

189677

MEVLÂNÂ ve İNSAN -Sempozyum Bildirileri-

Yayına Hazırlayanlar

Prof. Dr. Mehmet ŞEKER

Dr. Sabri YILMAZ, Dr. Aydın IŞIK, Dr. Tahsin KOÇYİĞİT



Mevlânâ ve Ahlâkî Kişilik

Doç. Dr. Osman BİLEN*



*Hak çeker nefis adlı güç yetmez yayı
Gösterir bed nefse sâkin olmayı.¹*

Özet

Muhtelif beşerî bilimler, doğal, içtimaî, iktisadî, siyasî, dini, sanatsal eylem ve davranışlarını konu edinerek insanın ferdî ya da toplumsal özelliklerini tasvir ve tanımlamaya çalışmaktadır. Ahlâk ilminde ise kişilik, seciye, mizaç, şahsiyet, tynet, fitrat, huy, karakter vb. gibi kavramlarla tanımlanmaktadır. Ahlâkî kişilik özelliklerinin neler olduğu sorusu esas olarak, ahlâk, psikoloji ve sosyal psikoloji, sosyoloji gibi beşerî bilimlerin yanında, hukuk, siyaset, felsefe ve din ilimlerini de ilgilendirir. Biz burada sadece ahlâk ve psikoloji kuramları açısından ahlâkî kişiliği, “**ahlâk kurallarına uygun eylemde bulunmaya yatkın benlik özelliklerini kazanmış ferdî bir hal**” olarak değerlendireceğiz. Mevlânâ'nın eserlerinde ahlâkî kişilik hakkında çağdaş ahlâk ve psikoloji kuramlarından farklı bir ufuk açan bir anlayışın ifade edildiği görülür. İslâm tasavvuf geleneğinde benimsenen “**insan felsefesi**” ile İslâm ahlâk felsefesi gele-

* Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Felsefesi Öğretim Üyesi.

¹ Mevlânâ Celeleddin Rûmî, *Mesnevi* I, 1383. (Bundan sonraki atıflar, *Mesnevi ve Şerhi*, (Şerheden) Abdülbaki Gölpınarlı, Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Kültür Yayınları, İstanbul 1973 da esas alınan cilt ve beyit numaralarına yapılmaktadır); Dr. Mustafa Merter, *Dokuz Yüz Katlı İnsan*, Kaknüs, İstanbul 2006,

neğinde "erdemli bir ahlâkî kişiliğin" kazanılmasında beşerî güç ve yeteneklerin işlevine dair öğretiler Mevlânâ tarafından özgün bir tarzda bütünlüştürülür. Ahlâkî değerlerin nesnellliğini kabul etmekle birlikte, değerlerin kaynağını insan topluluklarının ihdas ettiği davranış ve gorgu kurallarına indirgeyerek ahlâkın içtimaî göreceliğini savunan birçok çağdaş ahliik kuramına göre, ahlâkın ontolojik nesnellliğini savunan Mevlânâ'nın öğretilerinin önemli ve farklı bir derinliği vardır. Çağdaş psikolojide kişiliğin, doğal ve iqtimai çevre şartları ile oluşan ve haricî uyarılara gösterilen tepkilerle açığa vurulan bireysel özellikler olarak değil, içeriden ya da dışarıya doğru insan varlığının imkân ve kabiliyetleri açısından anlamak gerektiği, Mevlânâ'nın fikirlerinden ulaşılabilecek önemli sonuçlardan biridir. İkinci önemli bir sonuç ise, ahlâkı sadece, fertlerin uymaya zorlandığı içtimaî adap ve gorgii kuralları olarak değil; aynı zamanda kaynağı insanın varlık yapısına ve yaratılışına özgü kurallar olarak ontolojik bir değerler bütünü olarak almak gerekir. O halde ahlâkî bir kişiliğin kazanılması demek, insanın varlık imkânlarının gerçekleştirilmesi ile ortaya çıkacak birliğe ve bütünlüğe; doğa ile insan, birey ile toplum, madde ile mânâ, hayat ile oliimiin arasındaki karşıtlığı ve çatışmayı aşan birliğe ulaşmaktır.

I

Ahlâk ve Kişilik hakkındaki Çağdaş Tanımlarda İndirgemecilik

Mevlânâ'nın ahliik ile insan kişiliği hakkındaki düşünce ve görüşlerini değerlendirmek için "ahliik" ve "kişilik" kavramlarının çağdaş psikoloji ve ahlâk kuramları çerçevesinde kazandığı anlam ve tanımlarına temas etmek yerinde olacaktır. Genel okuyucuların erişebildikleri yazılı ve bilgisayar ağındaki kaynaklar ahliik ve kişilik hakkında çağdaş Batılı insan bilimlerine özgü psikoloji ve felsefî ahliik kuramlarından derlenmiş tanım ve izahlara yer vermektedir. Mevlânâ'nın ahliik hakkındaki düşüncelerini miistakil olarak ele alan kaynaklar mevcut olmadığından, burada ahlâkî kişilikle ilgili sözlerinin dayandığı ahliik felsefesini değerlendirmeyi amaçlamaktayız. *Mesnevi* ve *Fihî Mâ-Fih*'i esas alduğunda, Mevliinî'nin kişilik ve ahliik konusundaki fikirlerinin önemli bazı noktalarda İslâm ahliik felsefesi geleneğinden gelen kavramlara yakın bir muhteva taşıdığı dikkati çeker. Ancak insan benliği ve ahlâkî kişiliğin geligimi konusunda tasavvuf geleneğine has açıklamaların ve Mevlânâ'nın özgün bir ahlâkî

kişilik tasviri ortaya koyduğu söylenebilir. Bu özgünlük, özellikle çağdaş ahlâk ve psikoloji kuramlarının kişiliği ve ahlâk ilkelerini harici unsur ve değerlerden yola çıkarak tanımlamaları karşısında daha büyük bir anlam ve önem kazanır.

Ahlâk, kelime anlamıyla huy manasına gelen **hulk** kelimesinin çoğul hâlidir ve insan davranışlarının kaynağı olan güçler ve yatkınlığa, huylara ahlâk denir. Gazâlî'nin de belirttiği gibi insanın yaratılışının “dış yönü, görünür sureti” (*halk*) vardır; bir de iç, “derûnî yönü (*hulk*)” vardır.² Ferdin, derûnî kişilik özellikleri olan huylarını ya da “ahlâkını,” hâricî kişilik özellikleri (*halk*) ile uyumlu hâle getirmesi gerekir. Bu şart, Mevlânâ tarafından “**olduğu gibi görünmek ya da görüldüğü gibi olmak**” şeklinde ifade edilmiştir. O halde insanın ahlâkî yükümlülüğü, kâinattaki en ulvî ve yüce bir varlık olarak insanın, kişiliğini kendi yaratılışına ve suretine uygun ve lâyük olarak ifade etmek ve göstermektir. O halde ahlâk, insanın iç güzelliği ile dış güzelliğini tamamlama gayreti ve bilgisidir.

Ahlâkî bilgi, eylemlerimizin aracı olarak kullanılan nesnelere gerçek durumlarını, hedef ve amaçlara uygun fiil ve davranışların iyi ve doğru şartlarını tanımak için gereken bilgi ve temyiz gücüdür. İlim olarak ahlâk ise “**iyi ve kötü**” gibi değerler açısından iradî insan eylemleri hakkında verilen yargıları inceler. Bir ilim dalı olarak “ahlâk felsefesi” anlamında “**etik**” kelimesi de kullanılmaktadır. Batı dillerinde “ahlâk” karşılığı kullanılan diğer bir kelime de –Türkçede bir farklı bir mânâ kazanmış olan- **moral**. “Etik” ve “moral,” **ahlâkî şahsiyet** ya da **şahsî etik**³ gibi terkiplerde kullanılmakla birlikte, muhteva ve kapsam olarak İslâm düşünce geleneğinde “ahlâk” kavramı daha farklı ve geniş bir mânâ ifade eder. Bu farkı belirtmeden evvel herkesin kolaylıkla ulaşabileceği kaynaklarda “ahlâk” ile ilgili tanım ve tasvirlerin yansıttığı kavram karışıklığına işaret etmek istiyorum.

Bilgisayar ortamındaki bir ‘ansiklopedi’ ahlâkî genel ve özel olarak iki ayrı şekilde şöyle tanımlar: “Ahlâk bir sosyal bilim dalı olarak toplum içerisinde oluşmuş örf ve âdetlerin, değer yargılarının, normların ve kuralların oluşturduğu sistem bütünüdür. Bu sistem bütünü; bir bireyin, bir grubun ya da tüm toplumun doğru ve yanlış davranışlarını belirler ve yönlendirir.” Bu genel tanım

² Gazali, *İhyau Ulumi'd-Din*, Çev. Ahmed Serdaroğlu, Bedir Yayınevi, İstanbul, 1974, C II, s. 125

³ “*Moral person*” ya da “moral personality” gibi “ahlâklı şahıs ve ahlâkî şahsiyet” ibarelerindeki *moral* Latince “toplum töresi ve adetleri” anlamındaki “*mos*” kökünden gelir. 13. yüzyıla kadar *moral*, Grekçe *ethos* kelimesinden türeyen *ethic* karşılığı olarak kullanılmıştır. Daha sonra her iki kelimenin eş anlamlı olarak kullanıldığı görülmektedir. (*Ethical trait*) “ahlâkî mizaç” ve (*personal ethic*) “şahsî ahlâk” gibi ibarelerde farklı anlamlar yüklenirler. “*Ethics*” kelimesi ise “ahlâk ilmi ya da ahlâk felsefesi” manasına gelmekle beraber, “*moral philosophy*” ve “*morality*” kelimeleri de ahlâk ilmi anlamındadır.

yanında, aynı kaynak (“*moralite, etik*” kelimeleriyle birlikte) ikinci ve özel bir tanım daha verir: “Ahlâk, bireyin hayatının gayesinin ne olması gerektiğini tayin eden, bu gayeye erişmek için nasıl bir seyir tutturması gerektiğini gösteren, faaliyetleri sırasında yapmak zorunda kalacağı tercihlerde kendisine rehberlik edecek değerler hiyerarşisini ve prensipleri nasıl elde edeceğini gösteren bir sistemdir... Bir bilim olarak ahlâk, realitenin insan denen spesifik olgusuyla, onun davranışlarıyla ilgilidir.”⁴

Diğer bir kaynaktaki ahlâk insan topluluklarına ait öznel (indî) değerler ve inançlara indirgenmektedir: “Terim genellikle kültürel, dinî, seküler felsefi topluluklar tarafından, insanların (subjektif olarak) çeşitli davranışlarının yanlış veya doğru oluşunu belirleyen bir yargı ve ilkeler sistemi kavramı ve/veya inancı için kullanılır...”

Bu nedenlerle ahlâk, iyi bir yaşamın temelini teşkil eden inançlar bütünü olarak da görülebilir.⁵ Her iki ahlâk tanımındaki belirsizlikler ve kavram kapalılıkları, burada sayamayacağımız kadar çok sayıda yazılı eser tarafından da yansıtılmaktadır. Bu mefhum karmaşası çoğu zaman “etik ve moral” kelimelelerinin kökünde yer alan ve “bir cemiyette geçerli olan görgü, davranış kuralları, adet, töre, anane, örf” gibi anlamlardır. Toplumda süreklilik kazanan “değer alanları” ile yakın bir alakası olmakla beraber ahlâk, görgü kuralları, anane, adet ve törelere indirgenemez. Tam tersi bir durum dahi söz konusu olabilir. Yani toplumsal değer alanları ahlâk yasasının somutlaşması olarak ortaya çıkmış olabilir. Yukarıdaki tanımların aksine ahlâk, “sosyal” alana, soyut “ilkeler veya değerler” bütününe, dahası “öznel yargılara” indirgenecek bir mefhum değildir. Anlam yabancılaşmasına uğrayan kavramların başında en fazla aşına olduğumuz düşünülen *ahlâkın* geldiği söylenebilir.

Eğer ahlâkı –“moral” kelimesinin kök anlamı ile – cemiyet kuralları olarak düşünecek olursak, toplumlarda etkisini sürdüren, belli bir çağa ait olmayan, devamlılık kazanmış anane ve geleneklerin varlığı da fark edilir. Ancak, aynı şekilde oluşmakta olan ve etkileri henüz hissedilmeye başlayan yeni geleneklerin ortaya çıktığına da şahit olmaktayız. Yeni oluşan geleneklerin toplumda ve fertler üzerinde kalıcı etkiler hasıl etmesi için zaman içinde sınımanması ve yaygınlık kazanması gerekmektedir. Ahlâk ancak insanın fitrî varlığından neşet eden “değerlerin zaman üstü sürekliliği olarak gelenek” olarak anlaşılırsa, toplumsal adet ve ananelerle birlikte anılabilir. İşte bu veçhesi içinde ahlâk, “insa-

⁴ <http://www.felsefe.gen.tr/ahlaknedirki.asp>

⁵ <http://tr.wikipedia.org/wiki/Ahlak>. Vurgular ve kelimeler aynen aktarılmıştır.

nın fitratına ve aslî tabiatına özgü erdemlerin” yansıması olarak değerler alanına dâhildir ve insan eylemleri ile ilgili normatif bir ilimdir.

Ancak öteden beri, ahlâkî kuralların kaynağı ve normatif yapısı tartışma konusu olagelmıştır. Bazıları tamamen bireyleri ahlâkî eğilimlerinin doğuştan geldiğini, diğer bazıları da sonradan cemiyet içinde kazanıldığını, ya da dinden, ananelerden çıkarıldığını savunmaktadır. Ahlâkî yatkınlığın, huyların insan fitratında mevcut olduğu, bireyler ve toplumlara göre ahlâkî eğilimlerin ve değerlerin farklılığını iklim, cemiyet, din ve töreler, soyaçekim (irsiyet) ile ve hatta gök cisimlerinin insan üzerindeki tesirleri ile alakalı olduğuna inananlar olmuştur. Ahlâk felsefecileri arasında İslâm düşünce geleneğinde mensup filozoflar arasında yaygın olan görüş, huy ve karakter bakımından insan doğuştan iyi ve kötü değildir; saf ve masumdur, her iki yöne de meyillidir. Ancak sonradan oluşan ahlâkî farklılıklar, çeşitli haricî tesirlere atfedilir. “İnsanların ahlâk ve tabiatları dört yönden farklılık gösterir: Birincisi, bedeni mizaçlarından ve bu karışımın oranına göre. İkincisi, ülkelerinin toprağı ve iklim farkına göre; üçüncüsü, içinde yaşadıkları toplumun diyanetine, onlara terbiye ve eğitim veren öğreticilere göre; dördüncü olarak da, ana rahmine düştükleri ve doğdukları zamanki yıldızların zorunlu şartlarına göre. Bunlar esastır ve diğerleri ayrıntıdır.”⁶

Bu bakımdan, bazı ahlâk kuramlarına göre, ahlâkî kişilik özellikleri değişmez ve değiştirilemez; diğer bazılarına göre da değişebilir haldedir. İslâm düşüncesinde ahlâkî kişiliğin “doğuştan gelen bir yatkınlık”⁷ olduğu kabul edilir. Doğuştan insan ne “iyi” ne de “kötü” bir kişilik özelliği taşımaz. Her iki yöne eğilebilir bir tabiata sahiptir. **Ancak iyi veya kötü huylar yerleştikten sonra değişmesinin imkânsız değilse de zor olduğuna inananlar da vardır.** “*Hulk*, kişinin kendisiyle, düşünme ve muhakeme gereği duymaksızın kolaylıkla ve rahatlıkla fiiller işlediği kalıcı bir huydan ibarettir. Kendisiyle akla ve şeriata göre güzel sayılan fiiller işlenirse, bu huya ‘güzel ahlâk’; kendisiyle işlenen fiiller yerilen cinsten olursa bu huya ‘kötü ahlâk’ adı verilir. Sabit huy dememizin sebebi ise şudur: Kişiliğinde kalıcı bir huy haline gelmeden, bir kimse arızî bir tutumla nadir durumlarda malından harcadığında kendisine cömert denilemez. Yine kişi, öfke anında çaba sarf ederek ve düşünerek sakin olursa, ona yumuşak huylu denilemez. Tabii ahlâk sadece fiilden ibaret değildir. Eğer bir kişi cömertliliği huy haline getirmişse, mal darlığında veya bir mani çıktığında bile bu huyu

⁶ İhvan-ı Safa, *Resail*, I, 234, str.5

⁷ İhvan-ı Safa, *Resail*, I, s. 234, str. 23’de “doğuştan yatkınlık” karşılığı olarak “*cibilli hey’e*” tabiri kullanılmaktadır. “Cibilliyet” fitrat, yaratılış gibi anlamlarına gelmekle birlikte, huy, ahlâk, ve hatta “doğuştan veya irsî kişilik” olarak da kullanılmaktadır.

değişmez; yine eğer kişide cimrilik kalıcı huy haline gelmişse, teşvikle veya gösteriş olarak harcamada bulunması ile durum değişmez.”⁸ Farabi ise yerleşik huyların değişebileceğini savunur. “İster iyi güzel olsun, ister çirkin olsun bütün huylar kazanılmıştır. Nefsinde oluşmuş bir huyu olmayan insanın, edinmesi mümkündür. Nefsinde herhangi bir şey ile alakalı ister güzel olsun ister çirkin olsun bir huy edinirse, iradesiyle bu huyu zıddı ile değiştirebilir.”⁹

Bu da ahlâkın göreceliği olduğunu, evresel bir ahliiki değerler sisteminin olamayacağını, cemiyetler, bölgeler ve fertlerin ahlâk ilkelerinin ve değerlerin farklılığını açıklamak için kullanılmıştır. Ancak, ahlâki farklılıklar, sebep midir yoksa sonuç mudur? Bu soru çoğu zaman “iyi ve doğru” sayılan eylemler ile ahlâki bir değer kıstası olarak “iyi”nin birbirine karışmasına yol açmıştır. Ancak, yine de muhtelif cemiyetlerde ortak bazı değerler ve ilkelerin varlığı kadar, farklı ahlâkî pratiklerin de bulunduğu dikkati çeker.

Ahlâkî bir değer kıstası olarak iyiliğin üç kaynaktan geldiği soylenebilir: Akıl, toplumsal gelenekler ve din. Diğer bir ifade ile akıl insanın doğuştan getirdiği bir melekedir ve bu yetenek sayesinde doğru ve yanlış, iyi ve kötüyü, güzeli ve çirkinini ayırmak mümkündür. Burada tabiat, fıtrat, cibilliyet, mizaç, akıl, tiynet vb. kavramların hepsi insanın doğuştan sahip olduğu bir istidat, yatkınlık ve temayül, kabiliyet anlaşılmalıdır. Bu sebeple, insan doğası itibariyle ahliiki bir varlıktır diyebiliriz. Bazen ahliik cemiyetin tore ve adetleridir. Birçok toplumda yaygın olan adetler ve görenekler “iyi” sayılan davranış örnekleri ihtiva eder. Dinî öğretiler de, iyi ve kabul edilebilir davranış örnekleri ve ahliik ilkelerinin diğer bir kaynağıdır.

Ahlâkın din? değerler alanına dahil edilmesi, İslâm düşüncesindeki insan öğretisi ile alakalıdır. Beşerî cemiyetlerde yararlı ve makbul olan anane ve gelenekler, yani orf, insan fıtratı ile uyumundan dolayı dinî bir değer taşır. Toplum değerleri ile bireylerin yöneldiği değerlerin her zaman ahenkli bir bütünlük oluşturduğu söylenemez. Burada zaman zaman uyumsuzluk, çelişme ve çatışmalar da doğar. Çatışmaları fert veya toplum lehine ortadan kaldırmak için yapılacak tercihlerin belirli bir ilke ve esasa dayanması gerekir. Bu ilkenin kendisi bir “değer” ifadesidir ve en nihai değer yaratılış nizamı olan adalet ilkesidir.

Bu ayrıma İslâm düşüncesinde “halk ve hulk” ilişkisi ve çelişkisi içinde yer verilir. Halk insanın ve tüm varlıkların harici yaratılışı ve harici ilişkilerini ifade eder. İnsan topluluklarına “halk” denilmesi de bu yizdendir. Hem fertlerin hem

⁸ Seyyid Şerif Cürçani, *Kitabu'l-Tarifât, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye*, Beyrut, 1983 s. 101

⁹ Farabi, *Tembih Ala Sebili's-Saade*, 7, str.19

de toplum olarak insanların, yani halkın hayatında fitrî ahlâk kanunlarının tesirleri vardır. Kimi fertler, aile ve çevre ile ilişkiler sonucu, eğitim, birlikte yaşama tecrübelerinden etkilenerek topluma dahil olma süreci içerisinde halkın varlık ve ahlâk kanunlarını derunîleştirir. Cemiyet kurallarını içselleştirmede bilincin, aklî ve fikrî yeteneklerin hiçbir katkısı olmadığı söylenemez.

Ahlâk yasalarının aklî gerekçelerini ve normatif değerlerini keşfeden birey bilincinde insan eylemleri hakkında yeni bir irfan boyutu gelişebilir. Halka ve yaratılışın dış suretine ait değerler bilinç süzgecinden geçerek “hulk” haline gelirse, kişinin harici kişiliği ile iç benliği bir olur. Yaratılışın harici güzelliği olan “halkı” “hüsn-i hulk” huy ya da deruni güzellikle kâmil kılmak ahlâk kişinin temel hedefidir. Geçici heveslere, isteklere veya gösterişe dayalı olmayan; hayatın ezeli ve ebedî anlamına kılavuzluk eden, insan fitratının salim temyiz gücüne, hikmet ve sevgiye uyanların ahlâkî kişiliğinin ifadesidir.

Günümüzde sadece “görgü veya adap ve muâşeret kurallarına –*etiquette*– indirgenmiş bir anlayışa göre ahlâkî kişiliğin gelişimini açıklamak mümkün değildir. Toplum içinde makbul sayılan davranış tarzları, beklentilere uygun tutumlar olarak insanın ahlâkî seciyesini ölçecek sahici “ahlâkî kişiliktir” miyasy belirlenemez. Ahlâkî kişilik her şeyden evvel özgür irade sahibi, eylem gücü ve sorumluluk alabilecek temyiz gücü bulunan, arzularına hâkim, kendi koyduğu hedefleri müdrîk bir akıl ve bilinç ile hareket edebilen insana özgü bir benlik ifadesi olarak anlaşılmalıdır. Mevlânâ’dan bir asır önce yaşamış olan Ragıp el-İsfehânî, insanın mahiyeti ile ilgili olarak “başkalarından ayıran özellikleri ile bilinir” demektedir.¹⁰ İnsanı diğer varlıklardan ayırt edici en temel kabiliyet, özgür irade ve akıl veya bilinç sahibi olmasıdır. Oysa günümüz psikoloji kuramları kişiliği, bilinç dışı benlik özellikleri ile haricî dünya arasındaki etki tepki ilişkilerine, ahlâkî ise neredeyse etik ile aynı kökten gelen “etikete” indirgemıştır.

Kişilik ile ilgili bu indirgemeci yaklaşım genel psikolojik malumata kendi rengini kazandırmıştır. Jung’un tabiriyle kişilik “dış dünyaya uyum sağlamak için taktığımız toplumsal açıdan kabul edilebilir benlik 'maskesi.'; toplumun beklentilerine uygun olarak oynadığımız roldür.”¹¹ Psikoloji ve psikiyatri alanında yaygın olan bu tanımlar kişiliğin ne olduğundan ziyade “kişilik bozukluğu”¹² olarak adlandırılan durumları tasvir amacıyla yapılmaktadır.

¹⁰ Ragıp el-İsfehani, *İnsan: İki Hayat İki Saadet*, Çev. Mevlüt F. İslâmoğlu, Pınar Yayınları, İstanbul 1996, s. 65

¹¹ <http://www.termbank.net/psychology/5607.html>

¹² <http://www.turkpsikoloji.com/content.asp?contentid=539>

“Kişinin kendini, çevresini, olayları algılama şekli ve bunlara verdiği tepkiler kişilik özelliklerini oluşturur. Her birey yaşadığı olaylar karşısında farklı tepkiler gösterir. Kişilik gelişimi doğum öncesi ve sonrasındaki fiziksel ve ruhsal koşullar ile çevrenin kişi üzerindeki etkisi, olgunlaşma ve öğrenmelerle bağlantılıdır. Kişiliğin bütünlüğünün sağlanmasında kişinin olayları, kendini, çevreyi algılama şekli, çevreyle iletişim ve etkileşimin şekli önemlidir.” Kişilik bozukluklarını esas alan bu tanımlar, çevre ile etkileşimde ölçüt olarak çevre etkenlerini esas almaktadır.

Şahsiyet anlamındaki Latince “*persona*” kökünden gelen batı dillerindeki kelime ile tanımlanacak olursa kişilik bir “insanın dış dünyaya sunulan ifadesi”dir. Kadim Roma ve Greklerde müsamere ve temsillerde oyuncular temsil ettikleri şahsın –nükte, mizah, korku, dehşet gibi- baskın duygusunu belirtmek için maskeler giyerlerdi ve onları maskelerle temsil eder ve konuşurlardı. Mısır yazılarında da “Anubis maskesi giyen rahip kalktı ve konuştu...” ifadesi geçer ki bu da benzer bir uygulama hakkında bize fikir vermektedir. Shakespeare, kişiliği rol yapmak olarak mütalaa eder ve devrinin anlayışını şu sözle dile getirir: “Bir adam, kendi zamanında bir çok rol oynar”. Bazı kuramlar ise kişiliği içtimai ve kültürel etkilerin toplamı olarak ele alır.

İçtimai çevreye uyum ya öğrenme ya da taklit yoluyla kazanılan vasıflar bütünü olarak kişiliği tanımlamaktadırlar. Kişiliği değerlere göre tanımlayan kuramlar da vardır: Nazari kişilik, bilgi edinmeye değer verir; iktisadî kişilik, rahatlık veren ve faydalı nesnelere önem verir, maddî zenginlik ve yararlı olana ilgi duyar. İçtimai kişilik; toplum ve başkalarının ilgisine, bireyler arası ilişkilere daha fazla değer verir. Siyasî kişilik için en önemli değer güçtür, diğer insanlar üzerinde güç ve hakimiyet sağlayacak araçlara ve nesnelere ilgi duyar.

Estetik kişilik, uyumlu ve ahenkli biçimlere karşı ilgilidir. Uyum ve estetiğe önem verir.

Bu kuramlar arsında bir de “dini kişilik” tipine yer verilir. Bu kişilik tipi daha ziyade doğa üstü olgu ve olaylara ilgi duyan insanlara özgü bir sınıflandırma vermektedir.

Kişilik genellikle ya karmaşık bir bütün olarak ya da belirli evrelerden oluşan bir süreç olarak değerlendirilir. Bu sebeple birbirinden farklı kişilik kuramları ortaya atılmıştır. Bunlardan en meşhur olan Freud’un kuramına göre, kişiliğin gelişimi, bebeklik ve çocukluk yıllarında başlar. Tabii insiyak ve yönelişleri ifade eden “id” kişiliğin çekirdeğini oluşturur. Ferdin kendisi hakkındaki bilincini temsil eden “ego” ise benliğe tekabül eder. Ego, “id”i denetler ve onun

açığa çıkmasını veya bilincin muhtevası haline gelmesini sağlar. Super-ego ise toplumun koyduğu yasaları kapsar ve dilimizde “maşeri vicdan veya kamu vicdanı” insanı dışarıdan yargılayan ama içimizde hissettiğimiz yargıdır. Kişilik tiplerini cinsel dürtülere göre sınıflandırır. Burada Hristiyan ilahiyatının üçlemesinden esinlenerek cinsel dürtüler ile bunların uyandırdığı suçluluk duygusundan doğan gerilim kişilik özelliklerini belirleyen temel öğedir. Bir kere bilinç-altı ile toplumsal benlik arasında sıkışmış olan insan bilinci sahte bir benliği temsil eder. Eğer bütün bu kişilik öğeleri birbirine zıt unsurlar ise, bilinç hali, nasıl olur da, insanın yaratılışında mevcut olmayan bu harici güçleri “yeniden meydana getirecek durumda” denilebilir.¹³ Cemiyete karşı beslenen duygular, cemiyetin baskılarına boyun eğmek gibi hususların hepsi ruhun kendisinden, “başkaları ile birlikte olmak arzusundan neşet” etmekte olamaz mı? Madem insan sadece tabiat ve biyolojik şartlara bağımlı bir varlık değildir, yani özgürdür, insan benliği dışarıdan yapılan baskıları zorla benimsemiş olamaz.

Kişilik kuramlarının genel yaklaşımı **işlevseldir**. Yani bir ferdin kişiliğini dengede tutan veya ona hâkim olan ana unsurları belirlemek ve her bir öğenin bütün içindeki işlevini tespit etmek hedefi öne çıkmaktadır. **Biyolojiktir**-güdüleri veya insiyakları esas almaktadırlar; dolayısıyla ahlâk veya iradi kişiliğe yer vermezler. **Tabiatçıdır**-İnsanın tabiatın bir parçası olarak ortaya koyduğu davranışları dikkate almışlar ve kişilik özelliklerini doğal saiklere tepkiler olarak değerlendirmektedirler. Davranışları derinlemesine anlamak yerine, genelleme ve bütünleştirme yoluna giderek ahlâkî ve iradî, ruhî, akli süreçlere **indirgeme** yoluna gidilmiştir.

Fertlerin davranış ve eylemleri vasıtasıyla bizzat kendileri tarafından benimsenen ve başkaları tarafından tanınmasını sağlayan özelliklere ise şahsiyet veya kişilik denilebilir. Kişilik güzünüzde psikolojinin konusudur. İnsan tabiatını veya mizacını oluşturan özellikler olarak çeşitli kişilik kuramları geliştirilmiştir. Bunlar arasında sadece bir kuram “dini kişilik” kavramı ile insanın ahlâki şahsiyetine dolaylı da olsa yer verme gereği duymuştur. Birçok kişilik kuramı, insanı hayatî azaların işlevlerine, biyolojik saik ve dürtülere, bedenî suretinin görünüş ve algılanış biçimlerine, bireylerin toplumdan kazandığı değer ve idrak biçimlerine göre sınıflandırmıştır. Bu çerçevede kişilik özellikleri toplum kurallarına, sağlıklı bedenî özelliklere uygun olarak düzenlenen “norm”ların dışında kalan mizaçlardaki fertleri “kişilik bozuklukları” taşıyanlar olarak kü-

¹³ Muhammed Kutub, *İslâm'a Göre İnsan Psikolojisi*, Çev. Akif Nuri, Hicret Yayınları, İstanbul, 1973.

melendirmektedir. Böylece kişilik fizikî veya toplumsal şartlara uygunluk şeklinde tanımlanarak, insanın aslî veya gerçek şahsiyeti göz ardı edilmektedir.

Jung'un kuramında ise, içe-dönük dışa-dönük olarak, iki kişilik tarzından söz edilir. Bu iki kişilik tarzı ve dört temel kişilik özelliğine göre, sekiz farklı kişilik tipi tanımlanır. Bunlar: Düşünen içe dönük-düşünen dışa dönük; duygusal içe dönük-duygusal dışa dönük; duygusal dışa dönük-duygusal içe dönük ve sezgisel dışa dönük-sezgisel içe dönüktür. Jung kişiliğin, birbirini karşılıklı olarak etkileyen amilden oluştuğunu iddia eder. Bunlar benlik, kişisel bilinçaltı, mağeri ya da toplumsal bilinçaltı ve emsal veya örnek olarak hedeflenen arketiplerdir.

Alfred Adler'e göre ise fert içtimai bir varlıktır ve kişilik toplumsal saiklerle yonlenir. Adler'in kuramına göre kişilik, ferdin kendisine, diğer insanlara ve topluma karşı geliştirdiği tutum ve tavırların neticesi olarak gelişir. Eric Fromm'a göre kişilik içtimai etkiler sonucu kazanılan hayat tecrübesi ile oluşur. Kahçı olan kişilik, ferdin beden yapısı ve mizaç gibi irsi özellikler ile içtimai ve kültürel etkilerin toplamı olarak gelişir. Karen Horney ise kişiliği, hayati yönlendiren iki temel eğilime, emniyet ve tatmin duygusuna göre açıklar. Kişiliği bu iki eğilim yoneltir. Harry Sullivan, kişiliği miistakil bir varlık veya özellik değil, itibarî bir kavram olarak görür. Fertler arası ilişkilere bağlı olarak ve şahıslara başkalarının zihninde yiklenen işlev ve rollerin adı olarak kişiliği tanımlar. Fertler arası ilişkilerde öğrenilen ve iistlenilen rollerin ağırlıklı ortalamasını kişilik ölçekleri olarak kullanmaktadır. Kişiliğin sosyal etkisine önem verenler, gözlem, görüşme ve derecelendirme ölçeklerini kullanmışlardır.

Çağdaş psikoloji nazariyelerinde "kişilik," fertlerin kısmi olarak onayladığı ancak genellikle ihlal, hatta isyan ettikleri toplumsal kurallar, adap ve törelere karşı oluşturduğu benlik özellikleri olarak tanımlanmaktadır. Nietzsche gibi insan doğasına karamsar ve bedbin bir ufuktan bakan düşünürler "kişiliği," doğuştan veya "fitri" olarak sahip olduğu gücü cemiyet içi ve fertler arası ilişkide kaybolmuş veya zayıflamış kişilerin takındaki maskeler olarak telakki eder. Ferdin güçlü kişilik özelliklerini çarpıtan ve sıradanlaştıran harici kuralları başında, din ve ahlâk gelir. Tabiat ve toplum ile mücadelede zaafa uğrayan düşünün ve miskin mizaçlı kimseler, doğal ve toplumsal güçlerini muhafaza edebilen fertleri sınırlamak ve dizginlemek için ahlâk ve din gibi "sozde" değerler icat etmişlerdir. Özellikle Hristiyanlığı "bir kolelik ve miskinlik ahlâkı" üretmekle suçlayan Nietzsche'nin savunduğu rekabetçi ve pervasız bir üstünlük yarışı olarak gördüğü doğal ahlâk, çağımızın "bireysel etik" kavramına nasıl da uygun bir öngörüdür. Özünde var olan "ezeli ateşi" tutuşturacak bir kıvılcım

arayan çağdaş insan, bunu tabiata, topluma, hâkim olmakta buldu, ancak asıl ahlâkî sorunun kendine hâkim olmakta düğümlendiğini unuttu. İşte Mevlânâ'nın davet ettiği ahlâk bu noktada önem kazanıyor. İnsanı hayata bağlayan şevkin, sonsuzluk özleminin kaynağı olarak Mevlânâ'nın dile getirdiği "aşk" erdeminin elde edilmesi bu ahlâkın zirvesidir. Beşer tabiatının "kötü ve şer" olduğu akidesine körü körüne bağlılığını sürdüren Batı düşüncesinin temsilcileri, insan anlayışlarını eleştirmek yerine ahlâkî, dini ve her türlü insanî değeri fertlerin doğa ve cemiyet içindeki ve bireyler ile toplumlar arasındaki mücadelenin birer ürünü olarak telakki etmektedir. Ahlâkî kişilik, Batılı düşünürlerin savunduğu gibi insan topluluklarında var olan ahlâk kurallarının kaldırılması ile yatay bir düzlemde değil, daha asil ve aslî bir dikey yükselişle gerçekleşir. Hakiki ahlâkî kişiliği kazanmak, sırf geleneksel olandan veya bazen sırf faydalı ve ehven olduğu için riayet edilen kurallardan sıyrılarak değil; iki yüzlülükten, riyakârlıktan, halkın gözünde itibarlı olmak amacıyla yapılan eylemlerden uzaklaşarak mümkündür. Bireyin de ahlâkî kişiliğini gerçekleştirmesi için yeri geldiğinde "satıhta veya "surette" vuku bulan tezahürleri derunî "ahlâkî benliğe" dönüştürmesi gerekir.

Kişilikle ilgili İslâm ahlâk felsefesine özgü kavramlardan biri şahsiyet, diğeri mizaçtır. Tabiat, fitrat, tıynet, cibilliyet gibi kavramlar kişiliğin doğuştan gelen özelliklerini ifade eder. Nefs, can, ruh, natıka, akıl, benlik gibi kavramlarla ise, insanın varlık melekeleri kastedilir. Şahsiyet daha ziyade, başkaları tarafından tanınmaya yarayan, kişiyi ferdileştiren özellikler bütünüdür. Şahıs insan varlığının bir tek fertte somutlaşmış haline denir. Ancak şahıs olmak, somut olmak, insanî vasıfları temsil etmek veya ferdî diğer insanlardan ayırt etmeye yarayacak bir şahsiyet veya kişilik sahibi olmaya yetmez. Şahıs olmak, insan ferdi olmak iradî bir tercihe bağlı değildir, ancak şahsiyet sahibi olmak ferdiyetini insana mahsus vasıflarla donatmak, veya şahsiyet ve kişilik sahibi olmak bir süreçtir.

Nasıl ki çağımızda kişilik daha çok insanların haricî, gözlenebilir davranış ve tavırlarına göre tanımlanmakta ise, ahlâk da aynı şekilde, ferdi dışarıdan etkileyen ve kuşatan toplum kuralları, adet ve ananeler olarak açıklanmaktadır. Ahlâk kavramının karşılığı olarak batı dillerinde bulunan "moral" ve "etik" kelimeleri her ikisi de toplumların gelenek, anane ve görenekleri ile ortaya konulan düstur ve normları ifade eder. Toplumun ortaya koyduğu kurallara uygun davranan kimse, ahlâkî bir şahıs ya da kişi olarak tanınabilir. Toplumsal kurallara riayet, fertler için, cemiyet tarafından kabul edilmenin şartlarından biridir. Çoğu zaman bir fertler ve insan toplulukları yekdiğerini davranışları vasıtasıyla

tanır. Özellikle bir kişi, başka fertlerin aşına olduğu kurallar ışığında anlaşılabilir davranışlar gösterdiği takdirde tanınabilir.

II

Ahlâk ve Kişilik İlişkisi

Girişteki alıntıda, “Allah, hakikat, doğru, adalet, değer” anlamlarına gelen “*Hakk*” ile ilgili bir idrak sahibi olmaksızın insanın kendi nefsi aracılığı ile içine düştüğü çaresizlikten kurtulamayacağı ifade edilmiştir. Çağdaş insanın gerçekten bu nevi bir çıkmazda, veya kendi yarattığı buhran ve çaresizliklerin esiri olup olmadığı sahici ve anlamlı bir sorudur. “Çağdaş insanın ölüm korkusundan dolayı, hayatı değil, yavaş yavaş ölmeyi tercih eder hale geldiğinden” yakınan bir ünlü bir psikologa “ölüm gününü düşün gecesi, ‘şebiarus’ ilan eden Hz. Mevlânâ” ne tavsiye ederdi? İki kelimelik bir tavsiye: “Kendin ol!” Öz ve kısa bir söz; ancak aynı zamanda hedefe ulaşılması zor ve zorlu bir yolculuğu gösteriyor insana. Bu hedefi biz ahlâkî bir kemale ve erdemli bir kişilik kazanmak olarak da anlayabiliriz. “Kendi” kelimesi beşerin yalın, öz, zatî, kişi olarak varlığını, insanlık halini ifade eder. Her varlığın üç hali vardır, kendinde, kendisine göre, başkasına göre. Mevlânâ’ya göre insanın *kendinde* varlığı, yaratıcının iyilik ve güzelliğinin, “cemal ve celal” sıfatlarının tecellisi olan, “tecelli-gah-i İlahî” olan bir öz varlıktır. Başkalarına göre varlığı ile insan, ulvi ile süfli, alçak ile yüce değerli ile değersiz birçok unsuru bünyesinde barındırabilen bir varlık. Ruhî cevheri bakımından benzersiz, akli ve bilgi yeteneği bakımından tek, beden bakımından yaratılışın en güzel suretine sahip bir varlık. Ancak, arzuları ve duyguları, iradesi ve akli arasında gidip gelebilen; manevi ile bedenî ihtiyaçları arasında denge kurmakta zorlanan, bilgi ile cehalet, gaffet ile uyanıklık arasında farklı yönlere meyledebilen; yeri geldiğinde cesur ve aceleci, yeri geldiğinde zayıf ve iradesiz, nankör ve vefalı, kibirli ve alçakgönüllü olabilen bir varlıktır insan. Meleklerle göre kendilerinden üstün, çünkü özgürlük sahibi; şeytana göre ise kendisinden aşağı bir varlık; çünkü onun akli ve iradesi arzusunun esiri olacak, Yaratıcıya nankörlük edecektir. “Âdemin bir belirtisi şuydu: Melekler secde edilmeye değer dediği için baş koydular, secde ettiler ona. Başka bir belirtisi de şuydu: O İblis, baş koymadı, padişah da benim, baş da benim dedi de secde etmedi ona. Zaten İblis ona secde etseydi Âdem, Âdem olmazdı, başka bir şey olurdu.” (*Mesnevi*, II, 2116–19) Mevlânâ bu ifadelerle insan tabiatının çift kutupluluğuna işaret eder. Kuran’ın insan hakkındaki tasvirinin bir açıklamasıdır. “En güzel kıvamda yaratılan insan” aynı zaman da “en aşağılara” savrulmuş-

tur.¹⁴ Yani insan, iyilik ile kötülüğe, yükseklere ve aşağıya eğilimler taşır. İki kutuplu, hem ulvî hem de süflî eğilimlere sahip bir varlıktır. Ancak insan, diğer dinlerin aksine insanın asla günahkâr, suçlu, ıslah olmaz bir tabiata ve yapıya sahip değildir. İnsan tabiatı doğuştan ne iyidir ne kötüdür. Varlık olarak insan en şerefli olan varlıktır. Ahlâkî kişiliği, iyiliğe ve kötülüğe karşı eşit mesafededir; insan ferdi hayata masumiyet içinde, beyaz sayfa ile başlar.

İrade özgürlüğüne sahip olan insanın varlıklar arasındaki mevkii ve değeri yüksektir; ancak bu yüksekliği koruyabilmesi aklını nasıl kullandığına bağlıdır. Mevlânâ varlıkları akıl, irade ve arzu güçlerine göre üç sınıf içinde değerlendirir: Yaratılıkların birincisi olan “melekler, salt akıldır.” Arzu ve iradeleri yoktur, dolayısıyla yükümlülüğü yoktur; “nefs ve isteklerden arınmıştır.” Yaratıkların ikincisi olan hayvanlar ise “salt arzu ve şehvettir, kötülük yapma diyen akıl yoktur onlarda; onlara da teklif ve yükümlülük yoktur.” İnsan ise “akılla şehvetten meydana gelmiştir. Yarısı melektir, yarısı hayvan.” İşte bu iki varlığa benzerliği ile insan varlığı kendine özgü bir mahiyete sahiptir. İnsanın kişiliği kendi varlık ve mahiyetinin hangi özelliğine meyledeceğine göre bir suret kazanır. “Akıllı şehvetini yenen, meleklerden yücedir, şehveti aklını yenen hayvanlardan aşağı. Melek bilgiyle kurtuldu, hayvan bilgisizlikle kurtuldu; insanoğlu ise ikisinin arasında çekişe dövüğe kaldı gitti.”¹⁵ İşte bu arzu ile akıl arasındaki gerilim ve çekişme insanın kişiliği üzerinde derin izler bırakabilecek bir mücadeledir.

Mevlânâ “mizaç” kavramını zamanın tıp ve psikolojisinde kullanıldığı anlamda, insan bünyesini oluşturan maddî unsurlar anlamında kullanır. İnsan bedeni muhtelif maddelerin karışımından, çeşitli biyolojik öğelerden oluşur. Benzer olanların birbirini çekmesi yasası gereği insan doğasında maddî ve fizikî olan nesnelere bir eğilim olduğunu inkar edemeyiz. Ancak maddî unsurlara olan eğilimler, ihtiyaç düzeyini aşarak bağımlılık halini alırsa, insan tabiatının yüksek vasıfları ve gerçek mizacını kaybetme tehlikesini de doğurur. Maddî unsurlara bağımlılık sonucu kazanılan karakter özellikleri kişiyi, yiyecek, içecek düşkünlüğü; toplum içinde şan, şöhret arayışı gibi sonu gelmez arzulara esarete sevk eder. Bu durumu “unsurlar mizacına köle olan, beş duyguyla, altı cihete râm olur” şeklinde ifade eden Mevlânâ, doğal vasıfların hâkim olduğu bireyin hakikî insanî kişiliğinin varlıklar arasındaki mevkii unutableceğine işaret eder. Mizacın bir kısım özelliklerinin tabiattaki diğer varlıklarla aynı nitelikte olması

¹⁴ *Kur’ân-ı Kerim*, Tîn Suresi, 3-4

¹⁵ Mevlânâ, *Fihî Ma-Fih*, s. 66.

kaçınılmazdır. “Her mizacın mayası anasıdır. Fakat senin şu mizacın, her mertebeden üstün. Senin mizacın, şu yayılmış, şu geniş âlemden birlik vasfını bir araya derleyip toplayıvermiştir.” (Mesnevi, III, 10-12)

Ahlâki Kişilik bu mizacı inkâr ederek değil, her bir eğilim ve unsura kendi varlık değeri kadar kıymet vermekle kazanılır bir durumdur. Maddi olan değerlerin manevi değerlerle eşit sayılmadığı muhakkaktır. Bir şey şu üç sebepten birisi için arzulanabilir: İhtiyaç, zaruret, kıymet. İnsanın maddî nesnelere bağımlılığı bir ihtiyaçtır; beden sağlığı için, yaşamak için bir zaruret olarak da görebiliriz. Ancak bu ihtiyaç ve zarurete uygun davranmak “maddî” ya da “sonlu” hayatı daha değerli sayma anlayışından doğuyorsa araçlar ile amaçlar yer değiştirmiş olur. İnsanın bedenî ihtiyaçları için gösterdiği gayreti, özeni, cömertliği, manevi hayatı için de göstermesi beklenir. “Kerem ona derler ki insan, kendisini ebedî kılacak âb-ı hayatı kendisine versin” (Mesnevi, III, 33). Maddi hayatı sürdürmek ve uzatmak için gösterilen istekliliği manevi ve sonsuz bir hayat için de göstermek gereklidir. Böyle bir hayatın varlığını kavramak akıl için mümkündür. Mevlânâ bu akla “ uzağı gören akıl” “can gözü” adını verir. (Mesnevi II,2333, VI, 654)

III

Bilinç-Ahlâk İlişkisi

“İnsanın alacası içinde, hayvanın alacası dışında” şeklide bir atasözünün ifadesi ile insanın gerçek kişiliği derunîdir, harici değil. Kişilikle ilgili psikolojik sınıflamalar bu kuralı ihlal etmektedirler. Hatta bazen ırk ve cemiyet mensubiyetine göre insanların ahlâkî vasıflarının sayıldığına şahit oluyoruz. Ten rengine göre, cinsiyetine göre, beden yapısına göre— atletik, piknik gibi— tip ve kümelere ayrıldığını görüyoruz. Bu nevi tasniflerin insanlar arasında ırk, cinsiyet gibi her türlü ayrımcılığa zemin oluşturacağı ve insanların birbirini hor ve hakir görmesine yol açacağı nasıl inkâr edilebilir? “Öksüzün rengini dışından, insanın rengini, sarı, kırmızı... her neyse içinden ara! İyi renkler, temizlik küpünden hasil olur. Çirkinlerin rengiyse, kirli kara sudan meydana gelir. O lâtif rengin adı “Sıbgatullah-Tanrı boyası” dır. (Mesnevi I, 764-65)

Kötü huyun ortadan kalkması için evvela kişi öz eleştiri yapmalıdır. Kişi kötü huyları yüzünden başta kendine, sonra da diğer insanlara zarar verir. Bu huylar benliğin cüzü olup derinleştikçe hem kendisine verdiği zarar ve acıya, hem de başkalarına verdiği azap ve sıkıntıya karşı duyarsız hale gelir. Başkalarına verilen eziyetin farkında olmak zor olsa bile kişi, kendi benliğine verdiği

zararı fark etme imkânına sahiptir. Kişinin benliğinin kendi öz bilincince kapalı kalamayacağını Mevlânâ şu ifadelerle belirtir: “Çirkin huyundan ötürü başkalarına zarara verdiğinden gafilsen, hiç olmazsa kendini yaraladığını bilirsin ya. Sen hem kendine azapsın, hem başkalarına!” (Mesnevi, II, 1240-43). Demek ki öz-eleştiriye kapalı kişi kötü huylarından dolayı iki kat zararlı olmaktadır.

Kişi kendi zaaflarını görmek, kendi kusurlarını görmek yerine başkalarının kusurlarını göstermeye çalışabilir, yani bir tür “ahlâkçılık” (moralizm) edası takınabilir. Aslında çoğu durumda kişinin “insanlarda gördüğü birçok zulümler” onun kendi “huyudur”; o “kendi huyunu onlarda görür.” (Mesnevi I, 1319) Bu nevi bir ahlâkçılık tavrından kurtulmak için de, yine kendi benliğinin sorumluluğunu üstlenmek ve benlik eleştirisi yapmak gerekir. Bunu Mevlânâ'nın sözleri ile aktarmak daha doğru olacaktır. Kişilerin başkalarında fark ettiği kötü huylarla ilgili olarak şunları ifade eder: “**Senin varlığın, nifakın, zulmün, gafletin onlara aksetmiştir. Sen o sun, sen kendini yaralamaktasın. O anda lânet ipliğini kendine, kendin dokuyorsun! O kötülüğü sen kendinde açıkça görmüyorsun. Görsen kendine kendin, candan düşman olurdu... Kendine saldıran o aslan gibi sen de kendine saldırıyorsun. Ahlâkının künhüne erişir, hakikatini anlarsan o adam olmazmazlığın senden olduğunu bilirsin... Ey başkasının yüzünde kötü bir ben gören! Gördüğün kendi beninin aksidir, ondan nefret etme!**” (Mesnevi I, 1320-25)

Nefis muhasebesi yapmak, kendisi hakkında düşünebilmek bir cesaret ve atılım gerektirir. Bu dışarıdan içeriye doğru bir mücadeledir. Doğru bir yol ve yöntem izlemekle kişi, kendi benliğini güzelleştirmek için giriştiği ahlâkî mücadeleyi kazanabilir. Mevlânâ bu konuda ümitvardır. Onun tavsiyesi: “**Ok gibi doğru ol da yaydan kurtul! Çünkü her doğru okun, yaydan fırlayacağına şüphe yok. Dış savaşımdan kurtulunca iç savaşına yüz tuttum,**” diyebilirdir kişi. (Mesnevi I, 1385-6) Bu yüzden arzuların üzerinde bir denetim gücü olarak iradeye, yani iyiyi ve kötüyü ayırt etme gücüne İslâm ahlâk düşüncesinde şecaat veya cesaret gücü denir. Mevlânâ da arzulara bağımlı hale gelmiş benliği denetlemek için Hz. Ali'nin cesaretini örnek verir. “Ya baltayı al, ercesine vur, Ali gibi bu Hayber kapısını kopar. Yahut bu dikenin gül fidanına ulaştır, sevgilinin nurunu nâra kavuştur.” (Mesnevi, II, 1244-45). Ahlâki olgunluğa ermenin iki yolundan söz etmek mümkündür: Birincisi iradeye hâkim olmak. Bu cesaret gerektirir. Daha doğrusu sadece kötülükten alıkoyar. İrade ile başkalarına verilen zarar engellenebilir. Ancak ikinci yol sevgi ve aşk yoludur. Burada dikenin güle çevirmek, kötülüğü iyiliğe dönüştürmeyi ifade eder. Ateş burada aşk ateşidir ve insanın sevgi ile kötülükleri aşma melekesidir. Nur, insan benliğinin cevheri olan ‘İlahi nefha veya “Allah’ın üflediği ruh” cevherinin, kendi gerçekliği-

nin bilincine varmasıdır. Bu da ancak ışığın kaynağı olan Allah'ın "Gerçek Birliğine (Vahidü'l-Hakk)" duyulan sevgi ile mümkündür. İnsanın sadece alan bir varlık olmaktan çıkıp veren bir "kişi" haline gelmesi bu sayede mümkündür. Hz. Mevlânâ, Hz. Peygamberin "veren el alan elden üstündür" sözünün hakiki anlamına burada sadık kalmaktadır.

İnsanlık erdemlerini başkalarıyla paylaşabilmek için kendi benliğinde "birliğe" kavuşan kişidir. İç ve dış benliği arasındaki çatışmayı ortadan kaldıran kişi, hakikî ahlâkî kişiliğe kavuşmuş olur. Kendi varlığının değerini bilen, kendisine karşı adil davranmış olur. Adalet aşk erdemine kavuşmak için gerekli diğer bir kişilik durumudur. Kendisinin hakkını verebilen, insanlığın hakkını teslim edebilir. Kendi varlığını layıkıyla tanıyan kişi adalete ermiştir; kölelikten kurtulmuştur. Kişi kendi zihninde kurduğu vehim ve kuruntuların esiri iken, gerçek özgürlüğü nasıl hissedebilir ki. Mevlânâ'nın ifadesiyle "adalet sahibi, o kişiye derler ki gulyabani kölesi olmasın." (*Mesnevi* I, 3823). İnsanlığını tahakkuk ettiremeyen kişinin hakiki özgürlüğe ulaşması da mümkün değildir. Özgürlüğün en geniş ve nihayetsiz hali, gerçeğe sadakat ve teslimiyettir. Bunun dışındaki her türlü özgürlük iddiası, sahte, boş, hiçlik duygusudur. Varoluşçu veya bilgi kuramsal nihilizmin temelinde boş özgürlük anlayışı yatar. Özgürlük baskı yokluğu olarak tanımlanırsa, her türlü değer ve ahlâk kaydından uzaklaşmak bir tür serbestlik gibi algılanabilir. Ancak bu kayıtsızlıktan elde edilecek olan geçici bir hazdan başka nedir? Maddî bir zevke, bir doğal hazza ulaşabilir kişi; toplum içinde diğer fertlere karşı bir üstünlük duygusu elde edebilir. Zıt niteliklerin birbirini doğurduğu, yani hazların yerini derhal acıya terk ettiği kadim zamanlardan itibaren ahlâk felsefecileri tarafından da savunulmaktadır.¹⁶ Gerçek özgürlük, yok olacak bir şeye karşı serbestliğin veya kayıtsızlığın teyidi değil; var olandan vazgeçebilmektir. Varlığı kazanılamayan şeyler için özgürlük talebi, boşluğa veya hiçliğe götürür.

Mevlânâ bu çelişkiyi şu sözlerle ifade eder: "**Nasihatimi dinle: Ten, kuvvetli bir bağıdır. Yeniyi istiyorsan, eskiden soyun! Dudağımı yum, altın dolu avucunu aç. Ten nekesliğini bırak, cömertliği ele al. Cömertlik, şehvetleri, lezzetleri terk etmedir. Şehvet yüzünden düşen kalkmamıştır. Bu cömertlik, cennet selvisinin bir dalıdır. Yazıklar olsun böyle bir dalı elinden bırakana. Bu heva ve hevesi bırakma,**

¹⁶ Plato, *Phaedo*, 83d, (Eds.) E. Hamilton, H. Cairns, *The collected Dialogues of Plato*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1985 içinde; Aristotle, *Nicomachean Ethics*, X, IV, 1174a-1175a, (Ed) Richard McKeon, *Basic Works of Aristotle*, Random House, New York, 1941 içinde. Mevlânâ, "Efendisinin Lokman'ı Sınaması" hikâyesinde acı ile zevkin birbirini doğurduğu fikrini işler. *Mesnevi*, II, 1462-1540.

sapasağlam bir iptir. Bu dal, canı göğe çeker.” (Mesnevi, II, 1270-74). Gerçek erdem var olanı verebilmektir. Gerçek özgürlük ancak o zaman anlaşılır.

Sadece bedenî hazları elde etmeyi gaye edinen kişideki özgürlük bir nevi bilinç yanılmasıdır. Mevlânâ bu durumu arzu ve şehvet kulluğu olarak niteliyor. Arzuların kölesi olan kişinin durumu, başkalarına esir ve köle olanlardan daha beterdir aslında “Çünkü köle bir sözle sahibinin kulluğundan çıkar, hür olur. Şehvete kul olansa tatlı dirilir, acı ölür... Tanrı'nın rahmeti, hususi bir lütuf ve nimeti olmadıkça kulluktan kurtulamaz.” (Mesnevi, I, 3815-18.) Gerçek hürriyet, sonsuzluğa yönelebilmek, hakikate bağlanmaktır, değerli olana bağlanmaktır. Hakikatle özgürleşebilen kişi “ben, mademki hürüm; hiddet beni nasıl bağlar, kendisine nasıl kul eder?” diyebilen kişidir. (Mesnevi, I, 3825) “Nefsini bilen rabbini bilir’ demişler; nefis sözüyle buyruğu, uyanıklığı kastetmişlerdir; helak olacak cansız şeyi değil.”¹⁷

Ahlâkî bir kişiliğin gelişimi için aklın ve bilginin önemi küçümsemez ancak Mevlânâ sadece aklın değer koyucu ve hakikati kendiliği içinde kavrayacağı iddiasını reddeder. Akılcı bir ahlâk felsefesi ile aşk ahlâkını savunan Mevlânâ'nın paylaştığı husus doğru ve yanlış ayırma gücü olarak akıl, insanın en üstün yeteneklerinden biridir. Akıl ile bulduğumuz bilgiler ve ilimler bize birçok konuda kılavuzluk ve rehberlik edebilir. Ancak, yine de, benliğin aşkın varlıkla ve ulvî değerlerle ilişkisini kurma ihtiyacını karşılamadan ziyade akıl, kişinin bedenî ve toplumsal ilgilere?. Natıka veya düşünme/konuşma gücü olarak aklın, hitabet, safsata gibi yanıltıcı dil oyunlarına, gösterişe nasıl kapıldığını, nasıl aldatılabildiğine tanık olmaktayız. Diğer bir ifadeyle akıl melekesi çoğu zaman araç olmaya mahkûmdur. Mevlânâ'ya göre bedenî bir araç olarak akıl, öncelikle duyulara ve dış dünyaya bağımlıdır. İnsanın kendi bireysel varlığını, bedenini korumak gibi tedbirler için gereklidir. Bu anlamda akıl ile beden birbirinden ayrılamaz: “Yaratılışla buyruk bir macun halindedir. Canla beden ayrılmış değildir.”¹⁸ Benzer bir açıklamayı Farabi de yapmaktadır: “Akıl bir şeyi salt kendi gerçekliği içinde bilmez. Çünkü eşya hakkındaki bilgisinin kaynağı duyulardır. Sonra nesnelere arasındaki benzerlik ve aykırılıklar akıl tarafından temyiz edilir. Böylece de akıl ile nesnenin vazgeçilmez nitelikleri, kendiliği içindeki gerçekliği ve özellikleri bilinir.”¹⁹

İnsan kişiliğini sadece içgüdüler, yani hayatî işlevleri bedenî unsurlar meydana getirmez. Böyle olması ayrıca mümkün değildir. Mevlânâ'nın deyimiyile “iki kuşun kanadını birbirine bağlamakla” ikisi daha yükseğe uçamazlar. İnsan

¹⁷ Mevlânâ *Fihî Ma-fih*, 76, s. 218

¹⁸ Mevlânâ, *Fihî Ma-fih*, 76, s. 217

¹⁹ Farabi, *Talikat*, 4,13'den naklen Gerard Gihami, *Mevsuatü'l-Mustalehati'l-Felsefeti inde'l-Arab*, s.124

kişiliği iki boyutlu, çift kutuplu bir yapıdadır ve zıtlık ve çelişkiler evvela birey ile toplum arasında değil, insanın benliğindedir. İnsan fitratında var olan sonsuzluk, ölümsüzlük, hakikat, erdeme ulaşma isteği ile geçici olan hazlara, aldatıcı zevklere, mutluluklara meyli arasında bir gerilim vardır. Bu eğilimlerden birisi insanı muhtelif yönlere sevk ederken, diğeri onu durdurmaktadır. Ancak insan istek ve arzu duyduğu hedeflere ulaşmak için seçtiği araçların nesnel değerini takdir edebilir, ona göre tercihte bulunabilir. Keza insan, benliğindeki temayülün bedenî bir arzudan mı, yoksa ruhî bir iştiyaktan mı doğduğunu fark edebilecek bilinç ve kabiliyete sahiptir. Bu hususta Mevlânâ, diğer İslâm ahlâk nazariyecileri gibi bedenî hazların, ruhî hazlara tercih edilemeyeceğini düşünür. Ona göre, temyiz kabiliyetini yanlış tercihlerden arındırmak için, **“bedeni değil, ruhu besleyecek şeyleri seçmek gerekir.”**²⁰ Ancak her iki kuvvet de insan fitratında mevcuttur. Bunlardan birini asıl, diğeri haricî ya da arızî saymak yanlıştır.

Çağdaş psikoloji kuramlarında insanı sevk edici, itici güçleri kişiliğin aslı ve müspet, etken özellikleri olarak mütalaa edilmektedir. İnsan davranışlarını engelleyen ve baskılayan amilleri ise talî, menfî, haricî kişilik öğeleri saymaktadırlar. İnsan özgürlüğünü, engelleme ve bağımlılığın olmayışı şeklinde mefhumun muhalif cephesinden tanımladıkları için inanç, ahlâk, din ve cemiyet kuralları değerler alanından gelen değer denetimini özgürlüğü engelleyici amiller olarak görmekteyler. Halbuki eğer, insanın tabiatında bir meyil ve eğilim olmasa, ne din, ne ahlâk, ne toplum ve aile himayesi insan ruhu üzerinde bir denetim kuramaz. İnsandaki ana temayül elbette özgürlüğünü ortadan kaldırmak değildir. Aksine, müspet özgürlük, kendisini gerçekleştirme özgürlüğüdür ki, bu ancak kişide var olan hakiki kuvvetlerin ortaya çıkmasını, onun varlık alanını genişletecek, sonsuz ve baki kılacak eylemleri gerçekleştirebilmesidir.

Mevlânâ böyle bir kuvve ve imkanın insan benliğinde mevcut olduğuna inancını şöyle bir teşbihle ifade eder. İnsan bedenini toprağa veya topraktan biçimlendirilmiş bir testiye benzetebiliriz. Testi çömlekçi tarafından fırınlanmadan yani pişirilmeden su kabı olarak kullanılamaz; suyu içine koyduğumuzda bir müddet sonra dağılır, aslî hali olan çamura dönüşür. Yine fırınlanmış olan testiye eğer boş olarak bir akarsuya yada denize bırakırsak bir müddet sonra içi su ile dolar ve batar. İçini su ile doldurup ağzı kapatılarak denize bırakılan testi ise yüzer. Boş testiye heva ve heves ile dolu olan insan benliği; içi su ile dol-

²⁰ Mevlânâ Celaleddin, *Fihî Ma-fih*, Çev. Abdülbaki Gölpınarlı, Remzi Kitabevi, İstanbul 1959, s. 6.

durulmuş testiyi ise, iyi ve güzel huylarla donatılmış, erdemle doldurulmuş benliğe benzettir. Su, sonsuzluğu, ölümsüzlüğü, erdemli ve olgun bir ahlâkî kişilik kazanmayı temsil eder. Bunundan ötürü de “ab-ı hayat” gerçek hayat suyu veya ölümsüzlük iksiri ancak, sonlu olana bağlanan, heva ve hevesine esir ve köle olanların tadacağı bir zevk değildir. İşte gerçek özgürlük, kendi dar ve sınırlı bedenî ve beşeri tutkularından azade olmakla elde edilen bir hal ve keyfiyettir.

Özgürlük insanda verili, mevcut bir hal değildir; kuvve halinde, gizli bir güçtür. Özgürlüğü gerçekleştirmek için insan bazen tam aksi yönde engelleri görmekle yanılı içine düşebilir. İnsan özgürlüğünün ilk ve evvela yaşadığı yer bilinç ve iç dünyasıdır. Buraya zaten kendisi dışındaki hiçbir güç müdahale edemez. Ancak, kişi haricî amilleri kendi özgürlüğünün önünde hakiki engeller olarak görme yanılığine kapılabilir. Bu yanılığa “gaflet veya cehalet” perdesi olmayış halinden kurtulması bazen dışarıdan yapılan yardımlar ve destekle aşılabılır. “Ne zaman birisinde bir kusur görsük, fark ettiğimiz aslında kendimizde bulunan kusurlardır” diyebilen Mevlânâ, haklı bir noktaya işaret ediyor. Tanıma ya da farkına varma, belirli bir aşinalığı gerektirir. Bizde olmayan bir şeyi tanımamızın zorluğuna işaret eder; ancak aynı zamanda kişinin aynı kusurunu kendisinde olduğundan gafil olabileceğini de kabul etmektedir. Hemcinslerimizin ve diğer varlıkların uyarılarını, kendimizi ahlâkî olarak bir sorgulama fırsatı, olgunlaşma yolunda bir destek ve yardım olarak görebiliriz. Oysa tam aksi bir tutumla, kişiyi uyarıcı ve kendini sorgulamaya sevk edici rollerinden dolayı ferdin başkalarını “cehennem” veya “düşman” olarak niteleyen J. P. Sartre gibi varoluşçular bile çağdaş psikolojinin yanılıgılarını paylaşırlar. Başka insanları kendisine ayna tuttıkları için hasım olarak, ahlâkî kemali kazanma yolunda hakiki birer uyarı ve işaret olarak görmek daha makul değil midir?

Dışarıdan gelen etkilere açık olmak ancak benliğin denetimini harici etkilere bırakmamak, bizzat kişiliğin ulvi ve yüce hedeflere yönelmesi ancak özdenetim ile sağlanabilir. Harici etkiler ve uyarılar var olmayan bir yeteneği harekete geçiremez. Benlikte zaten var olan meyil ve yönelişlerin harekete geçirilmesinde veya engellenmesinde haricî etkilerin rolü olabilir; benliğin özdenetimi de dış yardımlarla açığa çıkar, gelişir. Dışarıdan yapılan müdahaleye verilecek tepki bazen kişiliğin gelişimini menfi yönde etkileyebilir. Hariçten gelen tazyik, baskı gibi engelleyici güçlük ve zorluklara karşı kazanılması gereken ahlâkî erdem “sabırdır.” Kişinin kendi benliğinden kaynaklanan ve müspet kişilik gelişimini engelleyici güdülere karşı öz denetim vasıtaları ise, murakabe, benlik sorgulaması, uyanıklık gibi ruhî hallerdir. Öz denetimin bir adı sabırdır.

Prof. Dr. Mehmet GÖRMEZ

Oturum Başkanı

Osman Bey'e teşekkür ediyorum. Hz. Mevlânâ aynı zamanda aslında bir felsefe eleştirmenidir. Fakat felsefeyi eleştirirken de en fazla felsefe yaptığı şeklinde yorumlanır. Osman Bey Hocamız da Mevlânâ'nın öğretilerinden hareketle bir kişilik felsefesini nasıl inşa ettiğini bize anlattı. Kendisine teşekkür ediyorum. Aramızda, başta da ifade ettiğim gibi, genç misafirlerimiz var. Öğrenci kardeşlerimiz var. Ben onlar için Mevlânâ'dan bir anekdot aktararak sözü, diğer konuşmacı arkadaşımıza bırakmak istiyorum. Mevlânâ çocukken başka bir çocuk yanına gelip "Haydi bu damdan öbür dama atlayalım" deyince Mevlânâ'nın cevabı şu olur: "Damdan dama atlamak kedi ve köpeklerin de yapabileceği kolay bir iştir. Eğer yüreğin yetiyorsa, gel göklere çıkalım, oradan kâinatı seyredelim".

Osman Bey aynı zamanda, aslında insanı bir kâinata benzeten Mevlânâ'nın bu kâinatın üzerine ne kadar çıktığını ve onu nasıl güzel seyrettiğini, aynı zamanda oraya yerleştirilen radarla insanın iç dünyasına nasıl ışık tuttuğunu bizler için ortaya koydu. Kendisine tekrar teşekkür ediyorum. Sözü Selçuk Üniversitesi'nden Yard. Doç. Dr. Nuri Şimşekler hocamıza bırakıyorum. Nuri Bey hocamız "Mevlânâ'ya Göre İnsanların Bir Arada Yaşayabilmesinin Sırları" başlıklı tebliği sunacaktır. Buna çok ihtiyacımız var. Çünkü bütün dünya hem birbirinden kaçarken hem de hep bunu arayıp, bunu konuşup duruyor. Sözü kendisine bırakıyorum. Buyurun.