da (*Mukaddime*, III, 1097-1098), II. yüzyıl sonlarından önce bu tabirlerin henüz kullanılmadığı bilinmektedir. Zühd kelimesi ise "dünyadan yüz çevirme" anlamında ve belli bir kesimin hayat üslûbunu ifade etmek üzere ilk defa Hasan-ı Basrî tarafından kullanıldı (Ali Sâmî en-Neşşâr, III, 62). Bu sebeple genellikle Hasan-ı Basrî tasavvufun kurucusu sayılır. Nitekim mevcut yönetimden, ahlâkî ve içtimâî durumdun memnun olmayan bu zâhidler onun çevresinde toplanmışlar; bunlara "zühd ve takvâlarından dolayı halktan ayrılanlar, makam ve servet gibi dünyevî ikballer karşısında zühdü seçenler" anlamında mu'tezile denilmiştir (Kelâmî mezhep

olarak ortaya çıkan Mu'tezile ile karıştırılmamalıdır). Bunlar *zühhâd*, *ubbâd*, *bek-kâin* gibi değişik zümreler oluşturdular. Tasavvuf terimiye muhtemelen II. yüzyıl sonlarında veya III. yüzyıl başında ortaya çıktı (Ali Sâmî en-Neşşâr, III, 30).

Bundan sonraki gelişmeler genellikle iki koldan olmuştur. Bir kol dinî ve ahlâkî hükümleri tam bir bağlılıkla benimserken başka bir kol, bütün ahlâk kurallarını aşmadıkça, başka bir deyişle iyi ve kötü ikiliğini ortadan kaldırmadıkça tam tevhide ulaşamayacağını ve gerçek sūfî olunamayacağını ileri sürmüştür. Genellikle "Sünnî tasavvuf" diye adlandırılan ilk anlayışta olanlar Hz. Peygamber'i en yüksek ahlâk örneği sayar ve onun ahlâkını en titiz bir şekilde uygulayanların sūfîler olduğunu belirtirler (Sühreverdî, s. 130, 149, 151). Ayrıca Sünnî tasavvuf kaynaklarında, başta Hulefâ-yi Râşidîn olmak üzere, çoğu *ehl-i Suffe**'den olan birçok sahâbî zühd ve tasavvuf yolunun öncüleri olarak gösterilir. Abdullah b. Mübârek'in *Kitâbü'z-Zühd*'ü, Muhâsibî'nin *er-Ri'âye li-hukûkullâh*'i, Kelâbâzî'nin *et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*'u, Ebû Tâlib el-Mekkî'nin *Kütû'l-kulûb*'u, Serrâc'ın *el-Lüma'*, Kuşeyrî'nin *er-Risâle*'si, Hüc-vîrî'nin *Keşfü'l-maḥcûb*'u, Gazzâlî'nin *İhyâ'*, Sühreverdî'nin *ʿAvârifü'l-ma'ârif*'i gibi büyük ölçüde Ehl-i sünnet çizgisini takip eden eserlerde bir yandan "kalbin amelleri" (a'mâlü'l-kalb) denilen takvâ, vera', niyet, ihlâs gibi dinî-ahlâkî erdemlerin önemi üzerinde ısrarla durulmuş, bu erdemleri ihmal ettikleri gerekçesiyle fukaha ve kelâmcılar gibi "zâhir âlimleri" şiddetle eleştirilmiş, diğer yandan tasavvuf, dervişlik, melâmet gibi kisveler altında din ve ahlâk kanunlarıyla bunların uygulamalarını (a'mâl-i cevârih) hafife alan sözde sūfîlere de (müstasvife) ağır tenkitler yöneltmiştir.

Hemen bütün Sünnî mutasavvıflar, tasavvufî hayatta ibadet ve zikir gibi taabbüdî faaliyetler kadar ahlâkî faaliyet ve faziletlerin de önemli olduğunu belirtmişlerdir. Birçok mutasavvıf, daha tasavvuf teriminin tarifinde onun ahlâkla ilişkisini göstermişlerdir. Nitekim Ebû'l-Hasan en-Nûrî'ye göre, "tasavvuf ne birtakım merasimler ne de bir bilgi yığındır; aksine tasavvuf yalnızca ahlâktır". Aynı sūfî tasavvufun hürriyet, *fütüvvet**, dünya gailelerinden sıyrılma ve cömertlik erdemlerinden ibaret olduğunu belirtmiştir. Tasavvufu kısaca

"hüsnü'l-hulk" veya "el-ahlâku'r-radiye" şeklinde tarif edenler de olmuştur (Hüc-vîrî, I, 237-239; Herevî, s. 23). Hasan-ı Basrî, takvâ ehlinin doğru sözlülük, ahde bağlılık, sıla-i rahim, yoksullara merhamet, gurur ve kibirden arınmışlık, insanlarla iyi geçinme, güzel huy gibi ahlâkî faziletlerle tanınabileceğini belirtmiştir (Ebû Nuaym, II, 143). Sünnî tasavvuf literatürünün en gelişmiş örneklerinden olan Sühreverdî'nin *ʿAvârifü'l-ma'ârif*'inde de (s. 151) sūfîlerin başlıca ahlâkî erdemleri tamamen geleneksel İslâm ahlâkî ölçüleri içinde sıralanmıştır.

Bütün büyük sūfîler tasavvufun bir hal ve bir yaşama tarzı olduğunu belirtirler. Buna göre tasavvuf büyük ölçüde sūfinin mistik tecrübelerinden ibarettir; dolayısıyla hem düşünce hem de davranış olarak sübjektif bir alandır. Bu durumun ahlâk bakımından önemi, böyle bir alanda mutlak ve genel geçerliliği olan bir ahlâk ilmi kurmanın güçlüğüdür. Bu güçlüğü bir sonucu olarak, Sünnî ilkelere son derece bağlı ilk dönem zühd ahlâkından başlamak üzere, bütünüyle ahlâkın inkârına ve yaygın ahlâk kurallarıyla alay etmeye kadar varan değişik tasavvufî akımlar doğmuştur. Hatta mutedil bir mutasavvıfın ahlâk anlayışında bile bazı tutarsızlıklar görülür. Bu durum, tasavvuf ahlâkıyla ilgili başlıca kavramların izahından da kolaylıkla anlaşılabilir. Şöyle ki, bütün mutasavvıflar başlangıçta Kur'an ve Sünnet'ten kaynaklanan bir yaklaşımla zühd, takvâ, fakr, tevekkül, rızâ gibi ilkelere (makamlar) benimseyerek dünyevî nimet ve imkânlar karşısında ihtiyatlı bir tavır takınmışlardır. Ancak Kur'an ve Sünnet, dünyevî imkânlara esir olmak yerine bunları belirlenmiş prensipler çerçevesinde Allah rızâsı ve insanların mutluluğu için kullanmayı öngörürken, bu müsbet yaklaşım tasavvuf ahlâkında giderek, dünyaya bağlılığın ruhun alçalmasına yol açtığı, şu halde ebedî kurtuluş için bu bağları koparmak, kısaca "ölmeden önce ölmek" gerektirdiği şeklinde olumsuz bir anlayışa dönüştürüldü. Hz. Peygamber'in konuyla ilgili açık tavrına ve uyarılarına rağmen (Buhârî, "Zekât", 30, "Şavm", 54, 55, "Edeb", 33; Müslim, "Zekât", 54, "Şıyâm", 182, 192; Tirmizî, "Kıyâmet", 60), tevekküldeki "tevessül" ve "tesebbüb" unsurları kaldırılarak tevekkül "terk"ten ibaret sayıldı. Bu anlayışa göre sūfî "ânî değerlendiren (ibnû'l-vakt) kişidir; yarin

kaygısı taşıyanın kalbinde hikmet bulunmaz" (Muhibbî, III, 148). Hüc-vîrî dünyaya külfetlerine katlanmayı (tekellüf) ve sebeplere başvurmayı ahlâka aykırı görür (*Keşfü'l-maḥcûb*, I, 237). Abdülkâdir-i Geylânî de Allah'ın kendisi için yoksulluğu uygun gördüğü kişinin zengin olmak istemesini, Allah'ın tercihinden hoşlanmamak şeklinde yorumlamaktadır (*el-Fethu'r-rabbânî*, s. 193). Bu şekildeki bir tevekkül anlayışının sonucu olarak Hüc-vîrî şöyle der: "Kismetini zorlama; çünkü ezeli taksim zorlamakla değişmez" (*Keşfü'l-maḥcûb*, I, 363). Gazzâlî'ye göre fakrın en yüksek derecesi, kişinin dünya malından nefret ettiği, şerrinden ve meşguliyetinden kaygılandığı için mal sahibi olmaktan kaçınmasıdır. Gazzâlî bu anlayışta olan kişiyi zâhid saymaktadır (*İhyâ'*, IV, 190). Ancak aynı müellif tevekkülü, tedbir ve çalışmayı bırakarak "atılmış bir hırka veya hasır üzerinde bir et yığını" gibi kalmak şeklinde anlayanları da cahillikle suçlamaktadır (*a.g.e.*, IV, 248). Ayrıca hiçbir büyük mutasavvıf dilenmeyi veya malından dolayı zengine eğilmeyi hoş karşılamamıştır (Goldziher, s. 139).

Bazı mutasavvıflar, tevekkül anlayışlarının bir sonucu olarak, tedaviyi tevekküle aykırı görmüş ve hastalıklara gönüllü katlanmayı bir fazilet saymışlardır. Nitekim rivayet edildiğine göre Ahmed b. Hanbel, tevekküle inananların şurup vb. ilaçlar içmek yerine tedaviyi terketmelerinin daha doğru olduğunu belirtmiş, Sehl et-Tüsterî de bir kimsenin tedaviyi bırakmasının, ibadetini daha iyi yapabilmek niyetiyle dahi olsa, tedavi olmasından daha uygun düşeceğini söylemiştir. Ancak bu rivayetleri aktaran Ebû Tâlib el-Mekkî ve Gazzâlî, böyle bir tavrın yanlışlığına dikkat çekmeyi de ihmal etmemişlerdir (*Kütû'l-kulûb*, II, 22-23; *İhyâ'*, IV, 286-287). Bu sebeple, Goldziher'in yaptığı gibi (bk. *Le Dogme et la Loi de l'Islam*, s. 125), tedavi karşısındaki bu olumsuz tavrı bütün sūfîler için genelleştirmek yanlıştır.

Bütün tasavvufî eğilimler, bu hayatın dışında gördükleri müslümanları *zâhir** ehli, *rûsûm** ehli veya *avâm** saymışlar, farklı ölçülerde de olsa, kendilerine (havas*) yabancı ve kötülük çevresi kabul ettikleri kitlelerden ya tamamen veya belli bir süre, ya da hiç olmazsa kalben uzak kalmayı (uzlet, inzivâ) tercih etmişlerdir. Nitekim Serrâc, nefislerini terbiye etmek ve yüksek mertebe

ler kazanmak gayesiyle dağlara, mağaralara, kırlara veya çöllere çekilenler olduğunu kaydetmiş ve bunları eleştirmiştir (*el-Lüma*⁵, s. 527-529). Birçok tasavvufî kaynakta, "Kişi köpeklerin inlelerinde yaşamadıkça siddikler mertebesine ulaşamaz" dediği rivayet edilen (Ebû Nuaym, II, 359) Mâlik b. Dinâr'ın toplumdan uzaklaşarak köpeklerle haşır neşir olmasından hayranlıkla söz edilir. Hüc-vîrî bile, "Tasavvuf halktan uzak olmaktadır" der (*Keşfü'l-maḥcûb*, I, 233). Özellikle servet ve mevki sahiplerinden uzak durmak, tasavvuf ahlâkının başta gelen kurallarındandır. Fudayl b. İyâz, devlet adamlarıyla yakınlık kurmaktan kaçınan kişinin gecesini namazla, gündüzünü oruçla geçiren, hac ve umre yapan, Allah yolunda savaşan, bunun yanında devlet ricâliyle de konuşan kişiden daha erdemli olduğunu söylemiştir (Ebû Nuaym, VIII, 98). Şakîk-i Belhî ise zenginden bir şeyler beklemeyi "Allah'tan başka tanrılar edinmek"ten farksız görmüştür (Sülemî, s. 65). Aynı şekilde, evlenme konusunda da tasavvufî anlayışlar, değişik ölçülerde de olsa, Peygamber'in sünnetinden farklılıklar göstermektedir. Hz. Peygamber ilke olarak ruhbanlık hayatını reddettiği (Dârimî, "Nikâh", 3; *Müsned*, VI, 226), evlenmenin önemini açıkladığı ve teşvik ettiği halde (Buhârî, "Nikâh", 1; Tirmizî, "Nikâh", 1; İbn Mâce, "Nikâh", 1; *Müsned*, V, 163, 421), Ebû Süleyman ed-Dârânî, Bîşr el-Hâfî, Mâlik b. Dinâr gibi bazı sûfiler zühd hayatı, ahlâk ve dinin selâmeti için bekâr yaşamayı gerekli görmüşlerdir. Bunlardan sonuncusu kendisine, "Evlenmeyecek misin?" diye soranlara, "Elimden gelse nefsimi de boşayacağım" cevabını vermiştir (Ebû Nuaym, II, 365). Hüc-vîrî gibi mutedil bir mutasavvıf bile tasavvuf yolunun esasının bekâr yaşamak olduğunu söyler (*Keşfü'l-maḥcûb*, II, 611). Bununla birlikte gerek bu müellif gerekse başka birçok Sünnî mutasavvıf, evlenmenin Peygamber tavsiyesi olduğunu göz önüne alarak insanın kendi dinî ve ahlâkî hayatı açısından evliliğin muhtemel fayda ve zararlarına göre karar vermesinin uygun olacağını belirtmişlerdir. Ayrıca tasavvufun tamamen inziva hayatı olduğunu düşünmek yanlış olur. Nitekim birçok tasavvufî kaynakta toplum içinde yaşayarak insanların ıslahı için çaba göstermenin önemi üzerinde durulmuş, "âdâbû's-suhbe", "âdâbû'l-uhuvve" gibi başlıklar altında sosyal hayatın gerek-

tirdiği ahlâk ve muâşeret kuralları, haklar ve sorumluluklar işlenmiştir.

Hüc-vîrî'nin de kaydettiği gibi (*Keşfü'l-maḥcûb*, II, 427), tasavvufun ileri gelenlerine göre hem dinin hem de aklın reddettiği bütün kötü huyların ve çirkin davranışların kaynağı nefistir. Tasavvuf ahlâkında çoğunlukla insanın mânevî benliğinin yüksek tarafını temsil eden ruh meleğe, nefis ise şeytana benzetilir. Bu yüzden ahlâkî fenalıklar ancak riyâzet ve mücâhedeye koyularak nefsin kötü eğilimlerini kırmak ve onu kötü huylardan arındırmak suretiyle önlenir. Gazzâlî, "İnsan ihtiraslarıyla savaşıyor, nefsinin bunların baskısından korunur ve bu suretle meleklerin ahlâkına benzer huylar kazanırsa kalbi meleklerin evi haline gelir" demektedir (*İhyâ*⁶, III, 27). Hüc-vîrî de nefsin isteklerine karşı koymayı bütün ibadetlerin başı ve ahlâkî çabaların en değerlisi saymıştır (*Keşfü'l-maḥcûb*, II, 427).

Tasavvuf ahlâkında nefse karşı verilmesi öngörülen bu savaş, bir nevi iradeyi hür kılma, insanın ahlâkî mükemmelliğe ulaşmasını ve Allah'a yakınlaşmasını önleyen bedenî ve dünyevî tutkuların bağımlılığından kurtulma mücadelesidir. Bu açıdan tasavvuf ahlâkında hürriyetin büyük bir değeri vardır. Mutasavvıflar, insanın şuurunu meşgul eden Allah'tan başka her şeyin hürriyeti kısıtladığı ilkesinden hareketle cennet nimetlerini arzulamayı bile gerçek hürriyete aykırı görmüşlerdir (*Kuşeyrî Risâlesi*, s. 365). Kuşeyrî'ye göre hürriyet, kulun üzerinde Allah'tan başka hiçbir şeyin etkili olmamasıdır. Gerçek hürriyet tam kulluktur (*a.g.e.*, s. 364-365). İbrâhim b. Edhem ise hürriyeti, ölmeden önce dünyadan çıkmak şeklinde açıklamıştır (*a.g.e.*, s. 366). Tasavvufî kaynaklar, büyük sûfilerin böyle bir hürriyete kavuşmak için verdikleri mücadeleleri anlatan hâtıra ve menkıbelerle doludur. Esasen tasavvuftaki "fakr makamı" hürriyeti de kapsar. Çünkü fakr, insanın hiçbir şeye sahip olmamasından öte, hiçbir şeyin insana sahip olamaması demektir (Sülemî, s. 215). Buna göre hürriyet, felsefe ve kelâmda ele alındığı şekliyle ahlâkın hareket noktası değil gayesidir. Bu sebeple hürriyet ulaşılması zor bir makamdır. Tasavvufî sülûkün başlangıcında irade varsa da hürriyet yoktur. Mürid, mürşidin delâletiyle seyrü sülûk sırasında verdiği şiddetli bir mücadele sayesinde

dünya ve nefis bağlarından kurtularak hürriyetini kazanır. Felsefe teorik, tasavvuf pratiktir; bu yüzden filozof akıl ile, sûfî irade ile yol alır ve sonunda hem mârifete hem de hürriyete ulaşır. Şu var ki, tasavvufî anlayışa göre insanın iradesi daima Allah'ın iradesine bağımlıdır. Hatta bu açıdan sûfinin kendi iradesinden söz etmesi bile tasavvufî edeple bağdaşmaz. Hüc-vîrî, "Tevhid ehli sözleriyle cebrî, ameliyle kaderî (hürriyetçi) olandır" derken bu ikilemi anlatmak istemiştir (*Keşfü'l-maḥcûb*, I, 211).

Kelâbâzî, bütün mutasavvıfların insanlara gerçek anlamda fiiller isnat ettiklerini, insanların, kendi kazançları (iktisab) olan bu fiilleri isteme (irade) ve seçme (ihtiyar) imkânına sahip oldukları, cebir veya zorlama (istikrah) altında bulunmadıkları görüşünde birleştiklerini belirtmişse de (*et-Ta'arruf*, s. 64) bu açıklamayı ihtiyatla karşılamak gerekir. Zira bu müelliften önce ve sonra birçok mutasavvıfın teorik olarak kesin bir cebir anlayışını savunduğu bilinmektedir. Gerçekte bu anlayış tasavvuftaki tevhid ve tevekkül ilkelerinin yorumundan kaynaklanmaktadır. Kuşeyrî'nin naklettiğine göre, Cüneyd-i Bağdâdî tevhidi "bütün yaratılmışların her türlü davranışlarının Allah'tan olduğunu bilmek" şeklinde tarif etmiştir (*Kuşeyrî Risâlesi*, s. 102). Zünnûn el-Mısrî'ye göre tevhid ve tevekkül, öncelikle Allah'tan başka tanrılar edinmeyi, ikinci olarak da O'ndan başka sebepler göstermeyi imkânsız kılar (Gazzâlî, *İhyâ*⁶, IV, 264). Esasen ilk anlamdaki tevhid, Herevî'nin deyiimiyle "avamın tevhidi", ikincisi ise "havassın tevhidi"dir (*Menâzilü's-sâ'irîn*, s. 51). Mutasavvıflar, insanın fiillerini kendisinin yarattığı şeklindeki görüşü dinlemeye bile tahammül edemezler. Nitekim Kuşeyrî'nin bildirdiğine göre (*Kuşeyrî Risâlesi*, s. 121) Hâris el-Muhâsibî, babası Kaderiyye'den olduğu için ondan kalan mirası kabul etmemiştir. Cebir anlayışının ahlâkî sorumsuzluğa yol açacağından kaygılanan, hatta bu eğilimde olanlar bulunduğunu bildiren Sünnî mutasavvıflar, Eş'ariyye'nin ılımlı cebir (cebr-i mutavassıt) anlayışını çıkar yol olarak görmüşlerdir. Nitekim Gazzâlî, *İhyâ*⁶ 'ulûmî'd-dîn'in "Tevbe", "Tevhid ve Tevekkül" bölümlerinde bu kavramların tasavvufî açıklamalarını yaparken mutlak bir cebre düşmemek için hayli zorlanmıştır. Nihayet Cebriyye, Mu'tezile ve Eş'ariyye'nin hürriyet konusundaki görüşlerini, körlerin el yor-

damiyla tanımayla çalıştıkları fili tarif etmelerine benzeten Gazzâlî, irade ve hürriyet (ihtiyar) konusunun "kader sırn"na girdiğini ve ancak mükâsefe ilmine sahip olanların bu problemi aşabileceklerini belirterek bir bakıma agnostisizme varmıştır (*İhyâ*³, IV, 5-7, 247-248, 254-259).

Gerek tasavvufu hâkim olan cebir anlayışı, gerekse şeriat ve zâhirin yanında varlığı benimsenen hakikat ve bâtin anlayışı, hiçbir zaman gerçek sūfîleri ahlâkî ve dinî gevşekliğe sürüklememiş, aksine bunlar dinin farz kıldıkları yanında gönüllü ibadet ve iyilik yapmaya da büyük önem vermişlerdir. Hücûrî'nin de belirttiği gibi, bu zümreye göre bir kimsenin malını sayıp dökerek 200 dirheme 5 dirhem hesabıyla zekât vermesi cömertlik değildir; asıl cömert, elinde ne varsa Allah yolunda harcadığı için zekât vermesini gerek kalmayan sūfîdir (*Keşfü'l-mahcûb*, II, 537). Hakikat ve bâtin, gerçek sūfî için ibadet ve başka iyiliklerde gözetilmesi gereken ahlâkî özür. Bu sebeple başlıca tasavvufî kaynaklarda ibadetlerin zâhirî veya fikhî şart ve rûkûnları yanında niyet, ihlâs, huşû, takvâ gibi "a'mâlû'l-kalb'e ve ibadetlerin ahlâk üzerinde göstermesi beklenen müsbet tesirlere de geniş yer verilmiştir.

Bununla birlikte Hallâc'ın vahdet-i vücûd'u, Bâyezîd-i Bistâmî'nin sekr'i, Ebû Saîd el-Harrâz'ın fenâ'sı, Hamdûn el-Kassâr'ın melâmet'i, İbn Haffî'nin gaybet'i gibi zamanla tasavvuf felsefesinde büyük ilgi gören kavramlar, bilhassa İbnü'l-Arabî'nin geliştirdiği, Sadreddin Konevî, Celâleddîn-i Rûmî gibi vahdet-i vücûdçu sūfîlerin devam ettirdiği felsefeleşmiş tasavvuf üzerinde yapılan yorumlar ve uygulamalar içinde şeriat ve ahlâk ilkeleriyle bağdaştırılması imkânsız ve bir ahlâk anarşisine götürebilecek taşkınlıkların bulunduğu da bir gerçektir. İbn Teymiyye, İbnü'l-Cevzî gibi seleflerin şiddetli tenkitlerine rağmen, eski Türk ve İran inanç ve gelenekleri, ayrıca gûlât-ı Şîa'nın da etkisiyle tasavvuf adına yapılan taşkınlıklar ve ahlâkî kayıtsızlıklar, İbnü'l-Arabî'den beri varlığını hissettiren, Fazlulâh el-Hurûfî el-Esterâbâdî ile yeni bir tasavvufî akım halini alan Hurûfîlik ve bu akımın tesiriyle Râfîzî-Bâtınî bir mahiyet kazanan Bektâşîlik başta olmak üzere Babailik, Kalenderîlik, Haydarîlik, Abdallık gibi cereyanlar hem edebî alanda hem de pratik hayatta itikad baki-

mından hulûl* ve ittihad*ı, ahlâk bakımından da sözde melâmet ve îbâhîliği yaşattılar. Ancak bunlardan yalnızca Bektâşîlik geniş ölçüde ve uzun süre etkili olmuş, diğerleri ise hiçbir zaman Sünnî ilkelere bağlı tarikatların sahip olduğu seviyede güç ve tesire ulaşamamışlardır (ayrıca bk. TARİKAT, TASAVVUF).

BİBLİYOGRAFYA :

Lisânü'l-'Arab, "hlk" md.; *Tâcû'l-'arûs*, "hlk", "hilm" md.leri; *Müsned*, I, 398; IV, 227; V, 163, 173, 177, 253, 260, 267, 289, 421; VI, 226; Dârimî, "Nikâh", 3; "Rikâk", 56; Buhârî, "Zekât", 30, "Şavm", 54, 55, "Nikâh", 1, "Et'ime", 23, "Edeb", 33, "Ahkâm", 4, 43, "İmân", 39, "Büyü", 2, "Fiten", 17; Müslim, "Zekât", 54, "Siyâm", 182, 192, "Zühd", 22, "Müsâfirîn", 139, "İmâre", 34, 38, "Müsâkât", 107, 108, "Birr", 14, 15, 49; İbn Mâce, "Nikâh", 1; Ebû Dâvûd, "Akziye", 12; Tirmizî, "Nikâh", 1, "Kıyâmet", 60, "Zühd", 52; Hasan el-Basrî, *Risâle fi'l-kader* (Mâcid Fahrî, *el-Fikrû'l-ahtâkî el-'Arabî* içinde), Beyrut 1978, I, 20, 22, 253, 260, 267, 421; Hâris el-Muhâsibî, *er-Ri'âye li-hukûküllâh* (nşr. Abdülkâdir Ahmed Atâ), Beyrut 1405/1985, s. 78, 114-112; İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif* (Ukkâse), s. 441; Hayyât, *el-İntisâr* (nşr. H. S. Nyberg), Kahire 1925 — Beyrut 1957, s. 12; Eş'arî, *Ma'âlat* (Abdülhamîd), s. 136, 270, 290-293, 406, 417, 542; a.mlf., *el-İbâne* (Fevkiyye), s. 163, 166, 173-179, 197-198, 233; a.mlf., *el-Lüma*, s. 107, 125; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 170, 216-235, 239, 276, 308-312, 360; Serrâc, *el-Lüma*, s. 527-540; Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 64; *Kütü'l-kulûb*, II, 22-23, 193, 195; Bâkîllânî, *et-Temhîd* (Ebû Rîde), s. 97, 304-308, 309-321; a.mlf., *el-İnsâf* (nşr. M. Zâhid el-Kevserî), Kahire 1382/1963, s. 45-50; Süleimî, *Tabakât*, s. 65, 215; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VI/1 (nşr. Ahmed Fuâd el-Ehvânî v.dğr.), Kahire 1382/1962, s. 20-22, 64-65, 177-178; VI/2 (nşr. C. Ş. Kanvatî v.dğr.), s. 132; a.mlf., *Şerhu'l-İş'ârî'l-hamse*, s. 396, 400-401, 627; a.mlf., *el-Muhtâ bi't-teklîf* (nşr. Ömer Seyyid Azmî—Ahmed Fuâd el-Ehvânî), Kahire, ts. (ed-Dârü'l-Misriyye), s. 19; Bağdâdî, *el-Fark* (Abdülhamîd), s. 211; Ebû Nuaym, *Hilye*, II, 143, 359, 365; VIII, 98; *Kuşeyrî Risâlesi* (trc. Süleyman Uluğâğ), İstanbul 1986, s. 102, 121, 180, 234-243, 252-257, 279-283, 364-365, 366, 404-411, 475; Hücûrî, *Keşfü'l-mahcûb* (trc. Esad Abdülhâdî Kandil), Beyrut 1980, I, 211, 212, 233, 237-239, 253, 275-290, 317, 334, 363, 365; II, 427, 537, 557, 661; Cüveynî, *el-İrşâd* (Temîm), s. 203-205; a.mlf., *el-'Akîdetü'n-Nizâmîyye* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), Kahire 1398/1978, s. 26-27, 43-46, 49-50; Herevî, *Menâzil*, s. 23, 51; Zevzenî, *Şerhu'l-Mu'allakât*, Beyrut, ts. (Mektebetü Dâri'l-Beyân), s. 82, 115, 178; Gazzâlî, *İhyâ*³, III, 27, 55, 75, 135-152; IV, 5-7, 190, 206, 247-248, 254-259, 264, 286-287; a.mlf., *el-Müstaşfâ*, I, 48-50; Şehrîstânî, *el-Milel* (Kilânî),

I, 98-99; a.mlf., *Nihâyetü'l-İkdam*, s. 397-398; Abdülkâdir-i Geylânî, *el-Fethu'r-rabbânî*, Beyrut 1983, s. 193; İbnü'l-Cevzî, *Telbisü İblîs*, s. 151, 175, 206, 278-281, 287-288, 363-369; a.mlf., *Şifâtü's-şafve*, IV, 109, 113, 159; Fahreddin er-Râzî, *Şerhu esmâ'illâhî'l-hüsnâ*, Beyrut 1404/1984, s. 250; Âmidî, *Çâyetü'l-merâm* (nşr. Hasan Mahmûd Abdüllatif), Kahire 1391/1971, s. 206-207; Sühreverdî, *'Avârîfü'l-ma'ârif*, Beyrut, ts. (Dârü'l-Ma'rif), s. 130, 149, 151; İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, III, 88-89, 93-96; IV, 58-62, 293, 296-297, 301-308; V, 449-452; VI, 262-264; VIII, 318-319; İbn Teymiyye, *Minhâcû's-sünne*, Kahire 1321, III, 23-25; a.mlf., *Mecmû'atü'r-resâ'il*, I, 83-85, 92-97; İbn Haldûn, *Mukaddime* (nşr. A. Abdülvâhid Vâfî), Kahire 1401, III, 1097-1098; Muhibbî, *Hulâsatü'l-eşer*, III, 148; Harîrîzâde, *Tibyân*, I, vr. 129^a; Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, (4. bs. Ankara 1981), s. 207, 210-213, 337; I. Goldziher, *Le Dogme et la Loi de l'Islam* (trc. Félix Arin), Paris 1920, s. 4, 11, 125-126, 138-139, 144; R. A. Nicholson, *Fi't-Taşavvufi'l-İslâmî* (trc. Ebû'l-Alâ Affî), İskenderiye 1946, s. 21-26, 31, 35, 77-79, 100-101, 156; G. H. Bo-usquet, *La Morale de l'Islam*, Paris 1953, s. 11, 13, 15, 24-25; D. M. Donaldson, *Studies in Muslim Ethics*, London 1953, s. 14-21, 79, 83, 198-212; G. F. Hourani, *Islamic Rationalism—The Ethics of 'Abd al-Jabbâr*, London 1971, s. 8-14; Ali Sâmî en-Neşşâr, *Neş'etü'l-fikrî'l-felsefî fi'l-İslâm*, Kahire 1977-78, I, 317-327, 343-344, 432-436; III, 30, 62, 141, 167-168, 286-288, 310, 326, 342; Abdurrahman Bedevî, *Târîhu'taşavvufi'l-İslâmî*, Kuveyt 1978, s. 198, 272; a.mlf., *Mezâhibü'l-İslâmîyyîn*, Beyrut 1983, I, 139-140, 169, 370-371, 456-472, 555-564, 614-620, 339-774; W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri* (trc. E. Ruhi Fiğlalı), Ankara 1981, s. 169-171, 295-304, 392-393; Kâmil Mustafa eş-Şeybî, *eş-Şıla beyne'taşavvuf ve't-teşeyyû*, Beyrut 1982, II, 155-156, 158-160, 206, 231, 239, 334; Ahmed Mahmûd Subhî, *el-Felsefetü'l-ahlâkiyye fi'l-fikrî'l-İslâmî*, Kahire 1983, s. 54-55, 90-93, 128 vd., 162-178, 200-204, 209, 214, 232-241; Zeki Mübârek, *et-Taşavvufü'l-İslâmî fi'l-edeb ve'l-ahlâk*, Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-Asriyye), s. 105-140; T. İzutsu, *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar* (trc. Selâhaddin Ayaz), İstanbul, ts. (Pınar Yayınları), s. 36-37, 53-55, 329-330; G. E. von Grunebaum, "Concept and Function of Reason in Islamic Ethics", *Oriens*, XV, Leiden 1962, s. 1-17; Ağâh Sırrı Levend, "Ümmet Çağında Ahlâk Kitaplarımız", *TDAY Belleten* 1963, Ankara 1964, s. 89-115; S. J. John Renard, "Muslim Ethics: Sources, Interpretations and Challenges", *MW*, LXIX/3, (1979), s. 163-177; Reşâd Muhammed Halîl, "Tekvinü'l-fikrî'l-'Arabî kab-le'l-İslâm", *Lisânü'l-'Arabî*, XX, Rabat 1983, s. 195-225; Carra de Vaux, "Ahlak", *İA*, I, 157-160; Abdülmennân Ömer, "Ahlâk", *UDMİ*, II, 187-197; R. Walzer, "Akhlaq", *EJ*² (Fr.), I, 335-339; F. Rahman, "Akhlaq", *Elr*, I, 719-725.

