İslâm Ahlâk Esasları ve Felsefesi

EL KİTABI

Editör
Müfit Selim Saruhan

Grafiker
YAYINLARI

İslâm Ahlâk Esasları ve Felsefesi

EL KİTABI

Editör
Doç. Dr. Müfit Selim Saruhan

Yazarlar
Prof. Dr. Burhanetttin Tatar - Prof. Dr. Ahmet Kamil Cihan
Prof. Dr. Hüseyin Karaman - Doç. Dr. Enver Uysal
Doç. Dr. İbrahim Maraş - Doç. Dr. Gürbüz Deniz
Doç. Dr. Cevdet Kılıç - Doç. Dr. Eyüp Bekiryazıcı
Doç. Dr. Mehmet Vural - Yrd. Doç. Dr. Murat Demirkol

Ankara 2013

İslâm Ahlâk Esasları ve Felsefesi El Kitabı

Proje Yürütücüsü
Prof. Dr. Eyüp Baş

Editör
Doç. Dr. Müfit Selim Saruhan

Yazarlar
Prof. Dr. Burhanetttin Tatar
Prof. Dr. Ahmet Kamil Cihan
Prof. Dr. Hüseyin Karaman
Doç. Dr. Enver Uysal
Doç. Dr. İbrahim Maraş
Doç. Dr. Gürbüz Deniz
Doç. Dr. Cevdet Kılıç
Doç. Dr. Eyüp Bekiryazıcı
Doç. Dr. Mehmet Vural
Yrd. Doç. Dr. Murat Demirkol

ISBN: 978-605-4692-38-5

1. Baskı
Temmuz, 2013 / Ankara
3000 Adet

Grafiker
Yayınları
Yayın No: 121
Web : grafikeryayin.com

Kapak ve Sayfa Tasarımı
Baskı ve Cilt
Grafiker
Grafik-Ofset Matbaacılık Reklamcılık
Sanayi ve Ticaret Ltd. Şti.
1. Cadde 1396. Sokak No: 6
06520 (Oğuzlar Mahallesi)
Balgat-ANKARA
Tel : 0 312. 284 16 39 Pbx
Faks : 0 312. 284 37 27
E-mail : grafiker@grafiker.com.tr
Web : grafiker.com.tr

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ 11

1. BÖLÜM
DİN VE AHLÂK İLİŞKİSİ / 17
Burhanettin Tatar

2. BÖLÜM
İSLÂM AHLÂKININ KAYNAKLARI /
Hüseyin Karaman

1. Giriş 39
2. Kur'an-ı Kerim 42
3. Sünnet 44
4. Örf, Âdet ve Gelenekler 48
5. Ahlâk Kitapları 50

3. BÖLÜM
İSLÂM AHLÂKININ TEMEL İLKE VE DEĞERLERİ /
Ahmet Kamil Cihan

1. Giriş 57
2. Ahlâki Hayatın Temel Şartları 58
   a) Akıl 58
   b) Özgürlük ve İrade 60
   c) Sorumluluk 61
   d) Ahlâk Yasası 62
   e) Yaptırım 64
3. Ahlâki Hayatta Temel Davranış Kuralları 65
4. İslam Ahlâkında Değerler 69

4. BÖLÜM
İLAHÎ MÂNÂ ve İSİMLERİN
MÜSLÜMAN AHLÂKINA ETKİLERİ /
Gürbüz Deniz

1. Giriş 75
2. İlahî İsimlere Benzemenin İmkânı 77
3. Hz.Peygamberin Ahlâkı ve İlahî İsimler 81
4. Kur'an'da İnsan ve Ahlâkı 83
5. İlahî İsimlerin Müminin Hayatındaki Tecellileri 84
6. Sonuç 99

5. BÖLÜM
DİNDARLIĞIN AHLÂKÎ TEMELİ ÜZERİNE BAZI DÜŞÜNCELER /
Enver Uysal

1. Giriş 103
2. Din - Ahlâk İlişkisi 104
3. İnsanın Ahlâkî Yapısı / Yatkınlığı 106
4. Dindarlığın Ahlâkî Temeli 108
5. Sonuç 117

6. BÖLÜM
İSLÂM AHLÂK LİTERATÜRÜNDE BAŞLICA PERSPEKTİFLER /
Murat Demirkol

1. Felsefî Ahlâk Perspektifi 121
2. Kelamî Ahlâk Perspektifi 129
   2.1. Mutezile'nin Akılcı Ahlâk Perspektifi 130
   2.2. Eş'ariye'nin İradeci Ahlâk Perspektifi 136
   2.3. Matüridiye'nin Dengeci Ahlâk Perspektifi 142
3. Dinî Ahlâk Perspektifi 145
   3.1. Ebu'l-Hasan el-Maverdî: Uhrevî ve Dünyevî Eğilimler 146
   3.2. İbn Hazm: Gelenekselcilik ve Faydacılık 150
   3.3. Rağıb el-İsfahanî: Yüce Dinî Vasıflar 155
4. Tasavvufî Ahlâk Perspektifi 161

7. BÖLÜM
İSLÂM AHLÂK FİLOZOFLARI /
Hüseyin Karaman

1. Giriş 171
2. İslâm Ahlâk Filozofları 172
   2.1. Ebû Bekir er-Râzî (ö. 925) 172
      2.1.1. Ahlâkla İlgili Eserleri 172
      2.1.2. Ahlâk Felsefesi 172
   2.2. Fârâbî (ö. 950) 176
      2.2.1. Ahlâkla İlgili Eserleri 176
      2.2.2. Ahlâk Felsefesi 176
   2.3. İbn Miskeveyh (ö. 1030) 179
      2.3.1. Ahlâkla İlgili Eserleri 179
      2.3.2. Ahlâk Felsefesi 179
   2.4. Gazzâlî (ö. 1111) 181
      2.4.1. Ahlâkla İlgili Eserleri 181

2.5. Nasîrüddin et-Tûsî (ö. 1274) ... 184
2.5.1. Ahlâkla İlgili Eserleri ... 184
2.5.2. Ahlâk Felsefesi ... 185
2.6. İbn Bacce (ö. 1139) ... 186
2.6.1. Ahlâkla İlgili Eserleri ... 186
2.6.2. Ahlâk Felsefesi ... 186
2.7. Celâleddin ed-Devvânî (ö. 1501) ... 188
2.7.1. Ahlâkla İlgili Eserleri ... 188
2.7.2. Ahlâk Felsefesi ... 189
3. İslâm Ahlâk Filozoflarının Ele Aldıkları Temel Ahlâk Problemleri ... 190

8. BÖLÜM
İSLÂM AHLÂKINDA TEMEL ERDEMLER /
Hüseyin Karaman

1. Giriş ... 197
2. İslam Ahlâk Anlayışları ve Temel Erdemler ... 198
2.1. Geleneksel Ahlâk ... 199
2.2. Tasavvufî Ahlâk ... 201
2.3. Felsefî Ahlâk ... 202
3. Temel Erdemlerin Belirlenmesinin Yolları ... 205
4. Temel Erdemler ... 207
4.1. Adalet ... 208
4.2. Muavenet / Yardımseverlik ... 209
4.3. İffet / Özdenetim ... 209
4.4. Merhamet ... 211

9. BÖLÜM
KÖTÜLÜK PROBLEMİ /
Eyüp Bekiryazıcı

1. Giriş ... 217
2. Tarihsel Süreçte Kötülük Probleminin Algılanışı ... 218
3. İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi ... 221
4. Metafizikî Kötülük ... 223
5. Doğal Kötülük ... 224
6. Ahlâki Kötülük ... 225
7. İslamî Disiplinlerin Kötülük Problemine Yaklaşım Biçimleri ... 227
8. Kelamcıların Yaklaşımları ... 229
9. Filozofların Yaklaşımları ... 232
10. Ahlâkçıların Yaklaşımları ... 238
11. Değerlendirme ... 241

10. BÖLÜM
MUTLULUK /
İbrahim Maraş

1. Müslüman Filozoflarda Mutlulukla İlgili Temel Kavramlar 245
2. Mutluluğun Tarifi ve Çeşitleri 246
2.1. Dünyevî Mutluluk, Mutluluk Benzeri veya Sahte Mutluluk (Saadetü'l-Ednâ-Saadetü't-Dünya) 249
2.2. Gerçek Mutluluk veya En Yüce Mutluluk (Saadetü'l-Uzmâ-Saadetü'l-Kusvâ, Saadetü'l-Hakikiyye) 250
3. Mutluluğu Elde Etmenin Yolları 252
3.1. Akıl Gücü: Bilgi ve Hikmet 252
3.2. İstek Gücü: İffet 254
3.3. Öfke Gücü: Şecaat 255
4. Mutluluğa Ulaşmak İçin Gerekli Dış Şartlar 256
4.1. Toplum 256
4.2. Siyaset 258

11. BÖLÜM
AİLE AHLÂKI /
Enver Uysal

1. Giriş 267
2. Aile Yuvasının Kurulması 269
2.1. Evlilik 269
2.2. Evliliğin Amacı 270
3. Aile 271
3.1. Ailenin Önemi 271
3.2. Aile Ortamının Fıtrî Bir İhtiyaç Oluşu 272
3.3. Ailenin Bir Eğitim Yuvası Oluşu 274
4. Ailede Karşılıklı Görevler 276
4.1. Aile Değerleri ve Eşlerin Birbirine Karşı Görevleri 276
a. Karşılıklı Sevgi ve Saygı 276
b. Paylaşım 277
c. Namus ve İffet 277
d. Sorumluluk Bilinci 277
e. Sadakat ve Vefa 277
f. Samimiyet ve İyi Niyet 277
4.2. Kocanın, Hanımına Karşı Görev ve Sorumlulukları 279
4.3. Hanımın, Kocasına Karşı Görev ve Sorumlulukları 281

4.4. Ana-Babaya Karşı Görevlerimiz 281
4.5. Ana-Babanın, Çocuklarına Karşı Görevleri 284
a. Güzel Bir İsim Koymak 286
b. Çocuklarına Eşit Muamele Etmek 286
c. Çocuklarının Maddî İhtiyaçlarını Karşılamak 286
d. Manevî İhtiyaçlarını Karşılamak 286
e. Çağın Gereklerine Göre Eğitmek 287
f. Çocuklarına Örnek Olmak 287
4.6. Kardeşlerin Birbirine Karşı Görev ve Sorumlulukları 287

12. BÖLÜM
DEVLET AHLÂKI /
Enver Uysal

1. Giriş 293
2. Kınalızâde ve *Ahlâk-ı Alâî*'si 293
3. Devlet Ahlakı ya da Siyaset Felsefesi 294
4. İnsanın Toplumsal Bir Varlık Oluşu 295
5. Üst Kimlik: Devlet Bilinci 296
6. Ahlâkı Öne Çıkaran Bir Devlet Anlayışı 297
6.1. Erdemli Şehir 298
6.2. Erdemden Yoksun Şehir 299
7. İki Türlü Siyaset 300
8. Devlet Başkanında Bulunması Gereken Nitelikler 301
9. Toplumsal Sorunların Çözümünde Anahtar İki Kavram: Adalet ve Sevgi 302
10. Sonuç 305

13. BÖLÜM
TÜRK İSLÂM DÜŞÜNCE TARİHİNDE AHLÂK VE ÖRNEK METİNLER/
İbrahim Maraş

1. İslam Öncesi Türk Düşüncesinde Ahlâk Anlayışı 309
2. İslamî Dönem Türk Düşüncesinde Ahlâk 310
2.1. Teorik (Felsefî) Ahlâk 311
2.1.1. Klasik Filozoflar 312
2.1.2. Klasik Filozoflar Dışındaki Düşünürler 312
2.1.2.1. İmam Matürîdî (Ebû Mansur) (ö. 944) 312
2.1.2.2. Sadreddin Konevî (ö. 1274) 313
2.1.2.3. Kınalızâde Ali Efendi (ö. 1572) 314

2.1.2.4. Taşköprülüzâde (Ahmed İsamüddin Efendi) (ö. 1561) 315
2.1.2.5. Nurettin Topçu (ö. 1975) 316
2.2. Pratik (Amelî) Ahlâk 318
2.2.1. Siyaset Ahlâkı 318
2.2.1.1. Yusuf Has Hacip (ö. 1077) ve *Kutadgu Bilig* 318
2.2.2. Toplumsal Ahlâk ve İş Ahlâkı 320
2.2.2.1. Ahîlik Ahlâkı 320
2.2.2.2. Vakıf Ahlâkı 320
2.2.2.3. Cansız Varlıkların Konuşturulduğu Ahlâkî Münazaralar 321
2.2.2.4. Ahmet Yesevî (Pîr-i Türkistan) (ö. 1166) 323
2.2.2.5. Hacı Bektaş Veli (ö. 1271) 324
2.2.2.6. Mevlânâ (Muhammed Celâleddin Rûmî) (ö. 1273) 325
3. Örnek Metinler 326
3.1. Üzüntü ve Sebepleri (Kindî) 334
3.2. Mutluluk (Fârâbî) 336
3.3. Erdemli Şehir Halkı Arasında Müşterek Olan Şeyler Hakkında (Fârâbî) 337
3.4. Sevgi Felsefesi (İbn Miskeveyh) 340
3.5. Yasa Koyucu Ve Orta Erdemler (İbn Sina) 343
3.6. Öğdülmiş Hükümdara Aklın Tarifini Söyler (Yusuf Has Hâcib) 344
3.7. Hikmet-145 (Hoca Ahmet Yesevî) 345
3.8. İnsanların Toplumsallaşma (Temeddün) İhtiyacı Bu İlim Türünün Mahiyet Ve Erdeminin Açıklanması (Nasireddin Tûsî) 346
3.9. Adaletin Kısımları (Kınalızâde Ali Efendi) 347
3.10. Aile Hayatı Ve Ahlâk (Nurettin Topçu) 349

14. BÖLÜM
İSLAM AHLÂKI VE MODERN AHLÂK FELSEFELERİNE ELEŞTİREL BİR BAKIŞ /
Mehmet Vural

1. Giriş 357
2. Kant Ahlâkı ve İslâm Ahlâkında Ödev 361
2.1. Kant Ahlâkına Yönelik Eleştiriler 368
3. Faydacı Ahlâk ve İslâm Ahlâkında Gaye Düşüncesi 372
3.1. Faydacı Ahlâka Yönelik Eleştiriler 376

4. Nietzsche'nin İmmoralist Ahlâk Anlayışı ve İslâm'da Ahlâkın Önemi 377
4.1. Nietzsche Ahlâkına Yönelik Eleştiriler 383
5. Süreç Felsefesinin Ahlâk Anlayışı ve İslâm Dünyasındaki İzdüşümleri 384
6. Sonuç 386

15. BÖLÜM
İSLÂM AHLÂKI AÇISINDAN MODERN UYGULAMALI ETİK /
Cevdet Kılıç

1. Giriş 391
2. Etik Kavramı 392
3. Etik ve Ahlâk 394
4. Etik Türleri 397
5. Uygulamalı Etik 401
6. Biyoetik ve Tıp Etiği 402
a) Hekimlik Ahlâkı 406
b) Genetik ve Estetik Müdahaleler 411
c) Ötenazi, İntihar ve Cana Kıymak 412
7. Çevre Ahlâkı 415
7.1. İslâm Çevre Ahlâkı Kuramları ve İlkeleri 419
7.2. Yararlılık (Menfaat) Kuramı 419
7.3. Sorumluluk (Mesuliyet) Kuramı 424
7.4. Erdemlilik (Fazilet) Kuramı 426
7.5. Bilgelik (Hikmet) Kuramı 429
8. İş Etiği 432

DİZİN 449

YAZAR ÖZGEÇMİŞLERİ 455

ÖNSÖZ

İslâm Ahlâk Esasları ve Felsefesinin ele alınacağı bu kitabın giriş cümlelerinde felsefeye ve felsefi düşünceye olan ihtiyacı vurgulamayı önemsiyorum. Felsefe dediğimiz kavramın anlayış, kavrayış, anlamlandırış, yorumlayış, bakış açısı ile yakın ilgisi olduğunu hatırdan çıkarmamalıyız. Felsefi düşüncesinin acaba insan hayatındaki yeri nedir? Felsefenin önemini vurgulamanın pratik değeri nedir? Felsefe bilgisine ve metoduna sahip olmak ne kazandırmaktadır? Felsefe ile kalkınmanın bireysel ve toplumsal anlamda özgürlüğe kavuşmanın bir ilişkisi var mıdır? Felsefe tarihi okuyarak filozofların varlık bilgi ve ahlâk konusundaki görüşlerinden haberdar olmamızın bize sağlayacağı kazanım ne olacaktır? Felsefi bilginin, bizim erdemli oluşumuza ilkeli davranışımıza katkısı nedir?

Bu soruların cevabını belirlemeye çalıştığımızda felsefenin kuşatılıcılığı, yararı ve bizi düzenli bir bilgiye ulaştırmasıyla buluşmaktayız. Düşünme, insana özgü bir nitelik olarak bilmeyi, anlamayı, kavramayı istemeyi ifade eden bir kavramdır. Düşünce yoluyla, bilgi elde etmeye giden süreçte, bilinenler üzerinde yoğunlaşarak, bilinmeyenlere ulaşma hedeflenir. Bilmeyi istemek, bilmeye duyulan bir arzunun sonucudur. İnsan, arzu ve çekim duyduğu şeye yönelir ve onu istediği gibi, çekindiği, itildiği, tiksindiği şeyden de uzaklaşır. Bilgiyi isteyen, bilmeyi hedefleyen kişi, bilgiyi bir düzene, yaşayış biçimine ve bir harekete ulaşmak için arzular. Felsefe etkinliğinin de kaynağında *bilme isteği* bulunmaktadır. Felsefe insana her şeyi bildirecek bir savın içinde olmadığından bu bilme isteği, mutlak anlamda her şeyin bilinebileceği imkânını vurgulama anlamından ziyade "bilme isteği çabası" demektir. Felsefe kelimesi; "bilgelik sevgisi" anlamına gelen bir kelimedir. Buradaki vurgunun "bilgelik sahibi "olmak olmadığına dikkat edilmesi gerekir. Felsefe, (metafizik, mantık, etik ve estetik veçheleriyle) bizim doğru/iyi/güzel'i bulmamızı, yanlışı/kötüyü/uyumsuzu ayırt etmemizi sağlayan sistematik bir düşünce yöntemi olarak fonksiyonelliğini gösterir.

İslâm Ahlâk Felsefesi, din, ahlâk ve felsefe gibi üç temel disiplinin bir araya geldiği bir oluşumdur. Bu isimlendirme, onun tek başına ne dini ve ne de tek başına felsefi bir sitem olduğunu ifade eder. İslâm ahlâkı ifadesi, Kur'an ekseninde bir dini ahlâk anlayışını vurgularken, İslâm Ahlâk Felsefesi, dini ahlâkın üzerine İslâm düşüncesinin ürünleri olan Kelâm Tasav-

vuf, Fıkıh ve İslâm Felsefesinin tüm birikimlerini de kapsayan bir bütünlüğü ve anlayışı ifade etmektedir. İslâm Ahlâk Felsefesi, kökleri çok çeşitli ilimlerle ilişkide olan, İslâm düşüncesinin ortak bir ürünüdür.

İslâm Ahlâk Felsefesi denildiğinde, İslâm düşünce sistemleri olan Kelâm, Tasavvuf, İslâm Felsefesi ve Fıkıh bilimlerinin teorik ve pratik olarak ahlâk ilminin ortak konularını ortaya koymalarını anlıyoruz. İslâm düşüncesinde ahlâk, kaynağını dinden alır. İslâm düşünce akımları olan, kelâm, tasavvuf hatta fıkıh kitapları üst bir bakış açısıyla bakıldığında ahlâkî tartışma, açılım ve yönlendirmeleri içeren disiplinler olarak karşımıza çıkarlar. İslâm Ahlâk Felsefesi, İslâm'ın, ahlâkın ve felsefenin ortak bir ürünüdür. Bu boyutuyla, İslâm Ahlâk Felsefesi, felsefe ve din uzlaşısının imkanı üzerine ciddi bir gösterge olarak görülebilir.

İslâm Ahlâk Felsefesinin tanımını ortaya koymaya çalışırken ifade etmemiz gerekir ki, bu tanım, matematiksel bir formül olarak bir çırpıda ifade edilmenin ötesinde ancak tümevarımsal bir yaklaşımla, parçaların doldurduğu bütünde görülüp anlaşılabilecek bir mahiyete sahiptir. Bu konuda tanım, en başta ifade edilmenin ötesinde tüm taşlar yerine oturduktan sonra ancak ifade edilmeye başlanabilecek bir karakter taşımaktadır. Tanımının yapılmasını kapsamının genişliği zorlaştırmaktadır. Bununla birlikte İslâm Ahlâk Felsefesi denilince; Ahlâk felsefesinin problemlerine İslâmi düşüncesinin akli ve nakli verileriyle bakan, sorunlara bu ilkeler ışığında çözümler üreten bir değerler sistemi ve hayat felsefesi anlaşılabilir. İslâm düşüncesinin bakış açıları olan Kelâm ve tasavvuf içerik olarak bu bu değerler sistemini beslerler. Ahlâk kelimesi, etimolojisi itibariyle insanın psikolojik(hulk) ve fizyolojik(halk) yapısını nitelemektedir. Bu kelimenin yaratmak ve yaratılış ile ilgili yönü de vardır.Allah, Yaratıcıdır.(Hâlik)Tüm canlı ve cansızlar onun yarattıklarıdır. (Mahlûkat) Bu boyutuyla ahlâk, insanın doğası ve yaratılışını ifade eder. Bu doğayı, biçimlendiren, halk eden Allah'tır. İnsanın ahlâklı olması bu açıdan bakıldığında doğasıyla ve yaratılışıyla uyum içinde olması demektir. Yalan söylemek, ahlâki olmayan bir tutumdur dediğimizde bunun açılımı aslında, "yalan söylemek, doğamıza ve yaratılışımıza uygun olmayan bir tutumdur" anlamını içermektedir. İslâm Ahlâk Felsefesi, bu yönüyle insanı, doğal ve özsel olan çizgisiyle değerlendirmeye çalışan bir sistemdir. Ahlâki sorunlara felsefi bakış açısıdır. Bu bakış açısı sadece felsefeden yararlanmakla kalmaz dini hakikatin perspektifiyle bu araştırma sürecini zenginleştirir. İslâm Ahlâk Felsefesinin içerik zenginliği kaynaklarının çeşitliliğiyle orantılıdır. Bu sitemin iç/yerli ve dış/yabancı kaynakları bulunmaktadır.

İlahiyat Fakültelerimizde tarihi süreç içinde İslâm Ahlâk Felsefesi içerikli dersin, Ahlâk-ı Şer'iyye (Şer'i Ahlâk), *İslâm Dini Esasları ve Ahlâkı*, *İslâm*

Ahlâkı ve *İslâm Ahlâk Felsefesi* isimleri altında okutulduğunu görüyoruz. Bilindiği üzere İlahiyat Fakültelerimiz müfredatında İslâm Felsefesi Tarihi dersi okutula gelmektedir. İçerdiği konularıyla bu alanın içinde mütalaa edile gelen İslâm Ahlâk Esasları ve Felsefesi dersi artık tüm İlahiyat Fakültelerinde bağımsız bir ders hüviyetine kavuşmuştur. Bu oluşum, bilimin gelişim ve değişim serüvenin ayrı bir boyutunu göstermektedir.

Bu kitapta, İslâm Ahlâk Esasları ve Felsefesini çeşitli konu ve yönleriyle öğreneceksiniz. Kitaptaki bölüm yazarları, İslâm Ahlâk Felsefesini kaynakları esasları, tarihi ve problemleri açısından ele alacaklardır.

Bu kitabın içeriğinin oluşmasında büyük katkısı olan değerli hocam Prof. Dr. İlhan Kutluer'e ilgisi ve desteği için teşekkürü bir borç bilirim.

Bu kitaba, bilimsel birikimleri ve ufukları ile hayat veren kıymetli bilim insanları, Prof. Dr. Burhanetttin Tatar, Prof. Dr. Ahmet Kamil Cihan, Prof. Dr. Hüseyin Karaman, Doç. Dr. Enver Uysal, Doç. Dr. İbrahim Maraş, Doç. Dr. Gürbüz Deniz, Doç. Dr. Cevdet Kılıç, Doç. Dr. Eyüp Bekiryazıcı, Doç. Dr. Mehmet Vural ve Yrd. Doç. Dr. Murat Demirkol'a teşekkür ediyorum.Her biri ele aldıkları bölümleri analitik bir bakış açısıyla klasik ve modern kaynakları kullanarak işlediler.

Bu eserin, İlahiyat Fakülteleri, Eğitim ve Edebiyat Fakültelerinin Felsefe, Türk İslam Düşünce Tarihi bölümleri ve açık öğretim fakültelerinde Ön Lisans, Lisans, Yüksek Lisans ve Doktora düzeyinde eğitim gören.ayrıca İslam hakkında entelektüel düzeyde bilgi sahibi olmak isteyen genç ve yetişkinlere,öğretmen ve din görevlilerine de yararlı olacağı kanaatindeyiz.

Böylesi bilimsel bir projeyi kısa sürede gerçekleştirip bilim dünyasına kazandıran Grafiker yayınlarının tüm çalışanlarına teşekkür ederiz.

Doç. Dr. Müfit Selim Saruhan
Ankara, 2013

1. BÖLÜM

DİN VE AHLÂK İLİŞKİSİ

DİN VE AHLÂK İLİŞKİSİ

Burhanettin Tatar

Küreselleşme ile birlikte çok kültürlülüğün büyük şehirlerin temel karakteri haline gelmesi, buna bağlı olarak toplumlarda 'anne-baba-çocuk(lar)'dan oluşan çekirdek ailenin yerini yavaş yavaş aile üyelerinin farklı mekanlarda ya da mekanlar-arası yaşamaya başlaması anlamında mobil aileye bırakması, internet üzerinden insanların 'dünya' kavramının gittikçe genişliyor olması din ve ahlâkın geleneksel anlaşılma biçimleri ve geleceği üzerinde belirleyici rol oynamaktadır. Bu rol en çok din ve ahlâkın mahiyetinin, birey ve toplumlar için gerekliliğinin, dahası sürekli şekil değiştiren zaman ve mekanlar için anlamının sorgulanması şeklinde tezahür etmektedir. Bir başka deyişle, geleneksel toplumlarda önceki nesillerden genel olarak sorgulanmaksızın ve normatif biçimde devralınan dini ve ahlâki hayat tarzları, yukarıda andığımız yeni gelişmelerin beraberinde getirdiği farklı perspektifler içinde bir tür eleştiri (kritik) konusu haline getirilmektedir. Burada 'eleştiri' (kritik) kavramının her şeyden önce 'bir şeyin sınırını görme ve onun ötesini fark etme' eylemine işaret ettiğini belirtelim.

Söz konusu küresel değişimler, basit bir değişim olmanın çok ötesinde 'yeni görme ya da düşünme' biçimlerine yol açtıkça her şeyden önce dilin geleneksel kullanım tarzlarını da değiştirmektedir. Dolayısıyla küresel dönüşümler, en temelde dilin küresel dönüşümü, daha önce dil içinde görünür olmayanın şimdi görünür olması, daha önce dil içinde anlaşılır olanın şimdi anlaşılmaz gelmesi gibi 'eski-yeni' ikilemine yeni boyutlar katmaktadır.

Dini ve ahlâki gelenekleri yaşatan ve onlarla yaşayan dilin kullanım tarzları, küreselleşen dilin yeni görme ve düşünme biçimleri karşısında –'eski-

yeni' gerilimleri içinde – bir kutbu ya da boyutu temsil edecek şekilde gittikçe daralan bir alana sıkıştırılmaktadır. Ortaçağlarda bugün 'geleneksel' diye anılan hususlar 'evrensel' geçerliliği olan ontolojik gerçekler diye ele alınırken, artık küresel dil içinde onlar ancak tarihsel bir algı biçimi olarak konumlandırılmaktadır. Bunun anlamı kabaca şudur: Küresel gerçekliği temsil ettiğine inanılan ontolojik algılar karşısında, artık geleneksel hususlar her hangi bir yaşayan gerçekliği temsil etmemektedir. Onlar olsa olsa ancak geçmişin ontolojik algıları için meşruiyeti olan hususlardır.

Anlaşılacağı üzere, küreselleşme süreci içinde belki en belirgin olan nokta, küresel gerçeklik denilen yeni bir ontolojinin açığa çıkmaya başlamasıdır. Bu yeni ontolojik algı karşısında 'geleneksel' olarak kabul edilen dini ve ahlâki kavramlar genel olarak 'normatifliğini' yani yaptırım gücünü kaybetmektedir. Zira normatiflik, her zaman gücünü bir gerçeklik algısından alır. Kısacası gerisinde güçlü bir ontoloji bulunan hususlar normatif hale gelebilir.

Bu açıdan bakıldığında post-modern diye anılan ve klasik ontolojilerin artık gücünü ve kavramsal düzeydeki temsilini yitirdiğini ilan eden düşünme biçimleri Aydınlanma dönemi ve sonrasındaki 'modernite'nin ontolojik arka planı için de aynı şeyi ileri sürmektedir. Böylece küresel değişimler karşısında doğrudan modernitenin din ve ahlâka dair söylemleri veya yaklaşım biçimi de 'geleneksel' kategorisinin maruz kaldığı ontolojik çöküş sorunu ile yüzleşmektedir. Bu durum ister istemez 'geleneksel' kavramının ima ettiği 'inanç çağı' (age of faith) ve modernite kavramının ima ettiği 'akıl çağı' (age of reason) sonrası –her ikisini de içeren ama onlardan ibaret olmayan-- yeni bir çağın başladığı izlenimini uyandırmaktadır. Bu yeni çağa 'küresel çağ' (global age) diye şimdilik yaklaşan çok sayıda düşünürün bulunduğunu yeri gelmişken kaydedelim.

Kısaca sergilemeye çalıştığımız ve 'küresel çağ' diye anılan yeni ortam içinde hala geleneksel ve kısmen modernitenin kavramlarıyla ele alınmakta olan din ve ahlâk ne anlama gelmektedir? Küresel dilin beraberinde getirdiği yeni görme ve düşünme biçimleri karşısında din ve ahlâk, kendilerini anlamlı ve meşru gösterecek kavramsal dönüşümleri gerçekleştirebilecek midir? Yoksa 'yeni' olanın belirsizliği ve anlaşılma zorluğu karşısında geleneksel olanın sığınağına bizi çağıran ve kendilerini 'gelenekselci' diye adlandıran düşünürlere kulak vererek her hangi bir kavramsal dönüşümün bir 'modern tahrif' olduğuna mı inanmalıyız?

Bu sorular, elbette, bu yazının sınırlarını sonsuzca aşan yani yaşayan her bir bireyin kendisinin cevap vermesini gerektiren sorulardan bir kaçıdır. Burada yapabileceğimiz şey, sadece bu soruların anlamının daha iyi kavra-

nabilmesi için daha arka planda bulunan ve doğrudan konumuzla ilgili bazı soruları sormak ve bunlara cevap vermeye çalışmaktır. Bu sorulardan bir kaçı şudur: Din ne tür bir düşünme tarzını gerektirir? Ahlâk ne tür bir düşünme tarzını gerektirir? Geleneksel dünyanın bize sunmakta olduğu dini ve ahlâki düşünceleri benimseyenlerle bu görüşleri reddeden ve tümüyle farklı bir yaklaşımı benimseyen insanlar arasındaki ilişki hangi ahlâki zeminde gerçekleşebilir? Buna bağlı olarak ahlâk ve din birbirlerine indirgenebilir hususlar mıdır? Yoksa onlar her ne kadar büyük oranda kesişen alanlara sahip olsalar da hala birbirlerinden ayrışmakta mıdırlar?

Bu yazıda 'din' kavramıyla zaman zaman bir 'kutsal kitab'ı öngören dünya dinlerini, daha çok İslâm'ı dikkate alacağız. Daha açık deyişle, din kavramıyla, özel olarak belirtmedikçe, İslâm'a atıf yapacağız. 'Din' kavramını 'kutsal kitap' (scripture) kavramı ile sınırlandırmamızın nedeni yazılı metin formundaki kutsal kitabın dinlerin kelami, fıkhi ve ahlâki boyutlarının tezahüründe belirleyici rol oynamalarıdır. Yazılı formda kutsal metinleri olmayan dinlerde tarihsel pratikler özel olarak metne dayalı bir 'refleksiyon' ya da 'reflektif düşünce'den yoksun olduklarından din-ahlâk ilişkisini bu tür dinler bağlamında ele almak bazı epistemolojik sorunları beraberinde getirmektedir. Yazılı kutsal metin merkezli dinler, ister istemez dini pratikler sürecinde 'her zaman kendilerine yönelinen' bu metinler sayesinde kendilerine özgü bir düşünme ya da refleksiyona yol açmaktadırlar.

Bu durum kaçınılmaz olarak yalnızca örf, adet, toplumsal kabul ya da bireysel tercihler düzeyinde kalmak durumunda olan ve bu nedenle 'ethos' kavramı içinde anılan ahlâkın böylesi bir metin merkezcilikten uzak karakteri ile yazılı metin merkezli din arasında daha işin başında bir karşılaştırma imkanını verir. Bu nedenle yukarıda sorduğumuz din ve ahlâkın ne tür düşünme tarzlarını gerektirdiği sorusu her şeyden önce metin merkezli olan ve metin merkezli olmayan düşünme tarzları arasındaki farklılığa işaret eder.

Yazılı bir kutsal metne sahip olan dinler, her şeyden önce, 'yazı'nın kendine özgü karakterinin yol açtığı farklı düşünme tarzının etkisine açıktırlar. 'Yazı', her ne kadar önceden düşünülmüş olanın belli yazı karakterleri aracılığıyla kağıt, mermer, ahşap, bilgisayar vb. ortam üzerinde sabitlenmesi olsa da, bir kez ortaya çıktıktan sonra belli bir dil hadisesi olarak kendine özgü bir alan açar. Bu yüzden yazıyı ya da yazılanı anlamak, daha önce düşünülmüş olanın yeniden ortaya çıkarılmasından ibaret değildir. Belki daha çok o, yazıya aktarılma esnasında kelime ya da kavramlar içinde henüz düşünülmemiş olan bir sürü boyutun anlam potansiyeli olarak kendisini ele vermeye başlamasıdır. (Gadamer, "Hermeneutics Tracking the Trace", 376-388).

Bu durumu daha iyi fark edebilmenin en iyi yollarından biri, yazı ile sözlü iletişim arasındaki en belirgin farklılığa yönelmektir. Sözlü iletişim, doğrudan iletişim şekli olarak, konuşanların karşılıklı anla(ş)maya çabalamasıdır. Bu nedenle bir tarafın yanlış ya da eksik anlaması karşısında diğeri bu duruma dikkat çekebilir. Dahası sözlü iletişim her zaman, jest, mimik, konuşma ortamı gibi bir sürü unsurun işe karışması sayesinde anlam alanını sözün doğrudan söylemediği şeylerle birlikte zenginleştirir. Bu bağlamda bakış tarzı, dudak bükme, baş sallama gibi unsurlar söze ihtiyaç bırakmayacak kadar sözlü iletişimin bir parçası haline gelebilir. Ama en önemlisi sözlü iletişimde karşılıklı yüzleşme yani 'yüz' kavramının doğrudan bir tecrübe konusu haline gelmesidir (Bruns, "On the Coherence of Hermeneutics and Ethics", 30-49). Bu nedenle 'karşılaşma' hadisesi sözlü iletişimde sözün aynı zamanda söyleyenin varlığının (yüzünün) tüm gücünü kendisinde toparlamasıyla tezahür eder. Bir diğer deyişle, söyleyenin yüzü ya da varlığı sözün anlamına, sözün kendisi söyleyenin varlığına doğrudan referansta bulunarak sözü varlığın bir ifşası ya da varolma tarzına dönüştürür. Bu nedenle karşılıklı konuşurken yalan söyleyen ya da aldatmaya çalışan kişi aynı zamanda kendi varolma tarzını doğrudan ele veriyor demektir.

Oysa yazı, doğrudan iletişimin bu tür unsurlarından yoksun olarak, yazının konusu ile okur kavramını ön plana çıkarır. Yani sözlü iletişimdeki doğrudanlığın yerini, 'belli bir mesafe'den konuya yaklaşma şeklinde daha geniş bir 'yorum alanı' almaya başlar. Bunun nedeni, sözlü iletişimde konuşan kişi kendisini daha iyi ifade etme yollarını ararken az önce söylediğini az sonra daha farklı kelimelerle dile getirmeye çalışabilir. Yanlış anlaşıldığını düşündüğü noktada farklı kelimelerle konuya yeniden yaklaşmak isteyebilir. Oysa yazıda söylenen şey söylenmiştir, yani kelimeler yazı karakterleri aracılığıyla orada sabitlenmiş ve artık değiştirilemez durumdadır. Buna bağlı olarak söylenmek istenenin ne olduğunu belirlemeye çalışmak yorumcuya ait bir husus haline gelir.

Arz ettiğimiz bu genel analizler, Kur'an metninin Hz. Peygamber'in onu kendi sesiyle belli ortamlarda tebliğ etme hadisesi ile yazıyla sabitlendikten (Mushaf haline getirildikten) sonra kazandığı yeni boyut arasındaki önemli farka dikkatleri çekmeye çalışmaktadır. Bilindiği üzere Allah, Kur'an'da kendisini her zaman birinci tekil şahıs (Ben) formunda dile getirir. Bu nedenle her ayetin anlamı, çoğu zaman gizli, bazen açık bir 'Ben derim ki' şeklinde cümleciğin anlamı tarafından yönlendirilir. Bu yüzden Hz. Peygamber'in ayetleri etrafındaki insanlara tebliğ etmesi, bir tür Allah ile insanlar arasında sözlü iletişime yakın bir iletişim tarzının oluşumuna yol

açmıştır. Diğer bir deyişle, Hz. Peygamberi dinleyen insanlar Allah ile bir tür şahıs formunda iletişime geçtiklerini düşünmüşlerdir. Bu aynı zamanda sözün gücü ile sözü söyleyenin otoritesinin aynı anda tecrübe edilmesi şeklinde bir tarihsel tecrübeyi beraberinde getirmiştir. Ayetleri vahyeden sonsuz Varlık olarak Allah aynı zamanda ayetleri dinleyen insanların karşısında üstün bir direnç noktası olarak kendisini hissettirmiştir. Bu yüzden Hz. Peygamber döneminde Allah, düşünülen bir Tanrı değil, daha ziyade duyulan, kendisiyle konuşulan, Varlığının direnci sözü ve eylemi sayesinde hissedilen birinci tekil şahıstır.

Hz. Peygamber'in vefatı sonrasında ayetlerin Mushaf şeklinde toparlanması ve belli bir düzene konması Kur'an metninin anlamında önemli değişimlere yol açmıştır. Artık sözün doğrudanlığının yerini yazının dolaylı karakteri almaya başlamış, yani Kur'an insanlara doğrudan seslenen metin olmaktan gittikçe uzaklaşarak hakkında düşünülen, anlamı yeniden yorumlanarak belirlenmeye çalışılan bir metin haline gelmiştir. Dikkat edilirse, Kur'an'ın Mushaf halini alması zaten aynı zamanda söz ile sözün doğrudan seslendiği ortam arasındaki ilişkinin artık geçmişte kaldığına atıf yapar. Zira Hz. Peygamber sonrası ortaya çıkan yeni olaylar, toplum yapısındaki değişimler, yeni mekanlar, yeni insanlar bir zamanlar söz halindeki ayetler ile fiilen yaşanmaya başlanan yeni ortamlar arasında belli bir tarihsel mesafenin oluşması anlamına gelmektedir. Mushaf yani ayetlerin yazılı formu tam da bu tarihsel mesafenin beraberinde getirdiği bir takım zorunluluklar nedeniyle ortaya çıkarken aynı zamanda bu mesafenin kaçınılmazlığına da işaret etmektedir.

Burada 'tarihsel mesafe' tabiri sadece zamanın akmakta oluşuna, tarihin kendi yolunda ilerlediğine atıf yapmaz. Belki daha ziyade Kur'an'ın Hz. Peygamber zamanında 'ileriye dönük' işaret gücünün yerini, Mushaf formunu aldıktan sonra 'geriye dönük' bir işaret tarzının aldığına dikkat çeker. Hz. Peygamber zamanında Kur'an ortaya çıkmakta olan olayların karmaşık yapısı içinde yönelinmesi gereken yola işaret ederek anlamını açığa çıkarmaktaydı. Bu yüzden insanlar Kur'an'ı kendi ortamları içinde anladıklarında 'az sonrası'nı görme durumuna erişebilmekteydiler. Oysa Kur'an, tarihsel mesafe nedeniyle Mushaf formunu aldığında asıl sorun, Kur'an'ın nazil olduğu ortam içinde ne demiş olduğunu belirlemek ve buna göre şimdi ne demek isteyebileceğini ortaya çıkarmak şeklinde iki ayrı zaman dilimi içinde anlamın bölünmesi ya da bölüştürülmesi olmuştur.

Kur'an'ın anlamının nazil olduğu ortam ve şimdi-burada yaşanan tarihi süreç içinde bölünmesi ya da bölüştürülmesi, Kur'an'ın gittikçe 'düşünülür metin' kategorisi içinde algılanmasına yol açmıştır. Bu kategorinin

tezahürlerini İslâm düşünce geleneğinin önemli düzeyleri ya da boyutlarını teşkil eden fıkıh, kelam ve felsefe gibi ilimlerin teşekkülünde görmekteyiz.

Bu süreç, Kur'an bağlamında sözden yazıya geçişin aynı zamanda 'kelime'den 'kavram'a geçiş olduğunu bizlere göstermektedir. 'Kelime'den 'kavram'a geçiş, az önce andığımız temel İslâmi ilimlerin genel karakterini de bizlere yansıtmaktadır. 'Kelime', sözlü iletişime dair analizlerimizden anlaşılacağı üzere, anlamı konuşma hadisesi, ortamı, dilin çok anlamlılığı, metaforik ve sembolik karakteri gibi çok sayıda unsura nispetle belirlenen bir şeydir. Kelime, bize konuşan bir şeydir. Yani anlamaya çalıştığımız bir gerçekliğin bize kendisi aracılıyla seslendiği şeydir. Bu nedenle kelime içinde daima ses duyarız, konuşma eyleminin varsaydığı içimizdeki ya da dışımızdaki bir sese kulak verirken buluruz kendimizi. Bunun belki en tipik örneği rüyalarımızda kendi kendimize veya başkasıyla konuşmalarımızdır. Diğer bir örneğini ise şiirlerde buluruz. Şiirleri genelde akademik ya da felsefi yazılardan farklı olarak bize seslenen metinler olarak anlarız.

Buna karşılık 'kavram', düşüncenin kendi anlama alanı içinde bir şeyi açıklığa kavuşturması, onu kendi ışığı altında görünür kılması ve böylece onu makullük-rasyonellik formatında sınırlamasıdır. Bu yüzden 'kavram', genel olarak 'hakkında', 'üzerinde' şeklinde bir perspektifi içerir zira kavram her zaman bir şey hakkında ya da üzerinde düşünme eylemi esnasında tezahür eder ya da bu eylemin bir parçası olarak varolur. Bu yüzden kavram, olabildiğince bir varlığın anlamının belli tarihsel vasıflarından arındırılarak şimdi ve tüm zamanlar için kavranması çabası doğrultusunda tezahür eder; yani onun bu amaca hizmet ettiği varsayılır.

İslâm düşünce geleneği içinde teşekkül eden ilimlere baktığımızda kavram merkezli ya da kavram temelli bir düşünme biçimini hedefledikleri fark edilmektedir. Belki bu durum en belirgin şekilde Kelam ve İslâm felsefesi alanında görülebilir. Her iki ilim alanı içinde yer alan düşünürlerin Kur'an'ın anlamının kavramsallaştırılması için büyük çaba gösterdiklerine yazdıkları eserlere bakarak tanık olmaktayız. Fıkıh ilmi de, fıkıh usulü adı verilen düşünme tarzı içinde ihdas ettiği kavramlar çerçevesinde Kur'an metnini bir nass formatına dönüştürmeye çalışmıştır. Kur'an ayetlerinin nass olarak ele alınması, ayetlerin fıkhi fetvaların kaynağı olarak görülmesi yani kavramsal bir yapı içinde anlamının sabitlenmeye çalışılmasıdır.

Andığımız bu ilim alanlarının en büyük ortak kaygısı, Kur'an'ın anlamının keyfi ve bencil çıkarlar için tahrif edilmesine engel olmaya çalışmak, yani insanların üzerinde ittifak edebileceği bir evrensel anlam alanını ortaya çıkarmaktır. Belki bu Müslümanların çok geniş bir coğrafyada farklı kültürel

etkileşimler esnasında farklılaşan dünyalar içinde yaşamaya başlamasının bölünme, çatışma, ayrışma gibi olumsuz sonuçlara neden olmasının önüne geçmek içindi. Zira Ortaçağda, bugün ele aldığımız şekliyle 'kavramların tarihselliği' fikri söz konusu olmayıp, dil ve mantık temelinde ortaya çıkabilecek bir metafiziksel düşüncenin her türlü ayrışmayı engelleyebileceği tasarımı söz konusuydu. Bu yüzden temel İslâmi ilimlerin, yaşanan tarihi sürecin kendine özgü sorunlarıyla ilgilenmekten daha ziyade tüm zamanlar için geçerli olabilecek bir kavramsal düşünme içinde mekansal bölünmeleri yani Müslümanların ayrışmasını engellemeye matuf düşünme çabası içine girdiklerini görmekteyiz. 'Kavram' dediğimiz şeyin bu sorunu çözebileceği umudu Müslüman düşünürleri çok büyük oranda eski Yunan, Hint, İran düşüncesine yaklaştırmış yani kavram üretme sorunu karşısında farklı kültürlerden yararlanma yoluna sevk etmiştir.

Her ne kadar bu yaklaşım tarzına zaman zaman farklı ilim dallarından itirazlar gelse de, Gazzâlî'nin mantığı İslâmi ilimlerin temeline yerleştirmesinden de anlaşılacağı üzere, kavramsal düşünmenin belli bir topluma ya da zamana ait olamayacağı ve tüm zamanlar için bir standardın oluşumuna yol açacağı anlayışı yaygınlık kazanmıştır. Asırlar boyu Osmanlı medreselerinde ilmi düşüncenin Mantık (Aristo Mantığı) ile başlaması bunun bir örneğidir.

Bu noktada genel olarak tasavvufi metinlerin 'kelime'ye diğer ilimlere nispetle daha yakın durduğunu not etmeliyiz. Ancak burada Tasavvuf felsefesi dediğimiz düşünme tarzının genel olarak ahlâki nasihatler ve tasavvufi anlatılar üzerinde kendi tarihini sürdüre gelen tasavvufi hareketlere nispetle 'kavram'a yaklaşan bir düşünme tarzı olduğuna da dikkat çekmeliyiz. Belki tasavvuf felsefesini, sembolik ifadelerin yoğunluğuna referansla, genel olarak kavramsal felsefe olma amacını güden Aristocu (Meşşai) felsefeden bir oranda ayırarak yarı-kavramsal diye adlandırmak uygun olabilir.

İslâm tarihinin genel olarak 'söz'den 'yazı'ya ve buna bağlı olarak 'kelime'den 'kavram'a geçiş yapmasının anlamı ve bedeli nedir? İslâm dini, bu geçiş sürecinde ne tür bir boyut kazanmış ve ne tür anlam dünyasına sahip olmuştur. Bugün İslâm'ı 'din' olarak ele alırken anladığımız şey ile Hz. Peygamber döneminde 'din' anlayışı aynı şeyi mi göstermektedir? Buna bağlı olarak 'kelime'den 'kavram'a geçiş sürecinin ahlâki bilincimiz üzerindeki etkisi ne olmuştur?

Dikkat edilecek olursa bu sorular, 'Din ne tür bir düşünme tarzını gerektirir?' şeklindeki temel sorumuzun daha farklı açılardan anlaşılmasına imkan hazırlamaktadırlar.

Kelime ve kavram ile ilgili yukarıdaki analizlerimiz hatırlanacak olursa, şu husus kolayca fark edilebilecektir: Kelime, insanın pratik hayat ortamı içinde bir konu ya da varlık ile doğrudan etkileşimi yani onu ortamın kendine özgü karakteri içinde beliren boyutuyla tecrübe etmesidir. Kelime, insanın bir varlıkla yaşayan ortam içinde yüzleşmesi ve bir şekilde diyaloga girmesidir. Bu yüzden kelimenin anlamı, her zaman, onun sözlüklerde verilen anlamından fazladır ve ortam içinde bir şeyin 'görülmesi' ya da' duyulması' formunda anlaşılmasını dile getirir. Bu nedenle kelime içinde ya da aracılığıyla görülen, duyulan yani anlaşılan şey, aynı zamanda onu anlayan kişinin bir varolma tarzı haline gelir. Mesela bir bestekar için bestelediği eser, yalnızca bir eser değildir; o aynı zamanda bestekarın bir varolma tarzıdır. Hz. Aişe'nin 'Hz. Muhammed yaşayan bir Kur'an'dı' anlamına gelebilecek sözü (Müslim, 1/514), Kur'an'ın Hz. Peygamber için bir 'kelime' yani yaşadığı ortam içinde bir varolma tarzı olduğuna işaret etmektedir.

Kur'an'ın kelime olarak anlaşılması, Kur'an metninin anlamının yaşanan ortam içinde belirmesi, yani Kur'an'ın işaret ettiği şeyin yaşanan ortam içinde görülen, duyulan, fark edilen bir husus olarak açığa çıkmasıdır. Bu, Kur'an'ın anlamının ayetler üzerinde dilsel, tarihsel, Kelami, fıkhi analizler yoluyla değil, yaşanan ortamın kendisine yönelerek anlaşılması demektir. Kısacası Kur'an'ın kelime olarak anlaşılması, anlayan kişinin içinde yaşadığı pratik ortamın bir parçası olarak kendisini görmesi ve içinde bulunduğu gerçekliğe felsefi ya da bilimsel bir mesafeden hareketle (dışarıdan bakarak) yaklaşmamasıdır. Belki Hz. Peygamberin etrafındaki insanları bir gemide yolculuk yapan insanlara benzetmesi ve insanların gemiye zarar vermeleri durumunda topyekun geminin içindekilerle birlikte batacağına dikkat çekmesi (Buhari, Şahadet, 30) 'kelime' eksenli anlamanın daha iyi kavranmasına yardımcı olabilir.

Ancak bizim bütün bunlarla asıl dikkat çekmek istediğimiz husus, kelime eksenli bir anlama tarzı içinde 'din' dediğimiz şeyin bir 'öğretme-öğrenme' süreci şeklinde bugün anladığımız din kavramına pek uyum sağlamadığıdır. Zira kelime eksenli din, kavramsal düzeyde öğretilebilecek-öğrenilebilecek bir şey değildir. O yalnızca örneklere bakarak yaşanan ortam içinde anlamı belirlenebilecek bir hususdur. Kur'an'da Hz. Peygamber ile ilgili "usvetun hasene" (güzel örnek) tabirinin (Ahzab, 21) kullanılması, Hz. Peygamber'in kendi eylemlerine 'sünnet' tabiriyle dikkat çekmesi bu bağlamda üzerinde durulması gereken noktalardır. Kabaca söylersek, bu tabirler, önce kavramsal olarak anlaşılan yani entelektüel bir mesafeden hareketle kavranan bir hususun sonra pratik ortama yansıtılması olayını

göstermez. Aksine bir hususun güzel ve doğru kabul edilen örneklere bakarak yaşanan ortam içinde yeniden üretilmesi, anlamının yaşanan ortam ile ilişkisi içinde kavranması yani salt zihni düzeyde bir temsil olarak ele alınmaması durumuna atıf yaparlar.

Kısacası teoriden pratiğe doğru bir gidiş ya da tümelin altına bir tikeli yerleştirme çabası olarak kabul edilebilecek bir pedagojik yaklaşımdan çok farklı olarak, din eylem içinde /esnasında görülmesi gerekenin fark edilmesi yani bir varolma tarzı olarak açığa çıkmaktadır. Bu nedenle kelime eksenli din anlayışında, anlama zaten tatbikatın (uygulama) kendisidir ve tatbikat esnasında açığa çıkan bir süreçtir. Buna bağlı olarak insanların yaşama tarzı ile anladıkları şey arasında kavramsal bir ayrışma ya da ayrıştırma söz konusu değildir. Bu bağlamda konunun daha iyi anlaşılması için belki yüzmeye çalışarak, yüzen insanları örnek alarak yüzmeyi öğrenme ya da bir bebeğin etrafında konuşan insanlara bakarak ve çaba göstererek konuşmayı öğrenmesini örnek verebiliriz.

Fark edileceği üzere, burada anlama kişinin zaten yüzleştiği bir gerçekliği kendi gerçekliğiyle irtibatı kopmayacak şekilde fark edebilmesi, ona yönelik uygun kelimeleri keşfedebilmesi, ancak tam da bu nedenle bu kelimeleri bir başkasına o konunun anlaşılması için aktaracak durumda olamamasıdır. Zira bir başkası da o gerçekliği kendi gerçekliğiyle ilişkisi içinde anlamak durumundadır ve kendine özgü hayat sorunları içinde uygun kelimeleri bulabilmek zorundadır. Kelime eksenli anlama, her bireyin kendine özgü gerçekliğini örtbas etmeyecek, aksine her bir varoluşsal gerçekliği daha da güçlendirecek şekilde, bir başka gerçeklikle yüzleşme ve onu anlamlandırma çabasıdır.

Bu bağlamda Hz. Peygamber'in kendisine aynı soruları soran insanlara, onların kendilerine özgü gerçekliğine referansla farklı cevaplar vermesi, aynı zamanda verdiği cevabın herkes için aynı olacak şekilde kavramsallaştırılmaması gerektiğine bir işarettir. Bu yüzden Hz. Peygamber döneminde insanların İslâm'ı kelime eksenli anlama sürecinde ortada, bugün ele aldığımız şekilde bir kavramsal öğretme-öğrenme sürecinden çok farklı olarak, anlaşılması gereken gerçeklik karşısında bir sorumluluk üstlenme şeklinde varoluşsal bir yaklaşım söz konusudur. Bu yüzden o dönemde dini anlamak, bir 'şey'i anlamak değil, bir şeyi nasıl ve neden yapması gerektiğini kavrayarak buna olumlu ya da olumsuz bir tepki vermektir.

Kur'an'da kavramsal anlatımlar yerine sık sık kıssaların yani 'anlatı'ların yer alması andığımız bu hususla irtibatlı olmalıdır. Zira kıssalar bir gerçeğin kavramsal analizler değil, olay ya da hadise formatı içinde görülmesine matufturlar. Gerçekliğin kendisi bu yüzden asla kıssanın ayrıntılarından ya da

anlatı unsurlarından tümüyle ayrıştırılarak kavranamazlar. Aksine tüm bu ayrıntılar içinde görülerek kendisinin açıkça kavramlaştırılmasına izin vermez.

Bu bağlamda Kur'an'da Allah-insan ilişkisinin 'Elest Bezmi' diye anılan ve 'Ben sizin Rabbiniz değil miyim?' sorusuna karşılık insanların 'Evet' demesi (A'raf, 172) ile başlatılması Allah-insan ilişkisinde önceliğin 'kelime'de olduğuna işaret etmektedir. Zira bu anlatıda insanlar sorunun anlamını, kavramsal, dilsel, mantıksal, tarihsel vs. analizlerle değil, tam da o soruya kendilerini varoluşsal olarak muhatap bularak anlamakta ve cevap vermektedirler. Dolayısıyla sorunun anlamı içine Allah'ın varlığı ve seslenmesi ile bu Varlık ve ses ile yüzleşen insan varlığı da dahildir. İşte bu yüzden bu sorudan anlaşılan şey, asla bir başkasına analitik ya da kavramsal düzeyde aktarılabilecek bir şey değildir. Aksine o sorudan anlaşılan şey, aynı zamanda anlayan insanın kendi bireyselliği ve kaderidir.

Bütün bu analizlerden sonra İslâm düşüncesi içinde Kur'an metninin anlamının kelami, felsefi, fıkhi kavramlaştırma çabaları içinde tüm zamanlar için geçerli olacak şekilde belirlenmeye çalışılmasının aynı zamanda anlayan insanlar arasındaki tüm farkları ortadan kaldıran bir sonuca yol açmaya başladığını fark edebiliriz. Bir başka deyişle, İslâm, pratik hayatın üzerinde yani kavramsal düşünce (teori) düzeyinde anlamı belirlenebilecek bir din haline gelmeye başlamıştır. Böylece o, kendisiyle yüzleşilen (konuşan) bir gerçeklik alanı olmaktan ziyade, mantık zemininde düşünen tüm insanların aynı şekilde anlamasına imkan verecek bir kavramsal yapı içinde temsil edilen din haline gelmeye başlamıştır. Kısacası, kelime eksenli din anlayışında İslâm, bir gerçekliğin yaşayan dil içinde konuşma eylemi iken, daha sonra üretilen kavramsal yapılar içinde kurgulanan, hakkında konuşulan yani temsil edilen bir din haline dönüşmüştür.

Belki bu yüzden Tabiin döneminden günümüze değin önce kelami, sonra felsefi, ama en belirgin olarak fıkhi kavramlar dinin en güçlü temsili olarak kabul edilmiştir. Özellikle günümüzde artık 'İslâm dini' denildiğinde, İslâm ülkelerinde ve gayri Müslim ülkelerde en fazla fıkhi düşüncenin anlaşılması bir tesadüf değildir. Zira fıkhi düşünme tarzı içinde kavramlaştırılan din her şeyden önce helal-haram kategorisiyle ele alınmakta ve dinin tüm normatif boyutu bu genel kategori içinde farklı kavramsal düzeylerde açığa çıkarılmaktadır. Fıkhi kavramların İslâm'ın bir din olarak en asli yapısını temsil ettiğine dair genel tarihsel algı, kaçınılmaz olarak, din-ahlâk ilişkisini de belirlemektedir. Zira helal-haram kategorisi içinde kavramlaştırılan ve böylece genel sınırları belirlenmiş olan din algısı içinde helal olanın aynı zamanda ahlâki, haram olanın aynı zamanda gayri ahlâki olduğu ön-kabulü bir kategorik algıya dönüşmektedir.

Ne var ki tam da bu durum köklü bir tarihsel sorunun sorulmasını gerektirmektedir? Din adına en yüksek temsil gücünü şayet fıkhi kavramlar oluşturuyorsa ve bu kavramlar içinde anlaşılan dinin tüm ahlâki vizyonu peşinen fıkhi kavramlara bağımlı hale geliyorsa, gerçekte dinde ahlâka ayrılan özel bir yerden söz edebilir miyiz? Fıkıh ile ahlâkı bir anlamda eşitlemek, ahlâkı fıkhi düşünme tarzı içinde asimile etmek, aslında ahlâkın sadece her fıkhi kavrama peşinen atfedilmiş ilave bir değerden başka bir şey olmadığını söylemek değil midir?

Dahası, yazımızın başında dikkate getirdiğimiz küresel yani çok kültürlü şehir ortamı içinde İslâm'ı bir din olarak kabul etmeyen insanlarla ilişkiyi fıkhi düşünce nasıl belirleyecektir? Zira fıkıh, kavramsal bir düşünme tarzı olarak, belli bir metnin analizinden hareketle bir soruna cevap üretme çabasıdır. Ancak ahlâki düşünme, her şeyden önce karşıdakinin varlığını dikkate alma ile teşekkül eder. Yani o fıkıh gibi belli bir kavramsal düşüncenin belli bir fıkhi soruna tatbikatını değil, karşıdaki insanın varlığını dikkate alarak ahlâken doğru olanı düşünmeyi gerektirir. Durum buysa, fıkhi düşüncenin din kavramını en belirgin şekilde temsil etme çabası ile ahlâki düşünme tarzı arasında günümüz küresel ortamında sürekli bir gerilim ortaya çıkmayacak mıdır?

Bu sorular, yalnızca İslâm ülkelerinde değil, aynı zamanda gayri Müslim ülkelerde yaşayan Müslümanların farklı hayat tarzlarına ve dünya görüşlerine sahip insanlarla yüzleşmeleri esnasında sıkça ortaya çıkan sorunların bir kısmına işaret etmektedir. Zira şehirler küresel dönüşümlere maruz kaldıkça ve çok kültürlülük şehirlerin temel karakteri haline geldikçe kaçınılmaz olarak Müslüman ülkelerde bile fıkhi düşüncenin etki ve faaliyet alanı daralmakta ve böylece geleneksel olarak fıkha tabi olmuş görünen ahlâk yeni bir alana sahip olmaktadır. Fıkhi ve ahlâki düşünme tarzlarının ayrışmakta oluşu, yazımızın konusunu teşkil eden din-ahlâk ilişkisinin geçmiş eserlere bakarak kolayca anlaşılamayacağını da ima etmektedir. Diğer bir deyişle, fıkhi kavramların normatif karakterine referansla modern dönemlere değin kendi kavramsal desteğini genel olarak bulmuş görünen ahlâk, artık bu ayrışma sonra kendi kavramlarını bulmak ve üretme durumunda kalmaktadır. Bu durum şimdiye değin pek geliştirilmemiş olan ahlâk felsefesinin küresel dönüşümleri anlayacak ve ona yol gösterecek yeni kavramlar eşliğinde tartışılmasına yol açmaktadır.

Çağımızın kendine özgü gelişmelerini göz önünde tutarak en başta sorduğumuz soruyu yeniden sormalıyız: Ahlâk ne tür bir düşünme tarzını gerektirir? Bu soruya kendi dışında bir cevap aramaya girişmeden önce sorunun sorulma tarzına dikkat çekmekte yarar görünmektedir. Soru, ahlâkı

bir fenomen, gerçeklik ya da en azından bir referans noktası olarak kabul etmekte ve bu referansa uygun düşecek düşünme tarzının ne olabileceğini araştırmaktadır. Şayet soru şu şekilde sorulmuş olsaydı durum tam aksi bir noktaya gidebilirdi: Rasyonel düşünme ne tür bir ahlâkı gerektirir?

Her iki soru arasındaki en önemli fark, ilkinde bir gerçeklik, fenomen ya da referans noktası olarak ahlâk peşinen kabul edilmekte ve onun meşrulaştırıcı perspektifine denk düşecek düşünme biçiminin ne olacağı sorgulanmaktadır. Dolayısıyla tartışmaya açılmamış, doğrudan meşru kabul edilen, meşruiyetini kendisinden alan bir ahlâk varsayılmış olmaktadır. Böylece bilinç ya da düşünme tarzı, ahlâk karşısında otorite ya da buyurgan bir unsur değil, sadece onun karakterine uygun düşecek bir faaliyet olarak tasarlanmaktadır.

Oysa ikincisinde düşüncenin kendisi otonom, kural koyucu, ahlâkın ne olması gerektiğini belirleyebilecek bir otorite olarak kabul edilmektedir. Böylece 'rasyonel düşünce' neyi düşündüğünden emin olan, düşündüğü şeyi doğru kavradığından kuşkusu olmayan bir 'kendinde açıklık ve kesinlik' durumu olarak ele alınmaktadır.

Her iki soru sorma tarzı kendi tarihsel perspektifi ve derinliğine sahiptir. Zira ilk ve ortaçağların ontolojik-metafizik temelli ahlâk anlayışlarında ahlâk, insanların bir yaşayan gelenek (ethos) içinde varolma tarzı olarak kendi gerçeklik alanına sahiptir. Kısacası o, kendi gerçekliğini insana dayatan ve insanı belli bir tavır almaya zorlayan idealin (olması gerekenin) tezahürüdür. Bu yüzden ahlâk, toplum veya bireyin kendisini olması gereken (ideal) doğrultusunda anlaması ve varolması sürecidir.

Ancak Batı dünyasında özellikle Descartes'in Kartezyen felsefesini müteakip gelişen Aydınlanma döneminde ve bu dönemin günümüzde uzantısı sayılabilecek pozitivistik yaklaşımlarda rasyonel düşüncenin her bilginin tek kriteri haline getirilmek istemesi, ahlâkın topyekun sorgulanmasına yol açmıştır. Bunun nedeni ahlâki 'doğruluk' ya da 'yanlışlık' denilen şeyin her hangi bir bilimsel kritere uygun düşmemesidir. Bilimsel ya da rasyonel düşünce, öncelikle bilincin karşısında duran bir nesne (obje)yi varsayar ve onun rasyonel düşüncenin mantıksal ve deneysel kriterleri karşılayıp karşılamadığını araştırır. Bu perspektiften bakıldığında, sözgelimi, bir hırsızlık olayında ahlâk, olayın kendisini değil, sadece bu olaya dair öznel değerlendirmeleri yani yaklaşımlarımı dile getirir. Zira bir hırsızlık olayında bir nesne, onun sahibinin onayı olmaksızın gizlice bir başkası tarafından alınmıştır. Dolayısıyla ortada sadece bir 'olay' vardır. Ancak bu olayın iyi ya da kötü olarak tanımlanması rasyonel düşünce açısından değil, bireysel ya da toplumsal alışkanlıklar, perspektifler ya da yargılar açısından yapılmaktadır. Böylece pozitivistik yaklaşım açısından rasyonel düşünceye uygun

düşebilecek bir ahlâk söz konusu değildir. Ahlâk, öznel bir değerler ya da yargılar sisteminin adından ibarettir. Her hangi bir gerçekliğe atıf yapmadığı için ahlâkın gerisinde bir ontoloji yoktur.

Ahlâkın her hangi bir gerçeklikten yoksun olduğu, ontolojik bir yapısının bulunmadığı anlayışı, zaten bilimsel bilginin kriterinin açıklık, seçiklik ve denetleme olarak belirlenmesinden ve bu tür bilginin yegane meşru bilgi olarak kabul edilmesinden sonra ortaya çıkan bir durumdur. Bu yüzden Immanuel Kant'ın ahlâkı pratik aklın kendiliğinden öngördüğü bir evrensel ilkeye dönüştürmesi, F. Nietzsche'nin ahlâkı üstün insanın kendisini belirleme süreci olarak kabul etmesi ve geleneksel Hıristiyan ahlâk anlayışını eleştirmesi bir tesadüf değildir. Her ne kadar Batı düşüncesinde ahlâka dinden bir ölçüde bağımsız bir ontolojik değer atfetme çabası söz konusu olmuşsa da bu tür çabalar (Scheler, *Formalism in Ethics*, 1973; Hartmann, *Ethics*, 1932) genel bir kabul görmemiştir. Ontolojik ve epistemolojik destekten mahrum kalan ahlâkın, kaçınılmaz olarak, farklı bireysel perspektifler ya da cemaat yapıları içinde geliştirilen öznel değerler olarak parçalanması ve evrensellik iddiasını yitirmesi söz konusudur. Günümüzde özellikle Hans Küng'ün adını verdiği şekliyle geliştirilmek istenen 'küresel ahlâk' (Weltethos) projeleri (Küng, "Towards a Global Ethics") de pratikte henüz pek kabul görmüş değildir.

Bu durum karşısında 'Ahlâk, ne tür bir düşünme tarzını gerektirmektedir?' sorusu, ister istemez 'Hangi ahlâk?' sorusunu gündeme getirmektedir? Ne var ki, ahlâkı belli bir din, ideoloji, ya da dünya görüşü ile çerçevelediğimizde, ilave bir soru ortaya çıkmaktadır: Farklı dünya görüşlerine göre ele alınan ahlâk, şayet bu dünya görüşlerine uygun düşecek düşünme tarzlarını gerektiriyorsa, farklı ahlâk anlayışlarına mensup insanlar arasında ahlâki iletişim nasıl mümkün olacaktır? Kısacası çok kültürlülüğe uygun düşebilecek çoğulcu bir ahlâk mümkün müdür? Böylesi bir ahlâk anlayışını, diyelim, koyu muhafazakar diye kendisini tanımlayacak bir Müslüman, Hıristiyan ya da Yahudi kabul edebilecek midir?

Fark edileceği üzere, artık ahlâk sorunu, farklı inanç biçimlerinin hem kendi dini kavramları içinde düşünme hem de bu kavramsal yapının dışında duran insanlarla ahlâki iletişim kurabilmek için farklı bir kavramsal zemine ihtiyaç duyma anlamında bir tür inançların sınanması ya da inananların kendilerini test etmesi sorununa dönüşmektedir. Bir başka deyişle, küresel çağda dini düşünceye hakim olan kelami ve fıkhi kavramların 'farklı' olanlarla iletişim için yetersiz kalması kaçınılmaz olarak kelami ve fıkhi kavramlar içinde düşünüle gelmiş ahlâkı artık kelami ve fıkhi olmayan bir başka kavramsal yapı içinde düşünmeye zorlamaktadır.

Bu nedenle 'Ahlâk ne tür bir düşünme tarzını gerektirir?' sorusu aynı zamanda farklı olanlarla iletişim dili olarak ahlâkın nasıl şekillenmesi gerektiğine dair sorudur. Bu son sorunun işaret ettiği alan, fark edileceği üzere, farklılığın varlığı ya da kendisini dayattığı alandır. Bizden farklı olan, bizden farklı inanan veya düşünen, dünyayı bizden farklı gören, dolayısıyla bireysel gerçekliğiyle bile benden farklı olan insanın varlığını peşinen görmeyi gerektiren bir alana bizi yönlendirmektedir.

Durum bu olduğunda, ister istemez ahlâk, artık bir şahsi yargı, kural ya da inanç biçimi olarak kendi içine kapalı bir dünya yerine, öncelikle karşıdakine açık olma anlamında bir açıklığı, peşinen belirlenmemişliği, peşinen yargı oluşturmamayı varsayan esnek bir ilişki tarzı olarak belirmektedir. Bir başka deyişle, ahlâk artık bir teori değil, pratiğin kendisidir ve açık uçludur. Bir gerçeklik hakkında önceden düşünülmüş bir perspektifi tatbik etmeye çalışan değil, karşıdakini anlamaya çalışarak kendisine yol bulmaya çalışan bir pratik karar verme sorunudur.

Ahlâk ve din arasında, daha doğrusu, farklılığa açık ahlâki pratik ile dinin kelami ve fıkhi yorumlanışı arasında kayda değer bir fark bu noktada belirmektedir: Ahlâk, bu dünyaya ve bu dünyanın anlamlandırılmasına ait bir şeydir. Hayatın anlamı olarak ahlâk söz konusudur. Oysa dinin kelami ve fıkhi yorumlanışında din, hayatın ve bu dünyanın amacını gösterir yani ölüm sonrası insanın ne olacağı sorusuna cevap vererek onun şimdiden gerekli tavrı almaya davet eder. Bu noktada dinin öngördüğü ahlâk, sadece bu dünyanın sınırları içinde kalmadığından, kendisini dinin ontolojik ve metafiziksel projelerine dayandırır. Zira din, özellikle İslâm dini, Bir olan Allah'ın 'her şeyi bilen ve gözetleyen bir yüce Varlık' olarak ahlâki ortamda insanın kararlarına ontolojik bir ağırlık yükler. Buna göre, ahlâkın farklı olana yönelik gerektirdiği açıklık ya da açık uçluluk, sadece karşıda duran ve bir şahıs olarak kendisini bize dayatan gerçekliği değil, aynı zamanda her bir karşılaşmaya tanıklık eden üçüncü bir Şahıs olarak Tanrı'yı varsaymak durumundadır.

Ancak bu noktada hassas bir sorun hemen baş gösterir. Din, Tanrı'nın insanı araması ve ondan kendisine inanmasını beklemesi anlamında, kesin inanca dayalıdır. İnancın kesinliği genel olarak kelami ve fıkhi kavramlardan teşekkül eden özel bilgi türünün kesinliğine dönüşür. Buna dayalı olarak inanan kişi, 'inanma' eyleminden çok 'bilme' eylemi içinde ilahi gerçekleri kavradığını düşünür. Dolayısıyla bu bilme türü ekseninde bu dünyada olup biteni kendi ontolojik yapısı içinde kavradığını kabul eder. Sonuçta inanan insan, kesin bilgi sahibi olarak, değişmez olanı bir tür temaşa ettiğini ileri sürer.

Ancak bu tür bir kesinlik duygusuna dayalı doğru bilginin varsayıldığı yerde, ister istemez, mantıksal bir sorun ortaya çıkar: Şayet böyle bir kesin bilgi varsa, bu durumda o bilginin zorunluluğu yani insan iradesinin başka türlü tecelli edememesi söz konusu olur. Matematikten örnek verecek olursak, 2+2=4 işlemi matematiksel zorunluluk arzettiği için kişinin bu işleme bir mantıksal itirazı söz konusu olmaz. Bir başka deyişle, '2+2'nin 7 etmesini arzu ediyorum' gibi bir tercih cümlesi kurulamaz. Bunun gibi, şayet dini inanç, kesin bir ontolojik gerçekliğe dayanıyor ve doğru bilgi başka türlü tercih yapmamıza izin vermiyorsa, bu durumda özgürlüğe, tercihe ve her ikisinin sonucu olarak sorumluluğa dayalı ahlâk nasıl mümkün olacaktır? Zira kesin bilginin olduğu yerde zaten bir tercih ya da özgürlük söz konusu olamaz. Aksine deterministik bir yapı söz konusu olacağı için zaten sonuç baştan belli demektir.

Bu noktada din ve ahlâk ilişkisi bir tür paradoksal ilişkiye dönüşmeye başlar: Şayet din, kesin bilgi türüne yol açıyorsa, bu durumda özgürlük, tercih ve sorumluluğu gerektiren ahlâka yer kalmamaktadır. Şayet din, ahlâka esaslı bir yer verecekse bu durumda din kesin bilgi türüne yol açmamalı ya da dönüşmemelidir.

Bu paradoksal görünümün ortaya çıkmasında yukarıda kabaca özetlediğimiz dinin 'kelime' eksenli anlaşılmasından 'kavram' eksenli anlaşılmasına yönelik tarihsel sürecin büyük etkisi olmalıdır. Zira dikkat edilecek olursa, inancın kesinliğinin bir tür kavramsal bilginin kesinliği haline gelmesi daha çok kelam, fıkıh ve felsefe (metafizik) alanlarında geliştirilen 'bilgi' anlayışı ile ilgilidir ve Kur'an ya da hadis (sünnet) ile doğrudan ilgisi yoktur. Kısacası İslâm düşünce tarihi, İslâm inancını metafizik ve mantık zemininde temellendirmek isterken aynı zaamnda kendi çelişkisini üretmiş ve ahlâk ile din arasında mantıksal ve tarihsel olarak sorunlu ilişkilere yol açmış görünmektedir.

Bu sorunlu ilişkiyi çözmek isteyen kelami ve fıkhi mezhepler genel olarak ahlâkı bilginin bir tür enstrümanı haline yani amacın epistemolojik olarak belirlenebildiği bir sürece ancak 'araç' kategorisinde dahil olan bir 'ilave' unsura dönüştürmüşlerdir. İslâm filozoflarının yaklaşımları da bundan pek farklı değildir. Onlar kesin ve doğru bir metafiziksel bilginin olduğu yerde zaten ahlâki doğruluğun mündemiç olduğunu, orada zaten ahlâki doğrunun kendiliğinden bulunacağını varsayarak Sokratçı ve Platoncu bilgi anlayışına yönelmiş görünmektedirler.

Burada muhtelif sorunların veya paradoksal görünümlerin ortaya çıkmasına yol açan en önemli unsurun 'bilgi'nin 'mütekabiliyet' bağlamında ele alınması olduğuna dikkat çekmeliyiz. Bu yaklaşıma göre, bilgi ile bilginin

gösterdiği nesne arasında bir tekabuliyet, karşılıklılık, yani denetlenebilir bir paralellik söz konusudur. Basit bir örnek verecek olursak, 'Şu an dışarıda yağmur yağıyor' sözünün bilgi haline gelmesi, o an dışarıda yağmurun yağıp yağmadığına bakılması ve tecrübe edilmesi ile söz konusu olabilir. Bu durumda özne, kesin bilgi sayesinde varlıkları kendisi için bir nesneye dönüştürür.

Ne var ki hem din hem de ahlâk bağlamında asıl sorun, böyle bir tekabuliyet mantığı ekseninde kurgulanmış dini ve ahlâki bilginin mümkün olup olmadığıdır. Batı düşünce tarihinde Kartezyen felsefenin ve sonrasında Aydınlanma düşüncesinin hakim olmasıyla birlikte tekabuliyet mantığı ekseninde kurgulanmış bilgi anlayışı 'deney' bağlamında revize edildikçe zaten din ve ahlâkın meşru bilgi olarak kabul edilemeyeceği anlayışına yukarıda dikkat çekmiştik. Ancak bu itirazın asıl nedeni, zaten ahlâk ve dinin kendi iddiaları değil, ahlâk ve dini metafizik ve mantık temelli kesin (kavramsal) bilgiye dönüştürmek isteyen kelami ve felsefi yaklaşımlardır.

Bundan sonra tekabuliyet eksenli bilgi anlayışından daha farklı bir yaklaşımdan hareketle genel hatlarıyla İslâm dini ve ahlâk ilişkisinin nasıl olduğuna değinmeye çalışacağız.

Kuşkusuz Kur'an ve hadis metinleri, insanlara yapılan bir çağrının dile geliş tarzlarıdır. Bu çağrının ortaya çıkabilmesi için onlar her şeyden önce 'anlaşılmak' isterler. Çağrının ana yapısını her ne kadar 'kelimeler' oluştursa da, çağrının kendisi (muhtevası), anlaşılmak istenmesi (davet eylemi), çağrının zaman ve mekansal boyutları, çağrıya muhatap olan insanların kendilerine özgü gerçeklikleri söz konusu kelimelerin anlamının yalnızca dilbiliminin sınırları içinde kalmadığını gösterir. Zira kelimeler, çağrı eylemi, çağrının muhtevası, çağrının zaman ve mekanla ilişkisi, çağrılan insanların onlara yönelme ve yaklaşma tarzları açısından tarihsel bir hadise haline gelirler. Böylece İslâm'ı bir 'Din' haline getiren şey, yalnızca sözlüklerde yer aldığı şekilleriyle kelimeler değil, tarihsel birer hadise haline gelen kelimelerdir.

Tam da bu nedenle, Kur'an ve hadis metinlerinin anlamı, her zaman tefsir ya da Arapça dilbilgisi kitaplarında yer alamayacak şekilde zaman ve mekan sınırları içinde tarihsel hadise olarak ortaya çıkar. Yani onların anlamı aynı zamanda ona kulak veren insanların içinde yaşadığı tarihsel ortam içinde belirmekte olan bir süreçtir. Bu açıdan bakıldığında söz konusu Kutsal metinlerin kelime olarak anlamı, sadece 'bilincin kendisine' yani zihni düzeye yönelerek kavranabilecek bir husus değildir. Belki zihinden daha çok toplumsal ve bireysel gerçeklik düzeyinde farklı tecrübeler olarak tezahür etmekte olan hususlardır: Davranış, tutum, niyet, eserler, sosyal,

siyasi, ahlâki, estetik vs. kararlar, akademik yazılar gibi. Biz bunların toplamına bir süreç olarak 'gelenek' diyoruz. Bu gelenek içinde tefsirler ve Arapça dilbilgisi eserleri ancak belli sınırlar içinde var olabilir.

İşte Kur'an ve hadis metinlerinin gerçekte 'kelime' olarak kalması ve Ortaçağda çoğu kelamcı, fıkıhçı ve filozof alimlerin umdukları gibi, kavram haline gelmemesi, bu metinlerin yaşayan gelenek olarak çok farklı düzeylerde tecrübe konusuna dönüşmeleri yani gelenek olarak anlamlarını açığa çıkarmalarıdır. Kavramlar ya da kavramsal düşünme ancak bu gelenek içinde, tıpkı tefsir eserleri gibi, kendi sınırları içinde varolabilir.

Burada 'gelenek' derken asıl dikkat çekmeye çalıştığımız husus şudur: Kur'an ve hadis metinlerinde yer alan kelimeler, birer hitap eylemi olarak varlıklarını sürdürürken anlamlarını kaçınılmaz olarak ancak zamansal ve mekansal süreçler yani dönüşümler içinde açığa çıkarabilmektedirler. Onların anlamı tüm zamanlar ve mekanlar için geçerli olabilecek şekilde belli kavramlar içinde bütünüyle açığa çıkarılamamaktadır. Bu yüzden zaman ve mekan, kelime olarak Kur'an ve hadis metinlerinin zaten iki farklı boyutudur. Kavramsal düşünce kendi içinde tümel biçimde 'anlam'ı açığa çıkarma iddiasına girdiğinde, zaman ve mekanı anlamdan ayrıştırmış yani anlam farklı zaman ve mekanlar arasında onlardan etkilenmeksizin kalabilen bir zaman-mekan üstü form (metafiziksel form) haline gelmiş olur.

Ne var ki bu durum aynı zamanda kelimenin hayattan kopması, farklılaşan zaman ve mekanlara doğrudan seslenebilecek bir dil haline gelememesi, kısacası hitap etme gücünü yitirmesi demektir.

Görebildiğimiz kadarıyla, Kur'an ve hadis metinleri Hz. Peygamber zamanında ortada cereyan eden olaylarla canlı ilişki içinde anlamını açığa çıkaran, yani olayların anlamı ile kaynaşarak kendi anlamını ifşa eden metinlerdir. Bu nedenle ashap Kur'an'ı anladığında aynı zamanda etrafında olup bitmekte olan olayları anlamaktaydı. Bu bakımdan Kur'an ve hadis metinlerinin anlamı, aynı zamanda bu olaylar içinde varolmaya devam eden ve yeni varlık tarzlarını kazanan insanlardan bağımsız değildi. Diğer bir deyişle, Kur'an'ın anlamı sahabenin zihni olarak 'dışarıdan' gözlemlediği ya da temaşa ettiği bir 'nesne' değildi. Aksine onlar Kur'an'ı anladıklarında aynı zamanda olayların karmaşıklığı içinde şekillenmekte olan kendi varoluş tarzlarını da anlamaktaydılar. Buna dayalı olarak Kur'an'ın anlamı ya da doğruluğu onlar için 'tekabuliyet' mantığına göre tasarlanmış bir bilgi teorisine uygun düşmemekteydi.

Tam da bu nedenle onlar için din ve ahlâk arasında çok yakın bir ilişki söz konusuydu. Zira ahlâki kararları ya da karar verme süreçleri zaten onların

varolma tarzı olarak dini anlama olayına eşlik etmekteydi. Kısacası dini anlamak zaten aynı zamanda ahlâki bir tercih ya da karar verme süreciydi. Bu açıdan bakıldığında Kur'an'ın anlamı 'peşinen bilinebilecek' bir şey olmayıp, yaşadıkça, ahlâki kararlar aldıkça, sorumluluk üstlendikçe açığa çıkmakta olan bir 'süreç'ti. Yaşadıkça anlamı fark edilen yani varolma tarzı haline geldikçe anlamını açığa çıkaran metinler olarak Kur'an ve hadisler, olayları 'görme biçimi' olarak epistemolojik bir boyut kazanmaktaydı. Tam da bu yüzden sahabe için Kur'an kavramsal bir düşünme içinde öğrenilebilecek-öğretilebilecek bir husus değildi. Hz. Peygamber için söylenen "Onun ahlâkı Kur'an'dı" (Müslim, 1/535) sözü galiba bu durumu gayet iyi özetlemektedir.

Ahlâk, sürekli değişen zaman ve mekanlar arasındaki farkı gözetmeyi yani vuku bulan olayların kendi içlerinde farklılıklar ve özgünlükleri barındırdığını görme eylemidir. Buna dayalı olarak dün ahlâken doğru olanı, sırf dün doğru olduğu için bugün tekrarlamak ahlâki düşünmenin kendisine aykırı bir hususdur. Ahlâk, zamansal ve mekansal farklılıkları dikkate alarak doğrunun ve yanlışın ne olduğunu her bir olay içinde yeniden düşünmeyi gerektirir.

Bu yüzden ahlâk, aynen Kur'an ve hadis metinleri gibi, kavramsal düşünme içinde anlamı açığa çıkabilecek bir husus değildir. Yani ahlâken doğru ve yanlışın ne olduğunu tüm zamanlar için kavramsal düşünmeye dayalı olarak bilmek mümkün değildir. Bunun anlamı şudur: Ahlâki düşünme eylemi, kendisini aşacak, kendisini bağlayacak ve böylece kendisinin yerini alabilecek bir üst rasyonel, felsefi ya da bilimsel düşünme tarzına izin vermez. Benzer nedenden ötürü ahlâk, kendisini aşacak ve yerini alacak bir kavramsal dini düşünceye de izin vermez.

Ahlâk, ahlâki özgürlüğü, tercihi ve sorumluluğu her zaman mümkün kılacak bir zamansal-mekansal düşünme ortamı içinde ortaya çıkmakta olandır. Bu yüzden ahlâka yardımcı olan ve Hz. Peygamber'in ifadesiyle 'güzel ahlâkı tamamlamaya çalışan' (Malik, el-Muvatta 2/904) dinin kelime olarak varlığı ahlâkın yerini almaz. Aksine, 'kelime'nin tarihsel hadiseler süreci olarak anlam kazanmasına baktığımız zaman zaten kelime ahlâki düşünmeyi peşinen varsayan bir hususdur. Din, bir kelime olarak, elbette ahlâka yön vermek, onu belli bir amaca yönlendirmek ister. Ancak bu amacın ne olduğuna ve ona en doğru biçimde nasıl ulaşılabileceğine karar vermek ahlâki düşünme eylemi içinde başarılabilecek bir hususdur.

Bu hususu daha iyi anlatabilmek ve böylece hem ahlâkın hem de dinin kavramsal düşünmeden ziyade kelime eksenli düşünmeye yakın olduğunu gösterebilmek için Aristo fiziğinde ve metafiziğinde yer alan 'eylem' ve 'hare-

ket' kavramları arasındaki farka dikkat çekelim. Aristo için eylem (energeia), bir amaç, telos, varılması gereken nokta yani bir varlığın ulaşabileceği en üst varolma biçimidir. Gözün eylemi, onun görme eylemidir. Göz, görmeye başladığında kendi varlığını en üst düzeyde gerçekleştirmiş olur.

Hareket ise, eylem düzeyine ulaşma çabasıdır. Sözgelimi, üniversite diplomasını almak isteyen bir öğrencinin gerektiği her durumda ders çalışması, konuları anlamaya çalışması, sınavlardan gereken puanları alması birer harekettir. Diploma aldıktan yani varılması gereken noktaya erişildikten sonra artık hareket (öğrenciliğin gerektirdiği hususlar) biter.

Bu kavramlar açısından bakıldığında İslâm dini hem kendisini hem de ahlâkı, insanın öte dünyada erişmesi gereken en üst düzeye yönelik bir hareket olarak sunar. Kur'an ve hadis metinlerinin anlamı, tıpkı ahlâki doğrunun ve yanlışın ne olduğunu her bir ortamda yeniden fark etmek gibi, insanın öte dünyada en üst düzeye (amaca) ulaşabilmek için bu dünyanın sınırlılıkları içinde gerçekleştirdiği hareket tarzlarıdır.

Bu açıdan bakıldığında Kur'an ve hadis metinlerinin anlamı gibi ahlâki doğruları kavramsal düşünme içinde tüm zamanlar için geçerli olacak şekilde metafiziksel olarak belirleyebilmek aynı zamanda hareket sürecini aşmak, eylem düzeyine erişmektir. Ancak gerek bu dünyanın ve insan hayatının zamansallığı, gerek Kur'an ve hadis metinlerinin, tıpkı ahlâki doğrular gibi, her an değişmekte olan zaman ve mekanla bağlantı içinde anlamlarını açığa çıkarabilmeleri asla 'hareket' sürecinin ötesine bu dünyada gidemeyeceğimizi ima eder. Bu yüzden Kur'an ve hadislerin anlamının doğruluğu, bu hareket süreci içinde ve harekete yön vererek çıkmaktadır. Belki tüm bu hususları şu cümle içinde toparlamaya çalışmak yararlı olabilir: Ancak ahlâken doğru karaktere sahip olan, ahlâki doğruları gerçekleştirmekte olan kişi ahlâki doğrunun ne olduğunu bilebilir. Bunun aksi duruma zaten Kur'an şöyle işaret etmiyor mu: "Onların kalpleri vardır, onlarla kavramazlar; gözleri vardır, onlarla görmezler; kulakları vardır, onlarla işitmezler"? (A'raf,179)

Yararlanılan/Önerilen Kaynaklar

H. G. Gadamer, "Hermeneutics Tracking the Trace", *The Gadamer Reader: A Bouquet of the Later Writings* içinde. Editör: Richard E. Palmer, Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2007, ss. 376-388.

Hans Küng (Deklarosyon metninin ilk yazarı), "Declaration Toward a Global Ethic" http://www.parliamentofreligions.org/_includes/FCKcontent/File/TowardsAGlobalEthic.pdf (26. 06. 2013)

Gerald L. Bruns, "On the Coherence of Hermeneutics and Ethics: An Essay on Gadamer and Levinas". *Gadamer's Repercussions* içinde. Edit. Bruce Krajewski. Berkeley: University of California Press. 2004, ss. 30-54.

Max Scheler, *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values: A new attempt toward the foundation of an ethical personalism.* Almancadan İngilizceye Çeviren: Manfred S. Frings and Roger L. Funk. Evanston, Illinois: Northwestern University Press. 1973.

Nicolai Hartmann, Ethics, London: George Allen & Unwin; reprinted with new Introductions by A. A. Kinneging, Transaction Press, 2002–2004.

2. BÖLÜM

İSLÂM AHLÂKININ KAYNAKLARI

İSLÂM AHLÂKININ KAYNAKLARI

Hüseyin Karaman

1. Giriş

İslâm ahlâkı, Allah tarafından Hz. Muhammed (sav)'e bildirilmiş ve onun hayatında şekillenerek görünür hale gelmiş olan İslâm dininin insanlığa sunmuş olduğu hayat tarzı ve bu hayat tarzının arkasında bulunan düşünce dünyasıdır. Bu hayat tarzını ve düşünce dünyasını Peygamber Efendimiz bizzat yaşayarak insanlara göstermiş, insanların nasıl yaşamaları gerektiğini, nasıl bir hayat sürdürürlerse huzurlu ve mutlu olacaklarını ortaya koymuş ve onlara örnek olmuştur. Kur'an-ı Kerim'de Hz. Peygamber'i Müslümanlara "örnek" olarak gösteren, ona itaatin Allah'a itaat olduğunu belirten çok sayıda ayet-i kerime bulunmaktadır (Al-i İmran: 3/32; Nisa: 4/13; Nur: 24/54) Dolayısıyla da Müslümanların İslâm ahlakına uygun hayat konusunda Peygamberimizi örnek almaları dini bir görev olmaktadır.

O halde, İslâm ahlâkının kaynağı veya kaynakları nedir? Onun oluşmasını sağlayan unsurlar hangileridir? diye sorulduğunda, kaynak kelimesinin anlamlarına bağlı olarak birden fazla şey gündeme gelmektedir: İlk olarak İslâm ahlâkının kökeni ve varlık sebebi akla gelmektedir ki, bunu İslâm ahlâkının varlık sebebi nedir? İslâm ahlâkını ortaya çıkaran, onu var kılan unsur veya unsurlar nelerdir? gibi sorularla ortaya koyarız. İkinci olarak İslâm ahlâkı hakkında bilgi veren ve onu öğrenme ve öğretme imkânını sağlayan unsurlar kastedilmektedir. Burada ahlâki bilginin kaynağı gündeme gelmektedir. Bunu ise İslâm ahlâkını nereden öğreniriz? İslâm ahlâkı hakkında bilgi veren kaynaklar nelerdir? şeklindeki sorularla ifade ederiz. Ancak bu sorular daha çok, ortaya çıkmış olan ve yaşanan bir ahlak sis-

teminin içerdiği ilke ve kurallar hakkındaki sorulardır. Üçüncü olarak ise, bir ilim veya disiplin olarak tarihi süreçte ahlâk sahasında yazılmış kitaplar ve yazılı olarak bize ulaşmış diğer metinler kast edilmektedir. İslâm ahlâkı hakkında hangi eserler yazılmıştır? İslâm ahlâkının kaynak eserleri nelerdir? şeklindeki sorular, artık ahlâkı bir ilim olarak dikkate aldığımızı ve bu alanda belirli bir düzen içinde telif edilmiş eserlerden bahsettiğimizi ortaya koymaktadır. Kaynak kelimesinin söz konusu anlamlarının birincisi İslâm ahlâkının ontolojik kaynağını, ikincisi epistemolojik kaynağını, üçüncüsü ise İslâm ahlâkı hakkındaki sistematik düşünceyi, Müslümanların ahlâk hakkındaki sistematik düşüncesini ifade etmektedir (Görgün, 2010: 25, 26).

İslâm ahlâkı ile ilgili eser yazan ve kaynaklarını konu edinen araştırmacılar, her ne kadar zaman zaman icma, kıyas, felsefi ahlak kitapları, örf ve adetler gibi farklı kaynaklardan bahsetmişlerse de İslâm ahlâkının oluşturucu ana kaynaklarının Kur'an ve Sünnet olduğunda ittifak etmişlerdir (Pazarlı, 1980: 60-62; Altıntaş, 1999: 4-10; Yaran, 2011: 13-22; Aydın, Bekiryazıcı, 2011: 151).

Bunu noktada şunu söyleyebiliriz ki, İslâm ahlâkının kaynakları olarak ister Kitap, Sünnet, icma ve kıyas kabul edilsin, isterse de bunlara felsefi ahlâk kitapları ile örf ve adetler veya kültür ilave edilsin, her halükarda bütün bu kaynakların bir nakli bir de akli tarafı bulunmaktadır. Çünkü başta Kur'an-ı Kerim olmak üzere bütün naklin insan ve toplum hayatında etkin olabilmesi anlaşılmasına bağlıdır. Anlaşıldıkları oranda etkin olurlar. Anlaşılmaları ise akli bir faaliyettir. Dolayısıyla nakil akıl olmadan etkin olamaz. Akıl tarafından anlaşılarak hayatiyet ve işlevsellik kazanan naklin anlaşılmış hali, yeni sayılabilecek bir duruma uygulanmasına bağlı olarak, genişlemiş ve gelişmiş olacaktır. Daha sonra nakil bu genişlemiş haliyle yeniden akıl üzerinden etkin olacak, yeniden genişleyip gelişecek ve yeniden uygulanacaktır. Dolayısıyla da aklın kaynak olması, kendiliğinden ve esastan müstakil ahlaki ilke ve kurallar ortaya koymak şeklinde değil, daha ziyade ayet ve hadislerde belirtilenin anlaşılması ile alakalıdır. Bunun yanında aklın esas kaynak değeri, ahlak alanının ilim haline getirilerek, bunun ortaya çıkardığı meseleleri ortaya koymaktır. Ahlâkın dini bir temele dayandığını ispat etmek üzere yola çıkan görüşlerin çoğunluğunun, ahlâklılıkla aklilik arasında gizli bir soğukluk olduğu kanaatini korumaya çalışmaları bu durumu değiştirmez. Çünkü daha yoğun dindarlık adına, aklı ve akla dayalı ahlâk anlayışlarını dışlayan görüş ile daha fazla sekülerlik adına, dini ve din ile temellendirilen ahlâk anlayışlarını dışlayan görüşlerin her ikisi de oldukça uç noktalarda yer almaktadır. Akıl ile nakil

arasındaki söz konusu süreç aralıksız bir şekilde devam edecek olduğu için İslâm ahlakının kaynaklarını temelde nakil ve akıl şeklinde iki unsura indirgeyebiliriz. (Görgün, 2010: 26, 35)

Bu noktada şunu da ifade etmeliyiz ki hayatımızda ne "saf" bir akılla, ne de "saf" bir nakille karşı karşıyayız. Akıl, nakil ile nakil de akıl ile irtibatı içinde bütün hayatımıza ve kararlarımıza refakat etmektedir. Gazzâlî nakil ile akıl arasındaki ilişkiyi bina ile temel, göz ile ışık arasındaki ilişkiye benzetmekte ve şu şekilde açıklamaktadır:

> Akıl ancak din ile doğru yolu bulabilir, din de ancak akıl ile açıklık kazanır. Akıl temeldir, din ise binadır. Bina olmadıkça temelin bir manası kalmaz, temel olmadıkça da bina ayakta duramaz. Bunun gibi akıl göz ise din görmeyi temin eden ışıktır. Yahut akıl kandil ise din de bu kandilin yağıdır. Bunların hiçbirisi bir diğeri olmadıkça değer kazanmaz ... Din aklı kaybederse ondan hiçbir şey zuhur etmez ve gözün nurunun kaybolmasıyla ışığın kaybolması gibi din de kaybolur. Eğer aksi olursa gözün ışıksızlıktan dolayı görememesi gibi akıl pek çok şeyleri görmekten aciz kalır. (Gazzâlî: 46, 47; Bolay, 1993: 181)

Aynen din ile akıl arasında olduğu gibi din ile ahlak arasında da karşılıklı bir ilişki vardır. Ahlâkı dinden veya dini ahlâktan ayırmak, insanın iç dünyasını kendisinden ayırmak demektir. Çünkü hem ahlâk dîni olgunluktan, din de ahlâki olgunluktan başka bir şey değildir, hem de dinin iyi ahlaki özelliklere sahip olmaya ve kötü ahlaki özelliklerden arınmaya sağladığı katkıyı sağlayacak başka bir kaynak yoktur. Hemen hemen her dinin belli bir ahlaki boyutu vardır ve ahlaki öğretiler bütün dinlerin, özellikle de semavi dinlerin merkezinde bulunur. Ahlâkı içermeyen ve ahlâklı davranış ile dine bağlanmayı bir arada değerlendirmeyen bir din neredeyse yoktur. Dolayısıyla da dinlerin tarihi aynı zamanda insanlığın ahlak tarihidir. Peygamberimiz İslâm dininin güzel ahlak olduğunu (Hindî, Hadis No: 5335) ve Müslümanların iman açısından iyi olanlarının ahlak açısından da iyi olanlar olduğunu belirtmesi de (Tirmizi, Radâ 11; Buhari, Menâkıb 23, Fezâilü ashâbi'n-nebi 27) din ile ahlak arasındaki karşılıklı ilişkiyi ortaya koymaktadır.

Bütün bunlardan sonra şunu söyleyebiliriz ki İslâm ahlâkının kaynaklarını Kur'an-ı Kerim, sünnet, örf, adet ve gelenekler ile ahlak kitapları olarak ifade edebiliriz. Kur'an-ı Kerim ile Hz. Peygamber'in sünneti İslâm ahlakının oluşturucu ve onun hakkında bilgi veren temel kaynakları olurken örf, adet ve gelenekler ile ahlak kitaplarını da içine alan kültür, İslâm ahlakı hakkında bilgi veren ve onun sistematiğinden bahseden tali kaynak olmaktadır.

2.Kur'an-ı Kerim

İslâm dininin temel kaynağı olan Kur'an-ı Kerim, dini hükümlerin kendisinden çıkarıldığı birinci derecedeki kaynak olduğu gibi, ahlâki hüküm ve prensiplerin de kendisine dayandırıldığı bir kaynaktır. İslâmiyet'in insanlığa sunmuş olduğu İslâm ahlakını en kısa ve doğru yoldan öğreneceğimiz kaynak Kur'an'dır. O'nda en fazla ve esaslı yer tutan ahlâktır.

Kur'an, insanın ahlâki yönüne özel bir önem vermiştir. İnsan, hem ilahi, hem de maddi tarafının olmasından dolayı ahlaki bakımdan çift kutuplu bir varlıktır. Allah insanı güzel bir tabiatta yaratmış (Tîn: 95/4) ve ona kendi ruhundan üflemiş (Hicr: 15/29) olmakla birlikte insanın topraktan yaratılmış olan beşeri bir yönü de vardır. Allahu Teâlâ insana hem fücûrunu, hem de takvasını ilham etmiş olduğu için ona iyilik ve kötülüğün kaynakları olan kabiliyetleri birlikte vermiştir. İnsanın özünde melekleri kendisine secde ettirebilecek kadar üstün bir yön olduğu gibi, onu ahlaki açıdan bayağılaştıracak başka bir yön de bulunmaktadır. Dolayısıyla insan bu çift kutuplu tabiatı dolayısıyla ahlaki hüküm ve tercihlerinde iyi veya doğru olanı yapabileceği gibi kötü veya yanlış olanı da yapabilir. Eğer iyiliğe yönelir ve yeteneklerini bu yönde geliştirirse güzel ahlaklı, kötülüğü seçer ve kendini o yönde geliştirirse de kötü ahlaklı olur. (Yusuf: 12/53; Müslim, Müsafirin, 201; Nesâî, İftitah, 16, 17) İşte Kur'an insanın ahlaki hüküm ve tercihlerinde yanlış yapmasını önleyerek onu güzel ahlaklı, erdemli birey haline getirmek için çeşitli ahlaki ilkeler ortaya koymak suretiyle İslâm ahlakına kaynaklık etmiştir.

Kutsal kitabımız hem teorik ahlâka ait temel ilke ve prensipleri ortaya koymuş, hem de Peygamberimize inmeye başladığı zamana kadar beşeri sistemlerin başaramadığı bir genişlik içinde pratik ahlâka ait kuralları göstermiştir. Ayetlerde yer alan ahlâkla ilgili hükümlerin bazıları genel ifadeler şeklinde iken (Maide: 5/8), bazıları da özel hükümler şeklindedir (Bakara: 2/40). Ayrıca nasslarda insanın, hakkında hüküm bulunmayan girift ve anlaşılması zor meselelerle karşılaşılabileceği de göz ardı edilmemiş olup bu gibi şüpheli durumlarda *"Helal da haram da bellidir; bu ikisi arasında ise şüpheli durumlar vardır. Şüphelerden sakınan kişi dininin şerefini korumuş olur."(Buhari, İman, 39; Büyû, 2; Müslim, Müsâkât, 107, 108)* hadisinde olduğu gibi kalb ve vicdanın hükmüne göre hareket edilmesi tavsiye edilmiştir.

Kur'an-ı Kerim, insanoğlunun yapmış olduğu iyilik ve kötülüğün zerre kadarının bile önemli olduğunu ve öte dünyada karşılıklarının görüleceğini belirterek ahlâki eylemler için sarsılmaz bir temel, sağlam bir gerekçe ve uhrevi yaptırıma dayalı çok güçlü bir motivasyon sağlamaktadır. Çünkü

insanı zaafları, eksiklikleri ve güçlü yönleriyle en iyi tanıyan ve bilen yaratıcı olduğu için onun bu eksikliklerinin nasıl tamamlanarak kemal derecesinde bir insan haline getirileceğini de O bilir. Allah bu durumu, dünyada zerre kadar iyilik veya kötülük yapan kişinin yapmış olduklarının karşılığını ahrette göreceğini ve dünya hayatında yapılmış olan hiçbir şeyin gizli kalmayacağını belirtmek suretiyle (Zilzal: 99/7-8) açık bir şekilde ortaya koymuştur.

Ancak Kur'an, içerdiği diğer konular gibi ahlâk konularını da herhangi bir ahlâk eseri gibi sistematik bir tarzda ele almamış olmakla birlikte ahlâk sistemi oluşturulmasına imkân verecek zenginlikte nazari prensipler ile ameli kurallar ortaya koymuştur. (Nisa: 4/36, 58, 93; Nâzi'ât: 79/40-41; Hümeze: 104/1; Hucurat: 49/12; İsrâ: 17/32, 34)

Ayet ve hadislerdeki ahlakla ilgili ifadelerin bir kısmı ahlâki ilkeler şeklinde iken, bir kısmı ahlâki kural, hüküm veya değerleri ifade etmektedir (Ahzâb: 33/21; Hûd': 11/112).

Bu noktada şunu da ifade etmeliyim ki, Kur'an-ı Kerim'de ahlakla ilgili olarak sadece ahlâki ilke ve kurallar bulunmamaktadır. Bunların ötesinde insanı bir bütün olarak ve hatta toplumsal hayatın ve müesseselerin işleyişine bağlı olarak ortaya çıkabilecek ahlâki sorunlara işaret eden kıssa ve örnekler de yer almaktadır. Özellikle toplumsal ve kurumsal hayatı ahlâki yönden tahlil ederken, söz konusu kıssa ve örneklerin tayin edici bir önemi olduğu görülür. Kur'an ahlaki açıdan insanın hayatının bütününü kuşatmış, ona bir çerçeve çizmiş ve çizilen çerçeveleri hiçbir kişi diğer bir kişinin hak ve hukukuna zarar vermeksizin birbirine nüfuz edecek şekilde belli bir ahenk içinde bize sunmuştur (Draz, 2004: 21-22; Görgün, 2010: 31).

Kur'an-ı Kerim'in insana ve ahlâka bakışı Şems Süresi'nin 7-10 ayetlerinde çok güzel bir şekilde özetlenmiştir: *"Nefse ve ona birtakım kabiliyetler verip de iyilik ve kötülüklerini ilham edene yemin ederim ki, nefsini kötülüklerden arındıran kurtuluşa ermiş, onu kötülüklere gömen de ziyan etmiştir."(Şems: 91/7-10)* Bu ve benzeri ayetlerden anlaşılacağı üzere insan, doğası itibariyle hem iyilik, hem de kötülüğe yatkın, kendini iyi veya kötü ahlaki özelliklerle donatmayı seçme ve yapma özgürlüğü ile sorumluluğuna sahip bir varlıktır. İnsanın iyi ahlaki özelliklere sahip erdemli bir insan olmasının temel nedenlerinden birinin bu dünya ve ötesinde herhangi bir zarar ve ziyana uğramama ile ebedi saadete kavuşma isteği, diğerinin de cennet arzusu ve cehennem korkusu gibi her türlü fayda kaygısından uzak olarak Allah tarafından sevilme ve razı olunma arzusu gibi yüksek ve aşkın bir inanç ve umut olduğunu söyleyebiliriz (Çağrıcı, 1999: 2; Yaran, 2011: 14).

Buraya kadar ifade etmiş olduğumuz üzere Kutsal Kitabımız çeşitli boyutlarıyla ahlak konusunu ele almış ve bu konuya özel bir önem vermiş olmakla birlikte içerdiği hiçbir ayeti kerimede bizzat "ahlâk" kelimesinin kendisi yer almamaktadır. Ancak, biri "adet" ve "gelenek", diğeri de "ahlâk" anlamında olmak üzere iki farklı ayette (Şuara: 26/137; Kalem: 68/4) "ahlâk" kelimesinin tekili olan "hulk" kelimesi geçmektedir. Ancak pek çok ayette yer alan "amel/iş/eylem" kelimesi ahlâkı da içine alan bir genişliğe sahiptir. Bunun yanında "birr, takva, sıdk, hayr, ihsan, hasene, adl, hakk" gibi iyi ahlâki özellikleri; "ism, münker, seyyie, heva, zulüm, fısk ve şer" gibi kötü ahlâki özellikleri ifade eden birçok terim ile "erdem/fazilet" ve "erdemsizlik/rezilet" gibi ahlâki konulardan bahseden ayetler vardır. Hadislerde ise, bu terimler yanında "ahlâk" ve "hulk" kelimeleri de yer almaktadır (Çağrıcı, 1989: 5).

Sonuç olarak şunu ifade edebiliriz ki, İslâm ahlakı Kur'an üzerine kurulduğu ve Kur'an, İslâm ahlakının varlık boyutundan kaynağı olduğu gibi, onun hakkında doğru bilgilerin bulunduğu ilk ve asli kaynaktır da. Müslümanlar ahlâki ilke ve kuralları Kur'an-ı Kerim'den almışlar olup Müslüman'ın nasıl bir ahlâk anlayış ve yaşayışına sahip olması gerektiği konusunda bilgi edinmek isteyen herkesin başvuracağı ilk "kaynak" da Kur'an-ı Kerim'dir. Dolayısıyla da Kur'an-ı Kerim, Hz. Peygamber ve sahabeden başlayarak, bütün Müslümanların ahlâk anlayışlarının varlık ve bilgi cihetinden ilk ve en önemli kaynağı olmaktadır. Ancak Kur'an'ın ortaya koymuş olduğu ahlak anlayışı diğer ahlâklardan farklıdır. Çünkü o, geçmişin bütün derinliğini ve insan yaratılışının bütün özelliklerini en küçük hücrelerine kadar bilen Allah (c.c.)'ın gönderdiği ahlâktır. Kur'an ile tamamlanan insanlığın ahlak anlayışının insanın güncel hayatında nasıl uygulanacağı ise Peygamberimizin Sünneti ile ortaya çıktığı için Sünnet İslâm ahlakının ikinci kaynağı olmaktadır.

3. Sünnet

İslâm dininde Kur'an-ı Kerim'den başka ahlâki bir otorite yok mudur? sorusunun cevabını aşağıdaki ayetler açık ve net bir şekilde ortaya koymaktadır:

> Ey inananlar! Hayat verecek şeylere sizi çağırdığı zaman, Allah ve Resûlüne uyun."(Enfal: 8/24); "(Resûlüm!) De ki, Eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyunuz ki Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın."(Al-i İmran: 3/31); "Peygamber size neyi verdiyse onu alın, size neyi yasakladıysa ondan sakının. Allah'tan korkun."(Haşr: 59/7); "Muhakkak ki sana (Resûle) biat edenler ancak Allah'a biat etmektedirler."(Fetih: 48/10)

Bu ayetlerden de anlaşılacağı üzere İslâm Dini'nde Kur'an-ı Kerim'den sonraki ahlâki otorite Peygamberimiz Hz. Muhammed (sav)'in hayatı ve sözleri ile yaşayış ilkeleri, yani sahih Sünnettir. Bütün hayatı boyunca Kur'an'ın şekillendirmeye çalıştığı ahlâki varlığı bizzat yaşayarak insanlara göstermiş olan, bu yüzden de Hz. Aişe (r.anha) tarafından *"Onun ahlâkı Kur'an ahlâkı idi"(Müslim, Salatü'l-musafirin, 139)* ifadesiyle sahip olduğu ahlâki anlayışın kaynağı ve çerçevesi çizilen Hz. Peygamber, söz ve davranışlarıyla İslâm ahlâkının ikinci kaynağı olmaktadır. Peygamberimizin kendisinin ahlâki güzellikleri tamamlamak için gönderilmiş olduğunu belirtmesi de (Muvatta, Hüsnü'l-hulk, 8) bu duruma işaret etmektedir. Hz. Peygamber kendi hayatında gerçekleştirdiği fiiller ve dile getirdiği ahlâki ilke ve kurallarla, etrafındaki insanlara ve bütün insanlığa, "yeni bir varoluş imkânı" sağlamıştır.

Kültür ve ırk olarak birbirinden çok farklı, coğrafi olarak birbirinden çok uzak olan Müslümanların insanlık gerçeğinin ortaya çıkardığı bazı farklılıklarla birlikte genelde aynı ahlaki değerlere sahip oldukları bilinen bir gerçektir. Onların inanç ve davranışlarında, helal haram telakkilerinde, olaylara bakışlarında, hatta gülüp eğlenmelerinde bile önemli oranda benzerlik ve aynilik vardır. Bu gün hâkim kültürün sınırsız gücüne ve yerel kültürleri silip süpürme gayretine rağmen Müslüman milletlerin kendilerine özgü bazı nitelikleri ayakta kalabilmişse, bunu büyük ölçüde İslâmiyet'e, özellikle de Sünnet'e borçluyuz. Çünkü farklı ırklara, kültürlere ve coğrafyaya ait olmalarına rağmen aralarında müşterek bir kimlik oluşmasını sağlayan, asgari kültür ve yaşam biçimi oluşturan büyük ölçüde Rasulüllah'ın sünnetidir.

Kur'an'da ifade edilen ahlaki ilkelerin insanlar için örnek olabilmesi ancak hayatın değişik boyutlarında uygulanmaları ve somutlaşmaları ile mümkün olmaktadır. Hz. Peygamber'in ayetleri sahabeye sadece aktaran değil, aynı zamanda nasıl anlaşılıp uygulanmaları gerektiğini gösteren ve onları açıklayan bir misyonu olduğunu göz önünde bulundurduğumuzda Sünnetin kâmil ve ahlâklı bir insan olma sürecinde izlenecek bir örneklik sistemi olduğu gündeme gelmektedir. Zaten Peygamberimizin Sünnet'i, Kur'an ahlâkının nasıl anlaşılıp uygulanabileceğini Peygamberimizin şahsında somutlaştıran ve insanlığa sunan uygulanabilirlik alanı olmaktadır. Dolayısıyla da Sünnet, daha ziyade ameli/pratik ahlâk alanında İslâm ahlakına kaynaklık yapmakta ve uyulması gereken esasları içermektedir. Hz. Peygamber Kur'an'da genel çerçevesi çizilmiş olan İslâm ahlâkının ne olduğunu göstermiş ve etrafındaki insanlar da ondan, müşahede yoluyla bu

ahlâkı öğrenmiş oldukları için İslâm ahlâkı hakkında bilgi edinmek isteyen herkesin müracaat edeceği ilk kaynaklardan biri de İslâm ahlâkının varlık nedenlerinden olan Hz. Peygamberdir. Ancak Hz. Peygamber kendi kendine bir din icat etmediği için, onu Hz. Muhammed (sav) yapan esas kaynak vahiydir. İnsanların Hz. Peygamber'den ahlâk adına aldıkları şeyler, nihai olarak Kur'an ile irtibatlı olduğu için Peygamberimizin ahlakını anlamak isteyen herkesin müracaat etmesi gereken ilk kaynak Kur'an-ı Kerim olmaktadır.

Allah Peygamberimizi yüce ve mükemmel ahlaka sahip bir insan olarak vasıflandırırken (Kalem: 68/4) Müslümanlara da, Resulüllah'ın kendileri için güzel bir örnek olduğunu söylemek suretiyle (Ahzab: 33/21; Hac: 22/78), Hz. Peygamber'de ahlaki açıdan olan ile olması gerekenin buluştuğunu ve bir birliktelik meydana getirdiğini, Peygamber Efendimizin ahlâki özellikler açısından zirvede olduğunu, Müslümanlar için çok güzel bir örnek oluşturduğunu ifade etmiş olmaktadır. Peygamber Efendimizin ahlâk güzelliğinin en üst mertebesinde bulunduğunu ve Müslümanlar için örnek olduğunu belirten ifadeler sünnetin İslâm ahlâkının somut şekli olarak kaynak olduğunu ve ahlâki varlık ifadesinin Peygamberin şahsında şekillendiğini göstermektedir. Cenab-ı Hakk Hz. Peygamber'i seçmiş ve ona diğer insanların bilmeleri gereken ilke ve kuralları öğretmiş, insanlar da Hz. Peygamber'den İslâm ahlâkını, teorik bazı ilke ve kurallar sistemi olarak değil, ameli bir şekilde müşahede yoluyla öğrenmişlerdir. Hz. Peygamber, adına "İslâm ahlâkı" denilen davranış düzeninin kendisinde görünür hale geldiği ilk insandır. O, bütün ömrünü erdemli yaşamaya adamış olduğu için en seçkin insandır ve "üsve-i hasene/güzel örnek"dir. Bu yüzden onu örnek almak, İslâm'a inananlar için insani ve imani bir görevdir. Bazı Müslüman âlimler Hz. Peygamber'den peygamberliği yanında "insan-ı kâmil", yani diğer önemli vasıfları yanında ahlâki faziletleri de en mükemmel haliyle kendisinde taşıyan insan, olarak bahsederler (Görgün, 2010: 29, 32).

İslâmi açıdan 'ahlâki varlık' olmak veya İslâm ahlâkına uygun bir yaşama sahip olmak ancak Hz. Peygamber'e uymakla ve onu örnek almakla mümkün olur. Çünkü hem Kur'an, daha önce ifade ettiğimiz üzere, Peygamber Efendimizin büyük bir ahlâk üzere olduğunu ve söylediklerinin vahiyden başka bir şey olmadığını belirtmiş, hem de o baba, eş, komşu ve yönetici gibi çeşitli rollerle toplumun içinde yaşamış, döneminin sorunlarıyla ilgilenmiş ve onlara çözümler üretmiştir. Ayrıca ahlaklılık denen özellik, daha ziyade bunu şahsında gerçekleştirmiş bir kişiyi örnek almakla daha kolay kazanılan bir özelliktir. İyi ahlaki özelliklere sahip olma noktasında

örneklerin rolü çok fazladır. İnsanlar adaletli insanları göre göre adil, doğru insanları göre göre doğru, cömert insanları göre göre de cömert olurlar (Altıntaş, 1999: 8; Aydın, Bekiryazıcı, 2011: 155, 156).

Peygamberimizin ahlâk alanındaki emir ve yasakları toplumun bütün iş ve eylemlerini kapsayacak kadar geniş ve etraflıdır. O kendisinden sonra bireysel ve toplumsal hayata yön verebilecek bir sünnet külliyatı bırakmıştır. Binlerce hadis, ahlâk, hukuk ve muamelat gibi hayatın pratik yönüne dair konulardan bahsetmektedir. Zaten Kur'an-ı Kerim'de belirtilen ahlâki kural ve ilkelerin insan için örnek olabilmesi, ancak ve ancak somutlaşmaları ile mümkün olur. Yaratılışı itibariyle iyilik ve güzellikleri almaya uygun yapıda olan insan, ilk numuneleri gördüğü an onları daha kolay benimseyecektir. Bundan dolayıdır ki, insanlık tarihinde peygamberler bu ilk numuneleri oluştururlar ve onlar insanın manevi ve ahlaki olgunlaşmasında çok büyük önem taşırlar.

Hz. Muhammed (sav), peygamber olmadan önce de üstün bir ahlâka sahipti. Çünkü Allah tarafından eğitilmiş ve peygamberliğe hazırlanmıştı. Eminlik, güvenilirlik, dürüstlük gibi sahip olduğu pek çok ahlaki erdem ile herkes tarafından tanınıyor, peygamber olduğunu kabul etmeyenler bile bu özellikleri taşıdığını tasdik ederek hakkını teslim ediyorlardı. Kâbe'nin tamiratı esnasında Hacerü'l-esved taşının yerine konulması ile ilgili olarak kabileler arasında meydana gelen anlaşmazlığın çözümü için bütün tarafların onun hakemliğini kabul etmesi ve kendisine inanan inanmayan her kes tarafından "muhammedü'l-emin" sıfatıyla anılması bunun en güzel örneğidir. Hz. Hatice de vahyin başlangıcı aşamasında eşindeki bu üstün özelliklere ve ahlâki erdemlere dikkat çekmiştir:

> Sen akrabana bakarsın, işini görmekten aciz olanların yüklerini çekersin, yoksula verir, hiçbir şeyi olmayana bağışta bulunursun, misafiri ağırlarsın, bir felakete uğrayana yardım edersin. (Buharî, Bed'u'l-vahy, 1).

Yahudilik ve Hıristiyanlık dini metinlerinde de benzer ifadeleri bulunan ve ahlâkta Altın Kural denilen ilke, hadislerde de geçer. *"Sizden birisi, kendisi için istediğini (din) kardeşi ya da komşusu için de istemedikçe (kâmil anlamda) iman etmiş olamaz."(Buharî, İman, 7)* Ahlakla ilgili pek çok hadis vardır. Başta *Kütüb-i Sitte* olmak üzere hemen hemen bütün hadis kitaplarında yer alan "kitabu'l-edep", "kitabu'l-birr", "kitabu'l-husni'l-hulk", "edeb" ve "birr" gibi bölümler tamamen ahlak hadislerini içermektedir. Ayrıca İmam Buhari (ö. 855) Hz. Peygamber'in ahlakla ilgili hadislerini *el-Edebü'l-müfred* isimli eserinde bir araya toplamıştır.

Bütün bunlara ilaveten Hz. Peygamber'in İslâm ahlâkındaki kaynak konumunu keşfedebilmek için ahlâk felsefesinde özellikle tartışılan bir konuyu, olgu-değer ilişkisi meselesini dikkate almak ve bu çerçevede Hz. Peygamber'in herhangi bir eylemi gerçekleştirmiş olmasının, hangi gerekçelerle ahlâki bir ideali, yani olması gerekeni ifade edebildiğini açıklamak gerekmektedir. Peygamber'in dindeki ve İslâm ahlâkındaki konumu, "Hz. Peygamber bir fiili, o fiil gerçekte iyi olduğu için mi gerçekleştirmiştir, yoksa Hz. Peygamber o fiili gerçekleştirdiği için mi o fiil iyi olarak kabul edilir?" veya "Hz. Peygamber'in yapmış olduğu fiiller gerçekte iyi oldukları için mi ahlâki açıdan örneklik teşkil ederler, yoksa onun tarafından gerçekleştirildikleri için mi iyi olarak kabul edilip ahlâki açıdan örnek olurlar?" şeklinde ifade edilebilecek soru üzerinden anlaşılamaz. Hz. Peygamber tarafından gerçekleştirilmiş bir fiil veya onun tarafından söylenmiş bir söz, o fiil onun tarafından işlenmeden veya o söz onun tarafından söylenmeden önceki konumu ile ilgili olarak değerlendirilemez. Bir fiil, onun tarafından gerçekleştirilmeden önce herhangi bir ahlâki "özelliğe" sahip olmayabilir, "kötü" sayılabilir veya "iyi" sayılabilir. Bunların hiçbirisi, Hz. Peygamberin yapmış olduğu fiiller hakkında hüküm vermek için yeterli değildir. Söz konusu fiile değer katan, ona ahlâki bir statü ve konum veren, Hz. Peygamber'in o fiili gerçekleştirmesi ve o tavsiyeyi yapması veya o fiilin yapılmasını uygun görmemesi ve yasaklamasıdır. Dolayısıyla da olgu-değer ilişkisi açısından da Sünnet İslâm ahlakına kaynaklık etmektedir.

4. Örf, Âdet ve Gelenekler

İslâm ahlâkının oluşmasında ve sistemleşmesinde etkili olan kaynaklardan biri de toplumun veya milletin geçmişten süregelen her türlü dil, duygu, düşünce, gelenek, görenek, örf, adet, yaşam ve sanat anlayışları anlamına gelen sözlü ve yazılı kültürdür. Hiçbir toplum veya grup yoktur ki içerisinde, iyi ve kötü üzerinde birtakım tasarımlar, fikirler, inançlar ve değer hükümleri barınan davranış kaideleri veya sosyal davranış biçimleri yaşatmasın. Yaşatılan bu davranış kaideleri örf ve adetlerdir. Örf ve adetler nesiller arasındaki kopukluğu önleyerek bütünleşmeyi sağlayan unsurlardır. Her ne kadar zaman zaman örf ve âdet ahlak ile karıştırılmakta ise de birbirlerinden farklıdırlar. Nesilden nesile intikal eden ve toplum içinde yerleşmiş davranış örnekleri olarak ifade edilen örf ve âdetin toplumdan topluma değişen bir yapısı vardır ve insanda oluşturduğu sorumluluk hissi ile yaptırım şekilleri ahlakın ortaya koyduğundan farklıdır.

Toplumlar için geçerli olan söz konusu özellikler İslâm'ın geldiği Arap toplumu için de geçerli olan hususlardır. İslâm dini itikadi ve ictimai ba-

kımdan olduğu gibi, ahlâki yönden de oldukça geri bir toplumda ortaya çıkmıştır. Bir topluma mal olmuş ve onun hayatında yer etmiş olan her inanç ve dünya görüşü, kendisinden sonra gelen ve kendisini ortadan kaldırarak yerine geçme iddiasında olan inanç, yaşama tarzı ve dünya görüşüne tepki gösterir. Bu, İslâm dini için de böyle olmuştur. Hz. Muhammed'in peygamberliği, bilhassa 13 yıl kadar süren Mekke devrinde, cahiliye toplum değerlerinin son derece sert tepki ve direnciyle karşılaşmıştır. Çünkü örf bir norm karakteri taşır ve önceden beri olagelenlerin devam etmesini ve gerçekleşmesini emreder. Fakat gerek inanç gerekse ahlâk planında insanlığın dini olmak isteyen ve ahlâki özelliklere sahip mükemmel insanı oluşturma iddiasında olan İslâm dini, tebliğ ve cihad gibi faaliyetler sonucunda bu mücadeleyi kazanmıştır. Hz. Peygamber Arap toplumunun önceden sahip olduğu örf ve adetleri ne tamamen terk etmiş, ne de tamamen almıştır. Bu konuda mutlak kabul ve red şeklinde bir yol izlemek yerine İslâm'ın prensiplerine uygun olanların İslâm döneminde devam etmelerine izin vermiş, uygun olmayanların ise terk edilmelerini istemiştir. İslâm dininin örf, âdet ve gelenekler karşısındaki tavrı, dinin genel prensiplerine uygunluklarına, ahlaki ve insani bakımdan taşıdıkları değere bağlı olmuştur. Hz. Peygamber'in insanlar arasında iyi bir çığır açan ve bu suretle güzel bir eylemin ortaya çıkmasına önderlik eden kimsenin o yoldan gidenlerin sevabınca sevap kazanacağını, aynı şekilde kötü bir uygulamanın ortaya çıkmasına sebep olanın da kötü yoldan gidenlerin günahınca günah kazanacağını bildiren hadisi (Müslim, İlim 15, Zekât 69; Müsned, IV, 357, 359) İslâm'ın âdetler karşısındaki tavrını açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Örf ve adetlerin içerisinde toplumun geçmişten beri gelen ahlâki yaşayışı görülmektedir. Örf, adet ve kültürün ahlâki kuralların ortaya çıkmasında etkili olan unsurlar olmalarından dolayıdır ki kültür farklılıklarına bağlı olarak farklı ahlâk anlayışları oluşmaktadır. Hz. Peygamber'den itibaren tek bir İslâm dini olmasına rağmen, Müslüman toplumlar arasında, temelli farklılıklar olmamakla birlikte kısmen de olsa farklı ahlâk anlayışlarının var olmasının en önemli nedeni toplumlar arasındaki örf, adet ve gelenek farklılıklarıdır. Bu tür farklılıklar İslâm toplumlarında ahlâki davranışın mahiyetini değil, daha ziyade şeklini değiştirmiştir. Ancak unutulmamalıdır ki, her ne kadar örf ve adetler kişilerin ahlâki düşünüş ve yaşayışlarında etkili oluyor ve farklılıklar oluşturuyorsa da ahlâk, hiçbir zaman örf, adet ve geleneklerden ibaret değildir, onlarla karıştırılmamalıdır.

Kur'an ve Sünnetteki ahlaki düzenlemelerin sınırlı ve daha ziyade genel olması, insan hayatının ise dinamik ve sınırsız bir yapı arz etmesi dolayı-

sıyla, nasslarla uyumlu olmak şartıyla toplumların örf, âdet ve gelenekleri de ahlakın oluşmasına kaynaklık ederler. Bu, İslâm ahlakı için de böyle olmuştur. Örf ve âdetler toplum nazarında genel kabul görmüş ve öteden beri tekrarlanarak yerleşmiş bulunan uygulamalar oldukları için hem birey ve toplumların ahlakının oluşmasında, hem de bireyin toplum içindeki davranışlarını düzenleyen zorlayıcı normlar olma özellikleriyle müeyyide kuvveti olarak etkide bulunurlar. (Karaman, 1988: 369-372; Dönmez, 2007: 87-92; Aydın, Bekiryazıcı, 2011: 176-177). Örf, âdet ve gelenekler naslarda belirtilmiş olan ahlaki normların anlaşılması, yorumlanması ve uygulanması ile naslar tarafından herhangi bir belirlenme yapılmamış olan ahlaki konularda İslâm ahlakına kaynaklık ederler. Yine örf ve âdetler Kur'an ve Sünnetteki ahlaki ilkelerin toplumun sosyal hayatına uyumunu sağlamak açısından da İslâm ahlakının kaynağıdırlar.

5. Ahlâk Kitapları

İslâm ahlâkının bir rivayet bir de dirayet kısmı vardır. Rivayet kısmı, onun varlığı ve bilgisi ile alakalı iken, dirayet kısmı bir davranış düzeni ve davranış düzeninin bilgisini kendisine konu edinerek, bunu daha üst bir dilde ele alıp, bir taraftan bunların anlaşılması ve hakiki veya muhtemel karşıtlarına karşı savunulmasını sağlama yanında, yeni yetişen nesillere sistematik bir şekilde İslâm ahlâkını öğretmeyi mümkün kılmak ile alakalıdır. Dolayısıyla da İslâm ahlâkının kaynakları dediğimizde kesinlikle ihmal edilmemesi gereken bir tarihi ve sistematik boyut olduğunu ve İslâm ahlâkının ilimleşme sürecinde ortaya çıkan eserlerin de bu çerçevede kaynak değeri kazandığını söyleyebiliriz. Bundan dolayı ahlâk ilmi ve ahlâk ilminde telif edilmiş temel eserleri de İslâm ahlakının kaynağı olarak zikretmek gerekmektedir. Çünkü "giriş" kısmında ifade etmiş olduğumuz gibi, kaynak kelimesi, bir alanda telif edilmiş temsil gücü yüksek eserler için de kullanılmaktadır. Ayrıca herhangi bir alanın ilim haline gelmesi demek, kendisine has bir konusunun olması, bu konu ile ilgili çeşitli problemlerin ortaya konulması, çözüme kavuşturulmaları ve bütün bu faaliyetlerin bu alana ait terimlerle yapılması demektir. Başka bir ifade ile bir konunun sistematik bir şekilde/ilim olarak ele alınması ve ilim haline getirilmesi demek, belirli bir "örf" içerisinde, yani bu alana has ıstılahlarla, bu alanda ortaya çıkmış olan muhtelif meseleleri ele almak ve bunlarla ilgili çözümler ve çözüm teklifleri ortaya koymak demektir. Kısaca ahlâk alanının ilim haline gelmesi ve bu ilimde ortaya konulan temsil gücü yüksek eserler, bu ilmin kaynakları olmaktadır. "Mâverdî'nin *Edebu'd-Dünya ve'd-Din*, Muhasibi'nin *er-Riaye* ve İbn Miskeveyh'in *Tehzîbu'l-Ahlak* isimli eserleri İslâm ahlakının önemli kaynaklarındandır" dediğimizde ah-

YÜKSEKÖĞRETİM KURULU BAŞKANLIĞI TEZ MERKEZİ

lak ilmi sahasında yapılmış önemli çalışmalar ile Müslümanların ahlak ilmi alanındaki faaliyetleriyle ilgili bilgi veren eserler kast edilmektedir (Görgün, 2010: 36).

İslâm ahlâkı açısından iyi, kötü ve mutluluğun ne demek olduğu, ferde ve topluma görev yükleyen ilahi öğretilerin nasıl anlaşılıp değerlendirilmesi gerektiği, ahlâkın tanımının, bölümlerinin ve gayesinin neler olduğu, insani davranışlarda irade, istek ve hürriyetin rollerinin ne olduğu, fazilet veya erdem denilen davranışların hangi ölçüler içinde belirlenebileceği gibi konular, ancak İslâm düşünürlerinin yazdığı eserlerde bulunur. Dolayısıyla da Müslüman ilim ve fikir adamlarının yazmış olduğu ahlâk kitapları İslâm ahlâkının yorumlanması, zamanla ortaya çıkan ihtiyaçlar karşısında inkişaf ettirilmesi, zenginleştirilmesi ve sistemleştirilmesi gibi yönlerden kaynaklık teşkil ederler. Bu tür ahlâk kitapları önce mevcut olanı ele alırlar, sonra da insanın sahip olması gereken davranış şekillerini belirtirler. Yani önce olanı felsefi yönden ele almak suretiyle nazari ahlâk, sonra da insanın sahip olması gereken davranış şekillerini belirterek ameli ahlâka dair bilgiyi ortaya koyarlar. Dolayısıyla da İslâm ahlâkı için iki yönlü kaynaklık ederler. Kelam kitaplarını, tasavvuf kitaplarını, ahlâki şiirleri, divanları, kasideleri de bu bağlamda ele alabiliriz. Agah Sırrı Levend, *Ümmet Çağında Ahlâk Kitaplarımız* adlı makalesinde bu tür kitapların geniş bir listesini vermiştir.

İslâm ahlakının kaynaklarından biri olan ahlak kitaplarını kendi içerisinde felsefi ahlak kitapları, tasavvufi ahlak kitapları ve kelami ahlak kitapları olmak üzere üç kısma ayırabiliriz.

Felsefî ahlâk kitapları, İslâm ahlakının teorik kısmı ve ahlak problemlerinin felsefi açıdan değerlendirilmesi yönünden kaynaklık ederler. Bu kitaplar arasında Antik Yunan Filozofları ve Hind düşünürleri ile İslâm filozoflarının ahlâkla ilgili eserlerini sayabiliriz. Her ne kadar bugünkü bilgi birikimimiz İslâm ahlakını etkilemiş olan Antik Yunan Filozoflarını ve eserlerini tam olarak tespit etmemize imkân vermemekte ise de, Aristoteles ve Platon gibi Yunan filozoflarının ahlak eserlerinin çok erken dönemde Arapçaya tercüme edilmiş olduğunu söyleyebiliriz. Aristoteles'in *Nikomakhos'a Ethik,* isimli eseri İshak b. Huneyn (ö. 911) tarafından *Kitabu'l-ahlâk* ismiyle Arapça'ya tercüme edilmiş ve İbn Miskeveyh'ten itibaren Gazali de dâhil olmak üzere birçok İslâm ahlâk düşünürünü etkilemiştir. Fârâbî ve İbn Rüşd bu eser üzerine şerhler yazmışlardır. Platon'un *Protagoras, Şölen, Gorgias, Timaios, Theaitetos, Phaidoun* ve *Devlet* adlı eserleri ile Galen'in Arapça'ya *Kitabu'l-ahlak* ismiyle tercüme edilmiş olan eseri de İslâm dünyasında etkili olmuştur. Hind düşüncesinin önem-

li bir temsilcisi olan Beydeba'nın *Kelile ve Dimne* isimli eseri ise Abdullah b. Mukaffa (ö. 142/757) tarafından Arapça'ya tercüme edilmiştir. İslâm düşünürleri farklı kültür ve medeniyete ait eserlerden yararlanırken İslâm'ın temel ilkelerini dikkate almışlar, naslarla çelişmemeye çalışmışlar ve dini öğretiye uymayan hususları uygun hale getirme gayreti içinde olmuşlardır.

İslâm filozofları, Kitap ve Sünnete dayanan İslâm ahlakı karşısında yeni bir ahlak sistemi kurmaya değil, onu Antik Yunan Filozofları'nın ahlaki terimlerle ilgili önemli tarif ve tasniflerinden hareketle sistemli bir şekilde açıklamaya çalışmışlardır. Erdem kavramı etrafında şekillenmiş akla dayalı bir ahlak anlayışı ortaya koymuşlardır. Birçok İslâm filozofu ahlakla ilgili eser yazmış olmakla birlikte özellikle Ebû Bekir er-Râzî'nin *et-Tıbbu'r-rûhânî (Ruh Sağlığı)*, Fârâbî'nin *Kitabu't-tenbih ala sebili's-saade, es-Siyasetü'l-medeniyye, İhsau'l-ulum, el-Medinetü'l-fazıla;* İbn Miskeveyh'in *Tehzibü'l-ahlâk*; Nasiruddin et-Tusi'nin *Ahlâk-ı nasiri;* Gazali'nin *İhya-u ulûmu'd-dîn* ve Kınalızâde Ali Efendi'nin *Ahlâk-ı âlâi* adlı eserleri felsefi ahlak sahasında yazılmış olan önemli eserler olup Müslümanların ahlâki düşünüş ve yaşayışları hakkında doğrudan bilgi vermektedirler. Aynı zamanda İslâm ahlâkının gelişmesinde ve sistemleşmesinde etkili olmuşlardır. Onların ayırıcı özelliği, ahlâki ilke ve kuralları tahlil ve tasvir ederken Antik Yunan filozoflarının eserlerinden etkilenmiş olmalarıdır (Çağrıcı, 1989: 37-168; Aydın, 1999: 10-13; Fahri, 2004: 93-206; Görgün, 2010: 38).

Tasavvuf alanında da ahlâkı konu edinen eserler yazılmıştır. Temel tasavvufi eserlerin her birisi aynı zamanda birer ahlâk eseri hüviyetindedir. Zaten bir hal ve yaşama tarzı olan tasavvufun ahlak olduğunu söyleyenler ve "hüsnu'l-hulk" olarak tanımlayanlar da olmuştur. Aynı zamanda bir feragat ahlakı olan tasavvufi ahlakta, marifetullaha ulaşabilmek için nefis muhasebesinin ve tezkiyesinin önemli ve gerekli olduğu düşüncesi benimsenir. Tasavvufi ahlak zühd kavramı etrafında şekillenen bir ahlak anlayışıdır. Ehl-i Sünnet düşünürleri arasında tasavvuf düşüncesi üzerine eser yazan birçok düşünür olmasına rağmen biz burada belli başlılarını ifade edeceğiz: Abdullah b. Mübarek'in *Kitabü'z-zühd ve ve'r-rekaik*, Haris el Muhasibi'nin *er-Riaye*, Ebu Talib el-Mekki'nin *Kûtu'l-kulûb,* Kuşeyri'nin *er-Risale* ve Mevlana'nın *Mesnevi* isimli eserleri aynı zamanda az veya çok sistematik ahlâk eserleridir. Bu eserlerin en önemli özelliği, ahlâkı belirli kural ve ilkelere uyma olarak değil, insanda söz konusu ilke ve kurallara uyma neticesinde ortaya çıkması beklenen hal ve makam olarak kabul etmeleridir (Çağrıcı, 1989: 25-32; 1991: 70-80; 1999: 7; Görgün, 2010: 38).

Kelam ilminde, kader konusu ve onunla ilişkili olarak insanın irade hürriyeti, sorumluluğu, adalet ile hayır ve şer gibi konular etrafında yapılmış olan tartışmalar İslâm ahlakı üzerinde etkili olmuştur. Kelamın ortaya koyduğu ahlak anlayışı takva kavramı üzerinde odaklaşmıştır. Söz konusu konular Mu'tezile, Eş'ariyye ve Matûridiyye'den oluşan üç önemli kelami mezhebin görüşleri çerçevesinde şekillenmiş, iyilik ve kötülüğün Allah'ın dilemesine bağlı olduğu, itikat ve ibadet gibi ahlaki yükümlülüklerin kaynağının da din olduğu düşüncesi Müslümanlar tarafından kabul edilmiştir (Çağrıcı, 1989: 13-21; 1991: 80-90; 1999: 3-6; Fahri, 2004: 55-89).

Yararlanılan/Önerilen Kaynaklar

Altıntaş, Hayrani. (1999). *İslâm Ahlâkı*, Ankara, Akçağ Yayınları.

Aydın, İbrahim Hakkı. Bekiryazıcı, Eyüp. (2011). *İslâm Ahlâk Esasları ve Felsefesi*, İstanbul, Yenda Yayınları.

Aydın, Mehmet. (1999). "Ahlak-İslâm Felsefesi", *DİA*, İstanbul, II, ss. 10-13.

Aydın, Vedat, (1996). *Ahlâk Dersleri*, İstanbul, Denge Yayınları.

Bolay, Süleyman Hayri. (1993). *Aristo Metafiziği İle Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması*, İstanbul, MEB Yayınları, İstanbul.

Ceylan, Yasin. "Din ve Ahlak", *Doğu Batı*, y. 1 (sy. 4), 1998, ss. 101-107.

Çağrıcı, Mustafa. (1999). "Ahlâk", *DİA*, İstanbul, II, ss. 1-9.

_____. (1991). *Anahatlarıyla İslâm Ahlâkı*, İstanbul, Ensar Neşriyat.

_____. (1989). *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, İstanbul, İFAV Yayınları.

Çilingir, Lokman. (2003). *Ahlâk Felsefesine Giriş*, Ankara, Elis Yayınları.

Dönmez, İbrahim Kafi .(2007). "Örf", *DİA*, İstanbul, XXXIV, ss. 87-93.

Draz, Muhammed Abdullah. (2004). *Kur'ân Ahlâkı,* Çev. Emrullah Yüksel, Ünver Günay, İstanbul, İz Yayıncılık.

Erdem, Hüsameddin. (1996). *Son Devir İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, Konya.

Fahri, Macid. (2004). *İslâm Ahlak Teorileri*, Çev. Muammer İskenderoğlu-Atilla Arıkan, İstanbul, Litera Yayıncılık.

Gazzâlî. *Mearic el-Kuds fi Medarici Marifet en-Nefs*, Mısır, ts.,

Görgün, Tahsin. (ed.), (2010), *İslâm Ahlâk Esasları*, Eskişehir, Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayınları.

Hindi, Ali el-Muttaki. *Kenzü'l-Ummâl*, III, 17 Hadis No: 5335.

Karaman, Hayrettin. (1988), "Âdet", *DİA*, İstanbul, ss. 369-373.

Kılıç, Recep. (1993). "Ahlâkı Temellendirme Problemi", *Felsefe Dünyası*, sy. 8 (Temmuz 1993), ss. 67-78.

_____. (2012). "İslâm Ahlâkı", *İslâm Ahlâk Felsefesi*, Ankara, AÜ. Uzaktan Eğitim Yayınları, ss. 45-63.

_____. (1992). *Ahlâkın Dini Temeli*, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Pazarlı, Osman. (1980). *İslâm'da Ahlâk*, İstanbul, Remzi Kitabevi.

Saruhan, Müfit Selim. (2012). "İslâm Ahlâk Felsefesi: Tanım, Kaynaklar ve İçerik", *İslâm Ahlâk Felsefesi,* Ankara, AÜ. Uzaktan Eğitim Yayınları, ss. 65-89.

Tatar, Burhanettin. (2008). *Çağdaş Sorunlar Spekülatif Düşünceler*, Samsun, Etüt Yayınları.

Topçu, Nurettin. (2005). *Ahlâk*, İstanbul, Dergâh Yayınları.

_____.(1998). *İslâm ve İnsan,* İstanbul, Dergâh Yayınları.

Yaran, Cafer Sadık. (2011). *İslâm Ahlâk Felsefesine Giriş*, İstanbul, Dem Yayınları.

3. BÖLÜM

İSLÂM AHLÂKININ TEMEL İLKE VE DEĞERLERİ

İSLÂM AHLÂKININ TEMEL İLKE VE DEĞERLERİ

Ahmet Kamil Cihan

1. Giriş

Ahlâk sahası, doğal olarak, birçok disiplinin ilgi alanına girmiş ve o disiplini ilgilendiren yönü aydınlatılmaya çalışılmıştır. Bu cümleden olarak fıkıh ilminde pratik hayatın hemen her boyutu zahiri şekliyle ele alındığı gibi fiillerin iyilik ve kötülük ile olan ilişkisi teorik düzeyde tartışılmıştır. Yine kelam ilminde, insanın özgürlüğü, iyilik ve kötülüğün mahiyeti, yükümlülük ve bunların Allah'ın adalet ve hikmet sıfatı ile ilişkisi tartışılmıştır. Benzer durum tasavvuf ilminde de farklı şekilde gündeme gelmiş ve Allah'a ulaşma yolunda salikin işlemesi gereken fiiller, kalp tasfiyesi, nefis tezkiyesi gibi işlemler, bu yola girenlerin yaşadıkları haller ve bulundukları makamlar ele alınmıştır. Yine, felsefeyle meşgul olanlar da ahlâki öznenin belirlenmesi, özgürlük, ahlâki karakterin kazanımı, erdemler gibi temel konularda fikir beyan etmişlerdir. Hal böyle olunca, İslâm Ahlâkı başta dini kaynakların ifadeleri, yani naslar, bunlardan hareketle üretilen ve geliştirilen düşünceler ve insanlığın ortak birikimi dikkate alınarak oluşmuş bir alan görünümündedir. Bu bölümde farklı disiplinlerdeki kazanımlar da dikkate alınarak İslâm Ahlâkının temel ilke ve değerleri tasvir edilecektir.

Kavram kargaşası yaşamamak için burada ilke ve değerler ile ne kast edildiğini açıklamak uygun olacaktır. İlke terimi, temel olan, onsuz olmayan, şart olan gibi anlamlara gelirken kendisinden kuralların çıkartıldığı temel, iradeyi belirleyen genel kural anlamında da kullanılmaktadır. Nitekim birçok ahlâk kitabında ilkenin değişik kullanımlarına rastlanmaktadır. Mesela A. Hamdi Akseki eserinde, ilke terimini ahlâklı olmak için gerekli olan

şartlar anlamında (Akseki, 47 vd) kullanırken C. Sadık Yaran temel davranış kuralları (Yaran, 61) olarak ele almıştır. İlke teriminin ahlâk kitaplarında kullanılan iki anlam boyutunun da ortaya konulması gereklidir. Bu itibarla ahlâklı olmanın temel şartları ile iradeyi yönetecek olan temel kuralları iki bölüm halinde incelemek yararlı olacaktır. Diğer taraftan, değer kavramı da burada bir niyeti veya eylemi ahlâkça olumlu olarak belirleyen, ulaşılmak istenen hedef anlamında ele alınacaktır.

2 .Ahlâki Hayatın Temel Şartları

İnsan birçok bakımdan yaptığı hareketten sorumlu tutulur. Özellikle, din, ahlâk ve hukukta durum böyledir. Günlük hayat bunun üzerine kurulu olduğu gibi teoride de durum böyledir. Şayet insan başka türlü hareket edemeyecek olsaydı yaptığından dolayı onu sorumlu tutmanın bir anlamı olmaz; böyle bir şey büyük bir haksızlık olurdu. Nitekim hayvanlar, yaptığı hareketlerden sorumlu tutulmaz. Çünkü onların başka türlü hareket etmeleri beklenmez. Vahşi ve aç olan bir hayvan ihtiyacını giderirken sadece kendi varlığına zarar vermeden hareket eder. Meydana gelecek olayın iyi olup olmadığını hesaba katmaz. Ondan aksi bir hareket beklenmez. Fakat insan eylemleri söz konusu olduğunda durum değişir. Yani o herhangi bir hareketi yapmaya zorlanmış veya ona ayarlanmış değildir. İşte bu yüzden insanın eylem ve hareketlerinden sorumlu olabilmesi için, öncesinde, bir takım şartların gerçekleşmiş olması beklenir. Mesela, insanın yapacağı bir iş ve eylemin ne olduğunu ve onun muhtemel sonuçlarını idrak edecek kadar bir zekaya sahip olması, belli bir eyleme zorlanmamış olması, yapacağı eylemi kendi kararı ile seçmesi, bunu uygulayabilecek imkan ve vasıtalara sahip olması, kendinde bulunan bir huyu değiştirebilmesi gerekir. Nitekim bu hususlar, klasik ahlâk kitaplarında "nefs"; sonraki ahlâk kitaplarında da "nazari ahlâk" bölümünde incelenir. Böylelikle ilk, doğal ve real insan tespit edilir. Ardından bu insanın ulaşması gereken ikinci, iradi ve ideal insan resmi çizilir. Bu resim klasik dönem eserlerde "erdemler"; sonraki dönemde "ameli ahlâk" bölümünde altında incelenmiştir. Bu hususlar din âlimlerinin de inceleme alanına girdiği için onlar da aynı hususları Allah'ın ilmi, iradesi, adaleti ve kazası çerçevesinde kelam ilminde incelemişler ve mükellefin yapması gereken davranışları da fıkıh ilminde ortaya koymuşlardır.

Bu bölümde kavramsal boyuttaki ahlâki ilkeler, yani ahlâki özne olmanın şartları ele alınacaktır

a. Akıl

Ahlâki konularla ilgilenen araştırmacılar, her şeyden önce insanın akıl sahibi olması gerektiğinde ortaktır. Şöyle ki, küçük bir çocuktan, akli mu-

hakemeden yoksun birinden, uyuşturulmuş olan birinden yaptığı eylemin sonuçlarını üstlenmesi beklenmez. Zira bir insanın yaptığı eylemin iyi mi kötü mü olduğunu, ahlâka uygun olup olmadığını belli ölçüde bilmesi gerekir. Bilmeyen bir insana niçin yapmadığı sorulmaz. Bu sebeple, ahlâk kitapları nefsin idrak yeteneğini, neyi nereye kadar idrak edebileceğini açıklayan ifadelerle doludur. Hissi, hayali, vehmi ve akli birçok idrak şekli açıklanır ve insanın akli idrake göre eylemde bulunması gerektiği; heva, şehvet ve öfkeye muhalefet etmesinin erdemli bir eylem olduğu ortaya konur. (Gazzâlî, 1970, 46-71, 107-122; Nasîreddin Tûsî, 71-142) Nitekim dini bakımdan da bir insanın mükellef olması için âkil ve baliğ olması gerekir. Âkil olması demek "hitabı anlayacak şekilde akıllı olmaktır. Cansız şeylerin, hayvanın hatta delinin ve temyiz gücü olmayan çocuğun mükellef tutulması doğru değildir." (Gazzâlî, 2006 I, 136)

Akıl teriminin tercih edilmesinde sözlük anlamının etkisi göz ardı edilmemelidir. Sözlükte aklın, tutmak, hapsetmek, alıkoymak, engellemek, yasaklamak, korunmak gibi anlamlara gelmesi, ahlâki yaşantıda insanı kötülüğe düşmekten alıkoyan sebebe özel ad olmuştur. Aklın ahlâki boyutla ilgili çeşitli tanımlarını vererek konuyu aydınlatmak uygun olacaktır:

"Akıl nesneleri hakikatleriyle idrak eden yalın bir cevherdir." Bu tanıma göre akıl, iyi olanı iyi olarak; kötü olanı kötü olarak idrak eder.

Aklın günlük kullanımdaki anlamını İbn Sînâ şöyle tespit eder: "Akıl insandaki fıtrat sağlığı olup, iyi ve kötü şeyleri iyice temyiz eden kuvvettir... Duruş ve davranışında, sözünde ve seçiminde insan için övülen bir karakterdir" (Şahin, 43,46) Bu tanıma göre akıl, pratik hayattaki olayların mahiyeti hakkında ayırım yapma gücü olduğunu, hatta her eylem ve eylemsizliğin ahlâki sonuçları olduğunu ifade eder.

Matüridî de şunu kaydeder: "Akıl, sahibine bir şeyi nasılsa öyle gösterir. Nesnelerin iyiliği, yaratılış itibariyle ve güzel sözlerle değil sadece akılla takdir edilir ki o iyi olanı kötü görmez" (Matüridî, 224) Bu tanıma göre akıl nesneleri ve eylemleri hangi durum üzere ise öylece yansıttığını, yani öznel değil nesnel olarak gösterdiğini, konuşana göre değil nesnenin kendi durumuna göre belirlediğini ifade eder.

Kadi Abdulcebbar ise aklı, insanın düşünmesini ve yaptığı fiillerden sorumlu olmasını mümkün kılan bilgiler bütünü olarak değerlendirir. (Yavuz, II, 242.)

Akıl terimi klasik dönemde yazılan ahlâk kitaplarında garizi/doğuştan gelen akıl ve müktesep/kazanılmış akıl; bilkuvve/potansiyel akıl ve bilfiil/aktif akıl, nazari akıl ve ameli akıl şeklinde çeşitli kısımlarıyla açıklanmıştır.

Ahlâk bakımından bu terimle, bir insanın iyiyi kötüden ayırt etmesi, yaptığı tercihinin farkında olması, bu tercih sonucu meydana gelecek olayları kestirecek kadar bilinç sahibi olması anlaşılır. Nitekim bir eylemin belirlenmesinde akıl ile heva (şehvet ve öfke) karşılaştırılırken aklın hareket tarzı şöyle tasvir edilir: Akıl eylemin sonucuna bakar, iyi olup olmadığını idrak eder; kolay ulaşılan şeyi değil zor da olsa iyi ve doğru olan şeyi gösterir; tesadüfen ve meyil ile değil bir eylemin iyiliğine delil ile ulaşır. (Razî, 60-65) Dolayısıyla aklın bir eylemin belirlenmesindeki tavır ve tarzını rahmani, hevanınki ise şeytani olarak göstermek mümkündür. Burada insana iyiyi gösteren yanı ile kötüyü gösteren yanı karşılaştırılmış olmaktadır. Yanılmanın akıldan değil, aklın açığa çıkmasına engel olan insanın diğer yönleri olduğudur. Esasen akıl ile heva karşılaştırması bir bakıma hata, yanılgı vb şeylerin nelerden kaynaklandığını göstermek içindir.

Dini bakımdan da yükümlülüğün temelinin akıl olduğu naslarla sabittir. İnsanda bu ölçüde aklın varlığı "emanet" (Ahzab/73) olarak ifade edildiği gibi akletmenin cehennem azabından koruyacağı beyan edilmiştir (Mülk/10). Usul-u Fıkıh bilginleri bu konuda şu hadise dayanırlar: "Üç kişiden kalem (sorumluluk) kaldırılmıştır; uyanıncaya kadar uyuyan, bulûğa erinceye kadar çocuk ve aklî dengesine kavuşuncaya kadar deli" (Tirmizî, "Hudûd", 1) Dolayısıyla anlamayan, idrak edemeyen bir kimsenin dini ve ahlâki yükümlülükten de muaf olacağı aşikardır. Nitekim bilme ve idrak etme ile yükümlülük ve sorumluluk arasındaki ilişki, kültürümüzde, bazen hadis olarak da nakledilen "Aklı olmayanın dini de yoktur" şeklinde genel bir kabule ulaşmıştır.

b. Özgürlük ve İrade

Akıl, ahlâki eylemin ilk şartı olsa da tek şartı değildir. Zira bilip de yerine getirmeme, gerek dışarıdan gerekse içeriden engellenme durumu söz konusu olabilir. Bu itibarla insanın bir eyleme zorlanmamış olması, kendi tercihine bırakılmış olması gerekir. Aksi halde başka türlü eylemde bulunma imkanından mahrum olan birisi, yaptığı eylemden sorumlu tutulamaz. Bir olayla karşılaştığımızda çeşitli şekildeki seçeneklerle karşı karşıya kalma, bunların iyilik ve kötülükle ilişkisini düşünmeye başladığımızda da içlerinden birisini tercih etme iktidarına sahip olmamız gerekir. İşte, en az iki seçenekten birini tercih etme gücüne, çoğu kez irade bazen de ihtiyar adı verilir. Fakat burada asıl olan, seçeneklerden birinin belirlenmiş, yani tercih edilmiş olmasının neye dayandığıdır. Şayet bir insan, tehdit eden birisinin zorlamasıyla veya kleptomani gibi ruhi bir rahatsızlık sonucu seçenek veya eylemini, iradesi olmadan belirlemiş olması durumunda onun için ahlâki sorumluluk doğar mı? Elbette doğmaz. Zira bu durumda bulu-

nan bir insan hür iradesi ile tercihte bulunmamaktadır. Nitekim insanın hür iradesi dini bakımdan tartışılmış ve sonuçta irade-i cüz'iyye, kesb, istitaat gibi kavramlarla sınırlı da olsa insanın seçme hürriyeti kabul edilmiştir. İnsanın bir şeye zorlanmamışlığı Kuran'da şöyle ifade edilir: "Biz insana doğru yolu gösterdik, ister şükreden olsun ister nankör" (İnsan/3) Bir başka ayette de "Hakikati açıklamak Allah'a aittir. İsteyen iman eder isteyen inkar eder." (Kehf/29)

Ahlâki bir eylemde akıl ile irade arasındaki ilişkiyi burada hatırlatmak gerekir. Şöyle ki, iradenin bir tercihte bulunabilmesi için, insanın a-eylemin konusunu idrak etmesi, b-seçenekleri ortaya koyması, c-onların değerler ile ilişkisini müzakere etmesi, d-bunlardan birini tercih etmesi ve e-onu eyleme koyması gerekir. Dolayısıyla ahlâki bir eylem akıl ve iradenin birlikte ortaya koyduğu bir sonuçtur. Bu eylemde özgürlüğün bulunduğu yerin açıklığa kavuşturulması uygun olur. İnsanın bir olayla karşılaşması elinde olmadığı gibi seçenekleri ortaya koyması da bilgisiyle orantılıdır. Seçeneklerin değerler ile ilişkisini müzakere de mantıksal zorunluluğa bağlıdır. Dolayısıyla geriye insanın seçeneklerden birini tercih ettiği durum kalır ki, hür iradenin ortaya çıktığı yer de burasıdır. Dolayısıyla Ahlâki eylem burada kendini gösterir. Harici sebepler, tercihin gerçekleşmesine bazen mani olduğu için, eylemin kendisi zorunlu değil tamamlayıcı bir unsur olarak görülmüştür. Bu itibarla İslâm Ahlâkı, bir niyet ahlâkı olarak görülebilir. Eylemin kendisi değil ona sevkeden saik/niyet önem arz eder. "Ameller niyetlere göre değer kazanır" (Buhari, Bed'u'l-vahy, 1) hadisi bu hususta derhal hatırlanan en önemli nastır. Yine "ne kanları ne de etleri ona ulaşır. Ona ulaşan ancak takvaniz/niyetinizdir" (Hac/37) ayeti de burada hatırlanabilir. Diğer taraftan, "Nefsinizdekini ister gizleyin ister açığa vurun, Allah ondan dolayı sizi hesaba çeker" (Bakara/284) ayeti, insanın içinden geçen her düşüncenin değil tercih edilen düşüncenin, yani niyetlerin hesaba konu olduğunu ifade eder.

Son olarak irade ile isteğin birbirine karıştırılmaması gerektiğini hatırlatmak uygun olur. Zira istek bize rağmen gerçekleşir; bilinçsiz ve belirsizdir; değişken ve gelip geçicidir; zevk ve keyif veren şeylere doğrudur; alanı sınırsız olup gerçekleşmesi bize bağlı olmayan şeye de yönelir. Oysa irade, akıllıdır ve gayrete bağlıdır. İradesi güçlü ve baskın olan, hür tabiatlı insan, isteği güçlü ve baskın olan ise köle tabiatlı insan olarak değerlendirilir.

c. Sorumluluk

Hür iradesi ile hareket eden bir insanın, yaptığı eylemin hesabını vermesi ve sonuçlarını üstlenmesi gerekir. Zira kimi eylemler haksızlığa yol açar. Diğer insanların hak ve hukuku göz ardı edilmiş olur. Hiç kimse, hakkının

gasp edilmesine veya elinden alınmasına rıza göstermez. Bu itibarla bir tercihte bulunurken bunun hesabının verilmesi ve ondan doğacak sonuçlara katlanılması ahlâki bir gerekliliktir.

İnsanın bir eylemden sorumlu olması için, bilerek ve isteyerek yapması gerekir. Aksi halde sorumluluk söz konusu olmaz. Hata, unutma, uyuma, cinnet hali, tehdit altında olma gibi gerekçeler, ahlâki sorumluluğu bazen kaldırır bazen de hafifletir. Diğer taraftan, hukuki sorumluluk ile ahlâki sorumluluğu karıştırmamak gerekir. Zira hukuki sorumluluk, zahire ve sonuca göre terettüp ettiğinden, gerekçelerle ortadan kalkmaz. Ancak bir delil veya güçlü bir karine, hafifletici bir sebep olabilir. Bilgisizlik onda mazeret kabul edilmediği gibi, eyleme dönüşmediği müddetçe niyetler için hukuki sorumluluk yoktur. Oysa ahlâki sorumluluk bunun tam aksidir. Yani eyleme dökülmese de niyetlerden sorumlu olunduğu gibi kasıt olmadığı müddetçe de gerçekleşen eylemde ahlâki sorumluluk yoktur.

Yapılan eylemin hesabını verme söz konusu olduğunda vicdani, toplumsal ve uhrevi sorumluluktan söz etmek gerekir. İnsan önce kendine, sonra topluma karşı yaptığı eylemi açıklayabilmeli, gerekçelerini kabul ettirebilmelidir. Kendi ve toplum vicdanı karşısında mahkum değil masum olduğunu ortaya koyabilmelidir. İnsanın, en az bunun kadar Yaratıcısına karşı yaptığı eylemin hesabını vereceğini bilmesi gerekir. Sorumluluk ancak böyle tamamlanmış olur.

Dini bakımdan da insanların sorumluluğu aşikardır. Özellikle ahirete iman konusu, bu hususu güçlü bir şekilde ortaya koyar. Amellerin yazılması, mizanda tartılması, mahkeme-i kübrada Allah'a hesap verilmesi iman esaslarını oluşturur. Sadece "Cenabı Hak, yaptığından sorumlu değildir. Ancak insanlar sorumludur." (Enbiya/23) Bununla birlikte sorumluluk bireysel olup, kimse başkasının günahından dolayı hesaba çekilmez. "Hiçbir günahkar başkasınınkini yüklenmez" (İsra/15) "Onların kazandıkları kendilerine, sizin kazandığınız da kendinizedir. Onların yaptıkları şeylerden dolayı sizler sorumlu olmazsınız" (Bakara/134)

d. Ahlâk Yasası

Ahlâki hayat için gerekli olan ilkelerden biri de Ahlâk yasasıdır. İnsan akıllı ve özgür olup, yaptığında sorumlu olduğuna göre geriye nelerden sorumlu olduğunu bilmesi kalır. Bunların tek tek sayılması yerine hepsinin ortak olduğu özellik belirtilmelidir.

Ahlâkçılarımız ahlâk yasasının akılla tayin edileceğini düşünürler. Akıl bölümünde belirtildiği üzere akıl, bir eylemin iyi ve kötü olduğunu temyiz eder. Bu itibarla ahlâk yasası "aklın belirlediği şeydir". Akla olan güvenin

gerekçesi Ebu Bekir Razî açısından şöyle açıklanabilir: İnsan akılla hayvanlara üstün olmuş, birçok sanatların bilgisine hatta Yaratıcının bilgisine ulaşmıştır. Onsuz hayvan, bebek ve deli gibi oluruz. Bu itibarla Allah'ın bu dünyada ve öte dünyada nimetler elde etmek için insana vermiş olduğu aklı, ait olduğu yerde tutmalı, hiçbir şeyi ona tercih etmemek gerekir. Hakim konumda iken onu mahkum etmemeli, izlenen şey iken izleyen şey haline getirmemelidir. Aksi halde insan, hevanın elinde oyuncak olur. (Razî, 57-58)

Matüridî açısından bu durum şöyle açıklanabilir: Allah iyinin ve kötünün bilgisini insanın aklına vermiş ve akla tabi olmalarını onlardan istemiştir. Zira akıl kötüyü iyi; iyiyi de kötü görmez. Ne var ki insanda tab(iat) adı verilen ve onu günaha sevkeden taraf da vardır. Aklın emri ve gösterdiği şey, gizli ve açık her hususta asıldır (Matüridî, 221-224)

Mutezile açısından ahlâki açıdan vacip olan fiiller kendi özlerinde iyi ya da kötü olurlar. Bu vasıflar onların özünde bulunur ve akıl sezgisel bir kesinlikle onları idrak eder. (Fahri, 56-57).

Burada farklı bir görüş olarak Eşarîleri belirtmek gerekir. Onlara göre, şâriden (yasa koyucudan) bir hitap yoksa fiillerin hükmü yoktur. Akıl bir şeyin iyi ve kötü oluşuna hükmetmez. İyi ve kötü terimleri sübjektif olarak kullanılan anlamlardır, hepsinin de makul tarafı vardır. Burada belirleyici olan dini bildirimdir. Bu itibarla ahlâk yasası "Allah'ın mükellefin fiillerine ilişkin hitabıdır." (Gazzâlî, 2006, I, 89) Modern dönemde Akseki de kısmen Eş'arîlere yakın bir duruş sergilemiştir. Ona göre ahlâk yasası "şeriatin ifasını emreylediği hayırdır". Bir başka ifadeyle dinin emirlerini yerine getirme, yasaklardan uzak durmadır. Bununla birlikte Akseki bu tarifin, sonuçta akli bir mahiyet taşıdığını düşünür. Zira insanın Allah'ın emir ve yasaklarına uyması, aynı zamanda kendi aklına tabi olması demektir. Zira emirlerine boyun eğdiği din ve şeraitin dayanağı akli ilkelerden başka bir şey değildir. (Akseki, 89-90) Bu görüşüyle Akseki iki ayrı görüşü birleştirmeyi denemiştir.

Bu noktada "dini bildirimin akla nasıl bir katkısı olmuştur?" sorusu aydınlatılmalıdır. Zira şariden hitap gelmiştir. Bu sorunun cevabı, aynı zamanda İslâm Ahlâkının da yapısal bir tarafını oluşturur. Fârâbî'ye göre felsefe, pratik konularda genel esasları ortaya koyarken din, onu ayrıntısıyla, yani şartları, sayısı, yeri ile birlikte ortaya koyar. Şartlı olan mutlak olandan daha hususi olur. Bu itibarla fadıl dinlerin hükümleri, ameli felsefedeki küllilerin altında yer alır. Pratik felsefe, dini hükümlerdeki şartların, niçin ve ne maksatla fiillere şart koşulduğunun sebeplerini ortaya koyar. (Fârâbî, Mille, 47)

Mutezile açısından din, akıl tarafından tasdik edilen doğruları ortaya koyar. Onların ikinci kez doğrulanmaya ihtiyacı yoktur. Hatta vahyin doğruluğu bile akla dayanır. Aksi halde vahiy, vahiyle doğrulanır ki bu da totolojidir. Ayrıca vahiy, aklın ahlâkla ilgili genel ilkelerini ayrıntılı hale getirir. (Fahri, 58-60)

Rağıp el İsfehanî ise konuya şöyle bir açıklık getirir: Allah'ın insanlara gönderdiği iki elçi vardır. Biri batındaki akıl, diğeri de zahirdeki dindir. Batındakinden yararlanmayanın, zahirdekinden yararlanma imkanı yoktur. Batındaki elçi zahirdekinin davetinin doğru olduğunu bilir. Akıl sultan, din de vezir gibidir. Akıl ile dinin el ele vermesi nur üstüne nurdur. Ona göre her Ahlâki davranış ibadettir. Fakat ibadet daha umumidir. Bununla birlikte insanların büyük bir kısmı uhrevi fayda ve zararların tümel ve özel yönlerini tam olarak bilemez. Tümel olanı bilseler bile ayrıntıları bilemez. Durum böyle olduğu için Allah, avama da havasa da peygamber göndererek yapmaları gerekli olan hükümleri onlara göstermiş ve peygamberler sayesinde ellerindeki mazereti almıştır. (Ragıp, 86, 158, 160)

Kısaca İslâm Ahlâkında, Eş'arîler istisna edilirse, akıl ile nakil birbirine aykırı hükümler ortaya koymaz. Ahlâk felsefesi genel kuralları, din ise bu genel kuralın hangi şartlar altında geçerli olduğunu veya özel belirlenimleri ortaya koyar. Vahyin, ayrıntıları insanlara açıklaması sebebiyle, Allah'ın bir lutuf ve ikramı olduğunu belirterek konuyu tamamlamak yerinde olur.

e. Yaptırım

Kural koyucu hiçbir sistem, getirmiş olduğu kurallar karşısında insanların keyfi hareket etmesini istemez. Aksi halde kural koymanın bir anlamı olmaz. Bu itibarla Ahlâkta bir takım kurallar varsa onların yürürlüğünü ve geçerliğini temin etmek, buna dönük önlemler almak lazımdır. İşte insanları kurallara uymaya zorlayan tedbirlere, ödül ve cezaya yaptırım denir.

Yaptırım terimi daha çok devlet gücünü hatırlatır. Devletin aldığı tedbirler, yani kuralların ihlal edilmesi durumunda belirlemiş olduğu cezalar, ahlâk kurallarına zahiren de olsa uymayı sağlamaktadır. Ne var ki kurallara görünürde ve gönülsüz olarak uymak, ahlâki sayılmaz. Ancak içten ve gönüllü bir şekilde kurallara uymak, ahlâki olur. Kurallara uymayı insana zorlayacak olan ahlâki yaptırım nerede aranacaktır? Her halde insanın kendiyle baş başa kaldığı, devletin gücünü hatta toplumun baskısını da hissetmediği durumda içinden gelen baskıya, yani vicdana itaat etmesi gerekir ki, bu aynı zamanda ahlâk yasasına da itaat olacaktır. Aksi halde kurala uymadığı zaman vicdanı sızlayacak ve pişman olacaktır.

Dini bakımdan bu konu daha açıktır. Zira dini emir ve yasaklara riayet etmemek hem Yaratıcının öfkelenmesine hem de insanın Cehennem'de acılar içinde kalmasına yol açabilecektir. Bu itibarla imandan sonra salih amel işleyenler için cennet, "İman edip salih amel işleyenler cennet ehlidir. Onlar orada temellidirler" (Bakara/82) günahkar ve kafirler için cehennem vaat edilmiştir. "Kim bir mümini kasden öldürürse onun cezası içinde ebedi kalmak üzere cehennemdir" (Nisa/93) "Kim o günde arkasını döner kaçarsa muhakkak Allah'tan bir gazaba uğrar, üstelik onun varacağı yer cehennemdir". (Enfal/16) Bununla birlikte ebrar olarak anılan insanlar yaptıkları iyi davranışları başka bir şey için değil sadece "Allah rızası" için yaparlar. Ayette bu husus şöyle tasvir edilir: "Doğrusu iyiler (ebrar)... yoksula, yetime ve esire seve seve yemek yedirirler ve 'Biz, sizi sadece Allah rızası için yediriyoruz; sizden bir karşılık ve teşekkür beklemiyoruz... derlerdi" (İnsan/5-9)

3. Ahlâki Hayatta Temel Davranış Kuralları

Klasik dönemde yazılan ahlâk kitapları ağırlıklı olarak erdemler üzerinde yoğunlaşır. Her bir ruhi kuvvete temel erdem tespit edilir ve o erdeme bağlı alt erdemler sıralanır. Erdemler bir bakıma sonuçlar gibidir. Bu erdemleri doğuran ortak düşünce ise temel davranış kuralı veya ilke olarak görülebilir. Bu ortak kuraldan diğer kuralları da çıkarmak mümkün hale gelir. Erdemlerin hepsinde ortak olan düşünce ifrat ve tefritten uzak durup, ölçülü ve dengeli olma prensip edinmiştir. Mesela iffet erdemi, yemede, içmede, cinsellikte ve giyimde ölçülü ve dengeli olma hali olup, bu hususlarda ne isteksiz kalmayı ne de aşırı istekli olmayı içerir. Aynı şekilde cesaret erdemi, korkaklık ile gözü peklik arasında ölçülü ve dengeli bir hali ifade eder. Bu erdem teorisinden hareket edilecek olursa ilke olarak şöyle bir davranış kuralı formüle edilebilir: "Aşırılıklardan uzak bir şekilde hareket et!" Yani bir ihtiyacın giderilmesinde ölçülü olmak temel kural olarak gözükmektedir. İhtiyacı görmezden gelmek yahut son derecede onu karşılamak gayr-ı Ahlâki; ölçüyü esas almak ise ahlâki kural olarak ifade edilebilir.

Erdemin yanı sıra insanı eyleme sevk eden motifler olarak akıl-heva karşıtlığını gündeme getiren ahlâkçıların düşüncelerinde de ortak bir ilke görülebilir. "Arzularına esir olma!" Bu davranış ilkesi, şunu ifade ediyor: Neyi esas alırsanız alın, fakat nefsinizin esiri olmayın, ona muhalefet edin! Zira nefis ya da heva insanı insanlığından çıkaran, dahası onu hayvan mertebesine düşüren bir unsurdur.

Modern dönemde kaleme alınan ahlâk kitapları, genel davranış kuralına önem vermekle birlikte fazladan bir şey söylemez. Mesela Akseki biraz da

Kant'ın ahlâk ilkeleriyle karşılaştırma yaparak İslâm'daki en genel ahlâk kuralını tespite çalışır. Bu çerçevede o, şu hadislerden yola çıkar: "İyilik kalbin mütmain olduğu şeydir; kötülük de nefsini sıkıştıran şeydir. Aksine görüş beyan etseler de aldırma!", "İyilik, güzel ahlâktır; günah kalbinde yerleşip de insanların muttali olmasını istemediğin şeydir", "Halkın görmesini istemediğin şeyi yalnız iken de yapma!" Bu hadisler genel kuralları insanların anlayacağı en güzel ve apaçık bir tarzda ifade etmektedir. Birinci hadis son kertede akli muhakemeyi; ikinci hadis de genel kural olarak kabul edilmeyecek şeyleri dile getirmektedir. Bu hadislerden de anlaşılır ki hırsızlık, hile, emanete hıyanet haramdır. Bunları işleyen kimse insanların buna vakıf olmasını istemez. Akseki'ye göre Kant'ın genel kuralı en sonunda eylemlerimize dönüktür. Niyetlerimizi kapsamaz. Oysa dini kurala göre eylem sahasına çıkmayan niyetlerden sorumluyuzdur. (Akseki, 90-91)

Evrensel ve genel bir İslâmi ahlâk kuralı arayışında olan Yaran, içeriksiz ve yarı içerikli olmak üzere ilkeler tespit eder. Ona göre soyut, içeriksiz ve biçimsel ilkenin İslâm'daki ilk örneği "Kendine yapılmasını istemediğin şeyi sen de başkasına yapma; kendine yapılmasını istediğin şeyi sen de başkasına yap!" ilkesidir. Bu ilke, altın kuralın İslâm'daki şeklidir ve kendini ölçü alma ilkesidir. Bu ilkeyi müftüler nasıl fetva verirlerse versinler nefsine danışmayı tavsiye eden hadisten yola çıkarak uzman vicdan ilkesine ulaşır. Bu ilke de şöyledir: Her zaman önce uzmanlarından bilgi al; ama son kararı kendi vicdanına göre ver!" İyiliği kalbi mutmain eden şey, kötülüğü de vicdanı rahatsız eden şey olarak gören hadisten yola çıkarak toplumsal şeffaflık ilkesine ulaşır. Bu ilke de şöyledir: "İster toplum içinde ister yalnız iken, kalbinin mutmain olduğu ve güzel ahlâklılığa uygun düşen şeyi (iyiliği) yap; vicdanı rahatsız eden ve insanların bilmesini istemediğin şeyi (kötülüğü) yapma!" bunların ardından içeriği biraz belli olan ilkeler var. Bunların başında ve öncelikli olanı hak ilkesidir. Varlıklara haklarını vermek ahlâklılığın temel ilkelerinden biridir. Hak terimiyle farklı varlık türlerine yönelik ödevler kast edilir. Bununla ilgili "Yakınına, düşküne, yolcuya hakkını ver..." (İsra/26) ayeti ile "Üzerinde rabbinin hakkı var, ailenin ve çocuklarının hakkı var. Binaenaleyh her hak sahibine hakkını ver" (Buhari, Savm, 51) hadisi örnek verilir. Bu ilke kısaca şöyle formüle edilir: "Her hak sahibine hakkını verin, kimseye haksızlık etmeyin!" Bu ilkenin üstünde ve ahlâkiliğin yükseldiği yerde iyilik etme ilkesi yer alır. Zira haklar hukukça da teminat altına alınmıştır. Hakların üstünde, fazladan, başkasının zorlamadığı ve karşılık beklemeden başkaları lehine yapılan takdire şayan davranışlar vardır. "iyilikte ve takva hususunda yar-

dımlaşın; günah işlemek ve aşırı gitmekte yardımlaşmayın" (Maide/2) vb ayetlerinden şöyle bir ilke daha çıkar: "(Her zaman zerre kadar da olsa) iyilik yapın (hiçbir zaman zerre kadar da olsa) kötülük yapmayın!" Yaran'a göre yarı içerikli ilkelerin üçüncü basamağını sevgi ilkesi oluşturur. Bu ilke zorla veya gönülsüzce değil hakkı yerine getirmeyi ve iyilik yapmayı severek gerçekleştirmeyi içerir. Herkes bu gayeye ulaşamazsa da burası en yüksek düzeydir. Sevgiden yoksun bir iyilik ilkesi tadı tuzu olmayan yemeğe benzetilmiştir. Bu, diğerlerini taçlandıran bir ilkedir. "...Gönüllerine imanı yerleştirmiş olan kimseler, kendilerine hicret edip gelenleri severler, onlara verilenler karşısında içlerinde bir çekememezlik hissetmezler, kendileri zaruret içinde bulunsalar bile onları kendilerinin önünde tutarlar." (Haşr/9) ayeti ile "Hiç biriniz kendisi için sevdiğini (istediğini) (Müslüman) kardeşi için de istemedikçe iman etmiş olmaz" hadisi ve "Allah bozgunculuğu sevmez" (Bakara/205) vb ayetlerinden şu ilkeyi çıkartır: "Birbirinizi sevin ve bozgunculuk etmeyin!" Yaran bu ilkelerin en son basamağına ölçülülük ilkesini yerleştirir. Ona göre bu ilke her ilke ve eylemin uygulama aşamasında gereklidir. Bu ilkenin pozitif tarafını gösteren orta yolun doğru yol sayıldığı; negatif taraflarını gösteren ifrat ve tefritin ise her zaman yerildiği hususu, İslâm ahlâkının en bilinen özelliklerindendir. Bununla ilgili "... ikisi ortasında bir yol yut!" (İsra/110) ayeti), "Onlar sarf ettikleri zaman ne israf ederler ne de cimrilik; ikisi arasında orta bir yol tutarlar." (Furkan/67) vb ayetler ile "Din kolaylıktır. Dini aşmak isteyen kimse ona yenik düşer. O halde orta yol tutunuz" vb hadislerden şu ilke çıkar: "Ölçülü olun, aşırı gitmeyin!"

Felsefi, tasavvufi ve kelami tavırlar ile yazılan eserler ile dini naslara bakıldığında yapılan vurgu açısından ortak diyebileceğimiz bir takım ilkeler mevcuttur. Bunları şartsız emirler olarak kısaca sıralanır ise şu tabloyu elde etmek mümkündür:

1. "Temiz ol"! şeklinde belirtebileceğimiz temizlik ilkesi ilk sırada yer alır. Temizlik ilk anda giyimde, yeme ve içmede, yaşanılan mekanda vs yerde dış temizlik olarak görülebileceği gibi alış-verişin meşru olması, niyetin iyi olması, kötü sıfatları giderme gibi iç temizlik olarak da anlaşılabilir. Nitekim taharet, fıkıh kitaplarının ilk konusunu oluştururken, kalbi kötü huylardan tasfiye yani arındırma/temizleme de tasavvuf terbiyesinin ilk konusunu oluşturur. Hz. Peygambere inen "elbisine arındır" (Müddessir/4) şeklindeki ilk vahiyler de temizlenme/arınma şeklindedir. İç temizlik esasen ulaşılmak istenen ideal insan için ilk şart olarak da görülebilir. Ancak iç temizlik sağlandıktan sonra makbul ve övülen vasıflar inşa edilebilir.

2. "Bilgili ol!" şeklindeki ikinci ilke de övülen ve yerilen (iyi ve kötü) vasıfların bilinmesi olarak açıklanabilir. Esasen ilim ve hikmet, felsefi Ahlâk kitaplarının temel erdem gördüğü ilk vasıftır. Bilgi olmadan ahlâki eylem gerçekleşmez. Bilinmeden yapılan bir iyilik, iyilik olmadığı gibi bunun tersi de geçerlidir. Bu itibarla, insanın vazifelerini öğrenmesi temel ilkelerden biridir. Öğrenmenin alanının sonsuz olduğu ve "beşikten mezar eşiğine kadar" devam eden bir süreç olduğu unutulmamalıdır. Ayrıca "Rabbim, ilmimi artır! de" (Taha/114) ile "Kulları içinde Allah'tan ancak alimler korkar" (Fatır/28) ayeti ilmin talep edilmesi ve sonucu hakkında açıkça fikir veren naslardandır.
3. "Adil ol!" emri de bilgiye göre vazifelerin yerine getirilmesini ifade eden bir ilkedir. Adalet her hak sahibine hakkının verilmesi, başkalarına haksızlık etmemektir. Bu ilke bazen "kendimiz için istemediğimiz şeyleri başkaları için de istememek" şeklinde ifade edilir. Ancak hakkın verilmesi şeklindeki açıklama daha umumidir. Zira bu açıklamaya göre, kişinin kendine, ailesine, toplumuna, devletine ve dinine/yaratıcısına karşı yapmakla yükümlü olduğu vazifeler vardır. Bunların ihmali zulüm doğurur. Yine bir ayette adaletin her durumda müminin izlemesi gereken bir ilke olduğu açıkça belirtilmiştir."Ey iman edenler Allah için hakkı ayakta tutun, adaletli şahitler olun. Bir topluluğa duyduğunuz kin sizi adaletten saptırmasın. Adil olun: o takvaya en yakın olandır" (Maide/8)
4. "İyilik yap!" emri de adaleti izleyen bir ilkedir. Adalet şart olduğu halde yeterli olmayabilir. Onun eksik bıraktığı, ulaş(a)madığı yerlerde insanın vaktini, istirahatını, maddi ve manevi servetini başkalarının iyiliğine tahsis etmesi bir ilke olarak konmuştur. Adaletin temin edilmesinde kanunlar, toplum vd unsurlar yardımcı olabilir. Fakat iyilik etme doğrudan insanın elinde olan ve onun ahlâki karakterini ortaya koyan bir ilkeyi hatırlatır. Esasen o peygamberi bir hayat tarzıdır da. Şöyle ki, başkalarının iyiliğini düşünen, onlar için vaktini, hayatını ve servetini harcayan kimse onlara haksızlık etmeyi aklından bile geçirmez. Dolayısıyla iyilik yapan biri, adaleti daha önceden temin etmiş demektir. Adalet ve iyilik yapmanın birlikte zikredildiği şu ayet gerçekten önemlidir: "Allah adaleti, iyilik yapmayı ve yakın akrabaya yardım etmeyi emreder..." (Nahl/90)
5. "Sabırlı ol!" emri de sonuncu sırada yer alan bir ilkedir. Sabır buraya kadar sıralanan ilkelere titizlik göstermede ısrarlı ve kararlı olunmasını hatırlattığı kadar insanlık onurunu incitmeyecek ölçüde olumsuz muameleye maruz kalındığında veya telafisi elimizde olmayan zaruri

durumlarda da uygulanması beklenen bir ilkedir. "Asra yemin olsun ki ancak iman edip, salih amel işleyen; hakkı ve sabrı birbirine hatırlatan insan hüsranda değildir" (Asr/1-3) ayeti vazifelerin edası ve devamı noktasında sabretmenin önemli bir husus olduğunu inananlara haykırır.

Genel ahlâk kurallarına ilişkin olarak şunu hatırlatmak uygun olur: Ahlâkla ilgili kitaplardan, Kuran ve hadislerden birçok kural çıkartmak mümkündür. Fakat bunların sayısını üçle beşle sınırlandırmak doğru olmaz. Zira bunlar bakış açısına göre değişir. Bu itibarla sayılan ilkelerin sayısı artabileceği gibi azalabilir de.

4. İslâm Ahlâkında Değerler

Girişte, değerin, ulaşılması istenen son hedef ve gaye olduğu belirtilmişti. Ahlâki hayat söz konusu olduğunda bir insanın ulaşmak istediği son gaye ne olabilir? Bu soruyu ahlâk felsefesi açısından dikkate alan düşünürlerimiz, cevabın kısaca mutluluk olduğunu belirtirler. Fârâbî mutluluğun ulaşılacak son gaye olduğunu düşünür. Artık ona ulaştıktan sonra talep edeceğimiz bir şey kalmaz. Fakat mutluluk nedir? Bu sorunun cevabı onun açısından şöyle verilebilir: Mutluluk, insanın ilim ve amel bakımından yetkin olması demektir. İlmi yetkinlik öğrenim bakımından bir insanın bilebileceği konulara vakıf olması demektir. Bunun kapsamında Tanrı, ruhani varlıklar, evrenin yaratılışı, insanın yapısı, Tanrı'nın, ruhani ve yaratılmış varlıkların karşısında insanın yeri, konumu ve değeri, Allah'tan bilgi almanın imkanı ve şekli, bireysel ve toplumsal olarak nasıl yaşaması gerektiği gibi konular yer alır. Fakat bunları mücerret olarak bilmek yetmez. Onlardan uygulamaya konu olanları, nasıl, ne şekilde ve ölçüde uygulayacağını bilmek de gerekir. Bunu bilmek de yetmez. Onu uygulamak gerekir. Onu bir kez uygulamak da yetmez, onu huy haline getirmek şarttır. Bu huyla birlikte bir meslekte yetkin olmak gerekir. Böyle bir insan, Tanrıyı, yarattığı varlıkları, hayatın anlamını ve onu hoşnut edecek eylemleri bilir ve yapar. Ancak bu dünya bir insanın meşru olan bütün taleplerini karşılamaya yeterli değildir. Zira insanın maddi yapısı, tam manada onun yetkinleşmesine izin vermez. Bu ancak öbür dünyada tamamlanacak bir durumdur. Bu itibarla mutluluk insanın dünya ve ölüm sonrası hayatta yetkin olması şeklinde anlaşılmıştır. (Fârâbî, 1999)

Gazzâlî de mutluluğun geçmiş ve gelecekteki, insanların üzerinde durduğu bir gaye olarak görür ve bu gayeye ilim ve amelle ulaşılacağını belirtir. Bu itibarla insanın ilmi, onun hakikatini, ölçütünü bilmesi gerektiği gibi, kendine mutluluk yolunu gösteren iyi amel ile bedbahtlık yolunu gösteren

ölçüyü de bilmesi gerekir. Gazzâlî, mutluluk arzusunu kesmenin ahmaklık olduğunu vurgular. Ona göre mutluluk, ölümsüz bir beka, zahmet vermeyen bir lezzet, üzüntü içermeyen sevinç, fakirlik barındırmayan zenginlik, eksiksiz bir şekilde tam olma, zillet barındırmayan şerefe sahip olmadır. Bu manadaki mutluluk, ancak öte dünyada gerçekleşecek bir mutluluktur. (Gazzâlî, 1970, 19-20).

Din alimleri tarafından da mutluluğun önemi vurgulanmıştır. Dinin dünya ve ahiret mutluluğuna ulaştırmadaki rolü daima belirtilmiş ve "dünya ve ahiret mutluluğu" anlayışı kültürümüze güçlü bir şekilde girmiştir. Ahlâki manada istenmeye değer son şey olarak görülen bir husus da yapılan eylemlerin "Allah rızası" için yapılıyor olmasıdır. İnanan bir insan nazarında yaratıcısının rızasını almak en büyük gayedir. Dinde, iyilerin Cennet'le ödüllendireceği; kötülerin Cehennem'le cezalandırılacağı belirtilmiş olmakla birlikte Cennet ulaşılacak son gaye değildir. Orada daha fazlası vardır. Bu, gerçek sevgiliye kavuşmak, cemalullaha nail olmak, onun rızasını elde etmek olarak ifade edilebilir. "İyilik yapanlara daha güzeli ve ziyadesi vardır. Onların yüzlerini ne bir leke ne de bir zillet kaplar. Onlar cennet ehlidir ve ebedi olarak orada kalacaklardır" (Yunus/26) Kimi tefsir ve kelam alimleri bu ziyadenin "cemalullah" olduğunu belirtmişlerdir. Diğer taraftan, cennet ehli olarak ifade edilen iyi (ebrar) insanların şu ifadeleri de bu çerçevede hatırlanmalıdır: "İyiler ise, karışımı kafur olan bir kadehten içerler; (o kafur) Allah'ın kullarının saça döke içtiği bir pınardır. Onlar nezirlerini yerine getirirler ve şerri yaygın olan günden de korkarlar; miskin, yetim ve esire seve seve yedirirler ve "Biz sizi sadece Allah rızası için yediriyoruz. Sizden ne bir karşılık ne de teşekkür bekliyoruz, (derler)" İnsan/5-9)

Hz Peygamberin ayakları rahatsız oluncaya kadar kendini gece ibadetine vermesi üzerine bir seferinde Hz. Ayşe ona "Allah geçmiş ve gelecek muhtemel günahlarını affettiği halde niçin kendini bu kadar yorarsın?" diye sorunca verdiği şu cevap oldukça manidardır: "Allah'a şükreden bir kul olmayayım mı?" (Buhari, Teheccüd, 6). Peygamberler, inanan insanlara model olarak gösterilen kişilerdir. Burada Hz. Peygamberin Allah'ın ibadete layık olduğu ve hak ettiği düşüncesinden hareketle hiçbir faydayı gözetmeden onun rızasına ulaşmak, ona layık kul olmak sadece şükreden bir kul olmak maksadıyla hareket ettiğini görüyoruz.

Ahlâki manada yapılan eylemlerin, yerine getirilen dini vazifelerin hiçbir menfaat gütmeden Allah rızası için yapılması gerektiği, İslâm ahlâkının en temel değeri olarak görmek mümkündür.

Yararlanılan/Önerilen Kaynaklar

Akseki, A. H. (1968), *Ahlâk Dersleri*, İstanbul, Üçdal Neşriyat.

Fahri, M. (2004), *İslâm Ahlâk Teorileri*, Çev. M. İskenderoğlu-A. Arkan, İstanbul, Litera yayıncılık.

Fârâbî, E.N. (1991), *Kitabu'l-Mille ve Nususun Uhra*, Neşr. Muhsin Mehdi, Beyrut.Daru'l-Meşrik.

_____, (1999) *Mutluluğun Kazanılması*, Çev. Ahmet Arslan, Ankara, Vadi yayınları.

Gazzâlî (1970), *Mizanu'l-Amel (Amellerin Ölçüsü)*, Çev. Remzi Barışık, Ankara Kılıçaslan Yayınevi.

_____, (2006), *Mustasfa (İslâm Hukuk Metodolojisi)*, Çev. Yunus Apaydın, İstanbul, Klasik yayınevi.

Isfahani, R. (2009), *Erdemli Yol (ez Zeria ila Mekarimi'ş-Şeria)*, Çev. Muharrem Tan, İstanbul, İz yayıncılık.

Matüridî, E. M. (1979) *Kitabu't-Tevhid*, Neşr: F. Huleyf, İstanbul, mektebetul İslâmiyye.

Razî, E. B. (2004), *Ruh Sağlığı*, Çev. Hüseyin Karaman, İstanbul, İz yayıncılık.

Şahin, H. (2000), *İslâm Felsefesi Tarihi Dersleri*, Ankara, İlahiyat yayın.

Nasîreddin Tûsî, N. (2005), *Ahlâk-ı Nasıri*, Çev.A.Taştan-H. Nazlıgül, Ankara, FCR yayın.

Yaran, C. S. (2011), *İslâm Ahlâk Felsefesine Giriş*, İstanbul, DEM yayınları.

Yavuz, Y.Ş. (1989), "Akıl", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul.

4. BÖLÜM

İLAHÎ MÂNÂ VE İSİMLERİN MÜSLÜMAN AHLÂKINA ETKİLERİ

İLAHÎ MÂNÂ VE İSİMLERİN[1] MÜSLÜMAN AHLÂKINA ETKİLERİ

Gürbüz Deniz

1. Giriş

Var olmak veya olmamak bizim elimizde yani kudretimizde ve irademizde olan bir durum değildir. Bu sebeple; "neden var oldum?" Sorusunu sormamıza rağmen bu sorunun cevabını bulmamız pek mümkün görünmemektedir. Ancak; "varlığımızı ve varoluşumuzu neye göre anlamlandırmalıyız?" Sorusu, bu varlık dünyasında nispeten cevabı verilebilecek veya cevabı bulunabilecek bir sorudur. Hayatımızın erdemli olması uğruna, ömrümüzün çoğunu zikri geçen bu sorunun cevabını bulmak üzere harcarız. Bu sebeple de ideolojileri, dünya görüşlerini ve dinleri öğreniriz. Bunların hangisi, doğuştan getirdiğimiz insanî potansiyelliklerimize uygun cevaplar verebilmektedir? Şeklindeki soru sebebiyle okumalar yapar, araştırmalarda bulunuruz. Bu okuma ve araştırmalarımızın neticesinde; insanî huzur ve mutluluğu bulduğumuz inanç, kuralları bize uygun gelen ideoloji veya dünya görüşüyle söz konusu ettiğimiz soruya cevap veririz. Yani bize göre

[1] Burada "Allah'ın İsimleri" dendi, "Allah'ın Sıfatları" denmedi. Çünkü sıfat, kelimesi Kuran'da hem olumsuz anlamda kullanılmış, hem de Allah için olumlu manada kullanılmıştır. Kur'an'da, "Allah eksik sıfatlardan subhandır." Şeklinde kullanılmaktadır. Çünkü "sıfat" eksik olan bir ismi tamamlar. "İsim" ad olduğu varlığın kimi özelliklerini ifade etmede aciz kalınca, bu eksiklik "isme", "sıfat" getirilerek tanımlanır. Zaten sıfatlar tek başına bir varlığın bütün özelliklerini ifade edemezler. Bkz: "vesafe" maddesi: Fuad Abdulbaki, *Mu'cem,* Çağrı yay., İstanbul. 1990, s: 751, Ayrıca Müslüman meşşaî filozoflar da Allah için zat-sıfat ayrımının Allah'ın zatına noksanlık olacağını düşünmektedirler. Onlara göre; Allah zatında bütün noksan sıfatlardan münezzehtir. Bütün sıfatlar zattadır ki bunlar da Allah'ın isimlertidir. Bkz. Fârâbî,*Kitabu Ara Ehli Medineti'l-Fazıla;* Beyrut.Tarihsiz, s.4; İbn Sina;Risalet'l-Arşiyye fî Tevhidihi ve Sıfatihi; Haydarabad,h.1335;s,4-8

aklî olan ve bu sebeple de varlığımıza- varoluşumuza uygun gelen açıklamaları ve pratik önerileri kendimize hayat kaynağı olarak seçeriz. Hayatımızı kendisine göre düzenlediğimiz ne ise aidiyetimiz ve ahlakımız da ona uygun bir düzen içerisinde devam eder.

Müslüman bir insan için, hayat ve inanç referansı, İslam dininin Kutsal kitabı ile bu dini tebliğ eden peygamberinin hayatı olması doğal bir durumdur. Bu çerçevede İslam Ahlak'ına baktığımız zaman, Müslüman insanın hayat tarzının kaynağı yani ahlakının temel referansları aşağıdaki gibi şekillenmektedir:

I. Allah'a ve O'ndan gelenlere (Kur'an'ın sunduğu tekliflere) gönül rızası ile inanıp, teslim olmak,

II. Hz.Peygamberin Kur'an doğrultusunda yaşadığı hayatı örnek almak ve,

III. İnsanın doğuştan sahip olduğu duru fıtratını ve vicdanını kirletmemesi için mücadele içinde olmak.

Müslüman, bu üç temel ilkeyi varoluşunda temin etmek için öncelikle ilahî isimlere benzeme gayreti içinde olur. Hz. Peygamber[2] ile diğer peygamberlerin[3] hayatlarını örnek alarak, Müslüman ahlâkını veya hayatını temellendirir. Bu iki durum, müslümanın hayatında belirginleştiği, bir şahsiyet haline geldiği vakit o insan, yaratılıştan sahip olduğu duru fıtratını hayır noktasında varoluşa çıkarmış demektir.

Öncelikle tevhid anlamında tam bir inanç ve teslimiyet meydana gelmeden, ilahî isimlere benzeme bir anlam ifade etmemektedir. Çünkü iman ibadete, ibadet ise ahlaka öncülük etmekte, temel oluşturmaktadır.

Yukarıda çerçevesi çizilen değerler noktasında Allah'tan başka bir varlığa inanmamak[4] ve Allah'tan başka hiçbir güçten yardım istememek[5], yalnızca Allah'a teslim olmak[6]; müminlerin birinci derecede, şahsiyet ve ahlaklarını konumlandırmaları için, vazgeçilmez şart olarak karşımıza çıkmaktadır. Durum böyle ise o zaman, Allah'ın izzet ve azameti; O'na şirk koşmamayı[7] ve O'na her halükarda teslimiyet[8] göstermeyi gerektirmektedir.

---

2 33/21

3 İbrahim a.s. örnekliği için bkz. *Kur'an*; 60/4,6; diğer peygamberlerin kıssalarının ibretliği için bkz. 12/111

4 12/106, 6/82, 31/13, 18/110

5 36/34, 26/93

6 23/39,26, 29/30, 3/147, 4/75, 2/250,256

7 72/20, 18/38, 13/36, 7/54, 6/78,80,199, 12/38 v.b.

8 46/35, 21/108, 29/46, 22/34, 39754, 6/71, 40/66, 27/44, 2/131

Hz. Peygamber'in örnekliği ise öncelikle onun ilâh ve melek olmadığı, bizim gibi bir insan olduğu,[9] ancak Allah'ın ona vahyettiğini bilip[10] bu biliş çerçevesinde onun dediklerine, yaşadıklarına uymak ve O'na ihtiram göstermekle, mümin olma şahsiyeti, kemal yoluna girer.

Müslümanların ahlak ve haysiyetleri; Allah'a teslimiyet noktasında mutlak güvenin ve hayatı anlamanın ve anlamlandırmanın yalnızca Allah'a ve O'nun Kitab'ına özgü kılınmasının gerekliliğinden dolayı, hiçbir kimseye boyun eğmeme şeklinde tecelli etmelidir. Büyük filozof İbn Sina, bu durumu şöyle ifade eder. "Mümin (zahid) Allah'tan maada her şeye karşı mütekebbir adamdır."[11]

Dinin izzeti ve müslümanların ahlâk ve onuru; dini, Hz.Peygamberin tebliğ ettiği, yorumladığı ve yaşadığı şekilde yaşamaktır.[12] Eğer dine hurafe sokulursa[13], dinin izzet ve onuru zedelenmiş olur. Çünkü dini bilgi ile hurafî bilgi, çoğu zaman- eğer din çok iyi bilinmiyorsa-birbirlerine karıştırılmaktadır. Bu açıdan dinî yaşamak, o dinin bildirdikleriyle doğru orantılı olduğu için, dinin kutsal metnini bilmek, inandığımız dini nasıl yaşamamız gerektiğinin imkanını ve sıhhatını bize verecektir. Biraz sonra da değinileceği üzere hiçbir dinî yorum din değildir. Eğer dinî yorum, din değilse, dinî metinlerden hareketle yani dinî metinleri yorumlayarak hiç kimse din adına dine hurafe sokma imkânına kavuşamaz.

İnsanların dengesizlikleri, ahlakî zaafları, kişilik bozukluklarının çoğu, tam olarak ne yapmaları gerektiğini bilememelerinden kaynaklanmaktadır. Bu sebeple imanî nifak, neye inanmayı tam belirleyememekten, amelî nifak ise neyi tam yapmak gerektiğine kalbin tatmin olmamasından kaynaklanmaktadır. "Ancak Allah saygısını, kullarından bilenler duyar." (Fatır, 35/28)

2. İlahî İsimlere Benzemenin İmkanı

"İlahî isimler, her varlığın aslıdır. Hiçbir şeyin zuhuru bu isimler olmadan mümkün olmadığı için imkân âleminin kaideleri de ancak ilahî (isimlere) dayanarak sabit olabilmektedirler. Şayet ilahî isimlerin hükümleri ve bu isimlerin tasarrufları olmasaydı, kevnin (oluşun) varlığı adına hiçbir isim ortaya çıkmazdı, (hiç)bir resim de zuhur etmezdi." "Allah'tan hasıl olan varlık, O'ndan kemal getirir. Allah aynı zamanda başkasına vücud

9 Örnek olarak bkz; *Kur'an*;18/110, 41/6
10 İlgili ayetler için bkz.*Kur'an*; 41/6, 18/110
11 İbn Sina; *el-İşârât ve't-Tenbihât*; Çev:Muhittin Macit ve arkadaşları, İstanbul,2005,s.183
12 68/4, 4/83, 49/1,2, 16/44, 19/97
13 2/78,213,3/20,74-76, 9/97, 10742

vermekle, kendinden olmayan ve kendi kemali dışında kalan bir kemal vermez." [14]

"O yaratan, var eden (Bari), şekil veren (Musavvir) Allah'tır. Güzel isimler,[15] O'nundur. Göklerdeki ve yerdeki her şey O'nu tesbih eder. O, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir."(Haşr59/24)

Kevni bütün varlıklar ve var oluşlar, ilahî isimlerin tecellisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Böylece, "her isim ve sıfat, var olanı gerektirmektedir. Söz konusu var olan (her şey), ancak bu isim ve sıfatlarla zuhûr edebilmektedir."[16] Ayrıca "Allah'ın her ismi (en mükemmel şekilde), insanın yaratılışında(yaratılışı ile) ortaya varlık alanında zuhur etmektedir."[17]

Yukarıda zikredildiği gibi ilahî isimler gereğince yeteneklerini hayır noktasında varoluşa çıkaranlar; "Hakkı, Hakk[18] ile arayanlardır. Çünkü Hakk; bu insanların görmesi ve işitmesidir."[19] Eğer hakkı hak ile arıyorsak, Hakk'ın ne dediğini ve varlığa ilişkin etkisinin nasıl olduğunu bilmemiz bir zorunluluk olarak karşımızda durmaktadır. Yüce yaratıcı şöyle buyurmaktadır: "Ey insanlar! Siz Allah'a muhtaçsınız."(Fatır 35/15); Allah ihtiyaç duyulan her şey ile kendisini isimlendirmiştir.[20] "Yardım edicilerin en hayırlısı (Hayru'n-Nâsirîn/ Ali İmran 3/150); hüküm sahiplerinin en hayırlısı (Hayrü'l-Hakimîn; Yusuf 12/80, 7/87,10/109); koruyucuların en hayırlısı (Hayrü'l-Hafizin;12/64); rızık verenlerin en hayırlısı (Hayrü'r-Razikîn;,Hacc 22/80,34/3,38,23/82,5/1 14,22/58,); yaratıcıların en güzeli (Ahsanü'l-Halikîn,Mûminûn 23/14), tuzakları boşa çıkaranların en hayırlısı (Hayru'l-Makirin; Ali İmran3/54,8/30), affedenlerin en hayırlısı (Hayru'l-Ğafirin;Araf7/100), sabredenler için en hayırlı (Hayrun-li's-Sabirin; Nahl16/126), O'dur. Yani bu isimlerin işaret ettiği yaratıcı Allah'tır. Bu isimlerin varlığa getirdiği şey ise, bu ayetlerde de ifade edildiği üzere, mümkün âlemdeki varlıkların kendileri ve nitelikleridir. Anlaşılmaktadır ki; varlık âlemindeki her varlık ve her fiil, ilahi isimlerin gereği olan ilahî tezahürlerdendir.

Varlığa ilişkin özsel (ontik) tezahür, doğrudan Allah'ın melekleri vasıtası ile varlık alanında zuhur eder iken varlıktaki niteliksel belirmenin varlık

14 Sadreddin Konevi; Esma-*i Hüsna Şerhi*, Çev: Ekrem Demirli; İstanbul,2011 s.10; Fârâbî, Age.s.55

15 "Esma-i Hüsna" ibaresi Kur'an'da dört yerde geçer: 59/24, 20/8, 17/100, 7/180,

16 Konevi;*Age*.s.13

17 İbn Arabi; *Fususu'l-Hikem,* Çev:Ekrem Demirli,İstanbul,2006,s.26

18 Allah için kullanılan "Hakk" kelimesi için bkz: *Kur'an;* 10/30, 32, 20/114, 38/84, 23/71, 22/6, 18/44, 24/25

19 Konevi;*Age.*,s.11

20 Konevi; *Age.*,s.14

üzerinde fiili olarak varoluşa çıkışı ise insanın ilahî sıfatlara benzeme gayretiyle -insanî bir hayat olarak- mümkün hale gelmektedir.

İlahi olanla beşeri olanlar veya yaratılmış olanlar arasında, hem ilahi olandan[21] beşeri olana ve hem de beşeri olandan ilahi olana doğru her zaman bir bağ bulunmaktadır. Allah'ın insana ruhundan üflemesi[22] ve kulun duasına cevap vermesi[23]; ilahi olandan, beşeri olana bir iletişimdir. Dua[24] beşeri olandan, ilahi olana bir köprü ve iletişimdir. İlahî kitapların Allah tarafından insanlara indirilmesi ise ilahî olandan beşeri olana doğru olan bağların en bilinenidir. İnsanlar, ilahî kitaplarda olanlarla düşünüp fiilde bulundukları zaman ilahi olanı kendi gerçekliklerinde -az da olsa-tecrübe etmiş olmaktadırlar. Bunun yanında hayatlarını kendisi adına tanzim ettikleri bilginin ne olduğunu da bilme imkanına kavuşmaktadırlar.

İfade edildiği üzere; ilahi kitapların Allah tarafından insanlara indirilmesi, insan-Allah arasında olan bağların en bilinenidir. İnsanlar ilahî kitaplarda olanlarla düşünüp fiilde bulundukları zaman ilahi olanı kendi gerçekliklerinde tecrübe etmiş olurlar.

Bununla beraber hayatlarını kendisi adına tanzim ettikleri bilginin ne olduğunu da bu vesile ile bilmiş oluyorlar.

İlahi kitaplar;[25] insanlara nasıl inanıp yaşamaları gerektiğinin esaslarını öğreten metinlerdir. Bu metinler, öncelikle o ilahî kitaba ilk muhatap olan peygamberler tarafından tecrübe edildikten sonra diğer inananlarda da tecrübe edilmeye başlanmıştır. Bu çerçevede; ilahi kitaplarda; inanç esasları, dünya görüşleri, pratik yapıp etmeler söz konusu edilirken, aynı zamanda geçmişte yaşamış peygamberlerin, salih kimselerin ve diğer insanlardan örnek alınacak insan hayatına dair kıssalar, ibretler de bulunmaktadır.[26] Bu bağlam yani ilahî kitapta anlatılan bu insanî tecrübeler, ilahi olanın beşeri tecrübeye konu edilmesidir.

İlahi kitapların insanlardan istedikleri; her insanın yaşadığı çağ, mekân, kendi bireysel kabiliyet ve birikimleriyle orantılı bir şekilde o insanın anladığı ilahi söylem ve işaretlerdir. Bu bağlamda, ilahi söylemlerin tamamı; ilahi mutlak bir ilim olmaları nedeniyle, her beşerî-insanî anlama ve yaşama bu ilahi olanın yalnızca bir yönüne yönelik olabilmektedir. Beşeri

21 50/16, 55/29, 58/7
22 *15*/28-29, 32/6-9, 38/71-74
23 42/26, 27186, 40/60
24 8/9, 40/60, 2/118, 27/62 vb.
25 13/38, 7/169, 2/2, 53, 113, 22/49
26 12/111

olanın, ilahî olanı hayatında tam ve mutlak anlamda tecelli ettirmesi -peygamberler dahil- hiçbir beşerin gücü ve kudretinde değildir. Bu nedenle de "benim ilahî kitaptan anladığım dindir" demek söz konusu edilemez ve hayat düsturu yapılamaz. Bununla beraber bu tür iddialarda bulunanlar ise çoktur. Böyle bir iddiada bulunan kesinlikle dine hurafe sokmaktadır ki, bu da dine hurafe sokmanın en etkili yoludur.

İlahi söylemlerin yani ilahî kitapların her çağda, her mekanda, her varlığa hitap edebilme gücü, bu söylemlerin mutlak ilahî tabiatından kaynaklanmaktadır. İlahi söylemin formu bozulmadıkça, ilahi anlamın alanı da tükenmemektedir. Bir metnin ilahi olmasının anlamı, beşeri hayat ve söylemde yorum alanını tüketmemesidir. Metne uygun olmak kaydıyla her çağda ve her yetenekteki insanların kendilerini fiilleriyle ifade edebilecekleri şeylerde ilahi alana ait yorumlar bulunmaktadır.

İlahi kitapların lafzî manadaki ilahiliği, ilahi metnin içerdiği bütün anlamlara şamildir. Örneğin; Hz.Adem'den bahseden metinler bizi ilgilendirdiği gibi Firavun'dan bahseden metinler de bizim için ilahi anlam içeriklerine ve beşeri tecrübelere sahiptir. Yani ilahi kitabın bütün söylemleri onu muhatap alanlarca ilahî olarak kabul edilmektedir.[27]

İslam Ahlâk felsefesinin temel esasları, bir Müslüman için, öncelikle Kur'an-ı Kerim'in söylemleri ile doğrudan bağlantılıdır. Ahlakın metafiziksel kaynağı, Kur'an-ı Kerim iken, beşeri kaynağı ise bizzat insanın kendi bireyliliğidir. Bu iki iletişimden ortaya çıkan hayata; o kişinin ahlâkî hayatı demekteyiz. Bu anlamıyla ahlak; bireysel veya şahsî tecrübelerin bizatihi kendisi olmaktadır.

Kur'an-ı Kerim'deki birçok inanç esası, emir ve yasaklar, müslüman ahlakını belirler iken, bunların yanında bize bildirilmeleri nedeniyle bizimle ilgili olduğunu düşündüğümüz ilahi isimlerin (Esma-i Hüsna) de hem inanç esasları ve hem de ahlakî esaslar olarak bize örneklik teşkil ettiklerini düşünmekteyiz. Eğer ilahi isimlerin bizim erdemli, iyi bir Müslüman olmamız için bizimle bir ilgisi olmasaydı o zaman bu isimlerin bize ilahî metinlerle bildirilmelerinin bir anlamlarının olmaması gerekirdi. İlahi Kitap bize, Allah'ın isimlerini bildirdiğine göre ve bizim de isimde görece ortaklığımız olduğuna göre bu isimlerin bizim Müslümanca varoluşumuz üzerinde kesinlikle etkileri bulunmaktadır/bulunmalıdır. Ancak isimde ortaklık, mahiyette ortaklığı gerektirmemektir. Biz O'na benzeriz,[28] ama O bize asla benzemez. Bizim O'na benzeme gayretimiz, O'nun sonsuz ve

27 1 5/75, 12/111, 3/137
28 42/11, 112/4, 16/74

mutlak isimlerinden kendi kabiliyetimiz ve vüsatımız nispetinde beşerî olacaktır. Ancak fiillerimizin kaynağı ilahidir, tıpkı ilahi kitaptan yaptığımız yorumlarda olduğu gibi...

İlahi isimlere benzeme hususunda insanlar elbette farklı farklıdırlar. Bu husta en önemli örneklikler peygamberlerin hayatlarında ortaya konmuştur. Çünkü peygamberler, ilahi olan bilgiyi bizden daha iyi anladıkları gibi ilahi olan isimlere benzeme hususunda da bizden daha yetenekli ve daha donanımlıdırlar.

3. Hz. Peygamberin Ahlâkı ve İlahî İsimler

Bütün peygamberler bulundukları toplumlarda Allah tarafından seçilmiş kimselerdir.[29] Bu seçimin ana ekseni; peygamberlerin yaratılış olarak büyük istidatlara sahip insanlar olmalarıdır. İkinci olarak, peygamberler ilahi vahyi alış esnasında ilahi olanı tecrübe ettikleri için bu ilahi bilgi ve isimlerin kendileri ve insanlar için ne kadar önemli olduğunun anlam ve fiil olarak da daha çokça farkındadırlar.[30] Tarihen bilinmektedir ki, hiçbir peygamber ilahi vahye muhatap olduktan sonra, ondan asla vazgeçmemiş ve hayatına mal olsa da muhatap olduğu ilahî bilgi gereğince yaşamış ve bu bilgiyi başka inanlara taşımaya gayret etmiştir.[31] İlahî olana uygun bir tarzda yaşama hususunda peygamberlerin tamamı büyük gayretler ortaya koymuş, kendilerine vahyedilen ilahi bilgiyi toplumlara aktarmada da büyük oranda başarı göstermişlerdir. Ancak ilahi bilgiyi insanlara kabul ettirmede ve ilahi bilgi mucibince yaşama hususunda her peygamberin başarısı farklı olmuştur. Bize göre; peygamberler içinde en başarılı olanı elbette Hz. Muhammed'dir. O, hem ilahi bilgiyi almada, hem o bilgiyi korumada ve hem de o bilgi gereğince yaşayıp, yine o bilgiyi insanlara aktarma hususunda en başarılı peygamberdir. Aldığı ilahi vahyin evrensel olması ve Hz. Peygamberin de ilahî isimleri kendisinin beşerî takatı nispetinde hayatında çok iyi ve üst düzeyde pratize etmesi ona tebliğinde büyük başarı sağlamıştır.[32]

Yukarıdaki açıklamalar çerçevesinde Kur'an-ı Kerim'e baktığımızda Allahu Teala peygamberini şöyle vasıflandırmaktadır. "Ve sen, elbette yüce bir ahlak üzerinesin." (Kalem 68/4) Bu yüce ahlak; Hz. Aişe validemizin ifadesiyle: "Onun ahlakı Kur'an idi"[33] ifadesinde belirtildiği gibi Kur'an'a

29 6/89-90, 19/58, 17/55, 2/253, 7/144
30 17/1, 2/260, 7/143
31 16/36
32 9/128
33 Ahmed b.Hanbel, *Müsned*, H.Nu:2465

yani ilahî ahlâka göre yaşanmış pratiklerdir. Kur'an-ı Kerim ve içindekiler ilahi kemalâta racidir. Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere, Hz. Peygamber, Kur'an'ın buyurduğu inanç esaslarını kabul ettiği gibi, bütün ahlakî ve hukukî emir ve yasaklara göre de bir hayat yaşamıştır. İşte bu emir ve yasaklar ilahî isimlerin Hz. Peygamberin şahsında/ahlâkında varoluş alanına çıkması şeklinde zuhur etmiş, böylece ilahi isimlerin kemâlâtı öyle veya böyle Hz. Peygamberin sözlerine, hayatına en üst düzeyde yansımıştır.

Yine Yüce Kitap, Hz.Peygamberin özellikle ilahî isimlerle isimlendirildiği hususunda açık ifadeler ortaya koymaktadır. "Kim Resûle itaat ederse Allah'a itaat etmiş olur." (Nisa 4/80, 3/31, 4/61, 65); "Muhakkak ki sana biat edenler, ancak Allah'a biat etmektedirler." (Fetih 48/10,); Görüldüğü üzere Allah'a itaat, peygambere itaatle eşdeğer görülmüştür. Allah'a itaat de O'nun Kitabı'na ve O'nun esmasına uygun yaşamaktır. Başka şekilde Allah'a itaatin ve biatın herhangi makbul bir yolu yoktur. Bu bağlamı Kur'an temelinde şu şekilde de delillendirebiliriz: "(O peygamber) Müminlere karşı çok şefkatlidir, merhametlidir (reûfûn rahîm). (Tevbe 9/128)[34]. Reûfûn Rahim, Yüce Allah'ın bütün mahlukatı kuşatan rahmetidir. Bu rahmet, Hz.Peygamber aracılığı ile kainata ulaşmaktadır."Gerçekten size (ey ehli kitap) Allah'tan bir nur (resul) ve apaçık kitap geldi." (Maide 5/15);"Sen onların üzerinde bir zorlayıcı (cebbar) değilsin." (Kaf 50/45).

Mutlak alim ve muallim Allah iken (Nisa 4/113) Hz. Peygamber de O'nun temsilci olarak; "Size Kitab'ı ve hikmeti talim edip, bilmediklerinizi size öğreten (yûallimukum) bir Resul gönderdik."(Bakara,2/151,Cuma,62/2, Araf,7/157); şeklinde tavsif edilmiştir. Peygamberin Allah adına öğretici olduğu ortaya çıkmaktadır. "Peygamber müminlere kendi canlarından daha yakındır, (evla/veli), (Ahzab 33/6). "(Ey Peygamber) Sen af yolunu tut" (Araf 7/199). "Sen onları affet ve aldırış etme" (Maide 5/13). "Şüphesiz ki (ey resûlüm) sen doğru yolu göstermektesin (ve inneke le-tehdî ilâsıratin müstakim). (Şura 42/52). Burada Sırat-ı Müstakime çağıran Hz. Peygamberdir. Başka bir ayette ise, "Allah kullarını esenlik yurduna çağırıyor ve O, dilediğini doğru yola (ilâsırâtinmûstakîm) iletir"(Yunus10/25) buyurmaktadır. Allah'ın Sırat-ı Müstakimine, insanları Allah adına O'nun Hâdi ism-i mucibince Hz. Peygamber davet etmektedir. "Allah'ın izniyle (Peygamberi), elçi ve nur saçan bir kandil olarak (gönderdik)." (Ahzab 33/46)

Yukarıda Hz. Peygamberin, Allah'ın isimleri ile veya O isimlerin varlık üzerindeki tasarruf yetkilisi olarak isimlendirilmesi söz konusu iken, şimdi zikredeceğimiz ayet ise bu isimler ile mûsemma olanların müminleri de

34 Ayrıca bkz.3/159

kapsadığını göstermektedir. "Halbuki asıl izzet (el-izzetû); ancak Allah'ın, Peygamberinin ve müminlerindir." (Mûnafikûn 63/8) Bu çerçevede meseleye baktığımızda aslında ilahî isimler gereğince müminlerin de hareket etmelerinde, o ilahi isimlerle ahlaklanmalarında bir sakınca olmadığı gibi bu hususta bir teşvikin söz konusu olduğu ise açıkça ortadadır.

4. Kur'an'da İnsan ve Ahlâkı

İnsan ahlakının neye tekabül ettiğini anlamak için insanın ne olduğunu, nasıl bir yapıya sahip olduğunu bilebilmemizi gerekli kılmaktadır. Bu itibarla öncelikle insan kavramından başlamak bize uygun bir perspektif sağlayacaktır.

İnsan kelimesi;[35] ünsiyet ve nisyan şeklindeki iki zıt anlamı içermektedir.

Bunlardan ünsiyet; sıcak yakınlık demektir. Bu anlamıyla ünsiyet, samimi insan ahlakının temelini oluşturur. Ahlakî samimiyetin bir insanın hayatında varoluşa çıkışı ise şöyle tezahür etmelidir:

İnsan önce kendisi ile barışık olmalı, kendisiyle ünsiyet kurup kendisini tanımalıdır. Kendisini tanıyan ve kendisiyle barışık olan insan ailesi ile barışık olur. Ailesi ile barışık olan, çevresiyle barışık olur. Çevresi ile barışık olan, kâinat ile barışık olur. Kâinat ile barışık olan ise Allah ile barışık olur. Böylece kendisinin zihnî ve kalbî çelişkilerini yok etmeye çalışan bu insan; şahsiyetli bir insan olarak Allah'ın onu yarattığı gayesine uygun bir tarzda yaşar. Kendisinin zihnî ve kalbî çelişkilerini yok eden insan ise şahsiyetli ve ahlaklı insandır.

Ünsiyet;[36] öncelikle Allah'ın bizde bilfiil yarattığı yetenekleri iyi noktasında kendi hayatımızda tezahür ettirmekle işe başlamamızı gerektirmektedir. Ortaya çıkmış bu yeteneklerin, peygamberin uygulamaları doğrultusunda, Allah'ın isimleri mucibince insan hayatını pratize etmesi büyük ahlakî örnekliği varlık alanına çıkarmaktadır. Bizce Allah'ın rızası ve İlahî Kitab'ın maksadı budur.

Nisyan;[37] bu kavram insanın unutkan, boş vermiş halini ifade etmektedir. Kendisiyle, ailesiyle, çevresiyle, âlemle ve Rabbiyle barışık olmayan, onları unutan adam, dengesiz ve tutarsızdır. "Kendisi ile ülfet edilmeyen ve ülfet etmeyen kişide hayır yoktur."[38] Çünkü nefsi, itminana ulaşmadığı için

35 "İnsan" için bkz.Ragıp El-İsfehani, *Mufredat,* Çev: Abdulbaki Güneş, Mehmet Yolcu, , Çıra yay. İst:2006, cilt:1, s. 90

36 "Nevese" maddesi için bkz: Ragıp EL-İsfehani, *Age.* cilt:2, s: 761,

37 "Nesiye" maddesi bkz: Ragıp EL-İsfehani, *Age.* C.II,s.689

38 Beyhaki, *Şuabu'l-İman,* 10/441,442

sürekli çelişik ve tutarsız davranış ve fikirlerle hem kendisini ve hem de çevresini rahatsız eder ve aynı zamanda her şeyden ve her durumdan korkar, tedirgin olur. Çünkü "Allah korkusu olmayanı Allah her şeyle korkutur."[39]

Kur'an-ı Kerim'de ifade edildiği üzere ünsiyet/ülfet sahibi insan, yaratılmışlardan üstündür. Nisyan ile malul insan ise aşağıların aşağısındadır.[40] Birisi ilahî isimler gereğince varoluşunu sürdürme gayretinde iken diğeri Şeytan'ın sıfatlarını üzerinde taşıma aymazlığındadır.

İnsan, ilahî ruhu üzerinde taşımasından dolayı potansiyel olarak ilahî nitelikleri ve anlamları şahsında tecelli ettirecek kadar[41] yüce ve şahsiyetli bir varlık iken, ancak nefsini İblis'te olduğu gibi ilah edinmekle de,[42] aşağılık şahsiyetsiz bir varlık haline gelebilmektedir. Nefsin ilah edinilmesi; nefsin arzu ve haksız emellerine insanın alet olmasıdır. Halbuki insan, yaratılışta fıtraten böyle değildir. Bu hususta Allah şöyle buyuruyor:

"Yemin olsun ki, Ademoğullarını üstün bir izzet ve şerefe mazhar kıldık. Onları karada ve denizde taşıdık. Onları güzel rızıklarla besledik ve onları yarattıklarımızın bir çoğundan üstün kıldık."[43]

Müslüman; insan ve toplumların; haysiyetini, malını, canını, neslini, aklını, dini esas ve değerlerini Allah'ın *rahmeti, inayeti, adaleti* adına muhafaza edip güvence altına almalıdır. Bunlarla beraber Müslümanların şahsiyetli ve onurlu olmaları için ayrıca uyacakları başka ilahî ilke ve esaslar da bulunmaktadır. Bu ilkelerin büyük çoğunluğu, hatta tamamı, ilahî isimlere benzeme uğraşısı ile beşerin takatı nispetinde varoluş alanına çıkmaktadır.

5. İlahî İsimlerin Müminin Hayatındaki Tecellileri

İnsan; Allah tarafından büyük insanî potansiyelleri bünyesinde taşıyacak yetenekte yaratılmıştır. Ancak insan, doğuştan kendisine verilen bu potansiyellerini amelleriyle ortaya çıkarmadıkça Allah'ın yaratmış olduğu bu tabiatı (fıtratı) atıl bırakmasından dolayı noksan bir varlık olarak olduğu yerde, gelişmemiş bir şekilde, kalmaktadır. Fakat Allah'ın istediği şekilde potansiyelliklerini fiili hale getirdiğinde ise insan; üstün, onurlu ve şahsiyetli bir varlık haline gelebilme imkanına kavuşmaktadır. İnsanın var olan istidatlarını en iyi ve en doğru şekilde ortaya çıkarmasının yolu, kendisini yaratan Rabbi'nin isimlerinin anlamlarını, hayatına yansıtıp onlar gereğince yaşamasıyla mümkün hale gelebilmektedir.

---

39 Feriduddin-i Attar; *Pendname*, Çev:M.Nuri Gençosman, 2001,Ankara,s.54
40 95/4; /17/70
41 29
42 45/23, 28/50, 30/28, 91/10
43 17/70

"Bu ilahi isimler vesilesiyle insan, yaşayışının her türlü durumunda uluhiyetle kendisi arasında bir bağ kurma imkanına kavuşur. Esma-i Hüsna'nın en bariz hususiyetlerinden biri, Allah ile insan, insanla Allah ilgileri düzenlemektir. Bunlar, taşıdıkları sınırsız muhteva sayesinde, insanlığın dini hayatını en fazla tehdit eden "Allah'ı unutmak" tezahürüne engel olurlar; insanın Allah ile olan münasebetlerini canlı tutarlar... Kuran, indiği Esma-i Hüsna bağlarıyla, şirkin ayrı ayrı tanrılara dağıttığı birçok kavramı, Allah ile münasebete koyar, insanın aradığı her şeyin O'nun katında olduğunu gösterir. Böylece bu vasıflar, insanlığın anlayışı için, mümkün olan en yüksek seviyede, bir marifetullahı gerçekleştirir."[44]

Bu durumu Hz.Peygamber şu şekilde ifade etmektedir: "Allah Teala'nın yüz on küsur ahlâkı var; kim onlardan birine sahip olursa, Cennete girer."[45]

İmam Gazzâlî ise; "Eğer Allahu Teala, beşeriyete, ilahî ahlaklarla ahlâklanma ve ilahî isimlerin tecellisine mazhar olma kuvvet ve kabiliyetini vermemiş olsaydı, onlara, yani insanlara, bu isim ve sıfatlarını açıklayıp, o sıfatların (gereğini) müminlerin üzerlerinde taşımaya onları davet etmezdi."[46] demektedir. Anlaşılmaktadır ki, ilahî isimlerin bir müminin davranışlarına yansıması ilahî bir emirdir. Bu itibarla da "müşterek isim; bütün müsemmalarına hamledilir."[47]

Öyleyse:

Allah Teala'nın, Allah ismi müstesna, bütün isimleri tahalluk etmeye (kendisi ile ahlaklanmaya) elverişlidir.[48] Ancak Allah isminin kula yönelik cephesi, kulun yalnızca Allah'a ibadet etmesidir.[49]

Tevhid;[50] yani bir ve benzersiz Allah'a inanmak; müminin manevî hayatında aheng, akıl-irade ve hareket birliğini temin eden önemli inanç kaynağıdır. Bu anlamıyla tevhid, varoluş gayesini Allah rızası doğrultusunda teke indirir. Aynı zamanda tevhid, kişiyi çelişkilerinden, çıkmazlarından korur. Muvahhid mümini tevhid, nefsanî aşırılıklarından arındırarak onu onurlu bir insan haline getirir. Nihaî manada tevhid; "kesret içinde vahdeti arama, halk içinde Hakk ile beraber olma" azmidir.

---

44 Suad Yıldırım, *Kur'an'da Uluhiyyet*, İstanbul, 1987, s. 383.
45 Süyuti, *Câmiu's-Sağir*, Beyrut, 1981, l. Hadis Nu: 2364, s. 360.
46 Şihabuddin Suhreverdi; *Avârifu'l-Mearif*, Çev: Dilaver Selvi, İstanbul, 2010, s. 294.
47 Gazzâlî; *Esmaü'l-Hüsna*, Çev: M. Ferşat, 2005, İstanbul, s. 39.
48 Abdülkerim Kuşeyri, *Şerhi Esmaillahi'l Hüsna*, Çev: Cevher Caduk, İstanbul, 2011, s.16.
49 Gazzâlî, *Age.* s. 63.
50 37/4, 6/19, 14/52,16/51, 5/73, 4/171, 22/34, 16/22, 2/161, 29/46, 12/39, 13/16, 14/48, 38/65, 39/, 40/16

Mümin;[51] hem Allah'ın hem de O'na iman edenlerin adı olarak; eman ve emniyet sahibi olana denir. Allah'ın kainâta bahşettiği emniyeti mümin, gücü nispetinde şahsında tecelli ettirmek zorundadır. Bu emniyeti var etme hali, hem müminin kendisine ve hem de bütün yaratılmışlara yönelik olmalıdır. Bilindiği üzere düşmanları bile Hz. Peygambere; "Muhammedü'l-Emin" diyorlardı. Yine bilindiği üzere iman kelimesinin manası, insanın kendisini kendisinden daha güçlü bir varlığa emanet etmesidir yani mümin olmasıdır.

Alim;[52] *ilmimizi* artırmak için ilahî ilimden pay almamızdır. Bunun en pratik yolu, ilahî ilmin kaynağı olan Kur'an'ı kıraat edip (irdeleyip), ona göre amelde bulunmaktır. Kur'an'ın anlamını bilen ve onun emir ve tavsiyeleri doğrultusunda yaşayan müminler, Kur'an'a göre yüce ahlâk üzere olan insanlardır.[53]

Âlemdeki ilahî aklı keşfetmek de yine özellikle bireysel amacımız olmalıdır. Çünkü insanın Allah Teala'nın nihayetsiz malumatından bilebildiklerinin ve bilemediklerinin sonu yoktur.[54] Kainatta var olan her sebebi biz veya kainat kendi kendine var edemediğine göre, o zaman o sebebi oraya koyanı keşf etmek, ilahî aklı keşfetmek olacaktır. Keşfedilen ilahî akla göre var olmak ise hikmetli bir hayat yaşamaktır.

Muhyî,[55] kendisiyle bütün hayatların ortaya çıktığı ilahî isimdir. Bütün mevcudatta Hayy isminin tecellisi vardır. Dirilişle (meadla) bu isim, mahlukât üzerinde ebedî olarak tecelli eder. Ki diriliş; hiçbir kötülüğün gizlenmediği ve hiçbir güzelliğin de boşuna olmadığı hakikatinin hayat bulma tecellisine olan inançtır. Dirilişe inanmak her halükarda ahlâklı olmayı gerektirmektedir. Çünkü dirilişe inanmak, Allah'a inanmanın yeter şartıdır.

Hayat; ayette belirtildiği üzere; "bir insanı haksız öldüren bütün insanları öldürmüş gibidir. Bir insanı dirilten ise bütün insanlığı diriltmiştir gibidir."[56] Hükmü gereğince, varlığın ve özellikle de insanın insan olabilmesinin olmazsa olmaz şartıdır. Allah; hayat sahibidir ve kainatta olan her şey O'nun hayatından dolayı diridir. Kur'an'ın ahlakî kuralları; hem müminlerin ve hem de diğer mahlukatın bütününün hayat kaynağıdır.

O, Rab'dır, her şeyi yarattıktan sonra eğitir, yetiştirir, olgunlaştırır, bir anneden kat kat fazlasıyla korur ve mürebbilik eder. İnsanlar da O'nu örnek

51 59/23.
52 9/78, 17/55, 35,38, 21/81, 2/29, vb. (yaklaşık 246 ayette geçer.)
53 55/4, 2/31.
54 Gazzâlî, *Age.*, s. 56.
55 25/58, 40/65, 20/111, 3/2, 2/255.
56 5/32.

alarak, insan yetiştirirken sabırlı ve merhametli olmalı, insanın gelişim süreclerini sabırla beklemelidirler ki, 'Müslüman hayatı' insanda hayat bulabilsin.[57]

Her adem, kendi rahmet ve merhamet hissesini kendi yaratılışı nispetinde *Rahman*'dan alır.[58] Varlıkta rahmetin bulunması zorunlu, gazap ise arızidir.[59] Bu durumda kişi sahip olduğu yeteneğinin çoğunu rahmet, merhamet için kullanmalıdır.

Merhametli;[60] (rahmet sahibi) olmak için ilahî rahmeti fiillerimizde tecelli ettirmeliyiz. İlahî merhamet, Yüce Kitap'ta ifade edildiği üzere; "Benim rahmetim her şeyi kuşatmıştır"[61] düsturu bağlamında müminlerin bütün insanlığa ve mahlukâta karşı gazap sahibi olmaktan ziyade merhametli ve affedici olmalarını öncelemektir.

Merhamet etmeyene merhamet edilmez. Özellikle Allah'ın rahmetini Allah adına kullarından esirgemek, asla doğru bir tutum değildir. Bununla beraber merhameti istismar edene ise yine ilahî isimler olan *Kahhar*[62] *ve Cebbar*[63] gereğince cevap/karşılık vermek, diğer insan ve varlıkların onur ve haysiyetlerini korumak adına zorunlu bir durumdur.

Merhamet, gayret sahibi olana yöneliktir ve onun için geçerlidir. Bir işte hiçbir gayreti ve gayesi olmayana; aksine kaba-saba, merhametsiz ve duyarsız birine merhamet, rahmet değil azaptır, marazdır. "Merhametten maraz doğar." Özdeyişinin anlamı; niyeti ve fiili hiçbir zaman hayra yönelik olmayan birisine merhamet edildiğinde bu merhametin maraza (hastalığa) dönüşmesi demektir.

Zorluklara karşı sabırlı olmak için Allah'ın *Sabbâr*[64] ismine sığınmak gerekir. Sabır tembellik ve atalet değildir. Sabır; istikamet sahibi olmak adına, başladığımız hayırlı işleri sonlandırıncaya kadar o işlerde sebat göstermek ve başarıya ulaşınca da azgınlığa, kibre düşmemek için nefsimize hakîm olmamızdır. Yani Allah'a teslim olup tevekkül göstermemizdir. Bu itibarla; azim, sabır ve tevekkül, ilahi vekâleti kazanmak için gerekli şartlardır.

---

57 19/65, 6/164, 27/91, 26/26, 114/1, 113/1, 26/28, 70/40, 73/9, 37/5, 55/17, 17/102, 51/23, 23/86, 45/36, 23/116, 9/129, 21/22, 1/2 vb.

58 Tosun Bayrak, *Esamaü'l Hüsna Serhi,* Çev. Ömer Çolakoğlu, İstanbul, 2012. s. 47.

59 Abdülkerim Cilî, *Age,* s. 38.

60 6/133, 18/58, 6/147, 12/53, 29/21, 17/54, 23/109, 2/286, 23/118.

61 156.

62 6/18, 61,10/39, 14/48, 40/16, 38/65, 13/16, 39/4.

63 59/23, 40/35, 19/14, 32, 14/15, 11/59.

64 "Allah'tan daha sabırlı kimse yoktur." Ahmet b. Hanbel, *Müsned,* IV/410 ("sabbar" ismi Kuran'da Allah için kullanılmaz.)

Çaresizliğe derman bulmak için Allah'ın *Şâfî*[65] isminden medet ummak, O'na sığınmak, mümin için zorluklar içinde huzur ve teselli bulma arayışıdır. Fiillerimizin ve istidadımızın yetersiz olduğu yerde sözlü duada bulunmak ve yalnızca Allah'tan istemek müminlerin özelliğidir. Gönülden, tazarru ve kimseye bel bağlamadan, "Ya Şafi" demek, İncil'i Şerif'in ifadesiyle dağları bile yerlerinden yürütebilmeye kudretimizin yettiği manasına gelir.

Zülme, adaletsizliğe Allah'ın *Kahhar*[66] ismiyle karşılık vermek gerekir. İslam esas itibari ile insanlara iyilikle, yumuşaklıkla *(Halîm)*[67] muamelede bulunmamızı bizden ister. Ancak her tarafını şerrin, Şeytan'ın kuşattığı ve kendisinde kötülükten başka bir şeyin zuhura gelmediği kimselere karşı mazarratı def için, adalet ölçülerini aşmamak kaydıyla, ceza vermek diğer mahlukâtın faydası namına İslam'da meşru görülmüş bir haktır. Bu husus, aynı zamanda zalime karşı mazlumun onur ve şerefini korumaktır.

Dikkat edilirse Allah'ın isimlerinin bir kaçı hariç, büyük ekseriyeti iyiye ve hayra yöneliktir. Ancak iyiden, hayırdan nasibi olmayana da Allah'ın *Cebbar,*[68] *Kahhar,*[69] *Celal*[70], *Kadir:*[71] *Kavi:*[72] *Metin:*[73] isimlerinin gereğince karşılıkta bulunmak, müminlerin haksızlık karşısında susmadıklarını göstermesi bakımında kayda değerdir. Haksızlığa misliyle karşılık vermek *(Adalet),* Müslüman ahlakını ve kişiliğini korumanın önemli bir yoludur. Adalet, her varlığa, onda olan hakikate göre muamelede bulunmaktadır. Fiil olarak adalet ise başkalarına yapmak istediğini insanın önce kendi nefsine tatbik etmesidir.

Başkasının ve kendimizin günahını teşhir etmek, İslam'da yasaklanmıştır. Çünkü Allah, *Settar*[74] ismiyle bu hususta müminlere hedef göstermektedir. İslam'a göre; kişinin günahını setretmesi, başka kardeşlerinin hatalarını da onların onur ve haysiyetleri kırılmasın diye örtmesini önemle tavsiye etmiştir. Özellikle başka Müslümanların kusurunu eksikliklerini -o insanın arkasından konuşarak- dile getirmek, Kur'an'da o insanın etini yemekle eş

65 26/80, 9/14, Kur'an, şifadır: için bkz. 41/44, 17/82, 10/50.
66 6/18, 61,10/39, 14/48, 40/16, 38/65, 13/16, 39/4.
67 4/12, 64/17, 2/263, 235(11 yerde Allah için geçer.)
68 59/23, 40/35, 19/14, 32, 14/15, 11/59.
69 6/18, 61,10/39, 14/48, 40/16, 38/65, 13/16, 39/4
70 55/27, 78.
71 75/40, 6/37, 23/18, 77/23, 87/3, 10/5, 36/39, vb. (Kuranda Allah için 45 yerde geçer.)
72 11/66, 22/40, 74, 57/25, 58/21, 33/25, 42/19, 8/52, 40/22, 2/165, 18/39, 41/15, 51/58.
73 7/183, 68/45.
74 "Allah ayıpları, kusurları örten, gizleyendir. Biriniz gusül ettiği zaman bir şeyle örtünsün. Nesei, gusl, 7, I/200, benzer rivayet için bakınız: *Ebu Davut,* Hammam, 2, IV, 302; Ahmet b. Hanbel, IV/224, Kuran'da,"settar" ismi Allah için kullanılmaz.

değerde görülmüştür. Çünkü bir müslümanın dedikodusunu yapmak o insanın onur ve şerefini yok etmektir, onu öldürmektir. Onu öldürdüğümüze göre, ceza olarak onun etini yemek gibi bir durumla karşı karşıya olduğumuzu Allah bize bildirmektedir.[75]

Ayrıca kötülüğü açığa vurmak, temiz ve masum fıtratların iğvaya bulaşmasına zemin hazırlayacağı için özellikle kötü fiili ve sözü ifşa yasaklanmıştır. İslam'da günah ve yanlış, yalnızca Allah'a af etmesi için itiraf edilir. "Asıl arkadaşın, senin aybını bildiği halde sana arkadaşlık edendir ki, O da kerem sahibi Allah'tan başkası değildir."[76]

Yukarıda zikri geçen isimlerle beraber; Allah'ın *Selam*[77] ismi, müminlerin selametini temin edenin Allah olduğunu bilmektir. Hile, kin, haset, kötülüğü istemek gibi şeylerden uzak, günah ve yasaklardan beri olan her kul, Allah'ın Selam isminin gereğince hareket ediyor demektir.

Rezzak[78] ismi, bütün nimetlerin ve rızkı verenin yalnızca Allah olduğunu müminlere hatırlatmadır. Rızık endişesi veya korkusuyla müminin şeref ve haysiyetini zayi etmemesi gerektiği ifade edilmektedir. "Allah'tan başkasına göz dikmek, Allah'ı bulamamaktır."[79] Tevhid'de Allah'ın ortağı olmadığı gibi rızık vermede de O'nun ortağı yoktur."Rızkı Allah yanında arayın. O'na ibadet edin, O'na şükredin." (Ankebut29/17)"Yeryüzünde hiçbir canlı yoktur ki rızkı Allah'a ait olmasın." (Hûd11/6)

Halim;[80] müminin yumuşaklığını, *Ğafûr;*[81] günahı bağışlayanın yalnızca Allah olduğunun hatırda tutulmasıdır. Yine *Şekûr*;[82] mutlak anlamda kendisine teşekkür edilmesi gerekenin Allah olduğuna bizi sevk eder."Şayet şükrederseniz, size olan nimetimi mutlaka artırırım."(İbrahim14/7; "Kullarımdan şükreden ise azdır."(Sebe34/13).

Rakîb;[83] her halükarda bizi gözetleyenin Allah olduğunu bilir ve sevabımızın da günahımızın da asla gözetim dışı ve karşılıksız olmadığına iman ederiz.

75 49/11-12, 58/7-21, 24/11-25.
76 Ataullah İskenderî, *Hikem-i Ataiyye*, Çev: Yahya Pakiş, Süleymen Taş, 2012, İstanbul, s. 130.
77 59/23, Allah selamet yollarına çağırı: 6/127, 10/25, 5/16.
78 30/40, 22/58, 5/114, 23/72, 34/39, 62/11, 35/3, 29/62, 13/26, 17/30, 28/82, 30/37, 34/36, 42/27, 2/212, 3/37, 34/38, 8/26, 34/15.
79 Ataullah İskenderî; *Age*., s. 199.
80 4/12, 64/17, 2/263, 235(11 yerde Allah için geçer.)
81 40/3, 7/155, 53/32, 13/6, 41/43, 2/173, 3/155, 22/60, 35/28, 42/23, vb. (Kuran'da 113 'ten fazla yerde geçmektedir.)
82 2/158, 4/147, 35/30, 34,42/23, 64/17; Kul için:14/5, 34/19, 31/31,4/149, vb.(Kuran'da insan için 12 yerde geçer.)
83 4/1, 5/117, 33/52.

Vekil; ve Kefil[84] her işimizin vekili, velisi yalnızca Allah'tır. *Tevvab;*[85] ümitsizliğe, karamsarlığa yol olmadığı, O'na gereğince dönüş yaptığımızda bizi biz olarak kabul edecek olanın yalnızca Allah olduğu inancını bizde kökleştirir.

Ğani;[86] isminin müminin hayatındaki tecellisi Allah'dan sevap elde etmek için fakirlere zenginlerin acıma güzelliğidir. Bundan daha güzeli ise fakirlerin Allah'a güvenerek, zenginlere (bu anlamda) değer vermemeleridir.[87] Zengine bir karşılık beklemeden merhamet etmek, onu insanî özellilerinden dolayı sevmek, muhtemeldir ki, o insanları daha merhametli yapacaktır. Ancak zengine ve güç sahiplerine bir beklenti dolayısı ile sevgi ve merhamet gösterisinde bulunmak zillettir. "Şüphesiz O, zengin eder, sermaye verir." (Necm53/48) "Ey insanlar! Siz Allah'a muhtaçsınız. Allah ise zengindir, övgüye layık olan sadece O'dur." (Fatır35/15)[88] O,"sameddir", O, kimseye muhtaç değil, her şey O'na muhtaçtır.

Vehhab;[89] isteme olmadan, ihtiyaç sahibi olana veya olmayana vermektir. İnsanın en zor ve en sıkıntılı zamanlarında bile ümitsiz olmaması gerekir. Çünkü Allah Vehhab'tır. Mutlaka kuluna bir kapı açacaktır. Hiçbir karşılık beklemeden veya bizim anlayacağımız bir sebep ortada yokken Allah bize, bize uygun olanı hibe eder. Buna benzer şekilde biz de Allah'ın fakir ve onurlu kullarına onlar bizden bir şey istemeden bizim onlara vermemiz ilahî ismin gereği olarak fiillerimizde tecelli etmelidir. Allah'ın Vehhab olduğuna inanan bir insan, ihtiyaçlarını yalnızca Allah'tan istemelidir ki, bu da İslamî şahsiyetin temel kriteridir.

Bütün yetenekleri/kabiliyetleri varlığa bahşeden el-*Vehhab*'dır.[90] Bu nedenle insanların kendi iradeleri ile kazanmadıkları, kendilerine hibe edilen üstün yetenekleri dolayısı ile böbürlenmeleri doğru ve ahlakî bir davranış değildir. Doğrusu, O'nu verene yani *Şekûr*'e[91] şükretmeleridir. Geçmişte ve günümüzde Allah'ın bazı kullarına doğuştan bahşettiği üstün insanî yetenekleri o insanlar, kendilerinin kazanımı imiş gibi görmüş/görüyor, Allah da onları bu dünyada mutlak kudretinin gereği olarak çoğu zaman rezil-rüsvay etmiş ve etmektedir. Bu dünyada ceza vermediklerine ise ahirette büyük azaba düçar edeceğini bize Yüce Kitab'ında haber vermektedir.

---

84 16/91.

85 9/104, 2/160, 37, 54,128, 110/3, 2/222, 40/3.

86 3/97, 14/18, 27/40, 29/6, 31/12, 39/7, 57/24, 60/6, 31/26, 35/14, 64/6, 10/68, 22/64, 47/28, 9/28, 4/30, 24/32, 93/8.

87 Kuşeyri; *Age.* s. 33.

88 Ayrıca bkz; 47/38, 35/15, 112/2.

89 38/35, 9, 3/8, 14/39, 42/49, 19/50, 42/49, 26/21, 19/5.

90 *38*/35, 9, 3/8, 14/39, 42/49, 19/50, 42/49, 26/21, 19/5.

91 2/158, 4/147, 35/30, 34,42/23, 64/17; Kul için:14/5, 34/19, 31/31,4/149, vb.(Kuran'da insan için 12 yerde geçer.)

Kur'an-ı Kerim'in azgınlığa ve tekebbüre düşenlerin çoğunluğunun kendilerine mal ve ilim verilenler olduğunu zikretmesi kayda değerdir. İşte bu sebeple Allah'ın lütuflarına mazhar olanların Allah'ın kullarına karşı daha mütevazı olmaları İslam'ın bir gereğidir. Ancak kendilerine bu nimetleri verene müteşekkir olanlara ve Allah'ın kullarına karşı da cömert ve alçak gönüllü olanları ise Allah dünyada mükâfatlandırdığı gibi öte dünyada ise hayallerin bile alamadığı nimetlere kavuşturacağını yine Kelam-ı Kadim'inde bildirmektedir.

Semi,[92] *Basîr;*[93] işitilen herhangi bir şeyin Allah'ın işitmesinin dışında olmamasıdır. Herhangi bir varlık da O'nun görmesinin dışında değildir. "Her varlık konuşmaktadır. Ancak varlığın farklılığına, ihtilafına, yoğunluğuna, durumuna, muktezasına göre konuşması farklılık arz etmektedir."[94] "Yedi gök, yer ve bunlarda bulunan herkes O'nu tesbih eder. Ne var ki siz, onların tesbihini anlayamazsınız."[95] Her varlık bir duyuş ve hissedişe sahiptir. Biz anlamazsak da cemadattan insana kadar her varlığın bir duyuşu, bir hissedişi vardır. Bu durumda bütün varlığa karşı duyarlı olmamız gerekmektedir. Çünkü varlık, yaratıcısına nispetle ihtimamı ve ihtiramı hak ediyor.[96]

İlahî Semî ve Basîr isimlerine iman etmiş bir kimse, kendisinin sürekli gözetim altında olduğunu bilmelidir. Yekaza halinde olup, nefsini muhasebe etmeli, sözüne ve fiiline ihtimam göstermelidir. "Göklerdeki ve yerdeki her şeyi Allah'ın bildiğini görmüyor musun? Üç kişi gizlice konuşmaz ki, dördüncüleri O olmasın. Beş kişi gizlice konuşmaz ki, altıncıları O olmasın. Bundan daha az, yahut daha çok da olsalar, nerede olurlarsa olsunlar, O mutlaka onlarla beraberdir. Sonra onlara kıyamet günü yaptıklarını haber verecektir. Allah, her şeyi hakkıyla bilir."(Mücadele 58/7).

Latif;[97] işlerin inceliğini, kapalılığını ve problemlerini bilmektir.[98] Aynı zamanda, letafet, yumuşaklıkla davranmaktır. Latif, her şeye sirayet edendir. "Adem şayet (Allah'ın yalnız) Latif isminin mazharı olarak halk edilseydi, dünyada ne öfke ne de zulüm olurdu. *Müntakim'in* mazharı olarak halk edilse idi kimse düşmanını asla affetmez ve eğer (insan) *Kadir ve Mecîd* mazharı olsaydı ne Allah'a ne de başka bir şeye itaat ederdi. Lakin

92 26/15, 11/24, 14/39, vb. (Kuran'da 54 yerde geçer.)
93 4/134, 57/4, 17/17, 41/4, 67/19, 2/237, 3/15, 20, vb. (Kuran'da 36 yerde geçer.)
94 Cilî, *Age.*, s. 38.
95 17/44, 22/18.
96 59/5; 27/17-19.
97 42/19, 12/100, 31/16, 67/13, 14, 22/63, 6/103,
98 Kuseyrî, Age., s. 95.

(Allah'ın) insanı, diğer bütün isimlerine de mazhar olacak istidatta yaratması, akla gelebilecek her vasfın insanda zuhur etmesinin sebebidir."[99]

Basît,[100] ilahî ilimde dürülmüş halde var olan şeyleri vücuda (varlık olarak) yayandır.[101] Yani âlem, ilahî ilmin Allah'ın Basît ismiyle açılmasıdır (*Fettah),*[102] Allah mahlûkatı yaratmakla ve onları kendi esmasına izafe etmekle izzetli kılmıştır. *Müzill,*[103]izlâl mevcudatta, gizlenme ve örtünme yönüyle gerçekleşen ilahî tecelliden ibarettir. Gizli örtüyü açmak, yani varlığın varlık hikmetini ortaya çıkarmak insanın fiiliyle mümkündür. Bu itibarla varlığı bilmeye ilişkin her amelimiz/her fiilimiz ilahî olana benzeme gayreti şeklinde olmalıdır.

Ayrıca *Kâbız,*[104] ilahi bir fiil olarak zenginlerden sadakaların fakirlere rızık olarak verilmesidir.[105] Allah var ettiği/yarattığı varlıkların yeteneklerine göre varlıklar arasında o varlıklar aracılığı ile kendi isimlerinin tecellisinin gereği olarak fiilde bulunur.

Dünyada mümin, Allah'ın Bâsıt ve Kabız isimlerinin ortasında yaşamaktadır. Dünya sınırlı olduğundan Allah'ın Bâsıt isminin gereği olan tecelliyatın mutlaklığını ve genişliğini Kabız isminin tecelliyatı sınırlamaktadır."O, güldüren ve ağlatandır."(Necm53/43) Bu sebeple israf değil ihtiyaç miktarınca harcamak lazımdır. İnsan ömrü de bunun gibidir. Ömür var (Bâsıt), ancak bu ömür kısa (Kâbız). O zaman insan, ömrünün vaktini iyi kullanmalıdır. Çünkü bütün ibadetlerin kazası bu dünyada mümkün iken, vaktin kazası ne yazık ki mümkün değildir.

Ğafur;[106]*,*Afuv;[107], Rauf;[108]"Allah, kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz, bundan başkasını (günahları) dilediği kimse için bağışlar."[109]

Allah'ın esması gereğince müminler korkudan (havf) çok ümitli olmalı ve tebşire önem vermelidirler.[110] Çünkü Allah'ın rahmetini ifade eden isimler

99 William C. Chittick, *Esmaûl-Hüsna (Tosun Bayrak) Önsözü*, Çev. Ömer Çolakoğlu, İstanbul, 2012, s. 15.
100 13/26, 42/12, 39/52, 34/36, 30/37, 29/62,28/82, 17/30,2/245.
101 Cilî, *Age*., s. 38.
102 7/89, 34/26, 48/1, 7/96, 6/44, 35/2.
103 3/26, 7/152, 3/112, 2/61, 17/11, 70/44, 36/72, 67/17.
104 2/245.
105 Kuseyrî; *Age*., s. 79.
106 40/3, 7/155, 53/32, 13/6, 41/43, 2/173, 3/155, 22/60, 35/28, 42/23, vb. (Kuran'da 113 yerde geçer.)
107 22/66, 4/149, 5/95, 9/43, 2/187, 109, 237, 42/25.
108 24/20 ,2/143, 9/117, 57/9-10, 2/143,207, 3/30.
109 4/48.
110 Havf ve rec'a arasında olunmalı: *Kur'an;* 13/12, 30/24, vb.

daha çoktur ve varlık üzerine bu isimler her an tecelli etmektedirler. Şirk hariç, Allah bütün günahları affediyorsa, insanın ümitsiz olması ilahi söyleme aykırıdır.[111] Allah Ğafur olduğu gibi *Gaffar*'dır da. Gaffar, sevabın güzelliği ile günahın çirkinliğini örten demektir. Günahın affı için sevap olmalıdır. Kul günah işler, sonra hayırlı amellerde bulunur, tövbe eder, sevabı ve tevbesi onun günahının affına sebep olur. Merhamette olduğu gibi... Yani mağfirette de iyi olana, iyi niyetliye, iyiye yönelene mağfiret vardır: Kötü olana, kötülüğe devam edene mağfiret yoktur.

İbda;[112] benzersiz var etmedir. Yani her varlık, benzersiz ve biriciktir. Hiçbir varlık diğeriyle birebir aynı değildir. Her varlığın kendisine özgü farkı ve bireyselliği vardır. Bu durumda her işimizin özel ve sanatkârâne olması lazımdır. Aynı zamanda her işimiz bize ait olmalı yani bize özgü olmalıdır. Taklit olan ve bizatihi bizden, bizim biliş ve hissiyatımızdan meydana gelmeyen bir düşünce ve fiil bize ait değildir. Bununla beraber ilahî yaratmanın benzersiz, modelsiz ve malzemesiz olmasına hiçbir kul ulaşamaz. Varlık olarak insanın diğer insanlardan mutlaka farkı vardır. İşte bizler, fiillerimizde bize özgü olan bu farkı ortaya koymak zorundayız. Böylece Allah'ın ibdasının gereğine uygun bir durum ortaya koymuş oluruz. Çünkü Allah *musavvirdir.*[113] Bütün sanatların kaynağı bu isimdir. Sanatçı, keşfeder. Keşfedileni bütün güzelliği ile yaratan ise el-Musavvir'dir. O'nun yaratılışında seri üretim yoktur. Model üzerinde çalışmaz. Çünkü sonsuz modele sahiptir. Hazineleri tükenmez.[114]

Azim,[115] Yüce Allah'ın varlığının, azametinin her şeyi kuşatmış olmasıdır. O'nun olmadığı, O'nun kuşatmadığı bir varlık alanı var değildir. O, her yerdedir ve fakat hiçbir yer veya varlık O'nu kuşatmış değildir. Varlığımızı da O'nun varlığı kuşattığına göre veya O'nun mülkünün dışına çıkma imkanımız olmadığına göre, O'nun varlığına ve mülküne tazim için kendi varlığımıza ve varoluş âlemimize O'nun için ve mülkü adına özen ve ihtimam göstermemiz mümin ahlakımızın gereği olmalıdır.

Aziz;[116] mağlup edilmeyen galip anlamına gelmektedir. "Sizden bir kişi onlardan en az iki kişiye bedeldir." İlahi hükmün anlamı; müslümanın Allah'a ve O'nun galibiyetine inanarak bütün gücünü ortaya koyması demektir.[117]

111 12/87, 15/56, 39/53, 29/23.
112 6/101, 2/117.
113 59/24, 3/6, 40/64, 64/3, 7/11.
114 31/27, 18/109.
115 69/33, 56/96, 74, 69/52, 42/4, 2/255.
116 44/49, 38/9, 66,67/2, 35/28, 27/78, 26/9, 14/1, 11/16,vb. (Kur'an'da 99 yerde geçer.)
117 3/139.

Bir insanın bir işte tam samimiyet ve azim sahibi olması, o insanı, kendi standardında olandan kat be kat üstün kılar. Dünyada Müslümanlar maddi olarak kaybetseler de öte dünyada -eğer üzerlerine düşen sorumluluğu tam yerine getirmişlerse- asla mağlup olmamışlardır; aksine Rableri katında azizdirler izzetlidirler. Allah'ın emirlerini anlayan, ona göre hareket edeni Allah aziz kılar.

"Dünyanın izzeti; mal ve hal iledir."[118] Müminin halini; yani zevkini, tatminini dünyada müminden başkası tadamaz. Dünya malına gelince; Allah mümin kullarını kanaat sahibi kılmakla, onları bu dünyada mal ve mülk sahibi olmasalar da aziz ve zengin kılmıştır. "Zenginlik, bazı insanların vehmettikleri gibi, daha fazlasını talep etmekle birlikte mal fazlalığı demek değildir. Çünkü böyle bir kişi, yoksulluğun mahkumudur."[119] Arzunun sonu yoktur, ihtiyaç ise kişinin varlığı ile sınırlıdır.

Allah hidayete erdirendir *(el-Hâdî).*[120] Yol gösterendir. Biz de O'nun adına hem kendimize hem de başkasına hidayet ve yol rehberi olmalıyız. Hidayet; âlemin yaratılmış olduğu asla uygun bir şekilde varlığı devam ettirme gayretidir. Yani varlığın, yaratılmış olduğu fıtrata uygun bir şekilde kullanılması ahlakî bir erdemdir.

Nâsir;[121] kuluna yardım edendir. Onu yalnız bırakmayandır. Yardımı hak ettiğinde yardımına koşandır. O yardım ettiğinde, O'nun yardım ettiği yenilmezdir.

Vekîl,[122] *ve kefîl*[123]*'in* vekalet verdiği kimselerin kendisine karşı merhamet ve muhabbet duyarak sadık olduğuna dair güvenleri olmalıdır. Müminler birbirlerinin veli ve vekilidirler.[124] Veli[125], *Mevla,*[126]ve vekil diğerini kendisi gibi görüp onun her şeyine kefil olandır. Velayeti alınan da vekiline asla zorluk çıkarmamalı, onu kendisi dolayısı ile utanılacak bir durumda bırakmamalıdır. Yeryüzündeki bütün Müslümanlar birbirlerinin veli ve vekilleri olduklarına göre, diğer Müslüman kardeşinin rencide olacağı, zor durumda kalacağı bir fiilde bulunması Müslüman için uygun ve meşru değildir.

---

118 Kuseyrî, *Age.,* s. 83.

119 Konevî, *Age.*, s. 220.

120 26/78, 14/4, 2/213, 7/186, 18/17, 16/37, 7/43, 87/3, 25/31, 22/54, 47/5,6, 47/17, 20/50, 87/1.

121 25/31, 4/45, 42/31, 29/22, 2/120, 9/74, 116, 22/78, 8/40, 3/160, 9/25, 40, 3/123, 40/51, 47/7, 22/40, 3/150.

122 39/62, 11/12, 6/102, 4/81, 33/3, 48, 4/132, 171, 73/9, 12/66, 3/173, 5/23, 65/3, Kulun tevekkülü: 5/23, 65/3, 3/159.

123 6/91.

124 9/71.

125 42/9, 28, 4/45, 2/257, 3/68, 45/19, 5/55, 7155, 12/101, 13/11.

126 8/40, 22/13, 78, 3/150, 2/286, 57/15, 47/11, 66/2.

Veli, iman sahibi herkesin dostluğunun kendisinde zuhur ettiği kimsedir. Allah'ın gayrındaki her vekil ihanet edebilir veya vekaletini aldığı kimsenin işleri hususunda yanlış tasarrufta bulunabilir. Ancak Allah için böyle bir arıza asla söz konusu değildir. "Sen Allah ile birlikte başka bir ilaha dua etme, O'ndan başka ilah yok." (Kasas28/88)[127]

Mucib;[128] dua edenin duasına icabet edendir. Dua ve dava aynı kökten gelir. Kavlî olarak dua eden, fiili olarak davasını güden kimsenin Allah gayretini asla boşa çıkarmaz. Çünkü O, Mucib'tir. Ya bu dünyada veya ahirette her azmedenin azminin karşılığını mutlaka verendir. Önemli olan insanın duadan ve haklı ve meşru davasından vazgeçmemesidir. "Sizin duanız olmasaydı neye yarardınız."[129] İlahî buyruğu ile Allah bu hususa işaret etmektedir.

İnsan, üstün insanî nitelikler ortaya koyduğunda ve bu üstün niteliklerinin sonucunu da Yüce Allah'a atfettiğinde Hz. İsa (a.s) gibi, cansıza can bile verebilir *(Halık).*[130]

"Benim iznimle çamurdan kuş şeklinde bir şey yapıyordun (tehluku) da ona üflüyordun, hemen benim iznimle o, bir kuş oluyordu."[131] Burada yaratma, bir halden daha iyi bir hale getirmektir. Allah'ın mümin kulları, Allah'ın yarattığı her şeyden başka şeyler üretme imkân ve iznine sahiptirler.[132]

Fettah,[133] *Allah'ın* kullarının açmakta güçlerinin yetmediği hususlarda onlara kapıları açan isminin gereğidir. "Onlara her şeyin kapısını açtık."[134] Allah'a güvenip dayanmak en zor zamanlarda bile O'ndan başkasından medet ummamak demektir. Çünkü bütün zorluk ve güzellik kapılarını açan Allah'tır. Allah kendisinden başkasına yönelen mümin kullarına yalnızca kendisine yönelmelerini temin için birçok sıkıntı yaşatır. Fakat bu müminler içten ve samimi bir şekilde Allah'a döndüklerinde ise Allah bütün kapılarını onlara sonuna kadar açar. Hz.Yusuf, ceza evinden çıkacak arkadaşına kendisini kralın yanında anmasını ister ki kral onu hatırlasın ve onu affetsin. Fakat yardım doğrudan Allah'tan istenmediği için Allah, Yusuf'un arkadaşına onu hatırlatmayı unutturur. Yusuf, rivayetlere göre, en az bir üç yıl daha ceza evinde fazladan kalır.

127 Ayrıca bkz.*Kur'an;*/22, 22/13, 71, 73, 21/98, 9/31, 3/64.
128 11/61, 37/75, 21/76, 84, 88, 90, 27/62, 2/186, 40/60, 8/9.
129 25/77.
130 13/16, 39/24, 35/3, 56/58-59, 52/35, vb. (Kur'an'da üç yerde insan için, 258 yerde Allah için geçer.)
131 5/110, Ayrıca bkz: *Kur'an*; 3/49.
132 İnsanın da "halik" olabileceğini ifade eden muhtemel ayetler için bkz: *Kur'an;* 29/17, 23/14, 37/125.
133 7/89, 34/26, 48/1, 7/96, 6/44, 35/2.
134 6/44.

Şehîd:[135] Şehitler, Allah'ı çok yakinen müşahede edenlerdir. Allah da onlara şahit olarak onları kıyamete kadar bekletmemektedir. Şehid oldukları an Allah'ın onlara müjdelediği nimete, kıyameti beklemeden kavuşurlar. "Allah yolunda öldürülenlere ölü demeyiniz. Onlar diridir. Ancak siz hissedemezsiniz."

Nur;[136] varlığın zâhir olması ve varlıktaki karanlığın aydınlanmasıdır. İlahî nur, kendisiyle zahir, başkasını ise izhar edendir.[137] Nur, karamsarlığın ümide dönüşmesidir. Nur, ümit sahibi olmadır. Göremediğimizi O'nun sayesinde görmektir. En zor zamanlarımızda bile bir aydınlığın olduğunu Allah'ın Nur ismi sebebiyle bilir ve inanırız. Çünkü bilgimizin kaynağı, hayatımızın esası O'nun nurunun varlık dünyamızda O'nun Kitab'ı olarak zuhur etmesidir."Biz ona bir nur verdik, onunla insanlar arasında yürür."(Enam6/122).

İntihar,[138] ümidin tükenmesidir. Hatta Allah'a bile ümidin kalmamasıdır. Bu sebeple intihar, delilik durumunda değilse, inkârla eş anlamlı kabul edilmiştir. "Allah yerlerin ve göklerin nurudur.[139] Yani hiçbir şey O'ndan müstağni ve O'nun rahmet ve merhametinin dışında değildir.

Allah; *Malikû'l-Mülk'*tür.[140] Yani varlığın mutlak sahibidir. İnsanlar ise varlığa mukayyet olarak sahiptirler. Mukayyetlik zamana ait olması nedeni ile başa ve sona aittir. Yani bu dünya, fena âlemidir. Bu sebeple kayıtlı mal için ebedilik yurdunu kaybetmemek gerekir. Malikü'l-Mülk'ün mülkünde sahih bir şekilde faydalanmak isteniyorsa geçici ve kandırıcı mülklerden vazgeçmek gerekir. "Kulun mutlak melik olması imkansızdır. Çünkü insan her şeyden müstağni değildir."[141] Ama buna karşılık kulun her fiilinde Allah'a benzeme gayreti içinde olmasından da Allah hoşnuttur. Hiçbir kul, nihaî manada Allah'ın meliklik sıfatını üzerinde taşıyamaz. Bununla beraber dünyevî melikler kendi teb'asının kendilerine benzeme gayretlerini asla affetmezler. Çünkü benzemek isteyen, benzemek istediğinin yerini alma imkânına sahiptir.[142]

Mütekebbir;[143] müminin (sıfatı olarak tekebbür), Allah'tan başka her şeyden kendisini üstün görmesidir. Dünyayı küçümsemesi, kendisini Hak'tan

135 3/81, 21/78, 10/61, 3/98, 10/46, 63/1, (Kur'an'da Allah için 22 yerde geçer.)
136 39/69.
137 Konevî, *Age.* s. 230.
138 4/29, 2/85.
139 24/35.
140 114/2, 54/59, 20/114, 62/1, 59/23, 36/83, 43/85, 25/2, 14/2, 34/1, 5/17-18, 25/21, 67/1, ¼, 2/247, 17/111, 23/88, 22/56, 25/26, 40/16, 16/73, 54/54-55, 3/26.
141 Gazzâlî, *Age.*, s. 70.
142 İbn Sina, *Aşk Hakkında (Aşk Risaleleri Kitabı* İçinde), Çev: M. Fatih Birgül, İstanbul, 2000, s. 93.
143 59/23, 45/37, 13/9, 22/62, 31/30, 34/23, 40/12, 4/34, 42/22.

ırak edecek her şeye sırt çevirmesidir.[144] Tekebbür, Allah'tan ve eşref-i mahlûkat olan insandan daha üstün bir değer kabul etmemektir. Müminin âleminin merkezinde; her şeyden önce Allah, sonra insan ve sonra da diğer mahlukât vardır. Varlığa tazimde; bu varlık hiyerarşisine (meratibü'l-vücud) riayet edilmediği zaman hak ile batıl birbirine karışmaktadır.

Allah'ın *Hakk*[145] ismi; insanın hayatında tecelli ettiğinde, batıl yok olur. Hakkın olduğu yerde batıl barınamaz. Batıl hakkın olmadığı yerde vardır. Doğruluğun yanında yalan hiçbir şeydir. Çalışmanın yanında tembellik bir işe yaramaz. Alimin yanında cahilin adı anılmaz. "Hak geldi; batıl yıkılıp gitti. Zaten batıl yıkılmaya mahkumdur."[146] Hakk ile batılı birbirine karıştırmak hak değildir. Önce batılı nefyetmek sonra da hakkı kaim kılmak esastır. Tevhid de böyledir. Önce bütün türedi ilahları yok saymak sonra da Allah'a inanmakla insanda hakiki manada imanın hakikati tecelli eder."Hakkın dışında dalâletten başka ne vardır ki?!".(Yunus10/32).

Hakîm;[147] "kendisine hikmet verilen kişiye çok hayır verilmiştir."İlim'de hikmet, varlığı yani Allah'ın varlığı yaratmadaki sebebini/hikmetini bilmeyi gerektirmektedir. Ayrıca fiili olarak hikmet, insanın yaratılmış olduğu tabiata uygun yaşaması, sözlü olarak hikmet ise hakkı söylemeyi tazammun etmektedir. "Hikmetin başı, Allah korkusudur. Bela ise insanın dilindendir."[148]

Vedûd,[149]vûdd, zatın gerektirdiği şey nedeniyle sevgiye ilişkin iradenin tevecc ühüdür. "Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler."[150] "Yani Vedûd, hem seven ve hem de sevilendir. O, pek ğafur ve vedûd'dur". (Buruc85/14). Allah ile kul arasındaki sevginin mukayesesi imkânsızdır. Birisi mutlak, kâmil ve tam iken diğeri eksik ve basittir. O'nun rızası noktasında hareket etmekle, her yapılan şeyde O'nun adına sevda büyür. İşi, Allah sevgisi ile yapmak, bizi heves ve hırslarımızdan koruduğu gibi, işimizi en iyi şekilde yapma imkân ve gücünü de bize verir. Hırs için çalışmak, çoğu zaman insanı küçültür, haksız ve hukuksuz hallere düşürerek insanın nefsini ilah edinmesine sebep olur. Halbuki sevdayla, sevda için çalışmak insanı mütevazi kılar, olgunlaştırır. "Kim iyilik yaparak kendisini Allah'a teslim ederse, şüphesiz en sağlam kulpa tutunmuştur. İşlerin sonu ancak Allah'a varır." (Lokman31/22) " İman

144 Gazzâlî, Age., s. 81.
145 6/73, 10/30, 32, 20/114, 23/116, 38/84, 22/6, 18/44, 24/25, 31/30, 23/71.
146 17/81.
147 6/114, 5/50, 4/141, 22/56, 5/1, 95/8, vb. (Kur'an'da 97 yerde geçer.)
148 2/269.
149 11/90, 85/14.
150 5/54.

edip, salih amelde bulunanlar... Muhakkak Rabbin onlar için bir mevedded (sevgi) verecek/gönüllerine sevdirecektir." (Meryem19/96)

İnsanın dış dünyanın tecrübesiyle başlayan sevme hali, eğer insan bu hal üzere kalmaya devam ederse/edebiliyorsa, dış dünyanın tezahürlerinden soyutlandığında, kendi iç dünyasında bu sevme halini daha yüce ve kapsamlı bir varlık haline getirebilme imkanına kavuşabilmektedir. Böyle bir durum, insanın sürekli hoşnut olma halidir. İnsan, kendisini bu seviyeye çıkardığında her şeye rıza gösterir hale gelir. Böylece varlık dünyasında meydana gelen her şeyin Allah'ın fiilinin tecellisi olduğunu anlayarak her durumda sükûnetini korur. Burada fiilin iyi veya kötülüğüne değil kaynağının ilahî olmasına rıza vardır. Bu fark dikkate alınmadığında sevme şirke ve zulme rıza şeklinde anlaşılabilir. Bu durum bazı sufî söylemlerinde söyle ifade edilmiştir." Âlimin tevekkülsüzlüğü, cahilin ise tevekkülü şirktir." Yani bilenle bilmeyen bir olmadığına göre varlığın tezahürü karşısında tavırlarının aynı olması da uygun değildir.

Beşeri olanı aşırı sevme (aşk), beşeri olana sahip olmadığı nitelikleri atfetmektir. Çünkü sevme, sevenin kendisinin derûnî dünyasında sevdiğine atfettiği sıfatların güzelliğidir. Eğer atıf ile matuf arasında uyum, ahenk ve denklik yoksa o sevgide arıza var demektir. Ancak Allah, bütün güzelliklere mutlak manada sahip olduğu için O'na kul tarafından kelimeler marifetiyle atfedilecek her güzelliğe Allah sahiptir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, Allah'a atfedilen bu güzelliklerin Allah'ın isimlerinin manalarına aykırı olmamasıdır. "İnsanlar arasında Allah'ı bırakıp da O'na ortak koşanlar vardır. Onları Allah'ı severcesine severler. Müminlerin Allah'a olan sevgileri daha güçlü bir sevgidir..." (Bakara2/165). "Deki: Eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyun ki, Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın..." (Al-i İmran3/31).

El-Vâsi;[151] (essea) genişlik demektir. Müminin bilgi ve ahlâk bakımından geniş olması demektir. Ahlakî olarak; fakirlikten korkmadan, kıskançlık ve hasede aldırmadan, hırsa kapılmadan Allah için vermektir.[152] Aynı zamanda mümin; dar düşünceli değil, bütün mahlûkata hayat hakkı tanıyacak kadar kapsamlı ve geniş düşünen kimsedir. Kendisinden olmayana da hayat hakkı tanıma imkânı, Vâsi ismin gereğidir. Zimmî hukukunun en kapsamlı ve en geniş şekilde İslam ve Müslümanlar tarafından kendilerinden olmayanlara tanınan bir hak olarak ortaya konması kayda değerdir. İslâm; kendisine inanmayana kendisini dayatmamış ve kendisinden olmayanı da kendisi ile beraber yaşayabilme imkânı vermiştir. Vasî, her zaman iyimser

151 53/32, 6/147, 20/98, 7/156, 51/47, 2/261, 4/130, 24/32, 5/54, 3/73, 2/268, 247, 20/98, 7/89.
152 Gazzâlî, Age., s. 141.

olmayı ve iyiliğin hayatımızda var olmasını temin etme gayretinin adıdır. Benden olmayanı benim gibi olmaya zorlamak veya ona hayat hakkı tanımamak İslamî anlayışa aykırı bir durumdur. Bu hukukun tek bir şartı var, o da beraber yaşadığımız kimsenin bize ihanet etmemesidir.

6. Sonuç

"Allah Teala'nın hayy, alim ve kadir olduğunu bilince önce kendi sözümüzün manasını bilmekte ve O'nu ancak kendimizle tanımaktayız. Şöyle ki, kulağı işitmeyen insanın; 'Allah Teala Semi'dir'. Sözünün anlamını anlaması tasavvur edilemez."[153] Bu ifadeleriyle Gazzâlî önemli bir noktaya işaret etmektedir. Bizim Allah hakkındaki her türlü bilgimiz, kudretimiz, sabrımız; ancak bizde bilfiil olan bilgimiz, kudretimiz sabrımız v.b. ile sınırlıdır. Biz ilahî olan isimleri ne kadar şahsımızda, ahlakımızda, bilgimizde ve varlığımızda tecelli ettirebiliyorsak bizim Allah algımız da ancak bu bilfiil durumumuz ve bilme nipetimiz kadardır. İlahî isimlerin tecellilerinin tecelliyâtı bizde ne kadar genişler, büyür ve derinleşirse Allah hakkındaki hal ve davranışımız da buna paralel olarak büyür. Yani her bireyin bireysel ahlakı, bilgi birikimi ve varoluşsal yetenek ve bu yetenekleri varoluşa çıkarma nispeti, Allah ile olan bağının nispeti kadardır. Eğer "Allah'ın bizde münasibi bulunmayan bir vasıf ve haysiyeti olursa bu durumda bizdeki vasıf sadece isimde O'na ortak (olma şeklinde) olur."[154]

Yukarıdan beri anlatıldığı üzere Allah'a kıyasla "insanlar, (asla) mutlak kemâlât sahibi değiller. Her biri, izafet sebebiyle değişen kemâlâta sahiptir. İnsanların en kâmili *Mutlak Kemal* sahibine en yakın olanıdır."[155] Bu durumda bir varlık kime yakın ise Onun özelliklerini üzerinde taşır/taşımaktadıor. Tıpkı ateşte narlaşan demirin ateşe yakınlığından dolayı ateş özelliğini üzerinde taşıması gibi...

"Allah (c.c) yarattığı eserlerle isimlerine, isimleriyle vasıflarına ve vasıflarıyla da zatının varlığına delalet etmiştir. Çünkü vasıf kendi başına kaim olamaz."[156]

Allah'ın isimlerine benzeme gayreti, İslam Ahlakı'nın önemli özelliğidir. Mümin insan, ilahî isimleri şahsında tecelli ettirdikçe Allah'ın insana vermiş olduğu duru fıtratını kirletmediği için yaratılışını Allah'ın istediği şekilde bilfiil hale getirmiş olmaktadır. Bu şekilde, Allah'ın isimlerinin gereğince, yaşayan mümin, ahlaklı mümin diye vasıflanmaktadır.

---

153 Gazzâlî; Age., s. 51.
154 Gazzâlî; Age., s. 52.
155 Gazzâlî; *Age*., s. 45.
156 Ataullah İskenderî; Age., s. 224.

Yukarıda tafsilatlı şekilde de anlatıldığı üzere;"kişi sevdiğine benzer." Müslüman olarak Allah'ı ve Hz. Peygamberi sevdiğimiz için onlara benzeme gayreti doğrultusunda hayatımızı devam ettiririz. Aksi durum; ilahi dergâhtan kovulmuş lain Şeytana benzemektir.

Her varlığın suretinin diğerinden ayrı ve farklı olması gibi, her insanın ahlakî anlayış ve duyuşu da diğerinden farklıdır. Bu sebeple kişinin kabiliyet ve yeteneğine göre ahlakî davranışı tezahür edeceğinden, kişinin sorumluluğu da kendine özgü olacaktır. Bu durumda ahlakta taklit değil kişiye ait özgünlük esastır. Allah'ın isimlerinin mutlaklığı içinde her birey kendine ait bireysel yetkinliğini diğerinden farklı bir şekilde gerçekleştirme imkânına sahiptir. Allah'ın sıfatları çeşitli, birbirine karşıt ve uyumludur. Bu sebeple varlığın durumu, O'nun sıfatlarının mazharına göre farklılık ve uyum arzeder. Allah'ın isimlerindeki farklılıklar bize nispetledir. Allah'a nispetle bütün isimler; Ehad isminde, manaca cem olmuştur. Bundan dolayı "varlıkta zuhur ettiği kadarıyla (ez-Zahir) Allah bilinir. Batınlığı noktasında ise (el-Batın asla) bilinmez."[157] "O, ilk ve sondur. Zahir ve Batın'dır. O her şeyi hakkıyla bilendir." (Hadid57/3)

Yararlanılan/Önerilen Kaynaklar

Abdülkerim Kuşeyri, (2011). *Şerhi Esmaillahi'l Hüsna*, Çev: Cevher Caduk, İstanbul.

Ahmed b.Hanbel, *Müsned,* H.Nu:2465.

Ataullah İskenderî; (2102). *Hikem-i Ataiyye;* Çev: Yahya Pakiş, Süleyman Taş, İstanbul.

Beyhaki, *Şuabu'l-İman,*10/441,442.

Ferduddin-i Attar; *Pendname*, (2001).Çev:M.Nuri Gençosman ,Ankara.

Gazzâlî; *Esmaü'l-Hüsna,(2005)* Çev:M. Ferşat, İstanbul.

İbn Arabî; Fusûsu'l-Hikem,(2006) Çev:Ekrem Demirli, İstanbul.

İbn Sinâ; *el-İşarat ve't-Tenbihat*; (2005). Çev: Muhittin Macit ve Arkadaşları, İstanbul.

İbn Sinâ , *Aşk Hakkında (Aşk Risaleleri Kitabı* İçinde) (2000).Çev:M.Fatih Birgül,İstanbul.

Sadreddin Konevi; *Esma-i Hûsna Şerhi,(2011).* Çev:Ekrem Demirli; İstanbul.

Süyuti,*Câmiu's-Sağir*, (1981),l. Hadis Nu:2364, Beyrut,

Şihabuddin Suhreverdi; *Avârifu'l-Mearif*, (2010) Çev:Dilaver Selvi,İstanbul,

Tosun Bayrak, *Esamaü'l Hüsna Serhi (2012).,* Çev.Ömer Çolakoğlu İstanbul.

William C.Chittick, *Esmaûl-Hüsna (Tosun Bayrak) Önsözü*, (2012)Çev.Ömer Çolakoğlu, İstanbul.

[157] Cilî; *Age.* s. 59.

5. BÖLÜM

DİNDARLIĞIN AHLÂKÎ TEMELİ ÜZERİNE BAZI DÜŞÜNCELER

DİNDARLIĞIN AHLÂKÎ TEMELİ ÜZERİNE BAZI DÜŞÜNCELER

Enver Uysal

1. Giriş

Din, içerisinde inanç, ibadet ve ahlâk kurallarının yer aldığı ilâhî kaynaklı bir sistemdir. Bu sistem, onu kabul eden birey ve toplumları derinden etkileyerek onların hayatına yön verir, bireyin davranışlarında ve ilişkilerinde belirleyici olur.

Dindarlık ise, bireysel bir deneyim olduğu için, kesin bir tanımının yapılması zor görünmektedir. Bu zorluğa rağmen, daha çok yansımaları göz önünde bulundurularak; "insanın iman-amel temelinde ortaya koyduğu dinî tutum, deneyim ve davranış biçimini, yani dinî yaşantıyı veya dindarca hayatı; inanılan dinin emir ve yasakları doğrultusunda yaşamayı ifade eden ve inanç, bilgi, tecrübe, duygu, ibadet, etki, organizasyon gibi boyutları olan bir olgu" olarak tanımlanabilir. (Glock, 1998: 253; Okumuş, 2002: 195-195)

Ahlâk ise, İslâm ahlâkçılarının ortak tanımıyla; "nefiste yerleşmiş olan öyle bir melekedir ki, bu meleke sayesinde davranışlarımız kolaylıkla ve uzun uzun düşünmeden ortaya çıkar." (Gazâlî, III, 53; Cürcânî, 1300: 68; Kınalızâde, 91; Kâtib Çelebi, 1947: I, 35) Bu tanıma göre ahlâk, insanda yapa yapa alışkanlık (meleke) haline gelmiş olan, alışkanlık haline geldiği için de zorlanmadan davranışa dönüştürebileceğimiz huylar bütünüdür. Eğer bu huylar iyi ise, bireye *iyi ahlâklı*, kötü ise *kötü ahlâklı* diyoruz. Bireyin iyi ya da kötü ahlâklı oluşunda, aldığı eğitimin, sosyal çevrenin ve özellikle de dinî duyarlılığının etkisi büyüktür.

Din-ahlâk ilişkisinde, dinin ahlâk üzerindeki etkisi ya da ahlâkın dinî kaynağı, nispeten kolay anlaşılır bir problemdir. Ama dinin, üzerine kurulacağı

bir fıtrî sâfiyetin, daha doğrusu dindarlığın ya da dinî değerlerin, üzerine inşa edileceği sağlam bir ahlâkî zeminin önemi biraz daha zor anlaşılır gibi görünmekle beraber, oldukça önemlidir. Günlük hayatta bazen, dindar birinin, o görüntüsü ile hiç uyuşmayan davranışlarına ya da din ile ilişkisi olmayan ve bunu kendisi de ifade eden birinin, ahlâken çok olumlu tavırlarına tanık oluruz. Burada çözülmesi gereken bir ahlâkî problem var demektir; biri dindar ama ahlâkî sorunları ya da zafiyetleri var, diğeri ise dinî kaygıları yok, ama ahlâkî duyarlılığa sahip. Bu bölümde bu pratik sorunun teorik bir çözümünü deneyecek, felsefî ve dinî bir bakışla dindarlığın, üzerine kurulması, sonra da bütünleşmesi gereken ahlâkî temeli değerlendirmeye çalışacağız. Ancak, konunun temelini oluşturması bakımından önce din- ahlâk ilişkisine kısaca değinmekte yarar vardır:

2. Din - Ahlâk İlişkisi

Din ile ahlâk arasındaki ilişki düşünce tarihinde genellikle iki şekilde ele alınmıştır: Birincisi dinden ahlâka, ikincisi ise ahlâktan dine doğru giden bir yol takip edilerek. Birinci yol ahlâkı dine bağlamakta ve böylece dinî niteliği ağır basan bir ahlâk anlayışına -bir teolojik ahlâka- kapı açmaktadır. İkinci yol ise, insanın ahlâkî tecrübesinden hareket ederek ilâhiyatı temellendirmeye ve bu şekilde ahlâkî yanı ağır basan bir ilâhiyata -bir ahlâk teolojisine- kapı aralamaktadır. Bu ikinci yol, Kant'ın ünlü *ahlâk delili* ile felsefe tarihinde ön plana çıkmıştır. (Aydın, 1987: 239) Bizim inceleme konumuz, ahlâktan dine giden ikinci yola benzemekle birlikte, mahiyet itibariyle ondan farklıdır. Ahlâkî erdemin dinî erdemliliğe açılan bir boyutu olduğu, bu bölüm sonunda da görülebilecektir. Ama burada bizi ilgilendiren, konunun o boyutu değil, dinî erdemlerin zeminini oluşturması bakımından ahlâkî erdemlerdir.

Din ve ahlâk kavramları, birbiriyle oldukça ilişkili, adeta birbirinin tamamlayıcısı olan iki kavramdır. Din açısından baktığımızda, dinler insanların birbirleriyle, Allah ve toplum ile, hatta insanın ilişkiye girdiği nesneler (tabiat) ve canlılar dünyasıyla olan ilişkilerini düzenler. Bundan dolayı, dinlerin her biri, büyük ölçüde birer ahlâk sistemine sahip olma özelliği taşır. Dinler, insanın ilişkilerini doğru biçimde düzenlemek, insanı daha iyi insan yapmak için gelmiştir. Nitekim vahye dayalı dinlerin ana gayesi ahlâkî bir toplum meydana getirmektir. (Güngör, 1995: 19, 117) Peygamberlerin gönderilişi de hep birey ve toplumların inanç ve ahlâklarının bozulduğu dönemlere denk gelmiştir. Bu, peygamberlerin ahlâkî misyonlarının açık göstergesidir. Hz. Peygamber de, kendisinin güzel ahlâkı tamamlamak için gönderildiğini ifade etmiş (Muvatta, *Hüsnü'l-Hulk*, 1) ve Kur'an-ı Kerîm'de adeta bir *ahlâk abidesi* olarak gösterilmiştir. (Kalem 68/4; Ahzâb 33/21)

İhvân-ı Safâ, peygamberleri *gönül doktorları* olarak nitelendirmiştir: Tabipler nasıl farklı dönemlerde, farklı bölgelerde ortaya çıkan bedenî rahatsızlıkları tedavi ile ilgileniyorlarsa, peygamberler de İhvan'a göre, farklı dönemlerde, farklı bölgelerde ortaya çıkan ahlâkî ve toplumsal problemleri çözmek için gönderilmişlerdir. (*Resâil*, II,141)

Dinî emir ve yasakların hikmeti incelendiğinde, insanın şerefini koruma, onu kötülüklerden uzak tutup ahlâkını olgunlaştırma gibi bir hedefin de güdüldüğünü görmek zor değildir. (Uludağ, 1989) Nitekim ibadetler, bir bakıma imanı beslemenin ve ahlâkı yüceltmenin aracıdır.

Din ve ahlâkın yakın ilişkisini, ilişkinin ötesinde birbirinin tamamlayıcısı olduğunu bazı eylemlere baktığımızda daha net olarak görmemiz mümkündür. Örneğin hırsızlık, rüşvet, adam öldürme, zina, içki, kumar vb. dinen haram, ahlâken kötü olan eylemlerdir. Büyüklere saygı, yardımseverlik, sözünde durma, doğruluk vb. ise dinin emrettiği, ahlâkın da *iyi* olarak nitelediği davranışlardır. Zaten dinî ve ahlâkî emir ve yasakları birbirinden kesin çizgilerle ayırt etmek mümkün değildir. Ancak şu farka dikkat etmek gerekir ki, ahlâk bize, örneğin adam öldürmenin *kötü* olduğunu öğretir. Din ise, hem böyle bir fiilin kötülüğünden, hem de hayatın kutsallığından bahseder. Böylece inanan kişinin yaşamında, adam öldürmenin *kötü* olduğuna inanma ile, hayatın *kutsal* olduğuna inanma bütünleşir. Başka bir deyişle dindar, karşılaştığı herhangi bir olayı, bir de Tanrının varlığı ve kendisinin de O'na inanması açısından yorumlar ve böylece yaşamında *kötü*ye *günah*ı, *iyi*ye *sevab*ı da eklemiş olur. Teist için yalan söylemek sadece kötü değil, aynı zamanda günahtır. Çünkü o, yalan söylemekle Tanrı huzurunda da suç işlediğine inanmaktadır. (Aydın, 1987: 247-248)

Değerler açısından baktığımızda, değerler alanının da birbirinden kesin çizgilerle ayrılamayacağını görürüz. Değerler çoğu zaman karşımıza girift bir halde çıkar. Örneğin çalışmak, hem dinî, hem ahlâkî, hem bilimsel, hem de ekonomik bir değerdir. Hoşgörü de karşımıza hem dinî, hem ahlâkî, hem de bilimsel bir değer olarak çıkar. Değerler arasında bir çatışma yaşanmaması için, davranışlarımıza kılavuzluk eden ahlâkî değerlerin, diğer değerlerin arkasına itilmemesi gerekir. (Güngör, 1995: 46) Örneğin çalışma salt ekonomik bir değer olarak algılanırsa, sadece zengin olmanın aracı olarak görülür ve o amaca ulaşmada her şey meşrû kabul edilir. Ama aynı zamanda dinî ve ahlâkî bir değer olarak algılanırsa, zengin olma sürecinde dinî ve ahlâkî bazı kurallar da önemsenmiş olur. Ahlâkî değerlerle ekonomik, estetik vb. değerler arasında zaman zaman çatışma yaşanması mümkün iken, dinî değerlerle ahlâkî değerlerin hiçbir zaman çatışmadığı, sürekli paralellik arz ettiği, birbirini teyit ettiği söylenebilir. Bundan dola-

yı, "din ile ahlâk arasında yapılan modern ayrım, özellikle İslâm dini açısından mümkün görünmemektedir. İslâm düşünce sisteminde din ve ahlâk organik bir bütün olarak görülür ve bu iki alanla ilgili bütün kavramlar, organizmaya benzeyen tek bir kompleksin unsurları gibi, birbiriyle dinamik bir ilişki içindedir." (Gündüz, 2002: 205-206)

Ancak bunları dile getirirken, bu iki alanın birbiriyle tam olarak örtüştüğünü söylemek doğru olmaz. Aksine *dinamik bir ilişki* içinde olduğunu ve birbirini teyit ettiğini ifade etmeye çalışıyoruz. Bu bağlamda şunu da belirtelim ki, ahlâk her şeyden önce günlük yaşamımızda birtakım tercihlerin dile getirildiği ve tartışma konusu edildiği bir alandır. Dinî alanda ise, saygıyla ve isteyerek bağlanılan bir otoritenin varlığı ve kutsallığı ön planda gelir. Bu iki alan arasında bir ilişki kurulunca; dinde dualarımızın ve ibadetlerimizin objesi olan Tanrı, ahlâk alanındaki tercihlerimizde gözetilmesi gereken kutsal bir otorite olarak karşımıza çıkar. Bu durumda dinî inançlarımız, ahlâkî tercihlerimizde etkin bir rol oynamakta, ahlâk değerleri de mutlak ve kutsal bir otoritenin desteğini alınca, yeni bir boyut kazanmaktadır. Böylece dinî ve ahlâkî duygu ayrı ayrı değil, el ele vererek gelişmektedir. (Aydın, 1987: 248-249)

Konuya eğitim açısından bakıldığında, ahlâk eğitimi ile din eğitiminin de birbirinden ayrılamaz iki unsur olduğu görülür. Gerçekte, ahlâk eğitimi için dinî temel, hayatî bir önem arz etmektedir. Gabriel Moran'ın yaklaşımıyla ifade edilirse, ahlâk eğitiminin dinlerle her türlü bağlarını kesme girişimi, onun intiharı anlamına gelir. Ahlâk eğitimi din eğitimine, ne efendi, ne de hizmetçi olarak değil, fakat bilinçli bir arkadaş olarak ihtiyaç duymaktadır. (Moran, 1989: 189; Kılıç, 1992)

3. İnsanın Ahlâkî Yapısı / Yatkınlığı

İnsan ruhî ve bedenî yönüyle mükemmel biçimde yaratılmıştır. O, kendine özgü yapısı ve kendine özgü nitelikleri olan bir varlıktır. Onu başka varlıklardan ayırt eden de, bu kendine özgü dediğimiz varlık yapısı ve nitelikleridir. İbn Miskeveyh'e göre insan, bedenî yapısıyla tabiat bilimlerinin konusudur. Onu ahlâkın konusu yapan şey, insan olması itibariyle sahip olduğu, insanlığını ve erdemlerini geliştiren, kendine özgü güçleri ve yetenekleridir ki bunlar da "düşünme ve temyiz gücüne bağlı olan iradî durumlar"dır. (İbn Miskeveyh, 1983: 20; Çağrıcı, 1989: 114) İnsanın tabiî ve ontik cephesinin varlık sahnesine çıkması, tamamen onun Yaratıcısının kudretine bağlı iken, manevî özünün iyileştirilip geliştirilmesi ise, insanın kendisine bırakılmış, onun iradesine tevdi edilmiştir. (İbn Miskeveyh, 42) Bundan dolayı, Aristoteles'in dediği gibi, biz doğuştan çirkin ya da özürlü birini kınama hakkına sahip değiliz. Hatta ona şefkat ve merhamet duygu-

larıyla yaklaşırız. Çünkü öyle olmak onun elinde değildir. Ama düzeltmesi, iyileştirmesi kendi elinde olan bir şeyi düzeltmediğinde onu kınamak hakkımızdır. (Aristoteles, 1998: 1114a 20-30) Ahlâk işte böyledir. Onun iyileştirilmesi, düşünen ve bir irade varlığı olan insanın kendisine emanet edilmiştir. Sorumluluğu da buraya dayanmaktadır.

İnsan, bu kendine özgü dediğimiz yönünü; düşünme ve ayırt etme gücü ile iradeliliğini doğru kullanabildiği ve geliştirebildiği oranda mükemmel insandır. İbn Miskeveyh'in ifadesiyle; "Kimin ayırt etmesi daha sağlam, düşüncesi daha üstün ve seçimi daha doğru ise, onun insanlığı o ölçüde mükemmeldir. Tıpkı kılıç ve testere gibi. Bunlar özsel niteliklerini gerçekleştirebildiği ve yapılış amaçlarına uygun kullanılabildiği oranda değer kazanır. Sözgelimi kılıçların en üstünü en keskin, en biçici ve ufacık bir hareketle yapılış amacındaki mükemmelliğe ulaşmada en yeterli olanıdır. Aynı durum at, şahin ve öteki hayvanlar için de geçerlidir." (İbn Miskeveyh, 20) Onlar da kendilerine özgü nitelikleri gerçekleştirebildikleri oranda mükemmeldir.

Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*'in II. kitabında erdemleri; *düşünce erdemi* ve *karakter erdemi* olmak üzere ikiye ayırır. Fârâbî bunları *aklî* (ennutkıyye) ve *ahlâkî erdem* olarak ifade eder. (Fârâbî, 1961: 31, 108; 1987: 31) Düşünce erdemi daha çok eğitimle oluşup gelişir. Karakter erdemi ise, alışkanlıkla kazanılır. Bundan dolayı bu erdem *alışkanlık* anlamındaki *ethos*tan gelir. Aristoteles'e göre erdemler ne doğal olarak, ne de doğaya aykırı olarak edinilir. İnsan olarak onları edinebilecek bir *doğal yapımız* vardır. İşte bu doğal yapıyı, *ahlâkî yatkınlık* olarak tanımlamak mümkündür. Alışkanlıkla da bu yatkınlığı ya da doğal yapımızla edinebileceğimiz erdemleri geliştiririz. Aslında bunları doğal yapımız gereği daha önce potansiyel olarak taşıyor, daha sonra da gerçekleştiriyoruz. Aristoteles bu durumun duyular konusunda daha açık olduğunu söyler. Ona göre, biz örneğin görme ve işitme duyularını, birçok kez görmekten, birçok kez işitmekten dolayı kazanmış değiliz. Tersine onlara sahip olarak onları kullandık. Kullanarak onlara sahip olmadık. Ahlâkî erdemleri ise, diğer sanatlarda olduğu gibi, daha önce etkinlikte bulunarak kazanırız. Çünkü öğrenip yapmamız gereken şeyleri, yapa yapa öğreniriz. Örneğin ev yapa yapa mimar, gitar çala çala gitarist oluruz. Bunun gibi âdil şeyleri yapa yapa âdil insan, ölçülü davrana davrana ölçülü, yiğitçe davrana davrana da yiğit insan oluruz. (Aristoteles, 1103a 15-30) İbn Miskeveyh'in verdiği örnekle, keskin kılıç ile kör kılıç arasında büyük fark vardır. Birinde keskinlik potansiyel ya da doğal bir eğilim olarak kalmış, diğerinde ise geliştirilmiş, böylece kılıcın kılıç oluşundaki amaç gerçekleşmiştir. Aynı şekilde soylu at ile beygir arasında da fark vardır. (İbn Miskeveyh, 42)

İnsana baktığımızda, onda da ahlâkın böyle olduğunu görürüz. Erol Güngör'ün dediği gibi, insanda ahlâkın varlığı bir çeşit tabiat kanunudur. Suyun bulunduğu yerde nasıl hayat varsa, insanların bulunduğu yerde de ahlâk vardır. İnsanlara düşen ise, bu ahlâkı geliştirip mükemmelleştirmek, onu en iyi bir şekle sokmaktır. (Güngör, 20)

İnsanın ontik yapısında, ahlâkî yatkınlığında öz itibariyle (ya da *insan* olması bakımından) pek fark olmamasına rağmen, kendine özgü niteliklerin, ahlâkî yatkınlığın ve eğilimlerin gerçekleşmesinde bazı farklılıklar ortaya çıkar. Herkes ontik yapısı itibariyle insandır. Ancak, herkes insanlığını, insanî yeteneklerini farklı oranlarda gerçekleştirmektedir. Aristoteles; "Her bir kişi nasıl insansa, amaç da ona öyle görünür...; eğer iyi bir yargıda bulunup, gerçekten iyi olanı tercih edecekse, görme gücüyle olduğu gibi, böyle doğmuş olmalı; yetenekli insan da doğuştan bu gücün bulunduğu insandır. Çünkü bu en önemli ve en güzel şeydir. Başkasından ne alınabilecek, ne de öğrenilebilecek, doğal olarak nasılsa öyle sahip olunacak bir şey. Tam ve gerçek anlamda yeteneklilik, bu bakımdan iyi ve güzel bir doğal yapıya sahip olmaktır." (Aristoteles, 1114b 5-10) der. Şüphesiz bu *iyi ve güzel doğal yapı*, ahlâkî erdemlerin, üzerine kurulacağı ve sonra da filizlenip yeşereceği sağlam bir zemindir.

Fârâbî de *Tahsîl*'de ahlâkî erdemin insanda doğal olduğunu ve irade ile teşekkül ettiğini ifade eder. Ona göre insandaki bu *doğal erdem*, arslanın yiğitliği, tilkinin kurnazlığı, kurdun hileciliği, saksağanın hırsızlığı türünden bir özelliktir. İnsanın doğuştan meyledeceği öyle bir eğilimi vardır ki, bu sayede herhangi bir erdemi elde etmesi, ona onun zıddını yapmaktan daha kolay gelir. Dolayısıyla rastgele her insan sanata, ahlâkî erdeme ve düşünme erdemine büyük bir güçle sahip olamaz; zira doğuştan o eğilime sahip olması gerekir. Bunun içindir ki Fârâbî'ye göre hakanlar sırf irade ile değil, doğuştan da hakandırlar. (Fârâbî, 1345: 29; 1974: 36-37)

Felsefî antropolojide de insanın *yapıp eden, tavır takınan, değerlerin sesini duyan, irade eden (isteyen), özgür hareket eden* bir varlık olarak nitelenmesi ve bu niteliklerin onun *varlık şartı* olarak görülmesi, (Mengüşoğlu, 1988: 13) insanın ahlâkî bir varlık oluşunun ontolojik temeli olarak değerlendirilebilir.

4. Dindarlığın Ahlâkî Temeli

Buraya kadar Aristoteles, İbn Miskeveyh ve Fârâbî'ye de atıflarda bulunarak temellendirmeye çalıştığımız; insanın doğal yapısı itibariyle bir eğilimler ve yetenekler varlığı oluşudur. O, insanlığını (akıl ve iradesiyle ahlâklılığını) gerçekleştirebilecek bir yapıya sahiptir. Aristoteles buna *iyi*

ve güzel doğal yapı, İbn Miskeveyh *düşünme ve temyiz gücü*, Fârâbî ise *doğal erdem* diyor. Fârâbî *Tahsîl*'de *doğal erdem* ve *ahlâkî erdem* ifadelerini kullanmasına rağmen, *Fusûl*'de bir insanın doğal olarak, doğuştan bir dokumacı veya bir kâtip olarak yaratılmasının mümkün olmadığı gibi, daha başlangıçtan itibaren bir fazîlet (erdem) veya rezilete sahip olarak yaratılmasının da mümkün olmadığını, ancak tıpkı yazma sanatını ya da başka bazı sanatlarla ilgili fiilleri gerçekleştirmenin, ona, başka herhangi bir şeyle ilgili fiilleri gerçekleştirmesinden daha kolay gelmesinden dolayı, onun bu fiilleri yapmaya doğal olarak eğilimli ve yatkın olduğunu, bu nedenle, dokumacılık ya da kâtiplik fiillerine karşı onda doğuştan mevcut olan doğal eğilimden (el-isti'dâd et-tabiî) *dokumacılık* olarak söz etmenin doğru olmadığı gibi, bu doğal eğilimlerden de *erdem* olarak söz etmenin doğru olmayacağını söyleyerek *doğal erdem* kavramına biraz daha açıklık getirir. (Fârâbî, 1961: 108-109; 1987: 31-32.) Bu durumda, doğal erdemin *ahlâkî gelişime olan doğal yatkınlık* olarak tanımlanması daha doğru görünmektedir. İnsanın fıtrat üzere yaratıldığını ifade eden hadis (Buhârî, *Cenâiz* 79, 80, 93; *Sünnet* 17; *Kader* 3; Müslim, *Kader* 22, 23, 24, 25) de bize, insanın temiz olarak (fıtrat üzere) doğmuş, (Bkz. Hökelekli, 1993: 124) bir yetenekler ve eğilimler varlığı olduğunu söylemektedir. O önce saf bir haldedir, ama zamanla gelişip olgunlaşmaya da elverişlidir. Bu özelliğiyle insan, Yaratıcısını tanımaya, O'na yönelmeye de müsait bir yapıdadır. İnsanın doğuştan sahip olduğu bu inanma eğiliminin yönünün ise, Kur'an'da, Allah'a doğru olduğu ifade edilir:

"Sen yüzünü Allah'ı birleyici olarak doğruca dine çevir: Allah'ın yaratma kanununa (uygun olan dine dön) ki O, insanları ona göre yaratmıştır. Allah'ın yaratması değiştirilemez." (Rûm 30/30).

İnanma konusundaki bu temellendirme ahlâk konusunda da geçerlidir. Dindarlığı kısaca; "dinin, bireyin inanç, duygu, düşünce, davranış ve ilişkilerindeki etkinliği" olarak tanımlarsak, bu etkinliğin onun ahlâkına da bir şekilde yansıdığını zımnen ifade ediyoruz demektir. Ama burada bizim vurgulamak istediğimiz, dinin ve dindarlığın ahlâk üzerindeki etkinliği değil, bireyde dindarlığın zeminini oluşturacak olan, doğal, ahlâkî alt yapıdır. İhvân-ı Safâ insanın bu ahlâkî alt yapısının şekillenmesinde ve yön bulmasında, onun biyolojik ve kimyasal yapısının rolüne de değinir. (Resâil, I, 299, 318; Çağrıcı, 62, 69) Burada "herkes 'şâkile'sine uygun olarak davranışta bulunur." (İsrâ 17/84) mealindeki ayeti de hatırlamak yerinde olacaktır. Şâkile; huy, seciye, karakter ve tabiat anlamlarına geldiğine göre (Yazır, V, 3196) bu, herkes kendi karakteri ve tabiatı (doğal yapısı) doğrultusunda hareket eder, demektir. Aristoteles'in dediği gibi, "her bir kişi nasıl insansa,

amaç da ona öyle görünür... Gerçek anlamda yeteneklilik, iyi ve güzel bir doğal yapıya sahip olmaktır." (Aristoteles, 1114b 5-10)

İnsanın doğuştan, zamanla geliştirip mükemmelleştireceği yeteneklere sahip olması ve sonra da bunları düşünme, ayırt etme ve irade gücünü doğru kullanarak geliştirmesi, elbet önemli bir ahlâkî alt yapıdır. Bütün erdemlere doğuştan yatkın olup da, sonradan onları birer birer gerçekleştirmeyi âdet haline getiren kişiyi Fârâbî *ilâhî insan* olarak niteler. (Fârâbî, 1961: 111; 1987: 32) Şimdi biz, bu erdemleri gerçekleştirmede dinin etkinliğini de hesaba katarak, Fârâbî'nin *ilâhî insan*ını "dindar insan" olarak algılarsak, dindarlığın temelinde önce doğal yatkınlığın, sonra da ahlâkî yetkinliğin önem arz ettiğini söyleyebiliriz. Dolayısıyla buradaki doğal yatkınlık, alışkanlıklarla ahlâkî yetkinliğe dönüşmekte, sonra da dinî erdemlerle bütünleşmektedir. Böylece, Fârâbî'nin *ilâhî insan* kavramından bir *dindar insan* tiplemesi çıkarsamış oluruz.

Konuyu bu felsefî düzlemden günlük hayata indirgediğimizde, Aristo'nun *iyi ve güzel doğal yapı*sının ve Fârâbî'nin *doğal erdem*inin insanda pratiğe çıkan ilk aşamasını, "insanın salt insan olması bakımından sahip olması gereken" veya "insan olmanın sahip olmayı zorunlu kıldığı erdem/etkinlik" olarak tanımlayabiliriz. Yolda giderken önümüzde düşüveren, düştüğü için ağlayan bir çocuğu kaldırıp başını okşamak için "dört dörtlük dindar" biri olmak gerekmez. Yoksula ya da darda kalan birine yardım, büyüklere saygı, küçüklere sevgi ve şefkat, doğruluk, emaneti gözetmek, konukseverlik... hep bu türden davranışlardır.

"Sizden hiç kimse, kendisi için istediğini kardeşi için de istemedikçe gerçek anlamda iman etmiş olmaz," (Buharî, *İman* 7; Müslim, *İman* 71, 72; Tirmizî, *Kıyâme* 59)

"Müslüman; elinden ve dilinden diğer Müslümanların güvende olduğu kimsedir," (Müslim, *İman* 14)

"Allah'a inandım de, sonra da dosdoğru ol," (Müslim, *İman* 62; *Müsned* III, 412)

"Komşusu aç iken tok duran bizden değildir," (Buharî, *Ahlâk Hadisleri* I, 125)

"Küçüklerimize şefkat, büyüklerimize saygı göstermeyen bizden değildir," (Tirmizî, Birr 15; Ebû Davud, Edeb 58) gibi hadisler de, kanaatimizce bize Müslümanlığın/dindarlığın tavanını değil, tabanını; asgarî düzeyde sahip olmamız gereken ahlâk ilkelerini verir. Bir bakıma bu tür nitelikler Müslüman olmanın artısı olmaktan çok, insan olmanın gereği ya da artısıdır. Biz

bu nitelikleri günlük hayatta sadece dindar insanlarda değil, herkeste arar-ız. Başka bir deyişle *insan* olan herkesin bu türden niteliklere sahip olması gerektiğini düşünürüz. Bir ateist de -eğer iyi insan ise- büyüklerini sever, küçüklerini sayar, doğru, güvenilir, diğergâm vb. pekalâ olabilir. Bundan dolayı, insan olarak sahip olabileceğimiz erdemleri;

a) İnsanî/Ahlâkî, b) İslâmî/Dinî

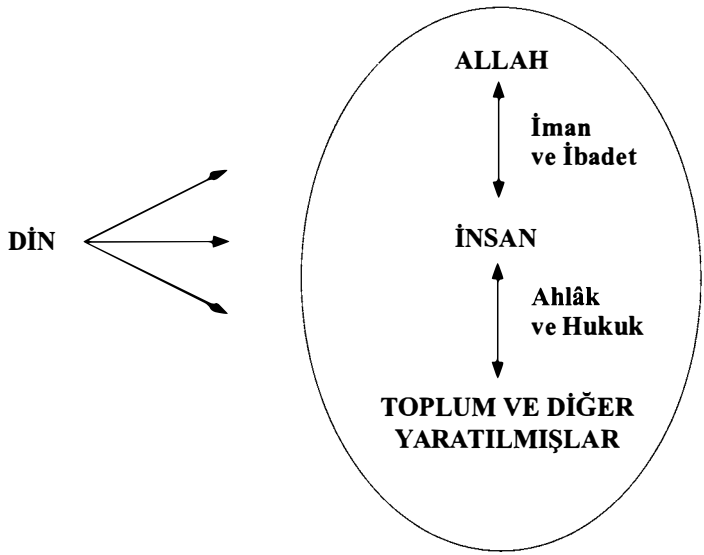
olmak üzere iki grupta inceleyebiliriz. Birinci gruptaki *insanî* kavramının tam oturmadığının farkındayım. Bu tartışılabilir bir adlandırmadır. Çünkü erdemler ancak insan için bir anlam ifade eder. Bunun için biraz daha geniş anlamda "ahlâkî" de diyebiliriz. Ama bu grup ile; yukarıda ifade ettiğimiz türden, salt *insan* olmanın sahip olmayı zorunlu kıldığı, *insan*lığımızın gerektirdiği erdemleri kastediyoruz. Bundan dolayı *insanlığın artısı* dedik. Bunlar fıtratımızda mevcut düşünme ve ayırt etme gücünü doğru kullanarak sahip olduğumuz erdemlerdir.

Ayrıca *evrensel doğrular* diyebileceğimiz ve bozulmamış fıtrata sahip her insanın tereddüt etmeden kabul edeceği bütün değerleri *insanî erdemler* kavramı içinde değerlendirmek mümkündür. (Sağlam, 2002: 169)

İslâmî/dinî dediğimiz erdemler ise, bize dinimizin sahip olmayı zorunlu kıldığı erdemlerdir. Dinimizin/dindarlığımızın bize kazandırdığı artıdır.

Şimdi bu iki grup erdemin alanlarının birbirinden kesin çizgilerle ayrılamamasına rağmen, birbirinin tamamlayıcısı olduğunu da ifade edelim. İnsanî/ahlâkî dediğimiz erdemler, eğer İslâmî/dinî erdemlerle tamamlanmıyorsa eksik kalmakta, İslâmî/dinî erdemler de tabanında insanî/ahlâkî erdemleri barındırmıyorsa, zemini boş olduğundan adeta askıda kalmaktadır. Öyleyse yukarıdan beri yapmaya çalıştığımız felsefî temellendirmelere de dayanarak açıklıkla söyleyebiliriz ki; iyi Müslüman olmanın/dindarlığın yolu, öncelikle *iyi insan* olmaktan geçer. İyi insan olmadan, insanlığın gerektirdiği ahlâkî değerler kuşanılmadan, iyi Müslüman/dindar olmak mümkün değildir. Eğer biri *dindar* olduğunu iddia ediyor, ama ortalama bir insanın bile sahip olması gereken ahlâkî değerlerden yoksun olduğu görülüyorsa ya da ortalama bir insanın bile yapmaması gereken yanlışları yapıyorsa, onun öncelikle *insan*lığında, ahlâkî yapısında bir problem var demektir. Böyle bir ahlâkî/insanî zemin eksikliği olan bazı kişilerin, bu eksikliklerini gizlemek amacıyla, kimi zaman dinî pratiklerini övünerek öne çıkardıklarına da tanık oluruz. Oysa bu bir *avunma* ve insanî ilişkilerdeki zâfiyetini *kamufle* psikolojisidir. İnsanlarla ilişkilerimizdeki ahlâkî eksikliği, tamamen Allah'la aramızda olan (ve üstelik ahlâken olgunlaşmamıza da vesile olması gereken) ibadetler ile övünerek kapatmaya çalışmak, *avunma*dan ya da *kendini aldatma*dan başka bir şey değildir.

Meramımızı daha net olarak ortaya koyabilmek için; din bağlamında ilişkilerimizi şematik olarak şöyle gösterebiliriz:



Giriş'te de belirttiğimiz gibi, din ilâhî kaynaklı bir sistemdir. Muhatabı olan insanın inanç, duygu, düşünce ve davranışlarında etkili ve yönlendiricidir. İnsanın varlık bütünlüğüne hitap eder. Bundan dolayı insanın inanç dünyasını, onun örneğin ahlâk dünyasından, bilim anlayışından, estetik duygularından vb. apayrı bir alan gibi değerlendirmek mümkün değildir. Bunun tersi de doğrudur; ahlâkî değerleri algılayışımız, estetik duygularımız vb. de inanç dünyamızdan tamamen bağımsız değildir. (Aydın, 1991: 84)

İlişkilerimizi din bağlamında değerlendirirken, şemada da görüldüğü gibi; insanı merkeze aldığımızda, onun Allah ile olan ilişkisi *iman* ve *ibadet* şeklinde kendini gösterir. Diğer insanlarla/toplumla ve toplumsal kurumlarla, hatta genel anlamda bütün yaratıklarla olan ilişkisi ise *ahlâk* ve *hukuk* alanını oluşturur. Dinî terminolojide buna *muamelât* denir. İşte insanın Allah ile olan ilişkisine ve bu ilişkinin farklı alanlarda farklı biçimlerdeki yansımalarına *dindarlık* diyoruz.

İnsanın Allah ile olan ilişkisinin gücü, toplumla ve diğer bütün yaratılmışlarla olan ilişkilerinde de etkili ve belirleyicidir. Eğer üstteki bağ güçlü ise, bunun alttaki ilişkilere de olumlu yansımaları olacaktır. Fakat kimsenin elinde bu bağın gücünü ölçecek bir alet yoktur. Farklı alanlardaki yansımaları ile bu konuda fikir yürütülebilir. Allah ile bağı güçlü olan kişinin, insanlarla, tabiat ve eşya ile de ilişkileri iyi olur. O bir karıncayı bile incitmekten çekinir, herkesin ve her şeyin hakkını-hukukunu gözetir.

Allah ile olan bağı güçlü görünüyor, ama yaratılmışlarla olan ilişkilerinde problemler gözlemleniyorsa (örneğin rahatlıkla yalan söyleyerek insanları aldatıyor, haksızlık yapıyor, hak-hukuk çiğniyorsa), o zaman üst ilişkinin mahiyeti ve niteliği, bu ilişkinin sahibi birey tarafından ciddi bir sorgulamaya ihtiyaç hissediyor demektir. Dolayısıyla güçlü gibi *görünen* bağın, söz konusu birey için gerçeği yansıtmadığı, bu sonuç ile ortaya çıkmış olur. Çünkü üst ilişkinin alt ilişkilere yansımaları *iyi* değildir. İşte böyleleri, insanlarla ilişkilerindeki zafiyetlerini kamufle amacıyla, hiç de gerek yok iken, zaman zaman dinî pratiklerini anarak Allah ile olan bağlarının -kendilerince- ne kadar güçlü olduğunu dile getirme ihtiyacı hissederler. Oysa bu bağ başkasını pek ilgilendirmez. Başkasını ilgilendiren, onun ahlâkî ve hukukî yansımalarıdır. Allah'ın, huzuruna kul hakkı ile gidilmemesini istemesinden, (Buhârî, *Mezâlim* 10; Müslim, *Birr* 60; Tirmizî, *Kıyâme* 2) insanın başkaları ile olan ilişkilerinin dinde ne kadar önemli olduğu sonucu çıkarılabilir. Bu bir ölçüde, insanlarla, tabiatla vb. olan ilişkilerimizdeki mükemmelliğin, ibadetlerimizdeki mükemmellikten daha fazla önemsendiğinin ifadesi olarak yorumlanabilir. Ancak böyle bir yorum, ibadetleri ve ibadetlerdeki ciddiyeti önemsememeyi içermez. Dinin ve dinî uygulamaların, bireyin duygu ve düşünce dünyası, tavır ve davranışları üzerindeki etkisini ifade etmiştik. Aksine böyle bir yorum, ahlâkî ve hukukî ilişkilerimizin dinde ne kadar öne çıkarıldığını gösterir. Çünkü ahlâkî olumsuzluklar, aynı zamanda dinin bireyler tarafından tam olarak içselleştirilemediğinin görüntüsel sonuçlarıdır.

İnsanî/ahlakî – İslâmî/dinî erdem ayırımına geri dönersek, böyle bir konu ya da ayırımın bilincinde olmayanlar için, bu *insanlık*ta, ahlâkî alandaki problem, pekâlâ *Müslümanlık*ta ya da *dindarlık*taki problem olarak görülebilir. Ama bu doğru bir tanı değildir. Kanaatimizce doğru tanı şöyle ifade edilebilir: O bireyde *dinî* diye tasvir edilen erdemlerin/değerlerin zemini boştur. Zemini boş olduğu için adeta havada duran bu değerler, hiç umulmadık bir anda yere düşüvermektedir. Biz de onların düşüş nedenini anlamakta -haklı olarak- sıkıntı çekeriz.

Bu bağlamda, din eğitiminde bireylere dinî değerlerin öğretilip kazandırılmasından önce, onlara *karakter* eğitimi, *ahlâk* eğitimi vermenin önemini de altını çizerek vurgulamak gerekir. Çünkü bu değerler, henüz oturmamış, zikzaklar çizen, daha ileri boyutunu söylersek; *bozuk* bir karakter üzerinde iğreti bir vaziyette duracaktır. Sağlam bir karakter üzerinde ise uyumlu ve mükemmel bir görüntü verecektir.

Nitekim Hz. Peygamber'in, kendisine vahiy gelmeden önce de "özünde, sözünde ve işinde, her yönüyle güvenilir insan" anlamında *el-emîn* ola-

rak nitelenmesi, onun sağlam karakterinin ve peygamberlik öncesi ahlâkî olgunluğunun ifadesidir. Din ve dinin getirdiği değerler, bu sağlam karakter ve yüksek ahlâkî zemin üzerine bina edilmiştir. (Ali Şeriati, Hz. Peygamber'in *emîn* oluşunu açıklarken, O'nun ruhunun derinliklerinde bulunan "esrarlı bir pınar"dan bahseder ve bu pınarın "mutlak bir yetenek" olduğunu, bu yeteneğin çocukluk döneminden kırk yaşına kadar sürekli geliştiğini, tecellisinin ise en geniş anlamıyla "dürüstlük" olduğunu ifade eder, O'nun "duru ve doğal fıtrat"ının, sade ve olaysız hayatına sürekli kılavuzluk ettiğini söyler. Şeriati, bu esrarlı pınarı ve mutlak yeteneği, güçlü bir *vicdan* olarak niteler. Şeriati, 1995: 35-36)

Hz. Peygamber, tebliğinin ilk döneminde kendisine muhatap olarak, sır saklamasını bilen, sağlam karakterli, cahiliye kötülüklerinden ve bid'atlardan uzak durmuş, daveti hemen kabul edebilecek tabiata sahip kişileri seçmiş, İslâm'a önce onları davet etmiştir. Hz. Ebu Bekir bunların başında geliyordu. (Kapar, 1987: 106) Bu da aslında dini ve dinî değerleri sağlam bir karakter üzerine kurma çabasıdır. Gerek o dönemde, gerekse sonraki yüzyıllarda İslâm'ı bilinçli bir şekilde tercih edenlerin biyografileri araştırılırsa, kanaatimiz odur ki, onların sağlam bir karaktere, Aristo'nun ifadesiyle *iyi ve güzel bir doğal yapı*ya sahip oldukları görülecektir. İslâm tarihinde Hz. Ömer, bunun ilk akla gelen tipik örneğidir. Çağdaş mühtedîler de bu yaklaşımla bir inceleme konusu yapılabilir.

Cahiliye döneminde birçok kötülüğe bulaşmış, birçok haksızlık ya da zulme adı karışmış önde gelen müşriklere gelince, İslâm tarihi kaynaklarında bunların çoğunun -nedenleri farklı da olsa- (Kapar, 113-119; Kazancı, 1983: 249-303) Müslüman olmadıkları ve müşriklerle yapılan ilk savaşlarda öldükleri belirtilmektedir. Ebû Cehil, Velid b. Mugîre, Ümeyye b. Halef, Münebbih b. Haccac ve Yemenli bir tüccara olan borcunu ödememekte direnen Amr b. As'ın babası Vâil bunlara örnek olarak anılabilir. (İbn Hişam, 1987: I, 153-154; Apak, 2001: 29; Kapar, 115-116) Ki özellikle bu sonuncusunun haksızlıkta, borcunu ödememekte direnmesi ve toplumda yaygınlaşan benzeri başka olumsuzluklar, bazı erdemli insanları harekete geçirmiş, haksızlıkları, zulmü ve kötülükleri önleyebilmek için bir araya gelip tedbir almaya zorlamıştı. Bu ahlâkî dayanışma ve yardımlaşma organizasyonuna İslâm tarihinde *Hılfu'l-Fudûl* (Erdemlilerin Yemini, Sözleşmesi) adı verilmiş, Hz. Peygamber de gecikmeden bu etkinliğin içinde yer almıştı.

Öte yandan, şunu da ifade etmek gerekir ki, çevremizde herhangi bir dinî duyarlılığa sahip olmayan ve bu duyarlılığa sahip olmadığını kendisi de ifade eden birinin, zaman zaman çok olumlu, insanî davranışları dikkati-

mizi çeker. Bu davranışların temelinde dinî bir motivasyon olmamasına rağmen, dışa olumlu bir *insanî* görüntü yansımaktadır. Bu kişi doğrudur, dürüsttür, güvenilirdir, iyiliksever ve yardımseverdir... Onun salt insanlık anlayışı, *öyle* olmayı gerektirmektedir. Aslında bu tür kazanımlar da din ile, dinî erdemlerle bütünleşemediği takdirde eksik kalmaktadır. Böyle niteliker, o kişinin "iyi ve güzel doğal yapı"sının ahlâkî yansımalarıdır. Bu yansımalar, şüphesiz o birey için önemli bir kazanımdır. Bu insanî/ahlâkî düzeydeki kazanımlar, İslâmî/dinî erdemlerle bütünleştiğinde ise, ortaya, olduğundan çok daha olumlu niteliklere sahip bir insan tipinin çıkacağı muhakkaktır.

Toplumsal ilişkilerimizde, dinî duyarlılığı zayıf ya da dinî pratiklerden yoksun, hatta ateist olduğunu söyleyen kişilere yaklaşımımızda, onların bizce eksik olan yönlerini değil de, insanî ve ahlâkî düzlemdeki artılarını görüp öne çıkarmak, hem ilişkilerimizin sağlığı, hem de toplumsal hoşgörü açısından oldukça önemlidir. İnsanî düzlemde ortalama insanda bulunması gereken özellikler dikkate alınarak kurulacak ilişkilerin, salt dinî duyarlılık ve dinî pratikler gözetilerek kurulacak ilişkilerden daha geniş tabanlı olacağı muhakkaktır. İlişkilerimizde dinî erdemleri öne çıkarma çabamız, ahlâkî erdemleri öne çıkarma ile kıyaslandığında, sözünü ettiğimiz nitelikteki insanlara pek sempatik gelmeyecektir. Kimsenin, başkalarının da kendisi gibi inanmasını ve yaşamasını dayatma hakkı yoktur. Düşünceler ve kanaatler ortaya konur, taraflar da bu düşüncelerden üzerlerine düşen payı alırlar. Dayatmanın olduğu yerde özgürlük, saygı ve hoşgörü olmaz. Bu hak -dindar ya da ateist-, kimseye verilmiş değildir. Böyle bir taleple ortaya çıkanlara Kurân'n önerdiği açık tavır; "Sizin dininiz size, benim dinim de bana." (Kâfirûn 109/6) şeklindedir. Çünkü dayatıcı bir tavırla toplumsal uzlaşı zedelenecektir. Bundan dolayı dinî değil de, ahlâkî/insanî zeminde buluşmak, ilişkilerimizde önce bu zemini aramak ve ilişkilerimizi bu zemin üzerine kurmaya çalışmak, daha doğru bir tavır olarak görünmektedir. Bu sağlandıktan sonra, ikinci aşamada din ve dinî erdemlerden, onlarla bütünleşmekten bahsetmek, daha doğru olacaktır.

Birinin insanî ya da ahlâkî dediğimiz erdemlere sahip olmasının, kendisi için önemli bir kazanım, bir artı olduğunu belirtmiştik. Onun bu artısını görmezden gelerek, eksik yönünü öne çıkarmak, dinî pratiklerden yoksunluğundan dolayı ona değer vermemek, tebliğ psikolojisi açısından da olumlu bir tavır değildir. Böylesi insanların dinî değerlerle buluşmalarının, -bu artıdan yoksun olanlarla kıyaslandığında- çok daha kolay olacağını söylemek mümkündür. Çünkü dinî değerler için aranan o ahlâkî zemin, onlarda hazır görünmektedir.

Dindarlığın ahlâkî alt yapısını temellendirmede ya da böyle aşamalı bir erdem tasnifi yapmada iki hadis bizim için hareket noktası olmuştur:

a) "Sizin en hayırlılarınız, hem cahiliye döneminde, hem de İslâm döneminde hayırlı olanlardır." (Buharî, *Enbiya* 8, 14; Müslim, *Fedâil* 168, 199; Ahmed b. Hanbel, *Müsned* IV, 101) İnsan, samimiyetle İslâm'a gönül verip onu içselleştirdikten sonra, elbette İslâm onun hayırlı, erdemli bir insan olmasına vesile olacaktır. Ancak, en hayırlı olanlar, İslâm'la tanışmadan önce de *iyi* ve *erdemli* olanlardır.

Bu hadisin başka bir rivayetinde insanların madenlere benzetilmesi oldukça anlamlıdır. (Bu rivayet şöyledir: "İnsanlar madenler (gibi)dir. Onların cahiliye döneminde hayırlı olanları, İslâm döneminde de hayırlı olanlardır." (Buhârî, *Enbiyâ* 19; *Menâkıb*,1, 25; Müslim, *Fedâilu's-Sahâbe*, 199) Altın gerçekte değerli bir madendir. O her zaman ve her yerde değerlidir. Teneke ise değersiz bir metaldir. Teneke üzerine altın kaplama hiçbir zaman tutmaz. Bunun gibi, İslâm'ın altın değerleri de teneke gibi çabuk paslanabilir bir zemin üzerine oturtulamaz. Oturtulmaya çalışılsa bile askıda kalır ve umulmadık anda yere düşer. Biz de o değerlerin niye yere düştüğünü anlamakta sıkıntı çekeriz. İnsanların *iyi*leri de altın gibidirler. Onlar özü itibariyle değerli ve sağlam karakterlidirler. İşte *altın değerler* böyle bir zemin üzerinde ancak uyum arz eder.

b) Bir gün Hakîm b. Hizam adındaki bir Sahâbî Hz. Peygamber'e gelerek; "Ey Allah'ın Elçisi! Benim Müslüman olmadan önce yapmış olduğum; fakir ve yoksullara yardımcı olma, köleleri özgürlüğüne kavuşturma, akraba ile ilişkileri canlı tutma gibi birtakım iyilikler var. Onların karşılığını görmeyecek miyim?" diye sorduğunda, Hz. Peygamber'in verdiği cevap oldukça dikkat çekicidir: "Sen zaten önceden yaptığın o iyilikler sayesinde Müslüman oldun." (Buharî, *Zekât* 24, *Edeb* 16, *Buyû* 100; Müslim, *İman* 194, 195, 196)

Yani, sen Müslüman olmadan önce *iyi insan* idin. Ahlâkî erdemlere sahip idin. İnsan olmanın gereklerini yerine getiriyordun. Bu, bir insan için önemli bir avantajdır. *İyi insan* olma ile *iyi Müslüman* olma (dindarlık) arasında adeta incecik bir perde vardı. Sen iyi insan olmanın gereklerini yerine getirerek bu perdeyi araladın. Bu kazanımın seni İslâm ile buluşturdu. Örneğin Hz. Ebû Bekir'in, Hz. Ömer'in vs. cahiliye dönemindeki ahlâkî asaletleri, sahip oldukları karakter erdemi, İslâm'la buluşmalarında önemli bir etken olmuştur. Bu ahlâkî asalet ve duyarlılıkları İslâm döneminde dinî unsurlarla da pekiştirilmiş ve yetkinleşerek devam etmiştir. Yani ahlâkî erdemler dinî erdemlere sahip olmanın, onlarla kucaklaşmanın kapısını aralamıştır. Bunun mahiyeti de, kanaatimizce felsefî düzlemdeki "ahlâktan

dine gidiş"ten farklıdır. Ama zaten bizim burada dile getirmek istediğimiz, konunun o boyutu değil, önce de ifade ettiğimiz gibi, dindarlıkta göz ardı edilmemesi gereken ahlâkî alt yapıdır.

5. Sonuç

Sonuç olarak diyebiliriz ki, insanın doğasında ahlâkî gelişmeye yatkın bir yapı mevcuttur. Bu yatkınlık zamanla gelişmekte, din de bu gelişmeye destek vermektedir. Dindarlık, dinin, bireyin duygu ve düşüncelerindeki etkisini, hayatının farklı alanlarındaki yansımalarını dile getiren bir olgudur. Ancak, bu yansımaların sürekliliği ve olumlu sonuçları için ahlâkî bir zemin şarttır. Dinî ve ahlâkî değerler birbirinin tamamlayıcısıdır. Dinlerin ahlâkî bir misyonu ve amacı olduğu, bilinen bir gerçektir. Durum böyle olunca, ortalama insanın bile sahip olması gereken ahlâkî özelliklerden yoksun bir dindarlık, hem o dindarın tavırlarında, hem de onu gözlemleyen bireylerin zihinlerinde çelişkilere neden olacaktır. Bundan dolayı dinî değerler ve dinî uygulamalar, tabanında ahlâkî bir zemin arar. Dinî olgunluk, bu zemin üzerinde ahlâkî olgunlukla paralel gelişir. Bu zemin olmadığı takdirde, bir yandan, *dindar* dediğimiz kişi, (dinî erdemleri içselleştirememiş olması nedeniyle) bazen önemli ahlâkî zâfiyetler yaşayabilmekte, öte yandan da dindardaki ahlâkî eksiklikler, bazılarınca *dinî eksiklik* olarak algılanabilmekte ya da böyle dindarlık bahane edilerek din itham edilebilmektedir. Böyle bir zâfiyet yaşamamak ve yanlış algıya fırsat vermemek için, dindar birey yapıp etmelerini ahlâkî ve dinî bir bakışla sürekli sorgulamalı, ahlâk-din bütünleşmesini bütün davranışlarında gerçekleştirebilmelidir.

Yararlanılan/Önerilen Kaynaklar

Apak, Adem, (2001), *Amr b. el-Âs*, Ankara Okulu Yay., Ankara.

Aristoteles, (1998), *Nikomakhos'a Etik* (Çev. Saffet Babür), Ayraç Yay., Ankara.

Aydın, Mehmet, (1987), *Din Felsefesi*, Dokuz Eylül Üniversitesi Yay., İzmir.

Aydın, Mehmet, (1991), "*Kur'an ve İlmî Zihniyet*", İslâm Üzerine Düşünceler içinde, TDV Yay., Ankara.

Çağrıcı, Mustafa, (1989), *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul.

Fârâbî, (1961), *Fusûl Al-Madanî* (Nşr: D.M. Dunlop), Cambridge; Türkçe çevirisi: (1987) Hanifi Özcan), Dokuz Eylül Ün. Yay., İzmir.

Fârâbî, (1974), *Tahsîlu's-Saâde*, Haydarabad 1345. Türkçe çevirisi: *Mutluluğu Kazanma*, Çev. Hüseyin Atay (Fârâbî'nin Üç Eseri içinde), Ankara.

Glock, Charles Y., (1998), "*Dindarlığın Boyutları Üzerine*" (Yasin Aktay – M.E. Köktaş, *Din Sosyolojisi* içinde), Vadi Yay., Ankara,

Güngör, Erol, (1995), *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*, Ötüken Yay., İstanbul.

Hökelekli, Hayati, (1993), *Din Psikolojisi*, Ankara.

İbn Miskeveyh, (1983), *Ahlâkı Olgunlaştırma* (Çev. A. Şener, C. Tunç, İ. Kayaoğlu), Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara.

İhvânu's-Safâ, *Resâilu İhvâni's-Safâ*, Beyrut Ts.

Kapar, M. Ali, (1987), *Hz. Muhammed'in Müşriklerle Münasebeti*, İstanbul.

Kazancı, A. Lütfi, (1983), *Peygamberimize Neden İnanmadılar?,* İlim ve Kültür Yay., Bursa.

Kılıç, Recep, (1992), *Ahlâkın Dinî Temeli*, TDV Yay., Ankara.

Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk*, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul Ts.

Mengüşoğlu, Takiyettin, (1988), *İnsan Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul.

Moran, Gabriel, (1989), *"Religious Education as a Second Language"*, Religious Education Press, Birmingham.

Okumuş, Ejder, (2002), *"Bir Din İstismarı Olarak Gösterişçi Dindarlık"* İslâmiyât, c.5, sayı:4, Ankara.

Sağlam, İsmail, (2002), *Hz. Peygamberin Çocuk Eğitiminde Öne Çıkardığı Hususlar*, U.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi, c.11, sayı:2,.

Şeriati, Ali, (1995), *Muhammed'i Tanıyalım* (Çev. Ali Seyyidoğlu), Ankara.

Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul Ts.

Yıldız, Murat, (2001), *"Dindarlığın Tanımı ve Boyutları Üzerine Psikolojik Bir Çalışma"*, Tabula Rasa, sayı: I, Isparta.

6. BÖLÜM

İSLÂM AHLÂK LİTERATÜRÜNDE BAŞLICA PERSPEKTİFLER

İSLÂM AHLÂK LİTERATÜRÜNDE BAŞLICA PERSPEKTİFLER

Murat Demirkol

İslâm ahlâk literatüründe temelde dört ahlâk perspektifinden söz edilebilir. Ahlâkın en kapsamlı çerçevede ve teorik temelleri dikkate alınarak incelendiği disiplin felsefe olmakla birlikte onun kelamcılar, müfessirler, fakihler, hadisçiler ve mutasavvıflar tarafından da değişik açılardan inceleme konusu yapıldığını görmekteyiz. Kelamcıların meseleye husun-kubuh ve iyi ve kötünün aklen veya şer'an vacip olması, mutasavvıfların ise zühd hayatının tezahür biçimleri çerçevesinde yaklaştıkları görüldüğü için bunları Kelamî Ahlâk Perspektifi ve Tasavvufî Ahlâk Perspektifi şeklinde özel başlıklar altında ele aldık. Dar anlamda şer'î ilimlerle ilgilenenlerin, yani tefsir, fıkıh ve hadis âlimlerinin perspektifini ise meseleyi dinî nasları esas alarak incelemeleri nedeniyle tek bir başlık altında Dinî Ahlâk Perspektifi başlığı altında topladık. Bu dört perspektif arasındaki ayrımlar yerine göre çok net veya belirsizdir. Özellikle tasavvufî ve dinî perspektiflerin birçok ortak noktası vardır. Fakat ahlâkı teorik olarak en esaslı biçimde filozoflar ele aldığı için felsefî ahlâk perspektifinin diğer üç perspektifin kavramlarını ve konuya yaklaşımlarını derinden etkilediği görülür.

1. Felsefî Ahlâk Perspektifi

İslâm'da felsefî ahlâk, vahiy tarafından doğrulanabilen, fakat prensipleri ve kuralları vahyin doğrulamasından bağımsız olarak kendi tabiatlarından dolayı geçerli olan özerk bir inceleme konusudur. Felsefî ahlâk, literatür, konu ve kavramlarıyla diğer bölümlerde özel ve ayrıntılı olarak işleneceği için biz burada bu perspektifi çok özlü ve genel seviyede ele almakla yetineceğiz.

Müslüman filozoflar, felsefeyi teorik felsefe ve pratik felsefe diye iki kısma ayırırlar. Ahlâk ilmi pratik felsefe kapsamına girdiği için biz birincisi üzerinde durmayacağız. Pratik felsefe insan türünün iradî davranış ve fiillerindeki faydaların, kişinin yönelmiş olduğu yetkinlik derecesine ulaşmayı gerekli kılıp dünya ve ahiret hayatının hallerini düzenlemeye götürecek bir açıdan bilinmesidir. Pratik felsefe, birey ve toplumla ilgili olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Bireyle ilgili olana Ahlâk Eğitimi denir. Bu kısımlardan ikincisi de ev halkından ibaret olan topluluğa dair olan "Ev İdaresi" ve ortak şehir veya ülke halkından oluşan topluluğa dair olan "Devlet Yönetimi"dir.

Ahlâk-ı Nâsırî'nin müellifi olan Nasîreddin Tûsî'ye göre ahlâk ilmi, insan nefsinin güzel ve övgüye değer bir ahlâkı kazanmasını sağlayan ilimdir. Dolayısıyla bu ilmin konusu, iradeye bağlı olarak iyi ve kötü fiillere kaynaklık eden insan nefsidir. İnsan nefsinin güzel ve övgüye değer bir ahlâka sahip olmasındaki amaç, insanın yetkinliği ve mutluluğudur. Bu aynı zamanda ahlâk ilminin amacının da insanın yetkinliği ve mutluluğu olduğu anlamına gelir.

İslâm ahlâk felsefesinde Ebu Bekir er-Râzî (ö. 925) ile başlayan ahlâk ilmini tıp ilminden hareketle "ruhanî tıp" olarak adlandırma geleneği hem Tûsî hem de onu model alan sonraki ahlâkçılar tarafından sürdürülmüştür. Çünkü tıp ilmi bedeni yetkinleştirmeyi, ahlâk ilmi ise nefsi yetkinleştirmeyi amaçlamaktadır. Öte yandan tıbbın sağlığın korunması ve hastalığın tedavi edilmesi şeklinde iki kısmı olduğu gibi ahlâk ilminin de erdemlerin korunması ve erdemsizliklerin yani nefsanî hastalıkların tedavi edilmesi şeklinde iki kısmı vardır.

Filozoflar ahlâk görüşlerini nefis teorisi üzerine inşa etmişlerdir. Felsefî ahlâk perspektifi diğer ahlâk perspektiflerinden özellikle bu yönüyle ayrılır. Ahlâk felsefesinde nefis, bitkisel, hayvanî ve insanî diye üçlü bir tasnif çerçevesinde incelenmekle birlikte ahlâkın konusu olanlar hayvanî ve özellikle de insanî nefistir. Bu Aristocu üçlü tasnifin Platoncu nefis teorisindeki karşılığı şehevî, gazabî ve âkile nefislerdir.

Nefis ile beden birleşince beden canlılık, türsel suret ve yetkinlik kazanmış; nefis ise fonksiyonlarını icra edecek bir âlete kavuşmuş olur. Bunun sonucu olarak bedende beslenme, büyüme, uygun olanı çekip uygun olmayanı itme gibi bazı canlılık belirtisi özellikler ortaya çıkar. Bu durumda nefis, kuvve halindeki canlı cismin ilk yetkinliğidir. Bitki, hayvan ve insanların özel nefisleri ait oldukları canlı türün fonksiyonlarını belirlemektedir. Bundan dolayı bedende ortaya çıkan fiillerin ilkesi beden değil, nefistir. Buna göre beslenme, büyüme ve üremeyle ilgili fonksiyonları bitkisel ne-

fis, hareket ve bazı iradî eylemlerle ilgili fonksiyonları hayvanî nefis, düşünme gibi fonksiyonları nefs-i natıka denilen insanî nefis icra etmektedir. İnsan, bitkisel nefiste bitkilerle, hayvanî nefiste hayvanlarla ortaktır. Fakat insanı bitki ve hayvandan ayıran yönü onun nefs-i natıka ile gerçekleşen düşünme özelliğidir.

İnsanî nefsin bedeni yönetme şekli konusunda önceki İslâm filozoflarını takip eden Tûsî'ye göre beden nefsin aracı konumundadır. Nefsin bedendeki tasarrufu organlar vasıtasıyla gerçekleşir. Tûsî'de nefis-beden ilişkisinin ahlâkî yönünü oluşturan teorik ve pratik akıl ayrımı, İbn Sînâ ve İbn Miskeveyh aracılığı ile Aristoteles'e dayanır. Buna göre soyut bir cevher olan düşünen nefsin biri akledilir âleme, diğeri hissedilir âleme olmak üzere iki yönü vardır. Teorik akıl kendi üstündeki prensiple irtibat kurarak müstefâd olurken, pratik akıl onun bedenle ilişkisini sağlar. İnsanî nefsin kendisinden yukarıda olana yönelmesiyle ilimler, aşağıda olana yönelmesiyle ise ahlâk ortaya çıkar.

İnsan nefsini şehvet, öfke ve akıl kuvvelerine ayırmakla birlikte birbirleriyle ilişkili olarak ele alan Platoncu üçlü nefis anlayışı esas olmak üzere; insan nefsini tabiat felsefesinden hareketle bitkisel, hayvanî ve insanî kuvveler şeklinde inceleyen Aristotelesçi nefis anlayışı, Müslüman filozoflarda yerine göre ayrı veya birleşik olarak ahlâk ilmine temel olmuştur.

Buna göre İbn Sînâ'nın Aristotelesçi üçlü ayrımına paralel olarak canlı dünyada görülen değişik fiiller üç başlık altında incelenebilir: Birincisi, tüm canlı varlık dünyasına yayılmış olan beslenme, üreme ve büyüme faaliyetleridir. İkincisi, hayvan ve insanda ortaklaşa bulunan iradî hareket, duyum ve hayal gibi psikolojik etkinliklerdir. Üçüncüsü ise sadece insanda bulunan aklî fiillerdir. Bu üç çeşit fiile bitkisel, hayvanî ve insanî nefis türleri karşılık gelir.

İbn Sînâ'yı takip eden Tûsî, hayvanî nefsin kuvvetlerini iki kategoride inceler. Birinci kategoride iradî tahrik, ikinci kategoride ise organlarla idrak kuvvesi yer almaktadır. İradî tahrik kuvvesinin görevi, yararlı olanı çekmek, zararlı olanı itmektir. Bu bakımdan bu kuvvenin şehevî ve gazabî olmak üzere iki işlevi söz konusudur. Hayvanî nefsin organik idrak kuvvesi, işlevlerini iç ve dış duyular vasıtasıyla yerine getirir. Bu durumda hayvanî nefsin algı kuvvesi de iç ve dış duyularla olmak üzere iki kısımdır.

İnsanî nefis insana özgü olup, düşünme kuvvesi ile temayüz eder. İnsanî nefsin kendi işlevleri yanında bitkisel ve hayvanî nefis türlerinin güç ve işlevlerini içermesi, bu iki nefis türünü birer kuvve olarak ihtiva etmesi şeklinde olur. Tûsî'nin İbn Sînâ vasıtasıyla benimsediği Aristotelesçi anlayışa

göre nefis bir hareket prensibi olarak görünmekte ve kuvvelerinden söz edilmektedir. Aynı şekilde bir tek nefis ve onun çeşitli fonksiyonlarından bahsedilmektedir. Nefsin bu fonksiyonları icra ederken belli isimler alması Platoncu anlamda farklı nefislerin varlığına delalet etmez. Tûsî, insanî nefsin bu kuvvelerinin üç ayrı nefis olarak adlandırıldığına dikkat çeker. Hatta Tûsî bu Aristotelesçi tasnifin yanı sıra nefsin kuvvelerinden şehevî, gazabî ve âkile, başka bir deyişle behimî, sebuî ve melekî olmak üzere üç nefis olarak da bahseder.

Melekî, âkile ve nâtık kuvve olarak adlandırılan düşünme kuvvesi işlerin hakikatleri hakkında düşünme, inceleme yapma ve ayırt etmenin (temyiz) gerçekleştiği kuvvedir. Yırtıcı nefis olarak adlandırılan öfke kuvvesi cesaretin, tehlikelere atılmanın, egemenlik kurma ve yüksek makam isteğinin kaynağıdır. Hayvanî nefis olarak adlandırılan şehvet kuvvesi ise şehvetin, besin talebinin, yiyecek, içecek ve cinsel ilişkiden haz duymanın kaynaklandığı kuvvedir.

Nefse ilişkin bütün bu açıklamalardan sonra Tûsî'nin nefis eksenli ahlâk görüşünü ortaya koyabilmek için nefsin kuvveleri ile erdemler ve erdemsizlikler arasındaki alakayı tespit etmek gerekir. Nefsin kuvvelerinin denetimi ancak ahlâk ile mümkündür. Kuvvelerin kontrolü ve işlevlerinin ölçüsü adalet ilkesine uygun olmak durumundadır. Çünkü Tûsî'nin ahlâk felsefesi adalet temeli üzerine kurulmuştur. Kuvvelerin adalete göre dengelenmemesi halinde şehvet kuvvesi insanı kendi tabiatına uygun olan işlere, öfke kuvvesi de buna aykırı işlere götürür. Bu kuvvelerden biri baskın olduğunda diğeri zayıflar. Bu durumda insan, ya şehevî kuvvenin etkisiyle yiyeceklere, içeceklere ve kadınlara ya da gazabî kuvvenin etkisiyle zorbalık, baskı ve intikama yönelir. Böyle bir kimse her iki kuvvenin gereğini yapmada bunlardan birinde öne çıkan hayvanların derecesine ulaşamadığı gibi bu çırpınışıyla hayvanlardan da aşağı bir mertebeye düşecektir. İnsan, kuvveler arasındaki bu gerilim ortamında kötülüklere bulaşacak ve zarar görecektir. Bundan dolayı kuvveleri denetlemek suretiyle işlevlerini mutedil hale getirmek gerekir. Müslüman ahlâkçılar bunu kişinin kendisine karşı adaleti olarak kabul ederler.

Bu kuvvelere ve onların işlevlerine getirilmesi gereken ölçüyü belirleyecek ve uygulayacak olan güç akıldır. Bu, İbn Sînâ, İbn Miskeveyh ve Tûsî'nin benimsediği rasyonel psikolojiye, yani düşünen nefis teorisine uygun bir izahtır. Bunun gereği olarak Tûsî, psikoloji ile ahlâk arasında Aristotelesçi yaklaşımla teorik ve pratik akıl ayırımına dayalı bir ilişki kurar. Bu teoriye göre insanî nefsin biri düşünülür âleme, diğeri hissedilir âleme dönük iki yönü vardır. Nefsin düşünülür âlemle olan ilişkisinden bilgiler ve ilimler

elde edilir. İnsan teorik akıl vasıtasıyla faal akıldan kabiliyeti ölçüsünde bilgi alabilir. Bunun için de nefsin bedenî hazlardan sıyrılması ve düşünceye yönelmesi gerekir. Burada nefsin bedenle ilişkisini sağlayan pratik akıl devreye girer. Çünkü pratik akıl, nefsin bedenle olan birlikteliğinin gerektirdiği bir kuvve olup, bedende veya bedenle meydana gelen bütün fiillerle ilgilidir. Böylece pratik akıl, bedensel güçleri denetleyerek yönetir ve iyi ahlâkın oluşmasını sağlar. Yani pratik aklın ürünü olan ahlâk, nefsin bedenle olan ilişkisinden doğar.

İyi ve kötü fiilleri ayırt ederek insanı ahlâkî yetkinliğe götürebilecek bir kuvve olan pratik akıl, ayrıca insanların toplumsal işlerini düzenleyen sanatların ve siyasetin de nispet edildiği bir melekedir. Fârâbî'nin pratik aklı fikrî ve mihenî şeklinde iki kategoride değerlendirdiği hatırlanacak olursa Tûsî'nin bu yöndeki görüşlerinin Fârâbî'nin izlerini taşıdığı söylenebilir. Benzer şekilde İbn Sînâ'ya göre de pratik akıl ahlâkî yargılarda bulunarak bedeni yönetmesinin yanı sıra insanî sanatların ortaya çıkmasını da sağlar.

Nefsin güçleri arasındaki ilişki konusunda Tûsî'nin İbn Miskeveyh'i takip ettiği anlaşılmaktadır. İbn Miskeveyh gibi o da nefsin şehvet gücünü domuza, öfke gücünü yırtıcı hayvana, düşünme gücünü meleğe benzetmektedir. Bu nefisleri behimî, sebûî ve melekî şeklinde adlandırması bu anlayışın sonucudur. Bunlar içinde sadece melekî nefis saygındır. Sebûî/yırtıcı nefis eğitime elverişlidir. Behimî/hayvanî nefis ise eğitilmeye uygun olmayışı ile diğer iki nefisten ayrılır. Gazabî nefis yumuşaklıkta altına, şehevî nefis ise sertlikte demire benzetilmiştir.

Şehvet kuvvesini ifade eden hayvanî nefsin varlığındaki hikmet, insanî nefsin yetkinliğini elde etmesi ve hedefine ulaşması müddetince bedeni ayakta tutmaktır. Öfkeyi ifade eden yırtıcı nefsin varlığındaki hikmet hayvanî nefsi yenmektir. Melekî nefis olarak adlandırılan aklın varlığındaki hikmet ise kuvveleri ve onların işlevlerini dengelemek ve korumaktır. Bu amaç aklın öfke kuvvesini ıslah etmesiyle gerçekleşir. Çünkü akıl, şehveti ancak öfke ile bastırabilir.

İslâm ahlâk felsefesinde insana has yetkinlik teorik ve pratik olmak üzere iki yönlüdür. Teorik akıl kendi üstündeki ilkeyle bağlantı kurarak müstefad olurken, pratik akıl onun bedenle ilişkisini sağlar. Teorik alandaki yetkinleşme değişik akıl düzeylerinin varlığına işaret eder. Bilkuvve akıl, bilfiil akıl ve müstefad akıl, insanın teorik yetkinleşme düzeylerini gösterir. Gerçek yetkinlik kuvve halindeki aklın önce bilmeleke, daha sonra bilfiil yani müstefad akıl mertebesine ulaşmasıyla elde edilir. Bu yükseliş ilk düşünülürlerin öğrenilmesiyle başlar. İlk basamakta yer alan bu tür bilgiler insanın yetkinleşmesinde en önemli aşamayı oluşturur.

Yetkinleşmenin ikinci aşaması pratik düzeyde yetkinleşme olup, iyi davranışların ortaya konulmasıdır. Bu bağlamda erdemlerin bilinmesi, onların meleke haline getirilmesi, erdemsizliklerin bilinmesi ve insanî nefsin onlardan arındırılması gerekir. Tûsî'ye göre önce kendisini yetkinleştirmeye çalışan insan daha sonra bu yetkinleşme yöntemlerini başkalarına da öğreterek onların yetkinleşmelerine yardımcı olmalıdır. Bu anlayışa göre hiçbir iyilik başkaları için de istenmedikçe ahlâkî erdeme dönüşemez. Ev idaresi ve devlet yönetimi işte bu bağlamda ahlâkın konusu olmaktadır.

Tûsî, bu iki yetkinlik arasındaki ilişkiyi suret ve madde ilişkisine benzetmektedir. İbn Miskeveyh'in de *Tehzibü'l-Ahlâk*'ta yer verdiği bu örneğe göre düşünmekle ilgili birinci yetkinlik suret, ikinci yetkinlik ise madde konumundadır. Bu nedenle teorik yetkinlikle pratik yetkinlik arasındaki ilişki suretin maddeye nispeti gibidir. Teorik yetkinlik pratik yetkinlikle tamamlanmakta ve insanın amaçladığı asıl yetkinlik bu iki yetkinliğin bir araya gelmesiyle gerçekleşmektedir. Teorik ve pratik yetkinliğin bir araya gelmesiyle insan "küçük âlem" olma vasfını kazanır. Bu haliyle insan Allah'ın halifesi ve yakın dostudur. İnsan, küçük âlem olma vasfını varlıklarla ilgili tümel ve tikel bilgiler yanında erdemlere de sahip olmakla hak eder. İbn Miskeveyh gibi Tûsî de böyle bir kişinin ilâhî feyzi kabul etmeye hazır olgun bir insan olduğunu düşünür. Bu durumda insanî yetkinleşmenin son mertebesi Allah'a yakınlıktır.

İnsan, akıl gücünü gerektiği gibi kullanmazsa ya potansiyel olarak bulunduğu yetkinlik mertebesinde kalır ya da noksanlık mertebesine düşer. Bu bakımdan insanın yetkinleşmesi kadar noksanlaşması, aşağı seviyeye düşmesi de mümkündür. Tûsî'ye göre üstteki varlık türü kendi altındaki türden belli özellikleri ile ayrılmakla birlikte o türün tüm özelliklerini taşır. Mesela; düşünen nefsiyle hayvanlardan ayrılan insan buna ilaveten hayvanî özellikleri taşımaktadır. Akıl, öfke ve şehvet kuvvelerinden birincisi insanı hayvanlardan ayırırken, diğer ikisi onu hayvanlarla ortak kılmaktadır. Bunlardan sadece akla uygun davranışlar övgüye layık olduğu için akıl kuvvesinin diğer iki kuvveye egemen olması gerekir. Zaten insanın yetkinleşebilmesi doğrudan bu kuvveye bağlıdır. Öfke ve şehvet güçleri itidal derecesine getirilmezse insanî nefsin noksanlaşmasına yol açar. İnsan, potansiyel olarak yetkinliğe de noksanlığa da istidatlıdır. O iradesini aklına uyarak iyi fiillerden yana kullanırsa erdemli ve mutlu; öfke ve şehvet güçlerine uyarak kötü fiillerden yana kullanırsa erdemsiz ve mutsuz olur.

Tûsî, insanın noksanlığa düşüşünü psikolojik güçlerinin işleyişine bağlamaktadır. Ona göre düşünme gücünün kullanılmaması veya bazı engeller yüzünden zayıflaması, noksanlığa düşüşün başlangıcını oluşturur. Düşünce

kuvvesi zayıflayınca kişide şehvet ve öfke kuvvesi baskın hale gelir ve bu da onun hayvanlara ve yırtıcılara benzemesine sebep olur. Bu durumdaki insan bütün mesaisini geçici hazlar için harcadığı gibi düşünme kuvvesini de onlara ulaşmada araç olarak kullanır. Böylece insanı melekler mertebesine kadar çıkarabilecek düşünme gücü şehvet gücünün hizmetine girmiş olur.

İslâm ahlâk felsefesinde mutluluk, iyilik kavramı ile ilişkilendirilerek ele alınır. Tûsî'ye göre insanî nefsi yetkinleştirmenin amacı, insanın mutluluğudur. İbn Miskeveyh gibi Tûsî ve sonraki ahlâkçılar bu konuda Aristoteles'in görüşlerini esas alır. Buna göre iyi, mutlak ve göreli olmak üzere iki çeşittir. Mutlak iyi son gayedir. Göreli iyi ise son gayeye ulaşmada vasıta olan şeydir. Bu bakımdan mutluluk da bir tür iyi olup kişiden kişiye değişir. Mutluluk ayrı ayrı her bir insana has öznel bir değer iken, iyi bütün insanların yöneldiği ortak ve nesnel bir değerdir. Her ferdin eylemde bulunma amacı iyiye ulaşmaktır. Amaç başka bir amaç için araç konumunda değilse böyle bir amaç kendinde iyidir. Mutlak iyi ile kastedilen kavram budur.

Tûsî'nin yaptığı diğer bir tasnife göre iyi, son gaye olan iyi ve son gaye olmayan iyi şeklinde iki kısımdır. Mutluluk gaye olan tam iyidir; çünkü sahibi onu elde ettikten sonra artırma isteği duymaz. Bu açıklamalar Tûsî'nin, mutluluğu başka bir amacın aracı değil de bütün amaçların ve iyilerin en yetkini olarak tanımlayan geleneksel İslâmî anlayışı devam ettirdiğini göstermektedir. Onun mutlak ve göreli iyi tasnifine bağlı olarak mutluluğu da mutlak ve göreli olmak üzere iki kısımda ele aldığı görülür. Mutluluk aklî ve nefsânî bir olgu olduğu için Tûsî'nin ahlâk felsefesinde insanın olgunlaşarak mutluluğa ulaşmasının temel şartı bilgi ve hikmettir; ama bu, erdemli davranışlar olmadan sırf teorik akıl veya bilgi gücüyle sağlanamaz. Bundan dolayı ahlâkî arınma ve erdemleri kazanma, nefsin kendi yetkinlik ve mutluluğuna ulaşmasının zorunlu şartıdır.

Mutluluk yalnız ferdin değil, toplumun da son gayesidir. İnsan yaratılışı itibariyle sosyal bir varlıktır ve onun yetkinliği hemcinslerine karşı bu özelliğini göstermesinde yatar. İnsan sosyal hayatta kendi kendisine yetmediği için bir diğerine muhtaçtır. Bu ilişkilerde istekler farklı olduğundan dolayı insanlar arası hukukun korunabilmesi için devlete ihtiyaç duyulur. Fârâbî'de olduğu gibi Tûsî'ye göre de siyaset felsefesi gerçek yetkinliğe yönelen toplumun mutluluğunu sağlayacak tümel yasaların incelenmesinden ibarettir. Bu itibarla devlet yönetimi hikmet kaidesine uygun olmalı ve böylece toplumda yetkinleşmeye yol açmalıdır. Bunun sağlanabilmesi için hükümdarın birtakım vasıflara sahip olması gerekir. Bu bağlamda sevgi, adalet ve dostluk özel bir öneme sahiptir. Bu ahlâk anlayışında dünyadan elini eteğini çeken bir zahidin hayatına yer yoktur. İnsanın sosyal ve medenî bir varlık

olduğunu vurgulayan Tûsî, toplumdan uzaklaşmayı erdemleri hayata geçirmede engel olduğu gerekçesiyle yermektedir. Nitekim insan, yetkinliğe ve mutluluğa tam olarak ulaşabilmek için önce topluma veya ülkeye, sonra da insanlarla iyi ilişkiler kurmaya muhtaçtır. Bu zorunlu bir gerçek olduğuna göre akıllı bir insanın yalnız başına erdemli, yetkin ve mutlu olacağını düşünmesi makul değildir. Erdemler inzivada değil, toplumsal hayatta ortaya çıkar. Böylece İbn Miskeveyh gibi Tûsî de insanın ahlâkî bakımdan yetkinleşebilmesi için toplumsal hayata katılma gereğini aklî gerekçelere bağlar ve hatta bunu dinî görevlerin önemini ortaya koyarak teyit eder. Dinin insanlara beş vakit namaz ve Cuma namazı için camilerde toplanmalarını emretmesinin temelinde yatan hikmet de budur. Çünkü bu şekilde insanlar bir araya gelir ve aralarında yakınlık ve sevgi bağları kurulur. Bu bakımdan toplumsallaşma, bireyler arası ilişkilerin sevgi ve adalete dayalı olmasını ve dolayısıyla insanların mutluluktan pay almalarını sağlar.

Erdem ve erdemsizlikler İslâm ahlâk felsefesinde iyi ve kötü ahlâk ya da güzel ve çirkin huylar gibi terimlerle karşılanabilecek kavramlardır. Buna bağlı olarak yetkinlik erdemlerin, eksiklik ise erdemsizliğin gereğidir. Tûsî'nin huy veya ahlâk tanımı, erdem ve erdemsizlikleri huy kapsamında ele aldığını, yani bunları insan nefsinin melekeleri olarak kabul ettiğini göstermektedir. Erdem, ifrat ve tefrit denilen iki aşırı ucun ortasıdır. Bu ortadan ifrat veya tefrit yönündeki herhangi bir sapma erdemsizliktir. Öyleyse erdem orta, erdemsizlikler ise onun karşısındaki uçlar konumundadır.

Müslüman filozoflara göre psikolojide insanî nefsin her biri değişik eylemlere kaynaklık eden üç ayrı kuvvesi vardır. Bunlar melekî nefis, yırtıcı nefis ve hayvanî nefistir. Melekî nefis olarak adlandırılan düşünme kuvvesi, düşünme/fikir, ayırt etme/temyiz ve inceleme/nazar arzusunun ilkesidir. Yırtıcı nefis olarak adlandırılan gazap kuvvesi, öfke, cesaret, tehlikelere atılma, egemenlik kurma ve yüksek mevkilere gelme arzusunun ilkesidir. Hayvanî/behimî nefis olarak adlandırılan şehvet kuvvesi ise şehvet, besin talebi ve cinsel ilişki arzusunun ilkesidir.

Erdemler ve erdemsizlikler bu üç kuvvenin ifrat ile tefrit arasındaki değişik hareketlerine göre şekillenir. Düşünen nefis dengeli hareket edip kesin bilgiler elde etmeye yöneldiğinde ilim erdemi ve buna bağlı olarak hikmet erdemi ortaya çıkar. Yırtıcı nefsin dengeli hareket edip düşünen nefse boyun eğmesi ve onun kendisine ayırdığı payla yetinmesi halinde hilim erdemi ve buna bağlı olarak cesaret/yiğitlik erdemi meydana gelir. Hayvanî nefis dengeli hareket edip düşünen nefse boyun eğdiğinde iffet erdemi ve buna bağlı olarak cömertlik erdemi ortaya çıkar. Bu üç erdemin uyumlu bir bileşik meydana getirmesinden adalet erdemi doğar. Adaletin varlığı

diğer erdemlerin yetkinliğine işaret eder. Ahlâkla ilgilenen Müslüman filozoflar temel erdemlerin hikmet, yiğitlik, iffet ve adalet olmak üzere dört tane olduğunu kabul etmektedirler. Kişi ancak bu erdemlerin tümüne sahip olduğu zaman övülmeyi hak eder.

Erdemlerin kaynaklandığı kuvveler bir de nefsin idrak ve tahrik kuvvelerinden hareketle tasnife tabi tutulmuştur. Bunlardan idrak kuvvesi kendi içinde teorik güç ve pratik güç şeklinde ikiye ayrılır. Âletlerle harekete geçirme gücü olan tahrik kuvvesi ise itme/öfke ve çekme/şehvet olmak üzere iki güçten meydana gelmektedir. Erdemler, bu güçlerin terbiye edilerek dengeye kavuşturulmasıyla oluşur. Teorik gücün dengesinden hikmet erdemi, pratik gücün dengesinden adalet erdemi, öfke gücünün dengesinden yiğitlik erdemi, şehvet gücünün dengesinden iffet erdemi meydana gelir. Bu dörtlü tasnif İbn Miskeveyh'te yoktur. Tûsî, adalet erdeminin doğuşuyla ilgili bu iki farklı izahın temelde bir olduğunu belirtir. Çünkü ikinci izahta da pratik kuvvenin yetkinliği ile hikmet, yiğitlik ve iffet erdemlerinin kazanılması arasında bir ilişki vardır ve adaletin ortaya çıkması diğer üç erdemin meydana gelmesine bağlıdır.

Tûsî, bir huyun övgüye layık erdem vasfını kazanabilmesi için onun başkasına geçişini şart koşar. Mesela; cömertlik erdemine sahip bir kimsenin cömertliği başkasına geçmiyorsa o kişi cömert değil, savurgandır. Aynı şekilde başkasını olumlu anlamda etkilemeyen yiğitliğin sahibi yiğit değil kıskanç; etkisi kendisiyle sınırlı olan bir hikmetin sahibi de filozof değil görüş sahibi olarak adlandırılır.

Hikmet, şecaat, iffet ve adalet erdemleri ve bu temel erdemlere bağlı tali erdemler bu kitabın ilgili bölümünde özel olarak ele alınacağı için bu konudaki açıklamaları burada noktalıyoruz. Ahlâk felsefesinin nefsanî hastalıklar ve tedavi yolları adında bir inceleme konusu daha vardır. Bu konu, felsefî ahlâk perspektifi kadar dinî ve tasavvufî ahlâk perspektifinin de özel ilgisine mazhar olmuştur. Özellikle Gazzâlî'nin *İhyau Ulumi'd-Din*'inde bu konu ahlâk felsefecilerininkinden daha geniş ve çok yönlü olarak incelenmiştir.

(Bu kısım, büyük ölçüde *Nasireddin Tûsî'nin Ahlâk Felsefesine Etkisi* adlı kitabımızdan [Demirkol, 2011, s. 105-163] derlenerek oluşturulmuştur.)

2. Kelamî Ahlâk Perspektifi

Kelamî ahlâk perspektifinde temel tartışma konusu, husun/iyilik ve kubuhun/kötülüğün akıl ile mi yoksa vahiy/şeriat ile mi bilindiği, belirlendiği ve zorunlu olduğu meselesidir. Cebriye ve Eş'arîlere göre iyilik ve kötülük din ile belirlenir. İnsanın fiilinde/eyleminde bizatihi iyilik ve kötülük diye bir nitelik yoktur. İyilik ve kötülük, şer'î hitapların eylemlere taalluku ile

gerçekleşen şer'î belirlemelerden ibarettir. İnsan aklı eylemlerin iyilik veya kötülüğünü vahiy ve şeriat gelmeden önce tek başına kavrayamaz. İşte bu nedenledir ki iyilik Şariin emrinin, kötülük de nehyinin eseridir. Yani emredilen eylemler Allah tarafından emredildiği için iyi, nehyedilen eylemler ise onun tarafından nehyedildiği için kötüdür. Yoksa özünde iyi veya kötü oldukları için emredilmiş veya nehyedilmiş değillerdir. Aklın bu konuda asla bir dahli, rolü ve belirleyici etkisi yoktur. Akıl sadece şer'î hitapları anlamaya yarayan bir alettir. Cebriye ve Eş'arîlerin aksine, Mutezile ve Matüridîlere göre iyilik ve kötülük akıl yoluyla belirlenir. İyilik ve kötülük hakikatte mevcuttur, şer'î belirlemelerden ibaret değildir. Eylemlerin iyilik ve kötülükle nitelenmesi, vahyin gelişine bağlı değildir. Allah'ın varlığını ve birliğini bilmek, iman etmek, adalet, iyilik, iyiliği yapana teşekkür ve can kurtarma gibi bazı fiiller vardır ki akıl bunların iyiliğini; küfür, yalan, zarar verme, haksızlık, düşmanlık, kin, nankörlük ve haksız yere öldürme gibi bazı eylemler grubu daha vardır ki onların da kötülüğünü şeriatın ve vahyin gelişi ile değil, hatta nazar ve istidlale bile muhtaç olmadan açık ve seçik olarak idrak edebilir. Hak olanı hâkim kılmak için cihadın ve bir caninin elinden bir masumu kurtarmak için ihtiyaç duyulan yalanın iyiliği, şahsî bir menfaat temin etmek için kimseye zarar vermeyen faydalı yalanın kötülüğü gibi bazı fiillerin iyiliği veya kötülüğü nazar ve istidlal yoluyla kavranır (Kazanç, 2007:184-185).

2.1. Mutezile'nin Akılcı Ahlâk Perspektifi

İslâm düşüncesinde ahlâk ve değerlerin kaynağı konusunda görüş belirten ilk düşünürler Mutezile kelamcılarıdır. Bu çerçevede onların ilgilendikleri temel konular iyilik ve kötülüğün tabiatı, ilahî adalet ve insanın özgürlük ve sorumluluğu meselesi olmuştur.

Mutezile âlimlerinin ittifak ettiği beş temel ilkeden biri olan marufu (iyiyi) emretmek, münkerden (kötüden) alıkoymak ilkesi mezhep âlimlerinin maksatlarına uygun olarak muhalif Eş'arî âlimi Şehristanî tarafından şöyle ortaya konmuştur: "Onlar vahyin gelmesinden önce bilginin temellerine ulaşmanın ve nimete şükretmenin vacip olduğu konusunda ittifak ederler. Yine onlar husun (iyi) ve kubuhun (kötü) akıl yoluyla bilinebilmesinin ve iyiye uyup kötüden sakınmanın zorunlu olduğu konusunda da uzlaşırlar. Allahü Teala'nın peygamberler aracılığıyla insanlığa ulaştırdığı dinî yükümlülük Allah'ın insanlara bir lütfudur. Bu onları imtihan etme vesilesidir. Dolayısıyla helak olan açık bir delille helak olsun, yaşayan açık bir delille yaşasın." (Şehristanî, 1968: c. I, s. 29.)

Mutezilî görüşün temelini bilgi ile iyi arasındaki ilişki oluşturur. Mutezile kelamcıları Kadercilerin itirazları karşısında iyi ve kötünün tabiatının aklî

olarak belirlenebileceğini ve bunun Kur'an'daki ilahî emirlerden bağımsız olduğunu ispatlamaya çalışmışlardır. Buna göre ahlâkî iyi ve kötü akıl ile bilinebilir ve geçerlilikleri aklen savunulabilir.

Mutezile ekolünün konuya ilişkin görüşlerini kapsamlı olarak Kadı Abdülcebbar'ın *el-Muğnî fi Ebvabi't-Tevhid ve'l-Adl* adlı eserinde bulmak mümkündür. Abdülcebbar'ın hareket noktası, fiilin tabiatı ile bilen ve güç yetiren fail arasındaki bağlantıdır. İnsanî fiilin tanımsal temeli bu bağlantıda saklıdır. O, fiilin, yok iken zaman içinde meydana gelen şey şeklindeki tanımına itiraz eder. Çünkü onun bu şekilde olması ancak meydana gelmesinden sonra bilinir. Ayrıca fiilin zamansallığı arızî olduğu için tanıma dâhil edilemez. Aksine fiil, irade ve güç sahibi failin öngördüğü maksada nispetle tanımlanabilir. Fiilin ahlâkî vasfını belirleyen şey onun bu faille olan ilişkisidir. Ahlâkî belirlemeye konu olan fiiller, failin iradesinden kaynaklanan ve iyi ve kötü veya övülen ve yerilen diye nitelenen fiillerdir.

İyi ile övülen ve kötü ile yerilen arasındaki bağlantı, fiillerin üçlü tasnifine yol açar. Fiil, ya övgü ve yergiye konu olmayan mubah fiildir, ya yapıldığında övülen, fakat terk edildiğinde yerilmeyen mendup fiildir, ya da yapılmadığında yerilen, fakat yapıldığında övgüyü hak etmeyen vacip fiildir.

Cebriye ve Eş'arîler, iyilik ve kötülüğün ilahî emir ve yasak ile belirlendiği görüşünü savunurlar. Mutezile bu iddiayı reddeder. Çünkü emredilen veya yasaklanan her fiil, kendinde iyi veya kötü olur. Dolayısıyla iyilik ve kötülüğü keyfi olarak tanımlayan bu görüş tutarlı değildir. Fiiller sadece tabiatlarındaki iyilik veya kötülük niteliğinden dolayı Allah'ın emir veya yasağına konu olurlar.

Kadı Abdülcebbar'a göre aslî iyilik ve kötülük zorunlu olarak bilinir. Bu bilgiyi sorgulamak zorunluluğun reddi anlamına geleceği için dikkate alınamaz. İyilik ve kötülük arasındaki ayrımın özü kabul edilmekle birlikte dürüstlük gibi iyi sayılan fiillerin vacip ve övgüye değer olmadığı, buna karşılık yalancılık gibi kötü fiillerin yasaklanmadığı ve yerilmediği iddia edilirse bu iddia semantik bir tartışmaya döner ve anlaşmazlık ancak linguistik kullanıma atıfla çözümlenebilir. Kendi kendisini ispatlayan sezgisel ahlâkî bilgi, ilahî vahyin doğrulamasına ihtiyaç duymaz. Bilakis dinî hakikatin dayanakları aklen bilinmediği sürece vahyin doğruluğu daima sorguya açık olacaktır.

Mutezilîler, aklî bilginin özerkliğini kabul etmekle birlikte vahyi ahlâkî alanda tamamen gereksiz görmezler. Vahiy, aklın doğruladığı ilkeleri ortaya koyar, ama onları doğrulamaz. Bu ilkeler akıl tarafından zorunlu olarak doğrulandıkları için yeniden bir doğrulamaya ihtiyaç duymazlar. Ayrıca

vahyin doğruluğunun akla dayanmasından dolayı döngüsel tutarsızlığa düşmeden bu doğruluk vahye dayanamaz. Vahiy bu ilkeleri doğrulayacak olsaydı onu doğrulayacak başka bir vahye ihtiyaç duyulur, dolayısıyla teselsül meydana gelirdi.

Vahyin bir diğer işlevi, birbiriyle çelişen vahiy parçaları arasında hakemlik yapmaktır. Sorumlu failin görevlerini yerine getirdiği ve ahlâkî ilkeleri aklıyla keşfettiği durumlarda vahye gerek duyulmaz. Vahyin işlevlerinden biri de iyiliği akıl tarafından genel terimlerle belirlenmiş olan güzel fiilleri ayrıntılı olarak tespit etmektir.

Kadı Abdülcebbar, faile vacip olan fiilleri üç kısımda inceler: Birinci kısımda aslî özelliğinden dolayı vacip olan fiiller; ikinci kısımda iyiliklerini belirleyen ilahî lütuftan dolayı vacip olan fiiller; üçüncü kısımda failin işlemesi veya zıddından kaçınması halinde elde edilecek yarar sebebiyle vacip olan fiiller yer alır. Birinci tür fiiller, diğer insanlara karşı yükümlülüklerimiz, kendimize karşı yükümlülüklerimiz ve Allah'a karşı yükümlülüklerimiz şeklinde üç kısma ayrılır. İkinci tür fiiller, insana ilahî lütuf olarak vahyedilen ve akılla bilinemeyen yükümlülüklerdir. Üçüncü tür fiiller ise iyiliği failine yarar veya haz veren fiillerdir. İnsanın kendisini zarardan koruması ve işlerinde kendi yararını gözetmesi gerektiğine ilişkin faydacı yaklaşım, Mutezile tarafından genel kabul görmüştür.

Mutezilî düşüncede aklî yükümlülük ile dinî yükümlülük arasındaki sınır net değildir. Vahiy genel ahlâkî ilkeleri belirleme ve doğrulama yanında bunlarla ilgili uhrevî mükâfat veya ceza çeşitlerini de belirler. Kötü kavramı, haram, günah ve isyanı; iyi kavramı ise mubah, helal, caiz ve itaati ifade eder.

Ahlâkî eylem, bilgili ve kudretli faille alakası göz önünde bulundurularak tanımlanmıştır. Burada bilgi, aklî veya dinî olarak belirlenmiş eylemin ahlâkî niteliğiyle; kudret ise eylemin meydana gelmesiyle alakalıdır. Bu husus birtakım kelamî meselelerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Cebriye, insanın hiçbir eyleme güç yetiremediğini, Allah tarafından yaratılan tüm eylemlerinin belirlendiğini iddia eder. Eylemler, fiiller insana sadece mecazî olarak nispet edilir. Hanbelîler bu görüşü kabul etmeye meyilli oldukları halde Kur'an'ın yaratılmadığı tezini savunurken bu konuları tartışmaktan kaçınmışlardır. Eş'arîlerin de bu konuda Cebriye ile aynı görüşleri benimsedikleri görülür.

Mutezile, gücü ahlâkın ön şartı olarak kabul etmiştir. Onların ahlâk teorilerinin özünü şu görüş oluşturur: Kul iyi veya kötü fiillerinin yaratıcısıdır ve yaptıklarından dolayı gelecek hayatta mükâfat ve cezayı hak edecektir. Yani Allah insanın iyi veya kötü fiillerinden sorumlu tutulamaz. Bu sorum-

luluk tamamen insana aittir. Kulun kendi eylemlerinin yaratıcısı olduğu şeklindeki Mutezilî söylem ile hedeflenen, insanı Allah'ın yanı sıra ikinci bir yaratıcı olarak koymak değil, insanın sorumluluğunu vurgulamaktır.

Mutezilî ahlâk görüşünün karakteristik özelliği, insandaki yapma gücünün aklileştirilmesidir. İnsana nispet edilen güç, bazen araz bazen fizikî uygunluk şartı olarak nitelenmiştir. Fiilden önce gelen bu gücün bir süre devam ettiğini savunanlar olduğu kadar devam etmediğini savunan kelamcılar da vardır. Mutezile kelamcıları failin ahlâkî etkisini açıklamak ve irade ile eylem arasındaki gerçek ilişkiyi belirlemek için cisimleri oluşturan atom ve arazların varlıklarını bir süre devam ettirdiklerini kabul etmek zorunda kalmışlardır. Failin eyleminden sorumlu olabilmesi için bu eylemin onun iradesine uygun olarak şekillenmesi gerekir.

Bağdat Mutezile ekolünün lideri olan Bişr b. Mutemir (ö. 825) insanın sorumlu olduğu eylemler alanını daha geniş tutarken Basra ekolünün lideri Ebu'l-Huzeyl el-Allaf (ö. 849) failin sorumluluğunu niteliğini bilerek yaptığı eylemlerle sınırlar. O ayrıca renk, yaşlık ve kuruluk arazları gibi diğer her şeyin Allah'ın fiilinin neticesi olduğunu savunur. O, insanda meydana gelen fiilleri onların sonuçları ile değerlendirir. Nazzam (ö. 845) ise sevgi, bilgi ve namaz gibi tüm eylemleri hareket arazına indirger. Ona göre insan fiilinin dışında meydana gelen her şey Allah'ın fiilinin yaratıcı zorunluluğunun neticesidir. Nazzam'ın bu yaratıcı zorunlulukla bütün fizikî varlık ve niteliklerin başlangıçta bir anda yaratılması nedeniyle, Allah'ın bir nesneyi yarattığı anda ona verdiği özel tabiatı kastettiği anlaşılmaktadır. Muammer (ö. 10. yy.) gibi diğer Mutezlî âlimler ise hareket ve durmanın doğan eylemler olduğunu kabul etmezler ve bu vasfı iradeyle ilgili psikolojik olaylarla sınırlandırırlar.

Geç dönem Mutezile kelamcıları doğrudan eylemler ve dolaylı eylemler tasnifine büyük önem verirler. Buna göre mesela, irade gibi psikolojik olaylar birinci dereceden etkiler, ses ve acı gibi olgular ikinci dereceden etkiler olarak kabul edilmiştir. Hareket, durma ve mekân gibi haller ise bazen birinci dereceden, bazen de ikinci dereceden olgular olarak görülmüştür. Renk, tat, ses ve koku gibi dış arazlar ile hayat ve kuvvet gibi olgular, sebepli veya sebepsiz olarak yalnızca Allah tarafından meydana getirilen hallerdir.

Eylemin faille bağlantısı konusundaki araştırma, Mutezile'yi irade edilen şeyin iradeden kaynaklanma şekli ve iradenin irade edilen dışsal nesneleri etkileme biçimi üzerinde düşünmeye yöneltmiştir. Kadı Abdülcebbar'a göre insan, inanma, arzu etme ve düşünme gibi irade eylemini de sezgiyle bilir. İradenin özelliği niyet ettiği şeyle uyuşmasıdır. İrade oluşu belirlemez ve organlar vasıtasıyla meydana getirmezse eylemin belli bir şekilde

gerçekleşmesi imkânsız olur. Bu yönüyle irade, arzu ve temenniden farklı bir şeydir.

Mutezilî düşüncede iradenin nesnesi "mümkün olarak bilinen şey" diye tanımlanır. Böylece imkânsız tanım dışı bırakılır. Abdülcebbar, irade edilmesi gereken şeyin, iradesi engellenmediği müddetçe faili seçime zorlayan etkene bağlı olduğunu iddia eder. İrade eylemi, failin iradesinin nesnesi değildir. Nitekim düşünceyle meydana gelen şeyin, inanç veya bilgi konusu olduğu bilinmediği sürece irade edilememesinin sebebi budur.

İrade ile nesnesi arasında bir bağlantı vardır. Etken, failin iradesini belirleyince o da nesneyi zorunlu olarak irade eder. Failin eylemine ilişkin bilgisi onu irade etmesini izler. Bununla birlikte irade, eylemi zorunlu olarak belirlemez. Zira bu belirleme eylemin bütün sonuçlarının belirlenmesini gerektirir. Bu ise failin iradesinin tanım gereği yalnızca kendi eylemine etki etmesi sebebiyle imkânsızdır. İradenin irade edilen nesneyi zorunlu olarak belirlediği kanaati alışkanlığın yol açtığı bir yanılgıdır. Bu ilişki sadece zamansal yakınlığı gerektirir. İrade nesneden önce veya en azından nesne ile birlikte meydana geldiği için bu yakınlık zorunlu değildir. İrade ve nesne birbirini gerektirmez; ikisini de belirleyen şey etkendir.

İradenin eylemi her yönden belirlemesi onun iyilik veya kötülüğünü de belirlemesi anlamına gelir. Fakat eylemin iyi veya kötü niteliği, ne insanın ne de Allah'ın iradesine bağlıdır. İradenin eylemdeki işlevi onun değerden uzak bir şekilde gerçekleşmesini belirlemekten ibarettir. Fail kötü bildiği şeyi irade ederse onun iradesi kesinlikle kötü olur ve dolayısıyla yaptığı eylem yergiyi hak eder.

Mutezile, Allah'ın kötülüğü irade edebileceği iddiasını hem aklen iğrenç olması hem de Allah'a abes izafe etmesi dolayısıyla reddeder. İnsanı kötülüğe özendirip iyilikten nefret ettirmek, iyiliği irade etmeyi ve kötülükten kaçınmayı teşvik etmek ile çelişir.

Kötülüğü irade etmenin kötü olması sebebiyle Allah'ın ne başkasının yapacağı kötülüğü irade etmesinden ne de kötülüğü bizzat başlatmasından söz edilebilir. Eylemin kötülüğünün ilahî yasak, iyiliğinin ise ilahî irade tarafından belirlendiği iddiası, eylemlerin ahlâkî oluşuyla bağdaşmaz. Emir ve yasak ile eylemin iyilik ve kötülüğü arasında herhangi bir bağlantı yoktur. Bağlantı bulunduğu iddiası, eylemin öznesi veya değeri dikkate alınmaksın her emrin doğru ve her yasağın yanlış olduğu anlamına gelir. Fakat bu, iyi ile kötü arasındaki kesin ayrımı ortadan kaldıracağı için savunulamaz.

Vahiy gelmeden önce insan bir eylemin yükümlülük olduğunu akıl dışında bir araçla kavrayamaz. Aklın yükümlülüğü bilemeyeceği iddiası, in-

sanın vahiy gelmedikçe ahlâken yükümlü olmayacağı sonucunu doğurur. Allah'ın hidayeti kimilerine ihsan edip kimilerini ondan mahrum bırakması onun adaletiyle bağdaşmaz. Vahyin gelmemesi durumunda insanın yükümlülüğü aklıyla bilmesi, vahyin emirlerini tahmin etmesinden daha makuldür. Bu yorum Allah'ın adaletine daha uygundur.

Allah'ın yanlış yapabilme ve doğrudan kaçınabilme ihtimali konusunda Nazzam ve Cahız (ö. 868) gibi bazı Mutezilîler bunu ilahî adaletle bağdaşmayacağı düşüncesiyle reddederken, Ebu'l-Huzeyl, Ebu Haşim ve Kadı Abdülcebbar gibi diğer bazıları ilahî adaletle birlikte ilahî kudrete de halel getirmemek için bunu sınırlama yoluna gitmişlerdir.

Allah'ın yanlış yapma gücünü inkâr etmenin onun kudretini sınırlayacağı şeklindeki görüş, Kadı Abdülcebbar tarafından Allah'ın eylemleri ile iradesi arasındaki ilişkinin yanlış anlaşılmasına dayandığı gerekçesiyle eleştirilmiştir. İradî eylemlerin ilahî irade ile her zaman uyuşmaması Allah için bir eksiklik olarak görülemez. Zira Allah'ın niyeti zaten insanın eylemini özgürce seçebilmesi ve bunun sonucu olarak mükâfat kazanmasıdır. Buna rağmen failin doğru eylemde bulunamamasının sorumlusu Allah'ın iradesi değil, failin kötü tercihte bulunmasıdır.

Mutezile'nin ilahî adalet anlayışına göre Allah'ın hikmete uygun eylemde bulunması zorunludur. Bu görüşün yol açtığı üç önemli tartışma konusu; yaratmanın sebepli olup olmadığı, Allah'ın güç yetirilemeyen bir şeyi isteyip isteyemeyeceği ve suçsuz birine azap edip edemeyeceği meseleleridir.

Mutezile içinde Allah'ın insanları yaratmasını sebepsiz görenler bulunsa da çoğunluk, yaratmasının insanların yararı şeklinde bir sebebi olduğunu savunurlar. Kadı Abdülcebbar, Allah'ın insanları sadece kendi yararları için yaratabileceğini savunur ve tesadüfen yaratma fikrini reddeder.

Mutezile tarafından şart koşulan yararın haz veya arzunun tatmin edilmesi olarak anlaşılması gerekir. Bu haz, doğrudan ve dolaylı haz şeklinde iki kısma ayrılır. Kadı Abdülcebbar hazzın acıdan kurtulma olarak tanımlanmasına karşı çıkar. Haz ve acıların farklı türler olduğu ortadayken kısır döngüye düşmeden biri diğerine göre tanımlanamaz.

Kadı Abdülcebbar yararı insan açısından hak edilen ve hak edilmeyen şeklinde iki kısma ayırır. Allah'ın insanlara olan iyiliği hak edilmeyen yarar kategorisine dâhil olup dört değişik şekilde ortaya çıkar: Hayatın ve aklın yaratılmasında olduğu gibi fiillerin insana doğrudan olması; hayvanların insana hizmet etmesi için yaratılmasında olduğu gibi dolaylı yararlı olması; görevlerin ve acıların yaratılmasında olduğu gibi insanın iyi işlerinden dolayı ödüllendirilmesi ve son olarak bu fiillerin bir bütün halinde âlemin belli bir şekilde yaratılmasına vesile olması.

Allah bu veya başka bir âlemi kendi iyiliğinin gereği olarak belli bir zamanda yaratmak zorunda değildir. Zira öznenin nesnenin iyiliğini bilmesi onu yaratmasını zorunlu kılmaz. Bu sadece nesneyi seçmenin mümkün olduğunu ve Allah'ın buna dayalı seçiminin iyi olduğunu gösterir. Çünkü gerekçeler eylemi zorunlu kılmasa da onun seçimini haklı kılar. Allah ihsanıyla âlemi dilediği zamanda ve dilediği gibi yaratmakta özgürdür.

Allah'ın adaleti ve hikmetiyle ilgili bu katı anlayışla, Allah'ın yarattıklarından güçlerinin yetmediğini isteyemeyeceğine dair Mutezilî tezle uygunluk gösterir. Yükümlülük, inayet ve iyilik kavramları, mantıksal olarak Allah'ın tekliflerinin aklen güç yetirilebilir olmasını gerektirir. Mutezile'ye göre Allah'ın kudretini yüceltmek için ona güç yetirilemez şeyi isteme gücünü nispet eden Cebriye ve Eş'arîler böylece aslında Allah'ın hikmet ve adaletini ihlal etmektedirler.

Cebriye ve Eş'arîlerin güç yetirilemezi isteme konusundaki bu anlayışlarının en açık örneği, Allah'ın yarattıklarına gereksiz yere acı çektirmesidir. Bu bağlamda ıstırap tartışmaları kelamî çevrelerde belirgin bir şekilde yapılır. Kadı Abdülcebbar'a göre acı, yüce bir gaye uğruna katlanılan övgüye layık acıdır ve kesin zararla sonuçlanan kötü acı şeklinde iki kısma ayrılır. Failin başkasını zulüm şeklinde ortaya çıkan kötü acılara uğratması onaylanamaz. Zarara sebep olan fiil ister Allah, ister insan tarafından işlensin her halükârda kötüdür. Mutezile'ye göre eylemlerin iyiliği veya kötülüğü, failin konumu veya onun eylemle ilişkisinden bağımsız olup aklın sezgi yoluyla bildiği özsel bir nitelikle ilişkilidir. Acı veren bir eylemin ahlâkî niteliğini belirlerken, ilk bakışta kötü görünse de aslında iyi olabileceğini göz önünde bulundurmak gerekir.

(Mutezile'nin Akılcı Ahlâk Perspektifi adlı bu kısım, büyük ölçüde Macid Fahri'nin İslâm Ahlâk Teorileri adlı kitabından [2004, s. 55-73] derlenerek oluşturulmuştur.)

2.2. Eş'ariye'nin İradeci Ahlâk Perspektifi

Kaderciler, Allah'ın yeryüzündeki her eylem ve oluşun faili olduğu ve iradî eylemlerin insana sadece mecazi olarak nispet edildiği konusunda görüş birliği içindedirler. Buna göre eylemlerin canlı veya cansız diğer varlıklara nispeti ile insana nispeti arasında fak yoktur.

Kadercilerin öğretileri temel düşüncedeki ittifaka rağmen önemli değişiklikler gösterir. Onların doğru ile yanlış ya da iyi ile kötü arasındaki ayrıma Mutezile kadar vurgu yapmadıkları görülür. Bununla birlikte onlar iyiyi Allah'ın emrettiği şey, kötüyü ise yasakladığı şey olarak tanımlarlar. Kaderci olarak tanıtılan Cehm'in, Mutezile'ye ait Kur'an'ın yaratılmışlığı,

Allah'ın zat ve sıfatlarının aynılığı ve doğru ve yanlış teorisini kabul etmiş olması önemli bir paradokstur.

Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 935), Mutezile'nin ortaya koyduğu temel ahlâkî meselelerde onlarınkine tamamen zıt bir tavır sergiler. O, aklın ahlâkî ve dinî yükümlülükleri belirleyip zorunlu kılmasını kabul etmez. Mesela, Allah bilgisi akıl vasıtasıyla elde edilebilir; ama bu bilgi sadece vahiy yoluyla zorunlu olur. Şükretmek, iyi davranana ödüllendirmek ve günahkârı cezalandırmak vahyin zorunlu kıldığı hususlardır. Allah insanlara lütuf ve faydayı ihsan edebilse de o hiçbir şeyle yükümlü kabul edilemez. Bu ihsan, Mutezile'nin ilahî adalet ve hikmetin gereği sadığı zorunlu ihsandan farklıdır.

Eş'arî yükümlülük anlayışı Bağdadî'nin (ö. 1037) *el-Fark beyne'l-Fırak* adlı eserinde temel ilkeler halinde ortaya konmuştur. Bağdadî, sorumluluk sahibi failin eylemlerini vacip, haram, sünnet, mekruh ve mubah şeklinde sınıflandırır. Vacip, Allah'ın zorunluluk olarak emrettiği şeydir; haram, Allah'ın yapılmamasını istediği şeydir; sünnet, bu ikisi arasında olup işleyen ödüllendirilir, terk eden cezalandırılır; mekruh, terki ödüllendirilirken işlenmesi cezasız bırakılır; mubah ise ne mükâfat ne de cezaya konu olan şeydir.

Eş'arî ahlâk düşüncesine göre yükümlülüğün temeli, Allah'ın emretmesi ve yasaklamasıdır. İnsan aklının yükümlülüğü vahiy gelmeden önce de kavrayabileceğini iddia eden Mutezile'nin aksine, Eş'arî ekolü, Allah'tan herhangi bir emir veya yasak gelmedikçe herhangi bir yükümlülüğün olmayacağını savunur.

İmamü'l-Harameyn Cüveynî'ye (ö. 1085) göre de iyilik ve kötülüğün tek ahlâkî temeli vahiy ve dindir. Hiçbir şey kendi özünden ve tabiatından dolayı iyi veya kötü değildir. Dinin emrettiği şey iyi; yasakladığı şey kötüdür.

İyilik ve kötülüğü eylemin özsel vasfı olarak gören Mutezile'nin bunları bilmeye ilişkin sezgisel kesinlik varsayımı, Cüveynî tarafından insanlar arasındaki muhtemel görüş ayrılığıyla çeliştiği gerekçesiyle reddedilir. Aynı bakış açısına göre tazmin edilmeyen acı ve kötü sayılan eylem de Allah'a nispet edilir ve iyi kabul edilir. Cüveynî'nin karşı çıktığı diğer Mutezilî görüş, eylemlerin iyilik ve kötülüğünün vahyi inkâr edenler tarafından dahi aklen bilinebileceği iddiasıdır. Hayvanları boğazlama ve onlara acı çektirme gibi Mutezile'nin kötü saydığı bazı eylemler ise insanların çoğu tarafından mubah kabul edilir. Mutezile akıllı insanların boğulanı kurtarma ve ölmek üzere olanın yardımına koşma gibi eylemleri iyi, zulmü kötü sayarken, Cüveynî bunların iyi ve kötü olmalarını genel kabul görmüş âdete dayandırır.

Cüveynî, Mutezile'ye yönelik eleştirisini bir de vacip kavramının Allah'a atfedilmesinin doğurduğu sorun üzerinden yapar. Aynı zamanda zorlama anlamına gelen vacip hiçbir şekilde Allah'a atfedilemez. Vacip kavramı bir kimsenin emre muhatap olmasını ifade ettiği için en yüksek emredici konumundaki Allah hakkında kullanılamaz. Vacibin terki zararla sonuçlanacağı için hakkında yarar ve zarar söz konusu olmayan Allah'a zorunluluk ve yükümlülük nispet edilemez.

Eş'arî ahlâk düşüncesini destekleyici daha gelişmiş delillere Şehristanî'nin *Nihayetü'l-İkdam* adlı eserinde rastlamak mümkündür. Şehristanî, iyi ve kötünün eylemin zatî özellikleri olduğunu ve dolayısıyla ödül veya ceza, övgü veya yergi gerektirdiğini reddeder. Şehristanî, teorik ve ahlâkî önermeler arasındaki farklılığı, düşünme gücüyle doğup da herhangi bir ahlâkî eğitim almayan bir kimsenin ikinin birden büyük olduğunu bilmesine karşılık yalanın kötü olduğunu bilemeyebileceği örneğiyle açıklamaya çalışır. İfade ile gerçek arasındaki uygunluk veya çelişkiyi kavrayan kimse, bir ifadenin iyilik veya kötülüğünü kavramadan doğruluk veya yanlışlığını belirleyebilir. Dolayısıyla bu kavramlarla söz konusu ifade arasında bir bağlantı bulunmaz. Şehristanî'ye göre insanlar genellikle yaygın kullanımın etkisiyle kendilerine zararlı olan şeye kötü, yararlı şeye iyi derler.

Şehristanî bu sezgici ahlâk görüşünü bir de Yeni Eflatuncu Müslüman filozoflara nispet ettiği şekliyle ortaya koyar ve eleştirir. Bu filozoflar varlıkları zatından dolayı arzu edilip edilmemesine göre mutlak iyi, mutlak kötü ve bu ikisinin karışımı olarak sınıflandırırlar. Onlara göre saf insan tabiatı, arzu edilen iyiyi seçmeyi ve arzu edilmeyen kötüden kaçınmayı gerektirir. İtidal, cömertlik, yiğitlik ve yardımseverlik iyiye, bunların karşıtı olan reziletler ise kötüye örnek verilir.

İnsanın yetkinliği, gücü ölçüsünde Allah'a ve ruhanî varlıklara benzemeye çalışarak teorik ve pratik yeteneklerini yetkinleştirmesiyle gerçekleşir. Dinler aklın keşfettiği şeyleri çoğunlukla doğrulamıştır. Bu doğrulama ferdî akılların eksiklik ile malul olduğunu gösterir. İlahî hikmetin dinî ibadet ve inançların belirlenmesini zorunlu kılmasındaki sebep insanları doğru yaşam tarzına yöneltmek, onlara uhrevî mükâfat ve cezayı bildirmek ve dünyanın genel düzenini korumaktır.

Şehristanî'ye göre filozofların üçlü varlık tasnifi onların varlığı iyilik, yokluğu kötülükle eşit saymalarıyla çelişir. Bu ikili tasnif, eylemlerin ilişki ve şartların değişmesiyle değişen ve akıl yoluyla bilinemeyen ahlâkî konumunu belirsizleştirir. Buna göre, yükümlülüğün tabiatı ve ona bağlı ödül ve ceza da bilinemez.

Şehristanî, filozofların aklî yeteneklerin gerçekleştirilmesine bağlı mutluluk ve mutsuzluk teorisinin birtakım zorluklar ihtiva ettiğini belirtir. Onlara göre bu gerçekleşme, insanın aklî ve ahlâkî tabiatını faal akıl vasıtasıyla yetkinleştiren ve aynı zamanda âlemde faaliyet gösteren Zorunlu Varlığa bağlıdır. Bu görüşü reddeden Şehristanî, ferdî akılların kendilerine bağlı ilk ilkeleri sezgisel olarak kavrayabileceklerini, fakat onların zorunluluk tarzını anlayamayacaklarını iddia eder. Bunu yalnızca ilahî yardım ve ilhamla desteklenmiş peygamber anlayabilir. Sözün özü, insan ilmin ilkelerini aklen bilebilse de bunlar sadece vahiy yoluyla zorunlu hale gelebilir.

Mutezile'ye göre yükümlülüklerin geçerliliğini belirleyen şey ilahî hikmettir. Şehristanî, bu görüşüyle Mutezile'nin hikmetin ima ettiği şeyi yanlış anladığını söyler. Ona göre hikmetten anlaşılması gereken şey, bir fayda veya maksat içerip içermediği dikkate alınmaksızın eylemin failin ön bilgisine uygun olarak gerçekleşmesidir. Allah'ın eylemleri kesinlikle kendi ön bilgisine uygun olarak meydana gelmesi ve iradesinden başka hiçbir etken tarafından sınırlandırılamaması sebebiyle tanım gereği hikmete uygundur. Allah'ı herhangi bir yükümlülük veya verilmesi gereken bir hak ile zorunlu kılmak tamamen akıl dışıdır. İnsana sonsuz rahmetini ihsan eden Allah, onları mükâfatlandırmak ve hatta yaratmak zorunda bile değildir. Allah'a aklen zorunluluk yükleme kavramına karşı şöyle bir delil de getirilebilir: Vahiyden önce akıl, yükümlülüğün temelini oluşturan emir ve yasakların failinin Allah olduğu önermesinin doğruluğunu keşfedemez. Çünkü emretmek ve yasaklamak sıfatları Allah'ın zatî sıfatlarından değildir. Bu delil ile Şehristanî, Allah'ın Peygamber aracılığıyla belli eylemleri helal olarak emretme ve diğer bazılarını haram olarak yasaklamadan önce izafi sıfatlar olarak emretme ve yasaklamanın aklen Allah'a atfedilemeyeceğini kast eder görünmektedir.

İlk Kaderciler insan eylemlerinde failin rolünü dışlamaya ve bütün eylemleri Allah'a nispet etmeye eğilimlidirler. Eş'arî kelamcılar bu cebrî görüşü özde kabul etmekle birlikte bir yandan onu mantık bakımından savunmaya, öte yandan onu insan sorumluluğuyla uzlaştırmaya çalıştılar. Mutezile, insanı eylemlerinin yaratıcısı olarak kabul etmekle Allah'ın yaratıcı olarak eşsizliğini, Cebriye ise onun adaletini inkâr etti. Eş'arîler, Mutezile'nin cebir, Cebriye'nin kader kavramları yerine kesb kavramını koydular.

Bu muğlak kavrama ilk defa Eş'arî kelamcı Bakıllanî (ö. 1013) açıklık kazandırdı. Bakıllanî, insanın kendi eylemlerinin neticesini kazanmaya (kesb) güç yetirebileceğini (istitaat) doğrular. Bu ifadeyi açıklama maksadıyla Onun ifadesiyle, insan, ayakta durma veya oturma gibi iradî eylemlerle titreme gibi gayri iradî eylemler arasındaki farkı fıtrî olarak bilir.

Aynı zamanda insan, bu iki tip eylemin Allah'ın kendisinde yarattığı güç açısından farklılık gösterdiğini de bilir.

Eylemin kazanılması ilk bakışta onun yaratılmasından çok farklı görünmese ve dolayısıyla özgür irade ve kader konusunda Eş'arîlerin konumu selefleri olan Kadercilerinkiyle aynı görünse de ayrıntılı bir inceleme Eş'arîlerin bir yandan bu ikisini ayırt eden bir temel bulma problemiyle, diğer yandan insanın kısmî sorumluluğunu yeniden kurma problemiyle ilgilendiklerini gösterir.

Şehristanî, bu temeli belirlemek için Eş'arî ve Bakıllanî'nin kesb teorisini açıklayıp savunur ve bunu öznenin nesne hakkındaki bilgi şekline ve nesne ile özne arasındaki ilişki türüne indirger. Yaratıcı, nesnesini bütünüyle kavrayan bir bilgiye sahipken, insanın bilgisi sınırlıdır. Yaratıcı, nesneyi bütün ayrıntılarıyla bildiği halde insan genel ve potansiyel olarak bilir. Ayrıca insanın eylemde bulunmasını sağlayan yaratılmış güç nesneye cüzi olarak da yönelebilir. Nesneye külli olarak yönelebilen güç, her tür varlığı meydana getirebilir.

Eş'arî'ye göre, yaratılmış güç nesnesi üzerinde hem varlık hem de nesnenin belirlenimi açısından hiçbir etkiye sahip değildir. İradî ve gayri iradî hareket arasındaki farkı belirten Bakıllanî, bu gücü onların varlıklarına dışarıdan gelen hudus veya imkân şartına bağlar. O, eylemin bir yandan varlık ve hudus gibi genel, diğer yandan renk ve hareket gibi belirli birçok kavramsal yöne sahip olduğunu iddia eder. Eylem, hudus dışındaki tüm sıfatları Allah'tan alır. Yazma ve konuşma gibi tikel ve sonradan meydana gelen bir hal olarak eylemin yazan ve konuşan tikel bir faille doğrudan ilişkisi vardır. Bu tikel fail, yaratıcıdan farklı olarak kesb eder. İnsanın gücü belli bir nesne ile belirli bir ilişkiye sahipken, yaratıcının gücü varlık ile tümel bir ilişkiye sahiptir. Bundan dolayı mekân ve zaman şartlarıyla sınırlı olan yaratılmış gücün aksine, yaratıcının gücü her zaman her şeyi meydana getirebilir.

Kesb edilmiş eylemin sorumluluğu, sadece failin yaratılmış gücüne bağlı olup eylem süresince değişebilen yönler olabilir. Failin yaratılmış gücü, onda niyetlendiği fiilin yerine getirilmesiyle orantılı bir güç yaratan Allah'tan bağımsız değildir. İnsan, yeterlilik ve bağımsızlık vasıflarından yoksun olduğu için kendiliğinden herhangi bir amacı gerçekleştirme gücüne sahip değildir.

Eş'arîlere göre Allah'ın kudret ve iradesinin alanı o kadar kapsayıcıdır ki onun hikmeti adına bu alanın sınırlandırılması hiçbir şekilde tasvip edilemez. Allah'ın eylem ve kararları onun iradesi dışında herhangi bir aşkın kurala bağlı değildir. Hikmet ve ihsanının gereği olarak Allah'ın da tabi

olduğu aşkın ve nesnel yükümlülük kavramı dilbilimsel olarak eleştirilir. Bağdadî'ye göre adaletin ifade ettiği en önemli anlam kişinin yapma yetkisine sahip olduğu eylem türü, ikinci anlam ise ilahî emirle uygunluk gösteren eylem türüdür. Adaletin zıddı olan zulüm ise uygunsuz bir şekilde yapılan veya Allah'ın emrine aykırı olarak işlenen eylem anlamına gelir. Bu tanımlardan çıkarılabilecek sonuç, adalet ve zulmün fail veya eylemleri ile Allah arasındaki ilişki çerçevesinde belirlenmesi gerektiği ve bu iki terimin Allah'a nispet edilemeyeceğidir. Aslında Allah'ın yaptığı ve emrettiği her şey tanım gereği adalettir; yapmaktan kaçındığı ve yasakladığı her şey de zulümdür. Bu bağlamda Bakıllanî, Allah'ın çocuklara azap etmesini, hayvanların boğazlanmasını emretmesini ve hiçbir mükâfat veya fayda gözetmeden kullarına güçlerinin üstünde şeyler yüklemesini adil, caiz ve övgüye layık kabul eder.

Bakıllanî'ye göre katı iradeciliği savunmak için insanın ve Allah'ın eylemlerine nispet edilen doğru ve yanlışın temelinin tamamen farklı olduğunu bilmek yeterlidir. Kötüymüş gibi görünen bu eylemler yalnızca Allah'ın yasaklaması halinde kötülük veya zulüm sayılabilir. Allah onları yasaklamasaydı işlendiğinde kötü olmazdı. İyiliğin ve kötülüğün esası aklen belirlenmiş olsaydı bütün akıllı insanlar bu esasları belirlemede uzlaşırlar ve yerilen eylemin bazı niteliklerini taşıdıkları oranda belirli eylemler iyi veya kötü olurdu. Allah, emreden, yasaklayan ve caiz kılan bir varlık olduğundan onun eylemleri insanlarınkilerle kıyaslanarak kötü diye nitelenemez. Yararsız veya mükâfatsız acı çektirmenin kötülüğü kendiliğinden açık olsaydı, bunun kötülüğü zorunlu olarak kavranırdı; fakat durum böyle değildir. Ayrıca söz konusu eylem, faili veya gerçekleştiği mekân dikkate alınmaksızın genel olarak kötü olurdu. O zaman mesela, bu karşılıksız acı çektirme eylemi, hayvan tarafından bile işlense kötü olur ve bu hayvan cezayı hak ederdi. Ama insanların genel uzlaşımı bunun doğru olmadığını gösterir.

İradeci tezi ispatlamaya çalışan Bakıllanî yine de aklî izahı dışlamaz. Ona göre âlemde merhametsizce eylemde bulunma özgürlüğüne sahip olan Allah yanlış yapmaz. Bunun sebebi, böyle bir eylemin ahlâken yerilmiş olması değil, mesela doğruluğun Allah'ın zatî bir sıfatı olması ve onun yalan söyleyebileceğinin çelişkiye düşmeden ifade edilememesidir. Yanlış veya günahı emretme farklı bir durumdur. Allah bunları emretmiş olsaydı artık günah değil, övgüye layık itaat eylemi olurlardı. Çünkü eylemi günah kılan, cinsi değil ilahî yasaklamadır. Mesela, düşman ülkesinde hayati tehlikeyle karşı karşıya olan bir insanın yalan söylemesine müsaade edilmiştir.

Allah'ın kötü veya günah fiilleri emredebileceği veya irade edebileceği görüşünün Eş'arî kelamcılar tarafından şartsız olarak kabul edilmediği de

kayda değer bir husustur. Cüveynî'nin anlatımına göre, Allah'ın kötülüğü emretme gücü iddiasının etkisini yumuşatmak için bazı Eş'arî kelamcılar birçok dilbilimsel tedbire başvurmuşlardır. Allah'ın küfür ve günah kötülüğünü irade edip etmeyeceği konusunda, bazıları Allah'ın iradesinin iyi veya kötü, yararlı veya zararlı her mümkün hadiseye yönelebileceği şeklindeki genel iddiayla yetinip Allah'ın dilediği her şeyi gerçekte emrettiği veya tavsiye ettiği varsayımından kaçınmışlardır.

Şehristanî, kendi mezhebinin iradeci tutumunu aklileştirmek için nesnenin iradeyle ilişkisi bağlamında açıklama yaparken onun ontolojik statüsüyle ahlâkî statüsünü birbirinden ayırmak gerektiğini belirtir. Bütün eylemler evrendeki mümkün olaylar olmaları itibariyle Allah'ın kuşatıcı iradesi alanına girerler ve âlemin saf iyi olan evrensel düzenine yönelik olarak emredilmişlerdir. Allah'ın bir yandan kötülük ve isyanı, öte yandan iyilik ve doğruluğu irade ettiği söylendiğinde, bundan anlaşılması gereken, onun bütün bunları iyi veya kötü olarak değil, âlemde belli bir zamanda, belirli bir şekilde meydana gelen olaylar olarak irade ettiğidir. Bu eylemler sadece insanın kazanım ve gücü ile bağlantısı içinde ilahî emir ile uyuşup uyuşmamalarına göre itaat veya isyan olarak adlandırılabilirler. Şehristanî'nin eylemin doğrudan Allah'ın irade ve kudretine nispet edilmesi ile insan tarafından kazanılması arasında yaptığı ince ayrım, Allah'ın günahları irade ettiği şeklindeki iddianın ahlâkî sorunlarını gideremese de dilbilimsel zorluğunu gidermeye yardımcı olur.

(Eş'ariye'nin İradeci Ahlâk Perspektifi adlı bu kısım, büyük ölçüde Macid Fahri'nin *İslâm Ahlâk Teorileri* adlı eserinden [2004, s. 75-92] derlenerek oluşturulmuştur.)

2.3. Matüridiye'nin Dengeci Ahlâk Perspektifi

Matüridî'nin ahlâk teorisinde akıl, iyinin, kötünün, güzelin ve çirkinin kavranmasını sağlayan bir ölçüdür. İnsan, akıl ile yararlıyı zararlıdan, iyiyi kötüden ayırt eder. Fakat sosyal hayattaki yoğun meşguliyetler aklı karıştırır ve üzüntü, acı, şehvet, ümit ve haz gibi birçok etken aklın doğru karar vermesine engel olur. Bu sebeplerin etkisiyle şüpheye düştüklerinde insanlara doğruyu göstermek üzere Allah'ın peygamber göndermesine ihtiyaç duyulur.

Matüridî'ye göre ahlâkî iyilik ve kötülüklerin bilinmesinde akıl yeterli olsa da insanın ruhî ve fizikî şartları aklın doğru karar vermesine engel oluşturabilmektedir. Bu gibi durumlar göz önüne alındığında Allah'ın peygamber gönderip vahiyle emir ve yasaklarını bildirmesi akıl için bir yardım, irşat ve hatırlatma olmaktadır. Bu, akıl yürütmeyi teşvik ve düşünmeye davet eden bir tutumdur.

Bu hususlar durumdan duruma değişmeksizin her zaman kendinde bizatihi iyi veya kötü olan nitelikler, yani özünde değişmesi mümkün olmayan iyi veya kötü değerler için geçerlidir. Adalet, doğruluk, zulüm, yalan, hikmet ve sefehin ahlâkî iyilik veya kötülükleri normal şartlarda aklen kavranmaktadır. Bu gibi konularda vahyin koyduğu ahlâkî hükümlerle aklen sabit olan ya da akla yerleştirilmiş olan hükümler arasında herhangi bir çelişki ve uyumsuzluk yoktur. Aksine aralarında tam bir mutabakat vardır.

İyiliği Allah'ın emretmesi, kötülüğü de yasaklamasıyla bilinen ahlâkî eylemler de vardır. Bunlar aklın herhangi bir yönden zorunluluk veya imkânsızlık yükleyemediği, iyiliği de kötülüğü de aklen mümkün olan eylemlerdir. Buradaki ahlâkî iyilik veya kötülük kendinde değil, fakat bir ihtiyaca ve duruma göredir. Matüridî buna bozgunculuk yapandan intikam alma ve hayvanların kurban edilmesinin iyiliğini örnek vermektedir. İşte hükmün değişebildiği bu gibi durumlarda ihtiyaçları en iyi bilen birine lüzum vardır ki bu da peygamberdir.

Matüridî'ye göre ahlâkî ödevleri belirleyen de akıldır. Çünkü Allah şeyleri özlerinde yararlı ve zararlı olmak üzere iki kısımda yaratmış; insanların yararına olanları emretmiş, zararına olanları yasaklamıştır. İnsan ise kendi yararına ve zararına olan şeyler ile içinde bulunduğu nimetleri ve zararlı olanlardan korunmayı akıl ve istidlal yoluyla bilmektedir. İşte bu nedenle insanın aklını kullanması zorunludur. Zira yararlı ve zararlı hususların bilinmesinde kurtuluş, bilinmemesinde felaket vardır. Allah, aklın gösterdiği yolu seçen insanın şerefini tamamlamak üzere ona sevap, arzularını aklın işaret ettiği hususlara tercih edene de ceza verir.

Allah, akıl ile belirlenen bu ahlâk ilkelerini emrederek, yerine getirenlere sevap vaat etmek, yerine getirmeyenleri ceza ile korkutmak ve tehdit etmek suretiyle bu temel ahlâkî eylemlerin eyleme geçirilmesini, uygulama alanına sokulmasını kolaylaştırmaktadır. Akıl ile belirlenen iyilik ve kötülüklerin vahiyle emir ve yasak şeklinde buyrulmasında insanı nefsiyle mücadele etmeye teşvik etmek ve onu nefsinin istemeyip uzaklaştığı şeye sevk etmek söz konusudur. İnsan, nefsiyle girdiği mücadeleyi kazanmak ve görevlerini gerçekleştirmek hususunda sevap ve cezadan başka bir yardımcı bulamaz. Buna göre ahlâkî alanda sevap ve ceza, iyilik yapmaya teşvik ve kötülük yapmaktan sakındırmak içindir.

İmam Matüridî'nin iyi ve kötü şeklindeki ahlâkî değerleri "hiçbir halde değişmeyenler" ve "şartlar ve durumlara göre değişenler" olmak üzere iki kısma ayırıp bunlara getirdiği izah tarzı, onun ahlâkî değerler arasında mutlak ve göreceli ayrımı yaptığı izlenimini vermektedir. Mutlak ahlâkî değerler, Allah'ın iradesinden bağımsız nesnel bir varoluşa sahiptirler ve

akıl ile kavranırlar. Bu konuda gelen vahyin işlevi, aklın tespit ettiği ilkeleri doğrulamak ve bu temel ilkelerin sosyal hayata geçirilmesini teşvik etmektir. Yani akıl ile kavranan evrensel ahlâk ilkelerinin, yaptırıcılığını vahiyden aldığını söylemek mümkündür. Şartlara, durumlara ve ihtiyaçlara göre değişen göreceli ahlâkî değerler ise akıl kanalıyla değil, Allah'ın emir ve yasaklarıyla belirlenmektedir. Aklen göreceli olan bu değerler vahiy ile görecelilikten kurtulmakta ve mutlak bir değer vasfı kazanmaktadır.

Mutezile ve Matüridîlere göre husun/iyilik ve kubuh/kötülük, şeriat yoluyla değil, akıl yoluyla belirlenir. Şeriatın gelmediği farz edilse bile akıl mutlak olarak ihtiyarî ve iradî eylemlerin iyiliğini ve kötülüğünü kavrar. Ancak bazı fiillerin iyilik ve kötülüğünü zaruri ve bedihi olarak kavradığı halde diğer bazılarınınkini nazar ve istidlal yoluyla düşünerek kavrar. Üçüncü grup eylemlerin iyilik ve kötülüğünü ise gizli ve kapalı olması dolayısıyla şeriatın beyanı ve açıklaması sayesinde kavrar.

Matüridîlere göre iyilik ve kötülük eğer hakikatte ve özde mevcut olmayıp sırf şeriatın bildirmesi ile kesinlik kazansaydı vahiy gelmeden önce mesela namaz kılmakla zina etmek fiili arasında güzellik ve çirkinlik bakımından tam bir eşitliğin bulunması gerekirdi. Buna göre daha sonra gelen vahyin namazı farz, zinayı haram kılması aksini yapmasından daha iyi ve daha doğru olmazdı. İyilik ve kötülük bakımından birbirine tamamen eşit olan iki fiilden birini farz, diğerini haram kılmak, ortada bir sebep olmadan birini diğerine tercih etmek olurdu ki bu Allah'ın yüce hikmetine aykırı düşer. Eş'arîlerin ahlâk teorileri bizi iyi ya da kötünün değer bakımından eşit bir durumda olduğu sonucuna iletir. Bu durumda ortada bir tercih vasıtası bulunmaz. Dolayısıyla din gönderilmeden önce doğruluk ve yalan, zulüm ve adalet eşit düzeyde bulunur. Yani elimizde doğruluğun iyi, zulmün kötü olduğuna ilişkin bir gerekçe olmaz. Bu noktada Allah'ın hikmetine bel bağlayan Mutezile ve Matüridiye onun aklî ilkelere ve dolayısıyla ahlâkî yasalara aykırı hareket etmeyeceğini savunurlar. Aklî ilkeler demek, Allah'ın kendi zatının gereği olarak belli ölçütler çerçevesinde yaratması ve hareket etmesi demektir. Çünkü Mutezile ve Matüridî'nin Allah tasavvurları insanı böyle bir sonuca götürmektedir. Onlara göre Allah daha baştan hem nesnelerin özüne hem de insan aklına iyi ve kötü değerlerini koymuştur. Daha doğrusu, Allah'ın yarattığı her şey bir bakıma değer de taşımaktadır. Aksi takdirde Allah'ın yarattığı şeyin boş ve anlamsız olması gibi bir sonuçla karşı karşıya kalırız. Oysa Kur'an'da da vurgulandığı gibi, konuya "Biz bir şeyi oyun ve eğlence edinseydik bunu yapardık." (Enbiya, 21/17) ve "Rabbimiz, seni tenzih ederiz, bunu boş yere yaratmadın." (Al-i İmran, 3/191) gibi ayetler çerçevesinde bakıldığında Allah'ın yaratmasının

bir değer ifade etmediği söylenemez. Dolayısıyla bilgi aktları, yetileri ve donanımlarını tam anlamıyla kullanan bir insanın bu değerleri aklıyla keşif ve idrak edebilmesi gayet tabiidir.

İyilik ve kötülük eğer haddizatında mevcut ve aklen malum olmasaydı insanlarda iyilik ve kötülük namına hiçbir şeyin bulunmaması icap ederdi. Bu durumda insanları din ve şeriata tabi tutmamak, diğer hayvanlar gibi başıboş bırakmak gerekirdi. Çünkü aksine bir muamele, gerek yokken onları özel zevklerinden mahrum etmek ve faydasız olarak hürriyetlerini kısıtlamak demektir. Bu ise abesle iştigal olurdu. Özellikle dinî hükümlere riayet etmeyenleri bundan dolayı en ağır cezalarla cezalandırmakta hiçbir mana ve hikmet bulunmazdı. Hâlbuki şeriat koymada pek çok hikmet ve fayda vardır.

İyilik ve adaletin güzelliği, kötülük ve zulmün çirkinliği bütün sağlam akıl sahiplerince ittifakla kabul edilmiştir. Hiçbir din ve şeriata bağlı olmayanlar bile adet, görenek, yarar ve maksatları farklı olduğu halde bu konuda görüş ayrılığına düşmemişlerdir. Eğer bu tür eylemlerin iyilik ve kötülüğü aklen ve zaruri olarak kabul edilmemiş olsaydı söz konusu ittifak gerçekleşmezdi.

Bu tür eylemlerin iyilik ve kötülüğü herkesin amacına ve çıkarına uygun olup olmamasından olduğu şeklindeki itiraz Mutezile'nin bir kısmına ve Matüridîlere karşı ileri sürülemez. Çünkü Matüridîler, iyilik ve kötülüğün mutlaka zati vasıflar olduğunu söylemezler. Onlara göre bir eylemin iyilik vasfına sahip olması için genelin yararına uygun olması da yeterlidir.

İyi huyların fazilet, kötü huyların rezilet olduğu konusunda da durum böyledir. Bunlar öyle sabit ve değişmez hakikatlerdir ki hiçbir selim akıl sahibi tarafından reddedilemez. Aslında dayandıkları delilin şeriat olduğunu zannetseler de bunu Eş'arî kelamcıları da kabul ederler.

(Matüridiye'nin Dengeci Ahlâk Perspektifi adlı bu kısım, büyük ölçüde Fethi Kerim Kazanç'ın *Gazzâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelamında Ahlâk Düşüncesi* adlı kitabından [2007, s. 86-88, 199-202] derlenerek oluşturulmuştur.)

3. Dinî Ahlâk Perspektifi

Kur'an ve Sünnete dayalı geleneksel dinî ahlâk perspektifinin önemli iki temsilcisi Hasan-ı Basrî ve İbn Ebi Dünya olmakla birlikte ileriki dönemlerde bunlara ilaveten aklî metot kullanmaya eğilim gösteren daha başka isimler de bulunmaktadır. Dinî ahlâk tarihinde bu türün önemli şahsiyetleri arasında Ebu'l-Hasan el-Maverdî (ö. 1058), Ali b. Ahmed İbn Hazm (ö. 1064), Ebu'l-Kasım Rağıb el-İsfahanî'dir (ö. 1108) ve Ebu Hamid el-

Gazzâlî (ö. 1111) önemli bir yer işgal eder. Ahlâk konusunda eser veren birçok İslâm âlimi vardır. Biz örnek olması bakımından bunlardan sadece Maverdî, İbn Hazm ve İsfahanî'nin ahlâkla ilgili görüş ve açıklamalarını özet halinde sunmakla yetineceğiz. Yukarıda zikrettiğimiz dört âlimden Gazzâlî'nin ahlâk düşüncesi alanında hem sadece dinî ahlâkla sınırlandırılamayacak kadar çok yönlü yazmış olması hem de onun bu kitabın diğer bazı bölümlerinde gündeme getirilecek olması bizi ona özel bir yer ayırmaktan alıkoymuştur.

3.1. Ebu'l-Hasan el-Maverdî: Uhrevî ve Dünyevî Eğilimler

Kur'an üzerine bir tefsiri, Şafiî fıkhı üzerine bir hacimli bir eseri, dilbilimsel risaleleri, emsal ve hikemiyat kitapları ve yönetime dair *Ahkamu's-Sultaniye* adlı çalışması bulunan Maverdî'nin ahlâka dair temel eseri *Edebü'd-Dünya ve'd-Din*'dir.

Maverdî bu ahlâk eserinde metodik sorunlarla değil, daha çok dinî nitelikli erdemlerin analizi ile ilgilenir. Onun metodu aklî olması yanında anlatıma dayalı ve eğiticidir. Ana konuları Kur'an ve sünnetten, Sünnî halifelerin, özellikle de Hz. Ali'nin ve Hasan-ı Basrî gibi saygın âlimlerin sözlerinden ve çok sayıda bilge, belagatçi ve şairin deyişlerinden yapılan bol alıntılarla desteklenmiştir.

Maverdî'nin ele aldığı ilk temel konu, ilmin, özellikle de dinî bilginin üstünlüğü, şerefi ve onun kazanılması sürecinde takip edilmesi gereken yollardır. Önce bütün erdemlerin temeli ve dinî teklifin/yükümlü kılmanın dayanağı olan aklın üstünlüğü ortaya konulmaya çalışılır. Maverdî, aklın önemini açıklamak için teklifi ikiye ayırır: Birincisi, aklın vacip gördüğü ve şeriatın desteklediği teklif, ikincisi aklın uygun, vahyin vacip gördüğü tekliftir. Farklı bir şekilde ifade edilirse ona göre dinî teklifin temeli, vahyin yasaklamadığı meselelerde akla uygunluk ve aklın yasaklamadığı meselelerde vahye uygunluktur. Çünkü aklın yasakladığı bir şeyi vahyin emretmesi veya vahyin yasakladığı şeyi aklın ertelemesi mümkün değildir. İki tür teklifte de aklın yolu kesindir. Maverdî, görüşünü hadislerden ve bazı halife, âlim, filozof ve şairlerin sözlerinden yaptığı alıntılarla destekler. Dinî hakikatin kaynağı olarak aklın rolüne, doğru ile yanlışı birbirinden ayıran yetiye ve vahyin bunu zorunlu kılmasına yaptığı vurgu, Maverdî'nin Mutezile'ye olan sempatisini gözler önüne serer.

O, dönemindeki âlimleri, özellikle de Eş'arî âlimleri takip ederek aklı ikili taksimle, tabii/fıtrî akıl ve kazanılmış akıl şeklinde sunmuştur. Birincisi temel kısım olup idrakin zorunlu nesneleri bilmesiyle ilgilidir. Bu da kendi içinde duyu algıları ve ilk hakikatlerin sezgisi şeklinde iki kısma ayrılır.

Öte yandan kazanılmış akıl tabii akılda temellendirilmiş olup, kişinin teorik bilgiyi işleyerek ve yetkinleştirerek özel işlerini ve sağlıklı düşünmeyi iyi yönetmesiyle ilgilidir. İstek ve arzularla engellenmedikçe kullanılması halinde güçlendiği ve kötü kullanılması durumunda zayıfladığı için tanımlanamaz.

Gerçekten de teorik ve pratik işlevleriyle bu düşünme yetisinin yetkinliğini sağlayan şeyin ne olduğu sorusuna Maverdî'nin verdiği cevap şudur: Tabii aklın ve sezgi gücünün birleşimiyle ortaya çıkar ve uzun süreli kullanımıyla keskinleşir. Bu özellikleri kendisinde toplayan kimse, gerçek anlamda erdemlidir.

Edemin orta bir nokta olmasına karşılık kazanılmış aklın aşırılığının sıkça kurnazlığa yol açması bir kusur olarak görülebilir mi? Maverdî'ye göre aklın aşırılığı, bilgi ve doğru yargının aşırılığından başka bir şey değildir; bundan dolayı kesinlikle rezilet sayılamaz. Şecaat ve cömertlik gibi bazı pratik erdemlerle yapılan benzetme burada geçerli değildir. Çünkü aslında kınanmayı hak eden kurnazlık ve hile, şeytanın kullandığıdır. Doğru aklın tabiatı, takvaya uymak olduğundan şeytanın aleti olamaz. Peygamberin bazı sözleri ve Hz. Ali'ye nispet edilen ve bazı asil huyları sunan bazı satırlar bu görüşü desteklemektedir: Akıl, din, bilgi, hilim, cömertlik, doğru amel, takva, sabır, minnettarlık ve nezaket.

Akıl, üstünlüğüne rağmen pratik ve dinî bilgiyi elde etme aracı olarak kalır. Akıl, Farabî ve İbn Sina gibi Müslüman Yeni-Eflatuncularda olduğu gibi, insanın ahlâkî ve nazarî gayretlerinin nihai hedefi olan ittisalin gerçekleştiği dünya üstü bir varlık değildir. Nitekim ona göre Kur'an'ın, sünnetin ve filozofların tavsiye ettiği ilim dallarının en şereflisi dinî ilimlerdir. Bununla birlikte ona göre bilgisiz din eksiktir. Peygamberin şöyle dediği nakledilmektedir: "İlmin şerefi ibadetin şerefinden daha üstündür."

Maverdî'nin ifade ettiği gibi, dine karşı kayıtsız davranan bazı kimseler, dinî ödevlerin külfetini düşünerek veya dinî merasimleri küçümseyerek aklî ilimlere meylederler ve bunların dinî ilimlerden üstün olduğunu savunurlar. Ama bizzat akıl, dinin insan ilişkilerine dayandığını, insanların kin ve kavgaya yönelik tabii eğilimlerini kontrol ettiğini ispatlar. Bu yüzden aklın dinin gerçek temeli olduğu sorgulanamaz.

Maverdî'ye göre gerçek bilginin doğurduğu ilk erdem, kişinin ahlâkî sakınma vasfını terbiye eden erdemdir. Âlimler ayrıca alçakgönüllülük erdemine sahip olmalı ve yetersiz bilginin yol açtığı gurur ve kendini beğenmişlikten sakınmalıdırlar. Âlimler bilgisizliklerini itiraf etmekten ve bilgi hazinelerini sürekli artırma arayışından utanmamalıdırlar. Hatta gerçek

bilgi sahibi, teoriyi pratikle birleştirmeli ve yapmadığı şeyleri öğütlemekten sakınmalıdır. Bilgisinin meyvelerini kendisine saklayarak öğrencilerinden esirgememelidir. Öğretim yalnızca öğrencilere bilgi aktarma işlevi görmez, aynı zamanda öğretmenin bilgisini arttırmasına ve derinleştirme de katkıda bulunur.

Maverdî, üç anahtar kavram olan akıl, bilgi ve din arasındaki ilişki ve işlevlerin dengeli bir analizini yaparak dinî adap ve dünyevî davranışların kuralları ile nefsin edebini inceler. Bununla beraber onun analizinde bu üç davranış formu arasındaki ayrım net değildir.

Dinî teklif konusunun işlendiği giriş kısmı, açık Mutezile sempatisi yansıtır. Ona göre Allah iradesini insanlığa vahyetmiş ve kendisine hiçbir faydası dokunmadığı ve böyle yapmasını zorunlu kılacak hiçbir şey bulunmadığı halde dinî yükümlülükleri emretmiştir. Allah yalnızca bağışlayıcı cömertliğiyle kullarını yararlandırmayı hedefleyerek onlara verdiği sonsuz nimetlerini tezahür ettirmiştir. Onun cömertlik ve merhametinin sonucu olarak, kullarına emrettiği akide, emir ve yasaklar şeklindeki ödevlerden hiçbiri onların kapasitelerinin üzerinde değildir. Bu ödevler ilahî olarak emredilmesine rağmen aklen anlaşılabilir olup emredilmelerindeki hikmetler salim bir akılla açıkça fark edilebilir. Onun doğruyu emretmesi nizamını güçlendirirken, yanlışı nehyetmesi hoşnutsuzluğunu gösterir.

Bu yükümlülüklerin yerine getirilmesi doğruluk için gerekli olmanın yanında en iyi ihtimalle gelecek hayatta ezelî mutluluğun elde edilmesine vesile olur. Bu nedenle salih kimsenin dünyadan kopmak için kendisini şu üç yoldan biriyle eğitmesi gerekir: Birincisi, kendisini bu dünya sevgisinden uzaklaştırmaktır. Çünkü bu sevgi dikkatini ahiretten alıkoymaktadır. Hz. Ali'nin şöyle dediği nakledilmektedir: "Kederli dünya! Başlangıcı üzüntü, sonu bozuluş. Onda helal olan da ikap konusudur, nehyedilen de ceza konusudur. Her kim ki sağlıklıdır, güvendedir; her kim ki hastadır, üzülecektir." İkincisi, arzularının tatmin edilmesi ve hedeflere ulaşmanın ancak dürüstlük ve zihinsel dinginliğin bedeli olarak mümkün olabileceğini anlamaktır. Üçüncüsü, kendi ölümü hakkındaki düşüncelerde derinleşmektir. Böylece boş ümit ve beklentilerle dikkatini hedefinden kaçırmayacaktır. Bu konu, uhrevi gayenin temel bir özelliğidir.

Dünya edebi ile ilgili kısım, temelde uhrevi çizgilere benzer bir şekilde insanın zayıflığı ve yetersizliği konusunu ele alır. Bu zayıflık nedeniyle insan, kendini beğenmişliği bırakıp, hidayet ve ihtiyaçlarının tatmini amacıyla Allah'a yönelmek zorunda kalmıştır. Böyle bir tatmin ancak insanın aklını kullanması, Allah'ın hükmüne uyması ve takva ile başarılabilir. Buradaki genel kural, yine bu dünyaya yapışıp öteki dünyayı ihmal etmek

olmayıp, daha ziyade kişinin dünyevi ihtiyaçlarını mutedil bir şekilde karşılaması ve ahiret mutluluğu gayesinden asla vazgeçmemesidir.

Bununla beraber insanî yeteneklerin ve malların çeşitli olmasından dolayı dünya nizamı altı şartın yerine getirilmesine bağlıdır:

1- İnsanın arzularını kontrolde tutan, barış ve nizamı güven altına alan yerleşik bir din.
2- Kendisini barış ve adalet ilkelerini uygulamaya adamış güçlü bir sultan.
3- Karşılıklı sevgi, otoriteye teslimiyet, ülkenin zenginliğini ve sultanın güvenliğini temin edecek evrensel adalet yönetimi.
4- Evrensel güvenlik duygusunu oluşturan ve sosyalliği sağlayan hukuk ve kurallar yönetimi.
5- Kaynakların ve gelirlerin bolluğu üzerine genel ekonomik zenginlik veya refah.
6- Üretim eyleminin, medeniyetin toplam başarılarının ve sürekli gelişmenin ilk şartı olan engin bir ümit.

Sosyal dayanışma için karşılıklı sevginin ve ülfetin önemi özellikle vurgulanır. Sevgiyi doğuran beş sebep; din, iyi bir soy, evlilik yoluyla akrabalık, dostluk ve dindarlıktır. Kur'an ve sünnet müminleri birbirine bağlanmaya, kin ve kavgadan sakınmaya teşvik etmektedir. Doğrudan veya dolaylı akrabalık ve dostluk, birlik bağının temelini kurar. Dostluk erdemi tabii ve iradî olmak üzere iki çeşittir. İkinci tür dostluk çeşidinin iki motifi, temelde Aristocu çizgiyi takip ederek erdemli insanlarla arkadaşlık yapma arzusu ve kişinin hemcinsleriyle yardımlaşma ihtiyacı şeklinde açıklanmıştır.

Edebü'd-Dünya ve'd-Din'de Kur'an ahlâkının anahtar kavramlarından olan iyilik kavramı derinlemesine incelenmiştir. İyilik, kalpleri sevgi ve merhamete yönlendirdiğinden, karşılıklı sevgi, dayanışmada ve alışverişte temel bir öğedir. Bundan dolayı Allah iyiliği emretmiştir. İyiliğin iki alt kısmı hayırseverlik ve salih ameldir. Hayırseverlik, kişinin hiçbir karşılık beklemeden malını iyilik için vermesidir. Salih amel ise müzakerelerde şefkatli olmak ve iyi niyetle ve esirgemeden muhtaçların yardımına koşmaktır.

Kitabın üçüncü bölümü, tevazu, iyi terbiye, alçakgönüllülük, kendini kontrol ve doğru sözlülük gibi bireysel erdemleri ve konuşma kurallarına uymak ve susmak, hitabet, sabır, dayanıklılık, iyiyi emretmek, güvenilir olmak ve uygun davranmak gibi sosyal erdemleri inceler. Maverdî'ye göre anahtar ahlâkî kavram mürüvvettir. Bu erdemin köklerinin İslâm öncesi döneme uzandığı anlaşılmaktadır. Maverdî mürüvveti, "eylemin şartlarını değerlendirerek ve böylece de kasten kötü niyet sergilemeksizin ve kınan-

mayı hak etmeksizin nefsin mümkün olan en iyi durumda bulunmasıdır." şeklinde tanımlar. Mürüvvet, bize en yararlıyı yapmamızı emreden aklın aksine en güzel olanı yapmamızı emreder. Böyle bir erdem sebatla elde edilebilir. Yüce gönüllülük ve saygınlık bu erdemin kazanılmasını kolaylaştırabilir. Onun ön şartları veya ön gerekleri listelenemeyecek kadar çoktur. Maverdî mürüvvete öyle merkezî bir konum biçer ki bu kitabın tüm içeriği bu erdemin gerek ve şartlarının parçalarını oluşturur. Ondan kaynaklanan erdemler, benlikle ilgili olanlar ve başkalarıyla ilgili olanlar şeklinde iki kısma ayrılır. Birincisinin altında nefse hâkimiyet ve dinin emirleri tamamlandıktan sonra kişinin kendisini koruması yer alır. İkincisinin altında ise karşılıklı yardımlaşma, hoşgörü ve yardımseverlik yer alır.

Karşılıklı yardımlaşma da failin durumuna bağlı olarak iki çeşittir: Malda yardımlaşma ve sıkıntıda yardımlaşma. İkincisi ya zorunlu ya da iradidir. Bu, bir kişinin akraba, dost ve komşularıyla ilişkili olması bakımından zorunlu ve herkesle ilgili olması bakımından ise iradîdir.

Hoşgörü de iki çeşittir: Diğer insanların hatalarını affetmek ve sözleşmeye dayanan malî veya siyasî haklardan vazgeçmektir. Karakterden kaynaklanan hoşgörü, karşılıklı güven, sosyal birlik ve dayanışmanın yerleşmesinin ve kin, kıskançlık ve kavgaların ortadan kalkmasının temel şartıdır.

Son olarak cömertlik de iki türdür: İçten gelen, dostlara veya yakınlara yönelik cömertlik ve koruyucu olan veya iftira ve kötü niyeti savuşturmak için kıskanç ve nankörlere yönelik cömertlik.

Temel erdem olan mürüvvetin ve onun iki ön şartının dallarına ait aşağıdaki tablo, bireysel ahlâkın bütün erdemler ağının şematik bir temsilini sunacaktır.

Eser, zamanın adetlerine ve insanların örflerine uyumlu olarak şahsi yeme, içme, giyim, görünüş ve evle ilgili işlerin yönetiminde kişiyi terbiye ve uygun davranışlara yönlendiren pratik temel kurallara dair bir inceleme ile sona erer. Bu kuralların zamandan zamana ve mekândan mekâna değiştiğini kabul eder. Bütün bu meselelerde kişi, kendisini büyük bir öngörü ile yönetmeli ve muhtemel sonuçlarını dikkatlice düşünmeden hiçbir iş yapmamalıdır. Maverdî, nefsi sürekli muhasebe etme ve kontrol altında tutma konusunda uyarıda bulunur.

3.2. İbn Hazm: Gelenekselcilik ve Faydacılık

Ali b. Ahmed İbn Hazm (ö. 1064) gibi gelenekçilerin zahiriliği, bir yandan dinî yükümlülüklerin değerine, diğer yandan ahlâkî sorumluluğa dair çok önemli bir soruyu ortaya çıkardı. Zahirîlerin iddia ettikleri gibi, eğer

İL HALK KÜTÜPHANESİ KONYA MÜDÜRLÜĞÜ

Kur'an ve hadisler dinî hakikatin nihai iki kaynağı iseler, dinî takva ile ahlâkî erdemin aynı olmadığı açıktır. Bu iki kaynakta açıklandığı üzere onlar ancak şeriatın emirlerine tam bir itaatle gerçekleşmektedir. Bu durumda bütün dindarlıklar ve erdemler, dinî törenleri icra etmekten başka bir şey değildir. İbn Hazm Zahirîliğinin en önemli özelliği, birçok kelam okulu tarafından hukukî ve kelamî meselelere uygulanan tüm istidlal ve kıyas metotlarını reddetmesidir. Ahmed b. Hanbel gibi bazı ilk dönem kelamcılarının bu metotların kullanımını tamamen reddettikleri bilinmektedir. Fakat dinî teklifi ahlâkî sorumlulukla uzlaştırma zarureti bu katı gelenekselciliği yumuşatmayı zorunlu kılmıştı. Bu yöntemsel zorluk bir yana, geleneksel-cilerin özgür irade meselesinde de aynı derecede katı bir tutumları vardı.

Büyük Zahirî fakih, Allah'ın insanı ilahî emriyle yaratmakla kalmayıp, aynı zamanda eylemlerini de önceden belirlediğini iddia eder. İyi ve kötünün tamamen Allah'ın iradesinin belirlemesine bağlı olarak yaratılması nedeniyle insan, bu iki sınırın anlamını kendi kendisine çıkarma yeteneğinden yoksundur; onların bilgisini sadece Kur'an ve sünnetten çıkarabilir. Allah'ın yollarını, buyruklarını veya yasaklarını aklî olarak savunmaya yönelik her teşebbüs boşunadır. Hiçbir şekilde yaptıklarından sorgulanmaz olan Allah, kimini doğru yola iletmekle, kimini dalalette bırakmakla dilediğini ödüllendirir, dilediğini cezalandırır.

Bu aşırı kelamî ifadelerine rağmen zamanının siyasî tartışmalarına aktif olarak karışan ve aktif bir ilim hayatı sürdüren İbn Hazm, elde ettiği derin ahlâkî düşünceleri kaydetmek zorunda kalmıştır. Böylece okuyucuların, kötü huylarını düzeltebilmelerine ve nefsin hastalıklarını iyileştirmelerine yardımcı olmak istemiştir. O bu ikili amacı, daldan dala atlayan ve düşünceye dayanan ikili metot sayesinde başarabilmiştir. Onun sistemleştirme teşebbüsü, edebî ve öğüt vermeye meyilli üslubuyla dengelenmiştir. İncelemesine damgasını vuran üç ahlâkî kavram; kaygının her tarafı kaplaması, dünyevî isteklerin boşluğu ve sevgi ve dostluğun evrensel karakteri olarak sıralanabilir.

İbn Hazm, zengin şahsî tecrübe ve muhakeme birikimine dayanarak bütün insanların onaylamakta uyuşacağı ortak bir hedefi dikkatlice aradığını, fakat korkuyu def etmekten başka ortak bir hedef bulamadığını söyler. Bu olgu üzerine daha fazla düşündüğünde bunun bütün insanlar için ortak hedef olmanın yanında ayrıca bütün davranışların altında yatan tek muharrik olduğuna ikna olur. İnsanlık tarihi boyunca korkuyu hoş karşılayacak ve ondan kurtulmayı arzulamayacak tek bir kişi bile yoktur.

İbn Hazm, ilahî ilhamla bu keşfi yaptıktan sonra bu korkuyu uzaklaştırmanın en iyi vasıtalarını tespit etmeye çalışır ve bunun ahiret için çalışıp

Allah'a yönelmekte olduğunu ifade eder. Buna göre, zenginlik arayan kimse aslında bununla yoksulluk korkusunu; ün peşinde koşan kimse ikinci derecede kalma ve boyun eğme kaygısını; haz arayan kimse ise yalnızca hazları kaybetme tasasını uzaklaştırmaya çalışmaktadır. Hatta bilgi arayıcısı da cehalet korkusunu def etmek hususunda kaygılıdır. Diğer insanların arkadaşlığını arayan kimse ise aslında böylece yalnızlık kaygısını ve ölüm korkusunu uzaklaştırmak istemektedir. Bu hedeflere ulaşan kişi, bu kaygılara ilaveten, rakip korkusu, kıskanç kimselerin eleştirisi, sürekli düşman tehdidi ve ayıplanma korkusuyla acı çeker.

Kaygıyı uzaklaştırmanın negatif ideali Epikürcü kayıtsızlık idealine benzer olanıdır. İbn Hazm, bu tamamen olumsuz örnekle tatmin olmaz ve nefsin olumlu ünsiyet motifini bir miktar değiştirir. Bütün reziletlerin, alışkanlıkların ve de dindar ve dinsiz eylemlerin temeli, nefsin tiksinmesi ve ünsiyetidir. Bilginin diğer şeylerden üstünlüğü, yalnızca kaygı ve acıyı doğuran bıktırıcı düşünceleri ve boş beklentileri uzaklaştırmasından kaynaklanır. Âlimler, hakikatin kendisinden kaçmasıyla oluşan kaygıyı ve diğerlerine saklı olan hakikati keşfetmenin oluşturacağı hazzı düşünmeli, Allah'a tam anlamıyla şükretmeli ve bilgisiyle mutlu olup sürekli ona bir şeyler eklemeye çalışmalıdırlar.

İbn Hazm'a göre kaygıyı acı yapan şey, onun dünyevî hırslara bağlı bulunması gerçeği olup, bu da dünyadaki bütün mutsuzlukların temelidir. Çünkü dünya, durmadan dönen bir tekerleğin etrafına yapıştırılmış bir dizi kuklaya ait gölgelerin birbirini takip etmesi gibidir. İnsanın boş istekleri bu tekerleği durdurmaya veya tersine çevirmeye yetmeyecektir. Bununla beraber insanların çoğu, kötü niyetlice düşmanlarının felaketlerini ve yıkımlarını arzulayarak, kendilerini akılsızca büyük kaygı ve perişanlıklara sürüklerler. Bu boş isteklerin düşmanları sıkıştırmayacağını anlamazlar; aksine böylece dünyada kendi kaygılarını artırıp uhrevî cezayı büyütürler. Bunun yerine kendilerini, hemcinslerinin iyiliklerini dilemeye adasalar dünyadaki refahları, ahretteki ödülleri artacaktır. Akıllı insan, bu dünyada gözlemlediği yaygın adaletsizlik ve zulümle mücadele eder, gücü yettiğince hakikati yayar ve lüzumsuz dünyevî şeylerden sakınır. Ezelî olan ahreti daha kısa olan şimdinin karşılığı olarak göz kırpmadan satmak aptallığın zirvesidir.

Cehalet veya aptallıktan doğan temel rezilet, kendini beğenmişliktir. Gerçekten de kişinin kendi hatalarını bilmemesi cahillik alameti olup, kendi hatalarını bilen akıllı insan, onlarla sürekli savaşır ve onları dizginlemeye çalışır. Kendi hatalarını algılamayan kişi ise en kötü ve en aşağılık insandır. Akıllı insanın en önemli görevi, kendi hatalarını araştırıp, kendini beğenmişlikten ve insanların hataları ile meşgul olmaktan sakınmaktır.

Üstelik kendini beğenmişin iddia ettiği üstünlükleriyle övünmesinin hiçbir sebebi yoktur. Eğer aklıyla övünüyorsa, ona zihninde uçuşan kötü düşünceleri ve yanlış kanaatleri hatırlat. Bu durumda o, aklının eksikliğini anlayacaktır. Eğer davranışlarının iyiliğiyle övünüyorsa ona haddi aştığını ve kusurlarını hatırlat. Bu durumda da o, bunların övgüye layık davranışlarından ne kadar çok olduğunu fark edecektir.

Eğer bilgisiyle övünecek olursa, kendisine bilginin ilahî bir hediye olduğu hatırlatmak gerekir. Allah dileseydi bir felaketle o bilgiyi alıkoyabilirdi. Bu gerçeği ispatlamak için bazı gayretli araştırmacıların kendilerini azimle çalışmaya adadıklarını düşünmek yeterlidir. Ayrıca bilmediklerinin bildiklerinden ne kadar da fazla olduğunu düşünmelidir. Bu, büyüklenmek yerine mütevazı olması için ona yeter.

Sosyal konum, iyi görünüş, şecaat veya asil bir doğum gibi kendini beğenmişliğin geleneksel temellerinin hiçbirisi meşru değildir. Bu nimetler övünmek için sebep olmayan ilahî hediyelerdir. İnsan hayatının daima yoksulluk, hastalık, felaket ve yaşlılıkla tehdit edildiği görüldüğünden bunların mükemmel bir şekilde haz vereceğini düşünmek için de bir sebep yoktur.

Diğer Müslüman ahlâkçılar gibi İbn Hazm da Eflatun'dan alınan temel erdemlerin dörtlü taksimini kabul eder. Fakat onun dörtlü tablosu, diğer bütün erdemlerin üzerine şekillendiği adalet, akıl, şecaat ve cömertlikten oluşur. Ayrıca temel erdemler listesine adalet ve cömertliğin türü saydığı iffeti de ekler. Bu erdemlerin analizinde felsefî ahlâka daha az bağlıdır. Erdemleri değerlendirmesinde İslâmî ahlâk unsurlarının önemli etkisi görülür. Nitekim cömertliği; gereğinden fazla şeyleri iyilik için özellikle de muhtaç komşulara, fakir akrabalara, malını yitirmiş veya acil yardıma muhtaç kişilere yardım amacıyla harcamak şeklinde tanımlamıştır. Bu durumlarda verilmesi gerekenleri saklamak cimrilik iken, gereksiz yere harcamak savurganlıktır. Bunun ötesinde ise kişinin kendi payını daha muhtaç birine vermesi demek olan isar/âlicenaplık vardır.

Şecaat; kişinin, saldırının şiddetinden bağımsız olarak, dinini, ailesini, kötülüğe uğramış komşusunu, hakkını arayan mazlumu savunmada, kendini feda etme pahasına öne atılması şeklinde tanımlanmıştır. Bu yükümlülükleri yerine getirme konusunda kusurlu davranmak korkaklık iken, enerjinin bu dünyanın boş şeylerini araştırmada harcanması ihtiyatsızlık ve aptallıktır.

İffetin özü, göz ve diğer duyuları helal olmayan hazlardan alıkoymaktır. Bu erdemin ifratı şehvet düşkünlüğü, tefriti ise iktidarsızlıktır. İbn Hazm'a göre bu erdem adaletin bir türü olup şöyle tanımlanmıştır: Hakkın olduğunda, onu alman ve özgürce kendi rızanla, hak ettiğini vermendir. Adaletsizlik

ise alman gerekeni alman; fakat vermen gerekeni vermemendir. Kerem ise mücadeleye tamamen hazır olmana rağmen hakkından vazgeçip özgürce başkalarına vermendir. İkincisi, cömertliğe benzer olan hayırseverliğin bir şeklidir. Bununla birlikte hayırseverlik bu ikisinden daha geneldir.

İbn Hazm bir akıl tanımı yapmamış olmasına rağmen *Kitabu'l-Ahlâk*'ın önemli bir kısmı bilginin meziyetlerine, akıllı insanın doğruluğa götüren bilgiyi aramasının zorunlu bir görev olduğu hususuna ayrılmıştır. Ona göre böyle bir kimse, kaba kimsenin, hayvanın veya cansız nesnenin kendisinden ele geçireceği bir mülkiyetten lezzet almayacak, fakat Allah'ın kendisini kaba insanlardan, hayvanlardan ve cansız nesnelerden farklı kıldığı erdemden haz alacaktır. Bu onun meleklerle ortak olduğu temyiz erdemidir.

İbn Hazm'a göre temel erdem şecaat, cömertlik, adalet ve akıldan oluşan dürüstlüktür (nezahet). Bu erdeme sahip olan, zıtlarının boş olduğunu anlar; dürüst olacak kadar şecaatli, kaçırdığına kayıtsız kalacak kadar cömert ve şartlarından memnun olacak kadar adil olur. Bu erdemin zıddı olan açgözlülük ise zıt özellikler olan korkaklık, cimrilik, adaletsizlik ve cehaletten oluşur.

İbn Hazm'a göre diğer bir temel erdem ise bir kişinin sevgisini arzulayarak sevgili için can atmak ve ona yabancılaştıranlardan nefret etmek şeklinde tanımlanan sevgidir. Her sevgi şekli, nesnesi, ilgisi ve derecesine göre farklılaşır. Nitekim eş, yönetici, arkadaş, akraba veya çocuk sevgisi, arzulanan nesnenin tabiatına göre farklılaşmakla beraber seven aynı derecede kıskançtır. Sevgilerin en düşük derecesi, hoş olmayı arzulamak ve sevgiliye yaklaşmaktır. Bunu da onunla sohbet etme takip eder, sonunda bedensel birleşme gelir.

Dostluk, arkadaşının sevindiğiyle sevinmek, üzüldüğüyle üzülmektir. Bu ilişkinin karşılıklı olması şart değildir. Zira bir kişi, duygularına ve iyi niyetlerine karşılık bulamasa da dost ve sevgili olabilir. Dostluğun en yüksek şekli, gizli hiçbir sebep olmadan kendini ve özünü dost ile paylaşma gönüllülüğüdür. Bu tür dostluk oldukça azdır. Bununla beraber bazılarının etrafını çok çeşitli arkadaş veya meslektaşlarıyla çevirme eğilimi tenkit eder. Hiçbir şey zahirî olarak erdeme bu reziletten daha fazla benzemez. Onun müptelaları asıl dostlukların büyük bir sabır, samimiyet, cömertlik, yoldaşlık, iffet ve karşılıklı yardımlaşma gerektirdiğini anlamazlar. Geniş çalışma arkadaşları çevresi içinde dost arama hatasına düşmemelidir. Çünkü bu mesai arkadaşlarının çoğu eşkıya ve parazitlerden daha iyi değildir. Gerçek dostluk, Allah'a hizmette bazı erdemli faaliyetleri takip etmeyi ve yalnızca sevgiden dolayı karşılıklı yardımlaşmayı içerir.

3.3. Rağıb el-İsfahanî: Yüce Dinî Vasıflar

Ahlâk düşüncesinde dinî unsurların dışarıda bırakılması, bazı yazarları bu düşüncedeki ahlâkî, dinî ve medenî unsurların ayrım temelleri üzerinde araştırma yapmaya sevk etmiştir. Bu eğilimin kayda değer bir örneği, Ebu'l-Kasım Rağıb el-İsfahanî'dir (ö. 1108). İsfahanî, Kur'an tefsirine ilaveten dinî ahlâkın birbirini tamamlayıcı iki versiyonu gözüken *İslâm'ın Ahlâkî İlkeleri (ez-Zeria ila Mekarimi'ş-Şeria)* ve *İnsan: İki Hayat İki Saadet (Tafsilü'n-Neş'eteyn ve Tahsilü's-Saadeteyn)*'i telif etmiştir.

İsfahanî'ye göre, dinî asaletin temeli eğitim, nefse hâkimiyet, sabır ve adalet erdemlerinin icrasıyla elde edilen nefsin saflığıdır. Onun tamamlanması ise öğretim yoluyla hikmet, itidal aracılığıyla cömertlik, sabır vasıtasıyla şecaat erdemi ve adaletle doğru amellerin kazanılmasıdır. Bu düzeye ulaşan kimse, Kur'an'da (49/13) en yüksek dindarlık olarak tanımlanan şeref/kerimlik derecesine ulaşmış olacaktır. Yine bu kişi Allah'ın yeryüzündeki halifesi olma makamına nail olacak ve kutsî şahsiyetler, şehitler ve evliyalar mertebesine ulaşacaktır.

Bu dinî şeref, dinî itaatten farklıdır. Dinî itaatin şartları törensel kaidelerle açıkça tanımlanmasına rağmen dinî şerefin şartları tanımlanmamıştır. Bununla birlikte dinî itaat gerçekleşmedikçe dinî şeref tamamlanmaz. Dinî şerefin kurallarının dinî itaatle ilişkisi, farzın nafileyle veya adaletin erdemle olan ilişkisi gibidir. Dinî şeref ve itaatin her ikisi de sosyal eylemlerden ve yeryüzünü imar çalışmalarından farklıdır. İkisi bireysel eylem ve vazifelere dayanırken, medeniyetle ilgili olanlar ise kamusal hayatı yönetme ve topluluğun geçimini ve refahını hedeflemesi bakımından bu grubun ortaklaşa eylemlerine dayanır. Gerçekten de böyle bir yönetim fert için ancak grup birliği içinde mümkündür.

Diğer ahlâkçılar gibi İsfahanî de ahlâkî ve dinî yetkinliğin üç türünü insanın yaratılışının asıl sebebi ve en yüksek hedefi olan halifeliğin altına yerleştirir. Halifelik, Eflatuncu tarzda "insanın gücü ölçüsünde Yüce Allah'a benzemesi" şeklinde tanımlanmıştır. Fakat bu tanım bu katı anlamıyla İslâm dünya görüşüne uygun değildir. Allah'ın insanı yaratışındaki amacı, Kur'an'da açıklandığı üzere (51/56) kendisine ibadet etmesidir. İnsandan ibadet ederek ve iradî eylemlerini Allah'a yaklaşma niyetiyle yaparak insanlığını gerçekleştirmesi istenmiştir. Aksi halde onun eylemleri ya şehvet gücünün zorlamasıyla olur ya da tamamen riya olur.

İsfahanî'ye göre, dinî ve ahlâkî eylem arasındaki ilişki, dinî ibadetin, ahlâkî dürüstlüğün ön şartı olacak kadar organiktir. İsfahanî, Allah'ın, ibadet yükümlülüğünü kendi çıkarı için farz kılmadığını belirtir. Aksine bu

yükümlülüğü insanlara nefsin kirlerini ve hastalıklarını temizlemeleri vacip kıldı. Böylece onlar ahirette vaat edilen ebedî hayata ve refaha ulaşabileceklerdir. İsfahanî, kendisiyle çelişmek pahasına nefsin arındırılmasının bir yandan yalnızca şeriata uymakla, öte yandan filozof ahlâkçıların ahlâkî yükselmenin ön şartı olarak vurguladıkları ahlâkî ve entelektüel vasıfları kazanmakla mümkün olduğunu kanıtlamaya çalışır. Eflatuncu nefis üçlemesini kabul etmesine ve erdem teorisini bunun üzerine kurmasına rağmen onun psikolojisi Eflatuncu ve Aristocu unsurları birleştiren İbn Sinacı bir karaktere sahiptir. Ona göre bu üç gücün ıslah edilmesiyle birlikte nefsin arınması sağlanabilir. Teorik meselelerde doğru ile yanlışı, pratik meselelerde ise iyi ile kötüyü birbirinden ayırabilecek olan insanî nefis, eğitimle düzene sokulabilir. Bu üç güç uygun olarak çalıştığında adalet ve ihsan ortaya çıkar. Yazar bu görüşünü desteklemek için çeşitli ayetlerden ve hadislerden nakillerde bulunur.

Nefsin bu üç gücünden en inatçı olanı şehvet gücüdür. İnsan onu ezerek hayvan seviyesinin üstüne çıkıp ilahî hallere ulaşabilir. İsfahanî pek çok ayet ve hadise dayanarak, birçok güçlüğü içermesine rağmen huyun değiştirilebilmesinin mümkün olduğunu, huyu tabiatla özdeşleştirip bu imkânı tamamen reddedenlerin görüşlerini eleştirir. Bu süreçte insanların mizacını kötülüklere yükselten reziletleri uygulamanın önemli rol oynaması gibi, insanların mizaçlarını salih amellere yücelten erdemlerin tatbiki de önemli bir rol oynar.

İsfahanî'nin erdemler tasnifi, bazı dinî unsurlarla düzenlenmiş olsa da meşhur felsefî çizgiyi izler. Erdemler teorik ve pratiktir. Bu iki bölümden her birinin insanî ve ilahî olmak üzere iki alt bölümü vardır. İlk grup yalnızca insanî tatbikatlara dayanır; ikincisi ise ilahî lütuflardır. Bunlar doğumdan itibaren şahsın ahlâkî üstünlüğünü belirler.

Bununla birlikte İsfahanî, erdemlerin detaylı analizinde farklı bir tasnif ilkesini kullanır. Erdemler uhrevî, fizikî, bedenî, haricî ve ilahî olmak üzere beş ilahî hediyeye indirgenir. Uhrevî olanlar dört unsurdan oluşur: Ebedî hayat, sonsuz bilgi, en yüksek güç ve sınırsız zenginlik. Fakat uhrevî mutluluk, fizikî erdemler olmadan elde edilemez. Bunlar sonuçta dört unsurdan oluşmaktadır. Bilgi, aklın yetkinliği; takva, iffetin yetkinliği; şecaat, ahlâkî mücadelenin yetkinliği; insaf, adaletin yetkinliğidir. Bu erdemler, bedenî erdemler olan sağlık, kuvvet, iyi görünüş ve uzun hayatla ve yine haricî erdemler olan zenginlik, sosyal statü, akrabalar ve şerefli doğumla gerçekleşir. Neticede bütün bu erdemler, gerçekleşebilmeleri için bir ön şart olarak ilahî yardımın dört erdemine; hidayet, rüşd, yöneltme ve desteğe ihtiyaç duyarlar.

Hem teorik hem de pratik aklın altında sağlıklı düşünmenin alt erdemleri sıralanmıştır: Güçlü hafıza, fıtrî zekâ, sağlıklı görüş, iyi kavrayış ve iyi hatırlama gücü. Şecaat altında ise mertlik ve yüce gönüllülüğü ortaya çıkaran merhamet ve sabır sıralanmıştır. İffet erdemi altında kanaat ve güvenilirlik sıralanmıştır. Adaletin altında ise insaf, hilim ve affedicilik yer alır.

İsfahanî, beş sınıf erdem arasındaki organik ilişkide ve bu sınıfların birbirlerini tamamlayan alt bölümleri arasındaki bağlantıya vurgu yapar. Buna rağmen ilahî erdem veya hidayet onun ahlâkî sisteminde belirleyici bir rol oynar. Gerçekten de o, Yüce Allah'ın hidayet ve merhameti olmadan hiç kimsenin hiçbir erdemi başaramayacağını belirtir. Bu hidayet diğer ilahî erdemlerle eşleştiğinde kişi keskin bir anlayış ve uyanık bir kalbe kavuşur.

Diğer İslâm ahlâkçılarında olduğu gibi İsfahanî'nin ahlâk teorisinin ana ilkesi, insanın bilgi ve erdem kazanmasını sağlayan ve onu diğer varlıklardan ayırıp yeryüzünde Allah'ın halifesi konumuna yükselten aklın saygınlığıdır. Akıl, bir hadise dayanılarak Allah tarafından ilk yaratılan ve şerefli kılınan cevher olarak tanımlanmıştır. Onun iki alt bölümünden biri tabii, diğeri kazanılmıştır. Akıl dünyevî ve uhrevî bilgi ile tamamen aktif hale geldiğinde ilim, basiret ve hikmet ortaya çıkar. Bu akıl, en önemlileri zekâ, keskin kavrayış, iyi anlayış, iyi tahayyül, iç görü, belagat, temyiz, uzak görüşlülük ve ilham olan uzun bir aklî erdemler serisi sunar. Onun ana meyveleri Allah'ı bilmek ve ona itaat etmektir. İsfahanî'ye göre bu bilgi iki çeşittir: Birincisi, insanın yaratılmış olduğunu ve yaratıcısının olması gerektiğini idrak etmesinden oluşan doğuştan gelen bilgi; ikincisi, Allah'ın birliğini, sıfatlarını ve onun yaratması sebebiyle yaratılmış hayvanların çokluğunu kavramaktan kaynaklanan kazanılmış bilgi. Kazanılmış bilginin neticede üç alt bölümü vardır: Birincisi yalnızca peygamberler ve Allah'ın veli kullarına açık olan ve tartışılmaz karakterde olanlar; ikincisi, ihtimalli olarak bilinen ve gerçek müminlere açık olanlar; üçüncüsü, taklit ve hayalle bilinenler ki bunlar asla şüpheden beri olamazlar.

İsfahanî, bu çeşitli bilgi türlerini kazanmada akıl ile vahiy arasındaki karşılıklı ilişkiyi kesin terimlerle tasvir eder. Ona göre bu ikisi birbirinin tamamlayıcısıdır: Vahiy olmaksızın akıl doğru şekilde yönlendirilemez; akıl olmaksızın da vahiy açık ve anlaşılır olamaz. Akıl temel, vahiy binadır. Hiçbir bina temel olmadan yükselemez. Bu tamamlayıcı ikiliğin nedeni, aklın tek başına hakikati arama ve söylemenin ve de adaleti, iyiliği ve iffeti icra etmenin iyi olması gibi sadece gerçekliğin tümel bilgisini elde edebilmesidir. Domuz eti yeme veya içki içmenin haramlığı gibi, bu bilginin özel durumlara uygun uygulamaları vahiyle bilinebilir. Bu, doğru inançları ve salih amelleri düzenleyen ve insanın bu ve öte dünyadaki mutluluğu-

nu gösteren ilke şeklinde tanımlamıştır. Allah'ın mesajını insanlara taşıyan peygamberlerin görevlendirilmeleri, aklın kısmî bilgisini tamamlamak veya düzeltmek için zaruridir.

İsfahanî, felsefî adalet yazılarındaki âdete uyarak adalet ve sevgi incelemesini detaylarına kadar sürdürür. İlk önce adaletin eşitliği varsaydığını gözlemler. Potansiyel olarak düşünüldüğünde, insanın kendisinde eşitliği başarmaya çalıştığı ahlâkî bir vasfı gösterir. Fiilî olarak tasavvur edildiğinde ise insafa dayanan eşitliği gösterir. Allah için kullanıldığında onun fiillerinin sonsuz intizamına işaret eder.

Olumlu bir vasıf olarak adalet, insanın kendisinde veya arkadaşlarıyla ilişkisinde uygulaması bakımından bazen bütün erdemlerin nihai toplamı, bazen de onların en yükseği anlamına gelir. İlk anlam, Kur'an'da mizan, denge terimiyle açıklanmış ve hadislerde göğün ve yerin temel ilkesi olarak tasvir edilmiştir. Bundan dolayı nefis bu evrendeki düzensiz veya karışık görünüşlerin hepsini çirkin bulur.

İsfahanî'nin yaptığı bir diğer adalet bölümlemesi mutlak ve göreli şeklindedir. İyilik edene iyilikle karşılık vermek ve kim olursa olsun yanlıştan sakındıranın ikazına uymak gibi, akıl birinci tür adaleti evrensel ve zorunlu bulur. İkincisi ise vahiyle bilinmektedir ve bütün zaman ve mekânlarda geçerli değildir. Mesela, kötülüğe kötülükle karşılık vermek, suçlara karşılık ceza vermek ve hainlerin mallarına el koymak böyledir. Mutezile ve Eş'ariye'nin görüşlerinin çatıştığı durumlarda İsfahanî, bazı kelamcıların adalet ve zulmün yalnızca vahiyle bilinebileceğini iddia ettiklerini, diğer bazılarının ise vahiyden önce akılla da bilinebileceğini ileri sürdüklerini belirtir. Onun şahsî görüşü, akıl ve vahyin ahlâkî hakikatin bilgisinde birleşik bir bütün olduğu şeklindedir.

İsfahanî'ye göre asıl adalet, doğruyu övünç arayışı veya korkudan kaynaklanan ikiyüzlülük olmadan içten gelerek yapmaktır. Adalet şunlara yöneliktir: Emirlerini bilmek suretiyle Allah'a; diğer güçlerini aklın altına almakla kişinin kendisine; vasiyetlerini yerine getirerek ve onlar için dua ederek atalarına; layık olduklarını onlara sunarak, ticaret, mübadele ve şerefte eşit olarak muamele etmek suretiyle arkadaşlarına; hatta sultanlara ve haleflerine yönelik öğütlerle genel anlamda insanlığa. Adaletin temel ölçütleri, filozof ahlâkçıların da kabul ettiği gibi, vahyedilmiş kitap, yönetici ve paradır.

İnsan ilişkilerinde düzen ve uyumun ilk temel ilkesi adalet ise ikincisi ondan daha üstün olan sevgidir. Zira Aristo'nun *Nikomakhos'a Etik*'te belirttiği gibi, sevgi veya dostluk bağları adalet ihtiyacını karşılar. İsfahanî

bu düşünceyi Aristo'ya hiç atıf yapmadan ahlâkî özdeyişler, hadisler ve ayetlerle desteklemeye çalışır. İnsanları bir arada tutmada sevgi bağlarının öneminden dolayı Yüce Allah, dinî cemaatlerin sık sık bir araya gelmelerine imkân veren çeşitli temel prensipler koymuştur. Müminlere camide günde beş defa namaz kılmalarını, haftada bir camide Cuma namazı kılmayı, yılda iki defa şehir dışında açık bir yerde bayram namazı kılmayı ve son olarak da ömürde bir defa Mekke'de hac yapmayı emretmiştir.

İsfahanî sevgi veya dostluk erdemini desteklemek için sosyal ilişkilerin faydalarını ve yalnız yaşamanın zararlarını açıklar. Ona göre insanların işbirliği hem zorunlu hem de istenen bir şeydir. Yalnız yaşama, kendisini tebaasının işlerini yönetmeye adamış yönetici, hikmet arayan filozof ve Rabbiyle özel bir iletişime giren münzevi dışındakilere yasaklanmıştır. Bununla beraber o, dinî ve aklî ahlâk arasında çok ince bir ayrım çizer. Birincisiyle ilgili olarak müminin görevi dinî ibadetlerin ifasında kendisini halkla aynileştirmesidir. İkincisiyle ilgili olarak ise kendisini tamamen onlardan soyutlamalı ve bilgi ve erdeme odaklanmalıdır.

Yoksulluk korkusu, üretim ve sıkı çalışma konusunda en güçlü dürtüdür. Çalışma olmazsa dünya harabeye dönebilir. İsfahanî sahte sufilerin ve zahitlerin fakirliğe düşkünlüğünü, tembellik ve bencillik bahanesi olarak görür ve kınar. Kur'an ve hadisler çok çalışmayı, dindarlık ve ahlâkî davranış alanlarında karşılıklı yardımlaşmayı emretmektedir. Sahte sufi, hayatın iyi şeylerini kendisine ayırmakta, fakat karşılığında hiçbir şey önermeyerek onları bunlardan yoksun bırakmaktadır. İsfahanî onları bu asalak hallerinden dolayı hayvanlar ve hatta ölüler seviyesine inmekle itham eder.

Zeria'nın önemli bir kısmında nefsin üç yetisiyle ilgili tevazu, yüce gönüllülük, sahih iman, rıza, takva, sabır ve şecaat gibi erdemlerin analizi ile doludur. Şecaat erdemiyle ilgili analiz, yazarı korku duygusunu incelemeye götürür. Kindî'nin zamanından itibaren filozof ahlâkçılar bunu insanın aklını kullanarak kurtulabileceği temel bir kötülük olarak kabul etmişlerdir. Bununla beraber İsfahanî, anlamlı bir şekilde Kur'an'ın birçok ayetinde dindarlığın ve Allah'a teslimiyetin özü olarak tavsiye ettiği uhrevi Allah korkusu ile dünyevî dert ve düşman korkusu arasındaki keskin ayrımı özenle vurgular. Uhrevi korkunun, Hasan-ı Basrî zamanından itibaren sufilikte doruğa yükselen dinî zühdün ana dayanağı olduğu hatırlanmalıdır.

Diğer taraftan dünyevi korku insanın bu dünyadaki güvensizliğinde ve onun felaketlere karşı savunmasızlığında kökleşmiştir. Bazı filozoflara göre bu korkudan dolayı oluşan üzüntünün sebebi ya sevdiğimiz bir şeyi kaybetmek ya da arzuladığımıza kavuşamamaktır. Hâlbuki bu oluş ve bozuluş dünyasında ebedilik imkânsızdır. Üzüntüden uzak mükemmel bir

hayat yaşamayı arzulayan kişi aptaldır. Zira o, sahip olamayacağı şeyi arzulamakta ve akılsızca sürekli ona yapışmaktadır. Kişinin kaybettiğinde üzüleceği şeyleri kazanmaktan sakınması ve geçici sahibi olduğu bu şeyleri seve seve geri vermesi daha iyidir.

Gelecekteki muhtemel ilgili kederlere gelince, bunların üç tür olduğu hatırlanmalıdır: İmkânsız, zorunlu ve mümkün. İmkânsız asla olmayacağı ve zorunlu da asla değiştirilemeyeceği için birinci ve ikinci hakkındaki üzüntü akıllı bir insan için uygun değildir. Mümkünle ilgili olan ise iki türlüdür: Savuşturulabilecek olanlar ve savuşturulamayacak olanlar. Erken yaşta ölmek gibi savuşturulamayacak bir olay hakkında kederlenmek makul değildir ve üzüntüyü artırmaktan başka bir işe yaramaz. Birincisi hakkındaki kederi kişi henüz tecrübe etmemiştir; onu karşılaşmadan önce engellemeye çalışmalıdır. Eğer gerçekleşmesine engel olamazsa boyun eğerek kabullenmelidir.

Kişi ya bedensel hazlarını kaybetmesinden, ya arkasında bıraktığı maddî varlıktan, ya ait olduğu gerçek tabiatı unutmasından ya da bu hayatta işlediği günahların cezasını çekme korkusundan dolayı üzülür. Birincinin panzehiri, hazzın gerçek tabiatını anlamaktır ki o da arzu hastalığını iyileştirmektir. İkinci ve üçüncünün panzehiri, dünyevî mülklerin boşluğunu anlamak ve gelecek hayatta bizim için saklanmış asıl mülkleri kazanmak için çalışmaktır. Dördüncünün panzehiri ise acil pişmanlık ve tevbedir.

Kişi yalnızca ölüm korkusundan kaçmamalı, aslında ölümü sevme ve onu mümkün olduğunca az düşünme gibi farklı vasıtalar kullanma alışkanlığını da kazanmalıdır. Burada İsfahanî, ahlâkının tasavvufî boyutunu tamamen öne çıkarır. O, insanların ölümle ilgili olarak üç gruba ayrıldığını belirtir: Birinci grup, yaşamın kendilerini köleleştirdiğini, ölümün ise özgürleştirdiğini anlayan ve bu dünyada ne kadar uzun süre oyalansa da buradaki işinin geçici olduğunu anlayan bilge kimseler; ikinci grup, dünyevî varlıkla çok fazla meşgul olup bunları terk etme ihtimalinden dolayı ölümü pişman olmaksızın karşılayamayacak kimseler; üçüncü grup, dünya hayatına rıza göstermekle yetinmeyip ondan haz alacak kadar günaha batmış kimselerdir. Birinci grup, özgürlüğün bir formu olarak ölüm ihtimalini hoş karşılayacaktır. İkinci grup bir kere bu dünyayı terk edip öte dünyanın iyiliklerine katıldığında onu hoş karşılayacaktır. Üçüncü grup ise bu dünyayı şiddetli acı çekmeden terk etmeyeceklerdir. Hâlbuki veliler ve sufiler, ölümün herkes için hayattan daha iyi olduğunda ısrar ederler. Çünkü erdemli kişi ölümle Allah'a yaklaşır, kötü kişi ise rezil isteklerden ve dünyanın aldatmasından kurtulur.

(Dinî Ahlâk Perspektifi adlı bu kısım, büyük ölçüde Macid Fahri'nin İslâm Ahlâk Teorileri adlı kitabından [2004: 221-283] derlenerek oluşturulmuştur.)

4. Tasavvufî Ahlâk Perspektifi

Tasavvufî ahlâk anlayışı temelde tek tip bir görünüm arz etmese de naslara dayalı genel dinî ahlâktan iyi huy ve davranışlardaki aşırı hassasiyet, kötü huylardan kaçınmadaki büyük titizlik ve bazı mubahları terk etmekten yana tercih kullanma yönüyle ayrılır. İslâm'ın ilk dönemlerinde tasavvuf terimi ve kurumlaşmış tasavvufi hayat tarzı bulunmamakla birlikte bizzat Hz. Peygamber ve bazı Sahabiler ölçülü bir züht hayatı yaşamışlardır.

Dünyanın geçiciliği, asıl ve ebedî hayatın ölüm sonrasında başlayacağı şeklindeki İslâm inancının mantıkî sonucu olarak bu hayatın fani hazlarına ihtiyaçtan fazla önem vermemek gerekir. Kur'an'ın ve Hz. Peygamberin iman edip iyi işler yapanların ahirette kavuşacakları mutluluk, kötülük işleyenlerin uğrayacakları mutsuzluk hakkındaki açıklamaları Müslümanlarda duyarlı bir dinî ve ahlâkî şuurun gelişmesine yol açmıştır. Bununla birlikte Resulüllahın irtihalinden sonra Sahabe ve Emeviler dönemlerinde baş gösteren iç savaşlar, siyasî gruplar arasındaki çekişmeler, bazı yöneticilerin haksız tasarrufları, Asr-ı Saadetteki takva, züht, tevekkül, kanaat ve fedakârlık gibi ahlâkî erdemlere dayalı hayat anlayışının yerini servet, debdebe ve gösteriş tutkularının alması gibi olumsuz gelişmeler Ebu Zer el-Gıfarî, Ebu Musa el-Eş'arî, Abdullah b. Mes'ud, Selman-ı Farisî, Huzeyfe b. Yeman ve Ebu'd-Derda gibi zühde eğilimli Sahabiler arasında ciddi hoşnutsuzluklara yol açtı. İbn Züht kelimesi "dünyadan yüz çevirme" anlamında ve belli bir kesimin hayat tarzını ifade etmek üzere ilk defa Hasan-ı Basrî tarafından kullanılmıştır. Bu nedenle genelde Hasan-ı Basrî tasavvufun kurucusu sayılır. Nitekim mevcut yönetimden, ahlâkî ve sosyal durumdan memnun olmayan bu zahitler onun çevresinde toplanmışlar; bunlara "züht ve takvalarından dolayı halktan ayrılanlar, makam ve servet gibi dünyevî ikballer karşısında zühdü seçenler" anlamında Kelami mezhep olan Mutezileden farklı olarak Mutezile denilmiştir. Bunlar zühhad, ubbad, bekkaîn gibi değişik zümreler oluşturmuşlardır. Tasavvuf terimiyse muhtemelen II. yüzyıl sonlarında veya III. yüzyıl başında ortaya çıkmıştır.

Bundan sonraki gelişmeler genellikle iki koldan ilerlemiştir. Bir kol dinî ve ahlâkî hükümleri tam bir bağlılıkla benimserken, başka bir kol bütün ahlâk kurallarını aşarak iyi ve kötü ikiliğini ortadan kaldırmadıkça tam tevhide ulaşılamayacağını ve gerçek sufi olunamayacağını ileri sürmüştür. Genellikle "Sünnî tasavvuf" diye adlandırılan ilk anlayışta olanlar Hz. Peygamberi en yüksek ahlâk örneği sayar ve onun ahlâkını en titiz bir şekilde uygulayanların sufiler olduğunu belirtirler. Ayrıca Sünnî tasavvuf kaynaklarında, başta Hulefay-i Raşidin olmak üzere, çoğu Eh-i Suffe'den olan

birçok sahabi zühd ve tasavvuf yolunun öncüleri olarak gösterilir. Abdullah b. Mübarek'in *Kitabu'z-Zühd*'ü, Muhasibî'nin *er-Riaye li Hukukillah*'ı, Kelabazî'nin *et-Taarruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*'u, Ebu Talib el-Mekkî'nin *Kûtü'l-Kulub*'u, Serrac'ın *Lüma*'ı, Kuşeyrî'nin *er-Risale*'si, Hücvirî'nin *Keşfu'l-Mahcub*'u, Gazzâlî'nin *İhya*'sı, Sühreverdî'nin *Avarifu'l-Maarif*'i gibi büyük ölçüde Ehl-i Sünnet çizgisini takip eden eserlerde bir yandan kalbin amelleri denilen takva, vera, niyet, ihlâs gibi dinî ve ahlâkî erdemlerin önemi üzerinde durulmuş, bu erdemleri ihlal ettikleri gerekçesiyle fukaha ve kelamcılar gibi zahir âlimleri şiddetle eleştirilmiş, diğer yandan tasavvuf, dervişlik, melamet gibi kisveler altında din ve ahlâk kanunlarıyla bunların uygulamalarını hafife alan sözde sufilere (müstasvife) de ağır tenkitler yöneltilmiştir.

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 Ebu'l-Hasan en-Nurî'ye göre, tasavvuf "Ne birtakım merasimler, ne de bir bilgi yığınıdır; aksine tasavvuf yalnızca ahlâktır". Yine o, tasavvufun hürriyet, fütüvvet, dünya gailelerinden sıyrılmak ve cömertlik erdemlerinden ibaret olduğunu belirtmiştir. Tasavvufu kısaca "hüsnü'l-hulk" veya "el-ahlâku'r-radıyye" şeklinde tarif edenler de olmuştur. Hasan-ı Basrî, takva ehlinin doğru sözlülük, ahde bağlılık, sıla-i rahim, yoksullara merhamet, gurur ve kibirden arınmışlık, insanlarla iyi geçinme, güzel huy gibi ahlâkî faziletlerle tanınabileceğini belirtmiştir. Sünnî tasavvuf literatürünün en gelişmiş örneklerinden biri olan Sühreverdî'nin *Avarifu'l-Maarif*'inde de sufilerin başlıca erdemleri tamamen geleneksel İslâm ahlâkı ölçüleri içinde sıralanmıştır.

Bütün büyük sufiler tasavvufun bir hal ve hayat tarzı olduğunu belirtirler. Buna göre tasavvuf büyük ölçüde sufinin mistik tecrübelerinden ibarettir; dolayısıyla hem düşünce hem de davranış olarak sübjektif bir alandır. Bu durumun ahlâk bakımından önemi, böyle bir alanda mutlak ve genel geçerliği olan bir ahlâk ilmi kurmanın güçlüğüdür. Bu güçlüğün bir sonucu olarak Sünnî ilkelere son derece bağlı ilk dönem züht 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 sünnetten kaynaklanan bir yaklaşımla züht, takva, fakr, tevekkül, rıza gibi ilkeleri benimseyerek dünyevî imkânlara esir olmak yerine bunları belli prensipler

çerçevesinde Allah rızası ve insanların mutluluğu için kullanmayı öngörürken, bu müspet yaklaşım tasavvuf ahlâkında giderek, dünyaya bağlılığın alçalmasına yol açtığı için bu bağların koparılmasına, kısaca "ölmeden önce ölmek" şeklinde olumsuz bir anlayışa dönüştürüldü. Hz. Peygamberin konuyla ilgili açık tavrına ve uyarılarına rağmen tevekküldeki "tevessül" ve "tesebbüb" unsurları kaldırılarak tevekkül terk etmekten ibaret sayıldı. Bu anlayışa göre sufi, anı değerlendiren (ibnu'l-vakt) kişidir; yarın kaygısı taşıyanın kalbinde hikmet bulunmaz. Hücvirî, dünya külfetlerine katlanmayı ve sebeplere başvurmayı ahlâka aykırı görür. Abdülkadir Geylanî de Allah'ın kendisi için yoksulluğu uygun gördüğü kişinin zengin olmak istemesini Allah'ın tercihinden hoşlanmamak olarak yorumlar. Bu şekildeki bir tevekkül anlayışının sonucu olarak Hücvirî şöyle der: "Kısmetini zorlama; çünkü ezelî taksim zorlamakla değişmez." (Hücvirî, 1980: 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 zahit sayar. Fakat yine o, tevekkülü, tedbir ve çalışmayı bırakarak "atılmış bir hırka veya hasır üzerinde bir et yığını" gibi kalmak şeklinde anlayanları da cahillikle suçlar. Ayrıca hiçbir büyük mutasavvıf dilenmeyi veya malından dolayı zenginin önünde eğilmeyi hoş karşılamamıştır.

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 terk etmelerinin daha doğru olduğunu belirtmiş; Sehl et-Tüsterî de bir kimsenin tedaviyi bırakmasının, ibadetini daha iyi yapabilmek amacıyla da olsa tedavi olmasından daha uygun düşeceğini söylemiştir. Ancak bu rivayetleri aktaran Ebu Talib el-Mekkî ve Gazzâlî, böyle bir tavrın yanlışlığına dikkat çekmeyi de ihmal etmemişlerdir.

Bütün tasavvufî eğilimler, bu hayatın dışında gördükleri Müslümanları zahir ehli, rüsum ehli veya avam saymışlar; farklı ölçülerde de olsa kendilerine yabancı kabul ettikleri kitlelerden ya tamamen veya belli bir süre ya da hiç olmazsa kalben uzak kalmayı (uzlet, inziva) tercih etmişlerdir. Nitekim Serrac, nefislerini terbiye etmek ve yüksek mertebeler kazanmak gayesiyle dağlara, mağaralara, kırlara veya çöllere çekilenler olduğunu belirtmiş ve bunları eleştirmiştir. Birçok tasavvufî kaynakta "Kişi köpeklerin inlerinde yaşamadıkça sıdıklar mertebesine ulaşamaz." dediği rivayet edilen Malik b. Dırar'ın toplumdan uzaklaşarak köpeklerle haşır neşir olmasından hayranlıkla söz edilir. Hücvirî bile, "Tasavvuf halktan uzak olmaktır." der.

Özellikle servet ve makam sahiplerinden uzak durmak, tasavvuf ahlâkının başta gelen kurallarındandır. Fudayl b. İyaz, devlet adamlarıyla yakınlık kurmaktan kaçınan kişinin gecesini namazla, gündüzünü oruçla geçiren, hac ve umre yapan, Allah yolunda savaşan, bunun yanında devlet ricaliyle de konuşan kişiden daha erdemli olduğunu söylemiştir. Şakik-i Belhî ise zenginden bir şeyler beklemeyi "Allah'tan başka tanrılar edinmek"ten farksız görmüştür. Aynı şekilde evlenme konusunda da tasavvufî anlayışlar, değişik ölçülerde de olsa Peygamberin sünnetinden farklılıklar göstermektedir. Hz. Peygamber prensip olarak ruhbanlık hayatını reddettiği ve evlenmeyi teşvik ettiği halde Ebu Süleyman ed-Daranî, Bişr el-Hafî, Malik b. Dinar gibi bazı sufiler züht hayatı, ahlâk ve dinin selameti için bekâr yaşamayı gerekli görmüşlerdir. Mesela, Malik b. Dinar kendisine, "Evlenmeyecek misin?" diye soranlara: "Elimden gelse nefsimi de boşayacağım." cevabını vermiştir. Hücvirî gibi dengeli bir mutasavvıf bile tasavvuf yolunun esasının bekâr yaşamak olduğunu söyler. Bununla birlikte gerek Hücvirî 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 söylemek doğru değildir. Nitekim birçok tasavvufî kaynakta, toplum içinde yaşayarak insanların ıslahı için çaba göstermenin önemi üzerinde durulmuş, "adabu's-suhbe", "adabu'l-uhuvve" gibi başlıklar altında sosyal hayatın gerektirdiği ahlâk ve muaşeret kuralları, haklar ve sorumluluklar işlenmiştir.

Hücvirî'nin de kaydettiği gibi, tasavvufun ileri gelenlerine göre hem dinin hem de aklın reddettiği bütün kötü huyların ve çirkin davranışların kaynağı nefistir. Tasavvuf ahlâkında çoğunlukla insanın manevî benliğinin yüksek tarafını temsil eden ruh meleğe, nefis ise şeytana benzetilir. Bu yüzden ahlâkî kötülükler ancak riyazet ve mücahedeye koyularak nefsin kötü eğilimlerini kırmak ve onu kötü huylardan arındırmak suretiyle önlenebilir. Gazzâlî, "İnsan ihtiraslarıyla savaşır, nefsini bunların baskısından korur ve bu suretle meleklerin ahlâkına benzer huylar kazanırsa kalbi meleklerin evi haline gelir." demiştir (İhya, 1974: III, 27). Hücvirî de nefsin isteklerine karşı koymayı bütün ibadetlerin başı ve ahlâkî gayretlerin en kıymetlisi saymıştır.

Tasavvuf ahlâkında nefse karşı verilmesi istenen bu mücadele, bir tür iradeyi özgürleştirme, insanın ahlâkî mükemmelliğe ulaşmasını ve Allah'a yakınlaşmasını önleyen bedensel ve dünyevî tutkulardan kurtulma mücadelesidir. Bu bakımdan tasavvuf ahlâkında özgürlüğün büyük bir değeri

vardır. Mutasavvıflar, Allah dışında insanın şuurunu meşgul eden her şeyin özgürlüğü kısıtladığı gerekçesiyle cennet nimetlerini arzulamayı bile gerçek özgürlüğe aykırı görmüşlerdir. Kuşeyrî'ye göre özgürlük, kulun üzerinde Allah'tan başka hiçbir şeyin etkili olmamasıdır. Gerçek özgürlük tam kulluktadır. İbrahim b. Edhem ise özgürlüğü, dünyadan ölmeden önce çıkmak olarak tarif etmiştir. Tasavvufî kaynaklar büyük sufilerin böyle bir özgürlüğe kavuşmak için verdikleri mücadeleleri anlatan hatıra ve menkıbelerle doludur. Aslında tasavvuftaki fakr makamı özgürlüğü de kapsar. Çünkü fakr, insanın hiçbir şeye sahip olmamasından öte hiçbir şeyin insana sahip olmaması demektir. Buna göre özgürlük, felsefe ve kelamda ele alındığı şekliyle ahlâkın hareket noktası değil, gayesidir. Bu sebeple özgürlük, ulaşılması zor bir makamdır. Tasavvufî sülukün başlangıcında irade varsa da özgürlük yoktur. Mürit mürşidin rehberliğiyle seyr-u süluk sırasında verdiği zorlu bir mücadele sayesinde dünya ve nefis bağlarından kurtularak özgürlüğüne kavuşur. Felsefe teorik, tasavvuf pratiktir. Bundan dolayı filozof akıl ile, sufi irade ile yol alır ve sonunda hem marifete hem özgürlüğe ulaşır. Tasavvufî anlayışa göre insanın iradesi her zaman Allah'ın iradesine bağımlıdır. Bu yüzden sufinin kendi iradesinden söz etmesi bile tasavvufî edeple bağdaşmaz.

Kelabazî, bütün mutasavvıfların insanlara gerçek anlamda eylemler isnat ettiklerini, insanların kendi kazançları olan bu eylemleri isteme ve seçme gücüne sahip oldukları, cebir altında bulunmadıkları görüşünde birleştiklerini belirtmişse de bu açıklama ihtiyatla karşılanmalıdır. Çünkü ondan önce ve sonra birçok mutasavvıfın teorik olarak kesin bir cebir anlayışını savunduğu bilinmektedir. Gerçekte bu anlayış tasavvuftaki tevhit ve tevekkül ilkelerinin yorumundan kaynaklanmaktadır. Kuşeyrî'nin naklettiğine göre Cüneyd-i Bağdadî tevhidi "bütün yaratılmışların her türlü davranışlarının Allah'tan olduğunu bilmek" şeklinde tarif etmiştir. Zünnun el-Mısrî'ye göre tevhit ve tevekkül, öncelikle Allah'tan başka tanrılar edinmeyi, ikinci olarak da ondan başka sebepler göstermeyi imkânsız kılar Esasen ilk anlamdaki tevhit, Herevî'nin deyimiyle "avamın tevhidi", ikincisi ise "havassın tevhidi"dir. Mutasavvıflar, insanın fiillerini kendisinin yarattığı şeklindeki görüşü dinlemeye bile tahammül edemezler. Nitekim Kuşeyrî, Haris el-Muhasibî'nin, babası Kaderiyye'den olduğu için ondan kalan mirası kabul etmediğini nakletmiştir. Cebir anlayışının ahlâkî sorumsuzluğa yol açacağından kaygılanan, hatta bu eğilimde olanlar bulunduğunu bildiren Sünnî mutasavvıflar, Eş'ariye'nin ılımlı cebir anlayışını çıkar yol olarak görmüşlerdir. Nitekim Gazzâlî, İhya'nın "Tevbe", "Tevhid ve Tevekkül" bölümlerinde bu kavramların tasavvufî açıklamalarını yaparken mutlak bir cebre düşmemek için çok zorlanmıştır. Nihayet Cebriye, Mutezile ve

Eş'ariye'nin özgürlük konusundaki görüşlerini körlerin el yordamıyla tanımaya çalıştıkları fili tarif etmelerine benzeten Gazzâlî, irade ve özgürlük konusunun kader kapsamına girdiğini ve bu problemi ancak mükaşefe ilmine sahip olanların aşabileceklerini belirtmiştir.

Gerek tasavvufta egemen olan cebir anlayışı, gerekse şeriat ve zahirin yanında varlığı benimsenen hakikat ve batın anlayışı gerçek sufileri hiçbir zaman ahlâkî ve dinî gevşekliğe sürüklememiştir. Tam tersine bunlar dinin farz kıldıkları yanında gönüllü ibadet ve iyilik yapmaya da büyük önem vermişlerdir. Hücvirî'nin de belirttiği gibi, bu topluluğa göre bir kimsenin malını sayıp 200 dirheme 5 dirhem hesabıyla zekât vermesi cömertlik değildir. Gerçek cömert, elinde olanı Allah yolunda harcadığı için zekât vermesine gerek kalmayan sufidir. Hakikat ve batın gerçek sufi için ibadet ve başka iyiliklerde gözetilmesi gereken ahlâkî özdür. Bundan dolayı başlıca tasavvufî kaynaklarda ibadetlerin zahirî veya fıkhî şart ve rükünleri yanında niyet, ihlâs, huşu ve takva gibi "amalü'l-kalb"e ve ibadetlerin ahlâk üzerinde göstermesi beklenen olumlu etkilere de geniş yer verilmiştir.

Bununla birlikte Hallac'ın "vahdet-i vucud"u, Bayezid-i Bistamî'nin "sekr"i, Ebu Said el-Harraz'ın "fena"sı, Hamdun el-Kassar'ın "melamet"i, İbn Hafif'in "gaybet"i gibi zamanla tasavvuf felsefesinde büyük ilgi gören kavramlar, bilhassa İbnü'l-Arabî'nin geliştirdiği, Sadreddin Konevî ve Celaleddin Rumî gibi vahdet-i vucudçu sufilerin devam ettirdiği felsefî çehreye bürünmüş tasavvuf üzerinde yapılan yorumlar ve uygulamalar içinde şeriat ve ahlâk ilkeleriyle bağdaştırılması imkânsız taşkınlıkların bulunduğu da bir gerçektir. İbn Teymiye ve İbnü'l-Cevzî gibi Selefîlerin şiddetli tenkitlerine rağmen eski Türk ve İran inanç ve gelenekleri, ayrıca Gulat-ı Şia'nın da etkisiyle tasavvuf adına yapılan taşkınlıklar ve ahlâkî kayıtsızlıklar, İbnü'l-Arabî'den beri varlığını hissettiren, Fazlullah el-Hurufî el-Esterabadî ile yeni bir tasavvufi akım halini alan Hurufîlik ve bu akımın tesiriyle Rafizî-Batınî bir mahiyet kazanan Bektaşîlik başta olmak üzere Babaîlik, Kalenderîlik, Haydarîlik, Abdallık gibi cereyanlar hem edebî alanda hem de pratik hayatta itikat bakımından hulûl ve ittihadı, ahlâk bakımından da sözde melamet ve ibahîliği yaşatmışlardır. Ancak bunlardan yalnızca Bektaşîlik geniş ölçüde ve uzun süre etkili olmuş, diğerleri hiçbir zaman Sünnî ilkelere bağlı tarikatların sahip olduğu güç ve etki seviyesine ulaşamamışlardır.

(Tasavvufî Ahlâk Perspektifi adlı bu kısım, büyük ölçüde *TDV İslâm Ansiklopedisi*'nin Mustafa Çağrıcı tarafından kaleme alınan Ahlâk/Tasavvuf maddesinden [1989: II, 6-9] derlenerek oluşturulmuştur.)

Yararlanılan/Önerilen Kaynaklar

Çağrıcı, Mustafa, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ahlâk/Tasavvuf maddesi, c. 2, İstanbul, 1989

Demirkol, Murat, *Nasireddin Tûsî'nin Ahlâk Felsefesine Etkisi*, Ankara, 2011

Fahri, Macid, *İslâm Ahlâk Teorileri*, çev. Muammer İskenderoğlu vd., İstanbul, 2004

Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcub*, Beyrut, Beyrut, 1980

Gazzâlî, Ebu Hamid, *İhyaü Ulumi'd-Din*, çev. Ahmed Serdaroğlu, İstanbul, 1974

Kazanç, Ferit Kerim, *Gazzâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelamında Ahlâk Düşüncesi*, Ankara, 2007

Şehristanî, Ebu'l-Feth, *el-Milel ve'n-Nihal*, Kahire, 1968

İleri Okumalar İçin Tavsiye Edilen Kaynaklar

Eş'arî, Ebu'l-Hasan, *Makalatü'l-İslâmiyyin ve İhtilafü'l-Musallin*, Kahire, 1950

Gazzâlî, Ebu Hamid, *Mizanü'l-Amel*, Dımaşk, 1986

İbn Hazm, *Ahlâk (Kitabu'l-Ahlâk ve's-Siyer)*,çev. Cemaleddin Erdemci vd., Van, 2005

İbn Miskeveyh, *Ahlâkı Olgunlaştırma (Tehzibü'l-Ahlâk)*, çev. A. Şener vd., Ankara, 1983

İsfahanî, Rağıb, *İnsan: İki Hayat İki Saadet (Tafsilü'n-Neş'eteyn ve Tahsilü's-Saadeteyn)*, Mevlüt F. İslâmoğlu, İstanbul, 1996

İsfahanî, Rağıb, *İslâm'ın Ahlâkî İlkeleri (ez-Zeria ila Mekarimi'ş-Şeria)*, çev. Abdi Keskinsoy, Trabzon, 2003

Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî fi Ebvabi't-Tevhid ve'l-Adl*, Kahire, 1962

Kindî, *Üzüntüden Kurtulma Yolları*, çev. Mustafa Çağrıcı, İstanbul, 1998

Kuşeyri, *Kuşeyrî Risalesi*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, 1986

Matüridî, Ebu Mansur, *Kitabü't-Tevhid Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu, İstanbul, 2002

Maverdî, Ebu'l-Hasan, *Din ve Dünya Edebi (Edebü'd-Dünya ve'd-Din)*, Abidin Sönmez, İstanbul, trz.

Razî, Fahreddin, *en-Nefs ve'r-Ruh ve Şerhu Kuvahüma*, Tahran, 1985

Şehristanî, Ebu'l-Feth, *Nihayetü'l-İkdam fi Ilmi'l-Kelam*, Kahire, London, 1934

Şekeroğlu, Sami, *Mâtürîdî'de Ahlâk*, Ankara, 2010

Tûsî, Nasiruddin, *Ahlâk-ı Nasırî*, çev. Anar Gafarov vd., İstanbul, 2007

7. BÖLÜM

İSLÂM AHLÂK FİLOZOFLARI

İSLÂM AHLÂK FİLOZOFLARI

Hüseyin Karaman

1. Giriş

İslâm filozofları, Antik Yunan ve Helenistik Devir filozoflarının ahlâki terimlerle ilgili önemli gördükleri tarif ve tasnifleri benimsemişler ve onlardan hareketle temeli Kur'an ve Sünnet'e dayanan İslâm ahlâkını sistemli bir şekilde açıklamaya çalışmışlardır. İslâm filozoflarının çeviri ve diğer yollarla tanımış oldukları Pisagor, Sokrat, Platon, Aristo ve Galen gibi filozoflar İslâm ahlâk felsefesinin oluşmasında önemli rol oynamışlardır. İslâm filozofları Antik Yunan Felsefesi'nden üstlendikleri bazı düşüncelerle İslâm akaidi arasında bir terkip yapmışlardır. Ancak İslâm dünyası Grek, Fars ve Hint kültür ve düşüncesinden etkilenmeden önce de İslâm dünyasında düşünce üretiliyordu. Örneğin adalet ilkesini merkeze alan temel ahlâk prensipleri ile fazilet ile i'tidal arasındaki ilişki İslâm dünyasında pre-Aristotelyen'dir. Aristo'nun "altın orta" ilkesi İslâmiyet'teki insanı manevi yücelişe sağ salim ileten doğru yol fikri ile özdeştir. Yine Aristo tarafından hikmet, şecaat, iffet ve adalet şeklinde formüle edilmiş olan dört temel fazilet hakkında ayet ve hadislerde birçok ifade vardır. Dolayısıyla da fazilet doktrini Müslümanlar için Helenistik eserlerden keşfedilmiş değildir. İslâm ahlâk filozofları başta Antik Yunan ve Helenistik Devir Felsefesi ile Fars kültür ve düşüncesi olmak üzere farklı kaynaklardan etkilenmiş olmalarına rağmen İslâmi unsurlar her zaman ağır basmıştır. Dolayısıyla da ortaya koydukları ahlâk felsefelerinde dini yön açıkça ön plana çıkmıştır.

İslâm felsefesinde ahlâk pek çok alanın kesişme noktasında bulunmaktadır. Çünkü psikolojiyi ahlâktan, ahlâkı da din ve siyasetten ayırmak ve ayrı

olarak ele almak mümkün değildir. Neredeyse bütün İslâm filozoflarına göre felsefe teorik ve pratik veya ameli olmak üzere iki kısma ayrılır ve ameli felsefenin ahlâk, tedbîru'l-menâzil ve siyâsetü'l-müdün diye üç ana konusu vardır. (Horten, 1974: 5; Kutluer, 1989: 22-25; Fahri, 2004: 93-99)

2. İslâm Ahlâk Filozofları

Bu noktada şunu ifade etmeliyiz ki, her ne kadar ilk İslâm filozofu olarak Ebu İshak Yakub b. İshak el-Kindî (ö. 866) kabul edilmekte ise de İslâm ahlâk filozoflarına Kindî ile başlamayacağız. Çünkü Kindî, ahlâkla ilgili olarak *Risâle fi'l-ahlâk, Risâle fi't-tenbih ale'l-fezâil, Risâle fî teshîli sübüli'l-fezâil* ve *Risâle fi'l-hîle li def'i'l-ahzân* gibi risaleler yazmış olmakla birlikte üzüntünün mahiyeti, sebepleri ve giderilmesinin veya azaltılmasının yolları gibi konuları ele alan *Üzüntüden Kurtulma Yolları* (*el-Hîle li def'il-ahzân*) isimli risalesi hariç hiçbirisi günümüze ulaşmamıştır. Söz konusu risalenin müstakil bir ahlâk eseri olmayıp sadece üzüntü ve az da olsa ölüm korkusu konusunu ele almasından ve bir de İslâm felsefesi tarihinde günümüze ulaşan ilk müstakil ahlâk eserinin Ebû Bekir er-Râzî'nin *et-Tıbbu'r-rûhânî* isimli eseri olmasından dolayı İslâm ahlâk filozoflarına Râzî ile başlayacağız. Râzî'den günümüze gelinceye kadarki tarihi süreçte yer alan İslâm ahlâk filozoflarını tek tek bütün yönleriyle ele almak ciltleri dolduracak bir çalışmayı gerektirdiği için burada sadece İslâm ahlâk felsefesi tarihinde ön plana çıkmış olan belli başlı ahlâk filozofları ile onların ahlâk anlayışlarının genel çizgilerinden bahsetmekle yetineceğiz. (Kaya, 2007: "Kindi", XXVI, 26, 50, Çağrıcı, 1989: 37)

2.1. Ebû Bekir er-Râzî (ö. 925)

2.1.1. Ahlâkla İlgili Eserleri

Ahlâkı bir felsefe problemi tarzında ele almış olan Râzî, ahlâki açıdan ilginç bir karakter olarak karşımıza çıkmaktadır. Râzî'nin günümüze ulaşan eserlerinden *Ruh Sağlığı (et-Tıbbu'r-rûhânî), Filozofça Yaşama (es-Sîretü'l-felsefiyye), İkbal ve Devlete Kavuşmanın Belirtileri (Emâretü'l-ikbal ve'd-devle)* ile *Hekimlik Ahlâkı (Ahlâku't-tabip)* isimli eserleri ahlâkla ilgilidir. Bu noktada ifade etmemiz gereken bir eser de günümüze ulaşmamış olmakla birlikte İslâm dünyasında haz-elem konusunda yazılmış ilk orijinal eser olarak kabul edilen *Kitâbu'l-lezze'*dir. (Karaman, 2004: 24-27)

2.1.2. Ahlâk Felsefesi

Ebû Bekir er-Râzî, ahlâkla ilgili eserlerinde, dine veya haz ve eleme değil, akla dayanan ve mutluluğu gaye edinen felsefi bir ahlâk anlayışı ortaya koymuştur. Ancak ahlâk anlayışında aklın yanında irade ve tabiata dönüş

şeklindeki ilkelere de önemli yer vermiştir. Râzî'nin rasyonel ahlâk anlayışında akıl-heva ilişkisi, haz-elem öğretisi ile üzüntü ve ölüm korkusu konuları ön plana çıkan hususlardır.

Akıl - Hevâ İlişkisi

Râzî, Platon ve Aristoteles'ten hareketle nefsi nebati, hayvani ve insani nefis olmak üzere üç kısma ayırmaktadır. İnsanî nefsin birbirinin karşıtı olan akıl ve heva diye iki temel kuvveti vardır. İnsanın yapmış olduğu eylemler ya akıldan, ya da hevadan, yani nefsani arzu ve isteklerden kaynaklanmaktadır. Tanrının bize bahşettiği en büyük ve en faydalı nimet olan akıl bedenimizi yöneten ruhî kuvvetlerden biri olup beyinde bulunmaktadır. Allah tarafından insana, hem bu dünyada, hem de öte dünyada hayatını rahatlaştıran ve güzelleştiren şeyleri elde etmesi için verilmiştir. Dolayısıyla insanoğlu eylemlerini, diğer canlılardan üstün olmasını sağlayan, aynı zamanda bütün iyiliklerin de kaynağı olan aklın rehberliğinde gerçekleştirmelidir. Cömertlik, adalet ve itidal gibi erdemlerin kaynağı olan akıl ile haset, cimrilik, kendini beğenme ve yalan gibi her türlü kötü eylemin sebebi olan heva arasındaki ilişkide akla öncelik tanınarak heva akla tâbî kılınmalıdır. Çünkü heva aklı istikametinden saptırdığı ve doğru karar vermesini engellediği için ahlâkın gayesi olan mutluluğa ancak, akıl ve irade vasıtasıyla hevayı sınırlandırmak ve kontrol altına almak suretiyle ulaşılabilir.

Haz – Elem Öğretisi

Ebû Bekir er-Râzî haz ve elemi daha ziyade maddi hisler olarak ele almakta ve hazzı, elem ve acı verenin kendi tabiî halinden (ilk hal) çıkardığı bir şeyi tekrar bu hale iade etmesi olarak tanımlamaktadır. "Elem/ezâ" ise, tabiî halden çıkış olmaktır. Ancak her tabiî hale dönme haz meydana getirmediği gibi, her tabiî halden çıkış da elem meydana getirmez. Tabiî halden ayrılış veya tabîi hale dönüş uzun bir zaman diliminde ve yavaş yavaş olursa haz ve elem oluşmaz. Bununla birlikte her hazdan önce mutlaka bir elemin bulunması gerekir. Çünkü elem aslî, haz ise arızidir ve insanın gölgede bulunmaktan haz alabilmesi için öncesinde güneş altında elem duymuş olması gerekir. Her haz veren durumun bir son noktasının olması, bu noktaya ulaşıldıktan sonra tekrar tabiî halden çıkıldığı için elemin meydana gelmesi gibi sebepler dolayısıyla elde edilen hazzın sürekli olması diye bir şey de söz konusu değildir. Ayrıca duyusal hazlar insanları mutluluğa ulaştırmazlar. Çünkü bunlar hiçbir zaman noksanlıklardan uzak olmadıkları gibi, kendilerinden sonra başka elemlerin ortaya çıkmasına da imkân vermektedirler. Buna rağmen insanlar, hazzın gerçek yapısını ve nasıl meydana geldiğini bilmemeleri ve herhangi bir şeye tutkun olanların istediklerine ulaştıklarında elde edecekleri hazzı her şeyden üstün görmeleridir. Bu durum söz

konusu insanların sadece arzularına ulaşmayı düşünerek ona ulaşmak için geçmeleri gereken merhaleleri dikkate almamalarından kaynaklanmaktadır.

Üzüntü ve Ölüm Korkusu

Râzî mutluluğu engelleyen unsurlardan biri olarak gördüğü üzüntünün, aynen Kindî gibi, sevilen ve arzu edilen bir şeyin elden gitmesi veya elde edilememesi sonucunda insanda meydana gelen bir duygu olduğunu belirtmektedir. Üzüntü insanın hayatını olumsuz etkilediği, aklını bulanıklaştırdığı, nefse ve bedene çeşitli zararlar verdiği, sonuç itibariyle insanı mutsuz ettiği için ortadan kaldırılması veya en asgari düzeye indirilmesi gerekir. Üzüntüden kurtulma noktasında biri önleyici, diğeri hafifletici veya zararını en aza indirici olmak üzere iki metot tavsiye etmektedir. Birincisi, henüz üzüntüye neden olan durum meydana gelmeden önce onu önlemeye ve meydana geldiğinde de mümkün olduğu oranda az olmasını sağlamaya yöneliktir. Bu şekilde hareket edildiğinde, ya üzüntüye neden olan olay hiç meydana gelmez, ya da önceden olacaklar fark edilerek hazırlıklı olunduğu için mümkün olduğu oranda az olur. İkincisi ise, meydana gelen üzüntüyü tamamen veya mümkün olduğu oranda azaltmaya, gidermeye ve etkisini hafifletmeye yöneliktir.

Üzüntünün meydana gelmemesi veya gelecekse bile hafif olması için yapılması gerekenleri şu şekilde ifade etmektedir: Sevilen, arzu edilen şeylerin oluş ve bozuluşa konu olan, insanlar tarafından sıra ile sahip olunan şeyler olmaları dolayısıyla devamlı olarak var olmaları mümkün olmadığı ve sevdikleri çok olanın çok, az olanın da az üzüldüğü için, bu tür şeylerin sahip olundukları sürece verdikleri hazzı değil de kaybedildikleri anda verecekleri üzüntüyü düşünmek suretiyle kendimizi onlardan soyutlamalıyız. Ayrıca elden gitmesi zorunlu olan şeylerin kaybolmasına aldırış etmemeli ve bu sonuca önceden hazırlıklı olmalıyız.

Meydana gelmesi engellenemeyen üzüntüyü gidermek veya asgari seviyeye indirmek için ise şunlar yapılmalıdır: Öncelikle oluş ve bozuluşa konu olan hiçbir şeyin sabit ve devamlı olmadığını, sürekli değiştiğini ve geçici olduğunu dikkate alarak sahip olduğumuz bir şeyin elimizden gitmesinden dolayı çok fazla üzülmemeli, aksine kısa bir süre bile olsa ona sahip olmuş olmayı bir lütuf ve kazanım olarak görmeliyiz. Yine nefse üzüntüden kurtulduktan sonra ulaşılacak olan hali hatırlatmalı, mümkün olduğu oranda başka şeylerle meşgul olarak dikkatimizi farklı yönlere yöneltmeli ve bu tür sıkıntı ve elemlerin birçok insanın başına geldiğini ve onlardan kurtularak mutluluğa kavuştuklarını düşünmeliyiz.

Râzî'ye göre mutluluğu engelleyen faktörlerden birisi de, insanın her gününü vehimlerle ve gelecek endişesiyle geçirmesine sebep olan, onu çaresiz-

lik ve yılgınlık içerisine koyan ve yaşama sevincini kıran ölüm korkusudur. Dolayısıyla da giderilmesi veya hafifletilmesi gerekmektedir. Ölüm korkusu ancak, insanın öldükten sonraki hayatının ve gideceği yerin bu dünyadaki hayatından daha iyi olacağına inanması ve ikna edilmesi sayesinde tam olarak giderilebilir. Filozof bu noktada insanları ölüm anlayışlarına göre ele almakta ve onlardan ölüm korkusunu gidermeye çalışmaktadır. Ona göre nefsin bedenle birlikte yok olacağına ve öldükten sonraki hayata inanmayan kimseler, bedenle birlikte nefis de yok olacağı için hiçbir şekilde elem ve ıstırap duymayacaklarından dolayı ölümden korkmamaları gerekir. Yine meydana gelmesi zorunlu olan şeylerin bir gün mutlaka olacak olmasından dolayı sıkıntı duymanın ve üzülmenin gereksiz olması ve ölümün de bütün canlılar için kaçınılmaz bir son olması dolayısıyla da insanın ölümden korkmaması gerekir. Ayrıca ölümden sonraki başka bir hayatın varlığına inanan, ölümün bu hayata bir geçiş olduğunu düşünen ve doğru dinin prensiplerine göre hayatını yaşayan insanların ölümden korkmamaları gerekir. Çünkü onlar ölümden sonra kurtuluşa, rahata ve ebedi mutluluğa ulaşacaklardır.

Tıp Etiği

Tıp etiği konusu üzerinde de durmuş olan Râzî, konuyla ilgili görüşlerini *Ahlâku't-tabip* isimli eserinde ortaya koymuştur. Ayrıca *Mihnetü't-tabip* isimli eserinde de yer yer bu konulara değinmiştir. Tıbbı, nefsin hastalıklarını konu edinen "ruhî tıp" (et-tıbbu'r-rûhânî) ve fiziki ve fizyolojik hastalıkları konu edinen "bedeni tıp" (et-tıbbu'l-cesedânî) diye iki kısma ayırmış ve tıbbın her iki kısmıyla da ilgilenmiştir. Çünkü ona göre nefis beden ilişkisinde öncelik nefse ait olduğu için nefsin beden üzerinde büyük bir etkisi vardır. Bedenin mizacı nefsin ahlâkına tabidir. İnsanın nefsinde meydana gelen psikolojik uyarmalar, nefsin elde ettiği haz ve elemler, bedende fizyonomik belirtiler olarak ortaya çıkmaktadır. Bundan dolayı cismanî ve ruhânî tıbbın birlikte gelişmesi, beden tabibinin aynı zamanda ruh tabibi olması gerekir. Tıbbu'r-rûhânî'yi, insanın eylemlerinin ifrat ve tefrit şeklindeki aşırılıklardan korunup itidal üzere olmasının sağlanması için delil ve burhanla yapılan bir ikna faaliyeti olarak görmektedir.

Râzî, söz konusu eserlerinde doktorun kendisine ve hastalarına karşı görevleri ile hastanın doktora karşı görevlerinden bahsetmektedir. Doktorun yapması gereken ilk şey, teşhis ve tedavide başarılı olabilmek için meslekî bilgi ve tecrübesini artırmaktır. Ayrıca doktor kendisini oyun, eğlence ve zevkü sefadan korumalı; kibir ve gurur gibi ahlâki kötülüklerden uzak olmalı; hastalara karşı iyi ve güler yüzlü davranmalı; hastalar arasında herhangi bir ayırım yapmamalı; hastaların sırlarını saklamalı ve mümkün olmasa bile her zaman hastaya iyileşeceği ümidi vererek moral ve psiko-

lojik destek sağlamalıdır. Hasta da kendisini tedavi eden doktora karşı iyi davranmak ve güzel söz söylemek suretiyle onun gönlünü kazanmalı ve hastalığıyla ilgili herhangi bir şeyi gizlemelidir.

İnsanın Kendi Hatalarını Bilmesi

Ebû Bekir er-Râzî, insanın kendini geliştirerek mükemmelleşmesi için insanların kendi hatalarını bilmesi konusuna ayrı bir önem vermiştir. İnsan kendi hatalarını tespit edebilmesi için öz eleştiride bulunması gerekir. Ancak insanlar, kendi nefislerine düşkün olmaları ve her şeyden daha çok kendilerini sevmeleri ile daha henüz yapmadan önce söz ve eylemlerini iyi olarak kabul edip onaylamış olmaları dolayısıyla kendilerini tenkit etme ve hatalarını belirleme noktasında objektif olamazlar. Dolayısıyla da kötü söz ve eylemlerinden kurtulamazlar. Çünkü herhangi bir eylemi kötü olarak kabul etmeyen kimse, onu terk etme ihtiyacı hissetmeyeceği için ondan kurtulmaya da çalışmaz. Hata ve eksikliklerini bilmek isteyen kişinin yapması gereken ilk şey, kendisiyle çok fazla beraber olduğu, yakın ve güvenilir bir arkadaşını kendisini denetlemesi için seçmek ve ondan kendinde gördüğü bütün kötü alışkanlıkları, herhangi bir gizleme ve eksiltme yapmaksızın kendisine haber vermesini istemektir. İkinci şey ise, insanın komşularının, mesai arkadaşlarının ve dostlarının kendisi hakkında ne düşündüklerini, onu hangi konuda övdüklerini ve yerdiklerini araştırmaktır. Hatta kişi bu konuda düşmanlarından bile faydalanmalı ve onların kendisi hakkındaki görüşlerine önem vermelidir. (Râzî, 1982: "et-Tıbbu'r-rûhânî", 17-20, 22, 25, 29, 33-39, 40, 63, 64-69, 93-96; 1982: "es-Sîretü'l-felsefiyye", 101-103; 1981: "Ahlâku't-tabip", 127-143; Karaman, 2004: 33-160; 2006: 9-14)

2.2. Fârâbî (ö. 950)

2.2.1. Ahlâkla İlgili Eserleri

İslâm Felsefesinin diğer alanlarında olduğu gibi ahlâk sahasında da sistemleşme Fârâbî sayesinde olmuştur. Fârâbî'nin *et-Tenbih alâ sebîli's-sa'ade, Tahsîlü's-sa'ade* ve *Fusûlu'l-medenî* isimli eserleri tamamen ahlâkla ilgilidir. Ayrıca *el-Medînetü'l-fazıla* ve *es-Siyâsetü'l-medeniyye* isimli eserlerinde de siyaset felsefesi çerçevesinde ahlâk konusuna değinmiştir. (Çağrıcı, 1989: 73.)

2.2.2. Ahlâk Felsefesi

Fârâbî'nin ilimler sisteminde ahlâk, siyaset, fıkıh ve kelâm gibi ilimlerle birlikte devlet felsefesinin (el-ilmu'l-medenî) kısımlarından biridir.

Fârâbî'nin genel felsefesindeki rasyonalizm, ahlâk anlayışında da kendisini göstermektedir. Ahlâki gelişmeye yalnızca bedensel davranışlarla değil,

akıl yoluyla ve fikri çalışmalarla ulaşılır. Bedensel faaliyetler, nazari erdemler yanında ikinci derecede değer taşırlar. Zaten insanın en yüce gayesi ve aynı zamanda en üstün hayır olan mutluluğa ulaşmanın birinci şartı nazari erdemlerdir. İkincisi fikri, üçüncüsü ise ahlâki erdemlerdir.

Mutluluk Anlayışı

Fârâbî'nin ahlâk felsefesinin temelini eğitim ve iyi davranışlar, nihai hedefini de başka bir şeye araç olmayıp doğrudan doğruya amaç olan mutluluk oluşturmaktadır. En yüksek iyi olan mutluluk, sadece insanın değil, toplumun da son gayesidir. Ancak onun kastettiği mutluluk, insanın biyolojik ve duygusal taleplerini karşılamak, alelade bir hayat yaşamak suretiyle elde edeceği maddi ve bedeni bir rahatlık ve memnunluk hali olmayıp, aklın ve akla uygun yaşamanın verebileceği en yüksek bilgi, düşünce ve ahlâk donanımıyla kazanılabilecek ruhi bir yetkinliktir. Böylece Fârâbî mutluluğa günlük hayatta kullanılandan çok farklı ve metafizik bir anlam vermiş olmaktadır. İnsan mutlu olmak için yaratılmıştır ve sınırlı da olsa bu mutluluğu tek başına gerçekleştirme güç ve imkânına sahiptir. Her insanın nihai hedefi mutlu olmaktır. İnsan mutluluğu elde ettiğinde başka hiçbir şeye ihtiyacı kalmamış demektir. Ancak bazı insanlar mutluluğu servette, bazıları maddi hazlarda, bazıları politik güçte, bazıları da bilgide aramaktadırlar. Gerçek ve en yüksek mutluluk, yani es-saadetü'l-kusva, bilgiyle aydınlanmaktadır. Bu da heyûlânî akıl seviyesindeki insan aklının bilfiil akıl durumuna geçmesi ve müstefad akıl düzeyinde hakikatleri bilme gücüne kavuştuktan sonra faal akılla irtibat kurması ve evrensel bilgiyle aydınlanmasıdır. Böyle bir mutluluğa ancak peygamberler ile filozoflar ulaşabilir.

Mutluluk kesinlikle tesadüfen ulaşılabilecek bir amaç olmayıp belirli yatkınlık ve melekelerden kaynaklanan, tayin ve tespit edilmiş eylemlerle kazanılabilir. İnsanı mutluluğa ulaştıran faktörler: bütün teorik ilim dalları ve en yüce varlık olan Allah ile olan bilgi anlamına gelen nazari faziletler; düşünme gücünün fert ve millet için en yararlı olanı araştırması anlamına gelen fikri faziletler; insanın iradeli davranışlarında her türlü aşırılıktan uzak olarak iyiyi, doğruyu ve güzeli amaç edinmesi olarak tanımlanan ahlâki faziletler ve insanın çeşitli sanat ve mesleklere karşı eğilimlerini geliştirerek o alanda iyi yetişmesi anlamına gelen ameli faziletlerdir. Hem toplu halde yaşayabilmenin, hem de iyi ve güzel davranışlarla hayat tarzını faziletli şekilde düzenlemenin teminatı olan ameli sanatlar olmadıkça diğerleri bir anlam ifade etmezler.

Fazilet ve Rezilet

Fârâbî faziletleri nefsin şehvet, öfke ve düşünme güçleriyle ilişkilendirmekte olup nazari, fikri, ahlâki ve ameli olmak üzere dört kısma ayırmak-

tadır. Nazari faziletler, a priori ve aksiyomatik bilgi türlerinden başlayarak bütün teorik ilim dallarını ve varlığın en son ve en yüksek ilkesi olan Allah ile manevi varlıklar hakkındaki bilgileri ifade eder. Fikri faziletler, düşünme gücünün fert ve millet için en yararlı olanı araştırma çabasıdır. Ahlâki faziletler, insanın iradeli davranışlarında her türlü aşırılıktan uzak olarak iyiyi, doğruyu ve güzeli amaç edinmesidir. Ameli faziletler ise, insanın çeşitli sanat ve mesleklere karşı eğilimlerini geliştirerek o alanda iyi yetişmesidir.

Filozofa göre fazilet ve reziletler doğuştan değildir. Ancak insanlar doğuştan onlara yatkın olabilirler veya olmayabilirler. İnsan doğuştan sahip olduğu özelliklerden sorumlu olmamasına rağmen bu özellikleri veya yatkınlıkları fazilete dönüştürmediği için sorumlu olacaktır.

Haz – Elem Öğretisi

Fârâbî hazları; beş duyu ile algılanan biyolojik ve hissi veya maddi hazlar ile hâkimiyet, sosyal itibar ve bilgi gibi meziyetlerden kaynaklanan psikolojik veya manevi hazlar olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Sıradan insanlar hissi ve biyolojik lezzetleri tercih ederler, hayatın amacının onlar olduğunu düşünürler. Hâlbuki onlar amaç olmayıp araçtırlar. Bazı haz ve elemler fiil işlenmekte iken hissedilirken, bazıları eylemden sonra ve ona bağlı olarak hissedilirler. Ahlâk açısından güzel olan eylemler, işlendikleri anda haz vermemelerine, hatta elem vermelerine rağmen haz veren veya elemden kurtaran eylemler arasında yer alanlardır.

Fârâbî haz ve elemi, kendilerini ortaya çıkaran durumun sürekli veya sonlu olmasına göre de kategorize etmektedir. Sebebi süreklilik arz eden haz veya elem sürekli olurken, sebebi ortadan kalkan haz veya elem de ortadan kalkar. Haz veren şeyleri de, özünde haz veren şeyler ve dolaylı olarak haz veren şeyler olmak üzere iki kısma ayırmaktadır.

Ahlâki Eğitim ve Yaratılış

Her insan iyilik ve kötülüğe eşit yatkınlıkta yaratılmıştır. İyi ve kötü huylar insanda doğuştan olmayıp sonradan kazanılır. İnsan iradesi ile iyiliği de, kötülüğü de seçebilir. Psikolojik olarak dünyada yaşayan her insanda fazilet ya da rezilet denilen birtakım meleke ve istidatlar mutlaka bulunur. Dolayısıyla da ahlâksız insandan söz edilemez. İnsan ya iyi ahlâklı ya da kötü ahlâklıdır. Bu durum ahlâk konusunda eğitim ve alışkanlıkların son derece önemli olduğunu göstermektedir. Ancak insanlar ahlâki eğitime yatkınlık bakımından farklı karakterlere sahiptirler. Erdemli ya da kötü fiiller yapma yeteneğinde yaratılmış olan insan, bu eğilimine karşıt yetenekten kaynaklanan fiiller yapmaya da muktedirdir. İnsan, doğuştan getirdiği

özelliklerinden sorumlu değildir. Bu özellik ve yatkınlıklarını fazilete dönüştürmediği için sorumlu olacaktır. Çünkü doğuştan getirilen yatkınlıklar etik bakımdan nötrdür ve değerden bağımsızdır. İyiye veya kötüye yönlendirilip fazilet ve rezilete dönüştüklerinde bir değer kazanırlar. Bu durumda kazanılmış olurlar. Dolayısıyla da ahlâk tamamen kesbidir. (Çağrıcı, 1989: 73-95; Kutluer, 1989: 185, 194-195, 199; Kutluer, 1989: 185-203, 192-193; Kaya, 1995: 153, Aydın, 1999: II, 11; Fahri, 2004: 115-124)

2.3. İbn Miskeveyh (ö. 1030)

2.3.1. Ahlâkla İlgili Eserleri

İbn Miskeveyh İslâm düşünürleri içinde, ilmi ve fikri çalışmaları arasında en büyük ağırlığı ahlâka veren ve özellikle ahlâk filozofu olarak tanınan bir düşünürdür. Ahlâka dair en önemli eseri *Tehzibu'l-ahlâk ve tathiru'l-arak*'tır. Eseri Aristo etkisinde yazmış olmakla birlikte İslâmi inanç ve ilkelerle bağdaşmayan görüşlerinde Aristo'dan ayrılmış, zaman zaman da ayet ve hadislere yer vermiştir. Bunun yanında *Tertibu's-saade* (Mutluluğun Tertibi) ve *Fevzu'l-asğar* isimli eserleri ile haz ve elemle ilgili *el-Lezzât ve'l-âlâm* isimli risalesinde de ahlâk konularını ele almıştır. Ahlâk anlayışında özellikle Platon, Aristo ve Galen'in etkisinde kalmış olup Gazzâlî'den Osmanlı düşünürü Kınalızâde Ali'ye varıncaya kadar birçok İslâm düşünürünü etkilemiştir. (Çağrıcı, 1989: 107; Fahri, 2004: 153-154)

2.3.2. Ahlâk Felsefesi

İbn Miskeveyh, diğer bütün disiplinlerden üstün bir disiplin olarak kabul ettiği ahlâk ilmini pratik felsefenin bir şubesi olarak değil, temeli olarak görmektedir. *Tehzibu'l-ahlâk* isimli eserinin hemen başında kitabı yazmaktaki amacını açıklarken ahlakı, Bizden hepsi de güzel ve aynı zamanda külfetsiz ve meşakkatsiz olarak yapabileceğimiz fiiller meydana gelmesini sağlayan psikolojik bir kabiliyet olarak tanımlamıştır. (İbn Miskeveyh, 1983: 11) Aynı eserin ileriki sayfalarında ise ahlakı; *"nefsin, düşünüp taşınmadan kendi fiillerini ortaya koymasını sağlayan durumdur."* (İbn Miskeveyh, 1983, 36) Bu tanım Gazzâlî'nin ahlâk tanımına temel olmakla birlikte eksiktir.

Ahlâkın Değişmesi

Düşünürün ahlâk felsefesi psikolojiye öylesine bağlıdır ki, *Tehzibu'l-ahlâk* isimli eserine nefs öğretisini açıklayarak başlamıştır. Ona göre ahlâkın esas amacı karakter formasyonu, yani "tehzîbu'l-ahlâk"tır. Karakter, ruhu kendi fiillerini düşünüp taşınmadan davranışa sevk eden psikolojik yapıdır. Bu noktada öncelikle temellendirmek istediği konu ahlâkın değişip değişme-

diği meselesidir. Ahlâkın doğuştan olduğu kabulünden hareketle değişmeyeceğini iddia eden İlk Yunanlılar'ın görüşünü, akıl, siyaset, eğitim ve öğretim ilkelerini inkâr etme sonucunu doğurduğu ve bir de tecrübelere aykırı olduğu için kabul etmemektedir. Sonra insanların iyi olarak yaratıldığı, fakat kötü şehvetlere rağbet etmek ve kötü arkadaş edinmekle kötü oldukları şeklindeki Stoacıların görüşü ile insanların kötü olarak yaratıldığı ancak eğitimle iyi oldukları şeklindeki görüşleri ele alır ve onları da reddeder. Son olarak İbn Miskeveyh, Aristo'nun *Nikomakhos Ahlâkı*'nda ifade ettiği görüşünü açıklar ve insanın cevherinin varlığı Allah'ın iradesine bağlıdır, ancak onun iyileştirilmesi insana bırakılmıştır ve insanın iradesine bağlıdır, insan, eğitim ve öğretimle hızlı veya yavaş da olsa ahlâki değişmeye yatkın bir tabiatta yaratılmıştır şeklindeki kendi görüşünü ortaya koyar.

Fazilet ve Rezilet

İbn Miskeveyh, karakter formasyonu kavramını Platoncu geleneğe uyarak nefsin temel güçleriyle irtibatlandırmıştır. Platon'un gelenekselleşmiş görüşüne uygun olarak nefsin, fazilet ve reziletlere temel oluşturan güçlerini natık güç/düşünme gücü, şehevi güç ve gazabi güç/öfke gücü olmak üzere üçe ayırarak bunların itidal üzere olmalarından faziletlerin, ifrat veya tefrit şeklinde aşırıya kaçmalarından da reziletlerin meydana geleceğini belirtir. Akıl gücünün fazileti hikmet, şehvet gücünün fazileti iffet ve öfke gücünün fazileti de şecaattir. Bu üç gücün dengeli ve uyum içinde olması sonucunda da adalet fazileti oluşur. Adalet kavramına ahlâki bir fazilet olmanın ötesinde anlamlar yüklemiş ve adaleti tabii, vaz'i ve ilahi olmak üzere üç kısma ayırmıştır. İbn Miskeveyh, bu dört fazilete ilaveten onların her birinin kapsamına giren birçok alt faziletten de bahsetmiştir.

Mutluluk Anlayışı

İbn Miskeveyh'in ahlâk anlayışı bütün diğer meşşai filozoflarınki gibi mutluluk ahlâkıdır. Mutluluk bir tür lezzet olmakla birlikte bütün şeylerin en lezzetlisi, en yüce ve en değerli olanıdır. Mutluluğu, insanın eksikliğini duyduğu şeye kavuşması şeklindeki Aristo'cu tanıma katılmamaktadır. Mutluluk, bayağı lezzetlerden farklı olan bir lezzettir. En yüksek mutluluk ise Allah'a yaklaşmaktır. Mutluluğu amaçlamak ve bu amaç için gerekli olan ahlâki hayata yönelmek sadece insana has bir durumdur. Esasen mutluluk da bir tür lezzettir. Bütün lezzetleri pasif ve aktif diye iki kısma ayırır.

Düşünürün mutluluk konusunda üzerinde durduğu bir diğer konu da ölümden sonra mutluluk hayatının bulunup bulunmadığıdır. O Müslüman bir düşünür olarak ahiret hayatına ve insanların yaptıklarının karşılığını bulacaklarına inanmaktadır. İnsan hem bu dünyada, hem de öldükten sonra

ahirette mutlu olabilir. Akli ve ahlâki erdemler sayesinde kişi aralarında hiçbir perde kalmayacak şekilde Allah'a yaklaşabilir. En yüksek mutluluk da budur. Bu yetkinliğe ulaşmamış insan, Allah'ın katına yükselme ve cennete girme imkânını bulamaz. Ancak mutluluk sadece öteki dünyada değil, bu dünyada da mümkündür.

Ahlâkın en yüksek amacı Allah'a yakınlaşmak ve Allah'ın fiillerine benzer fiiller gerçekleştirecek biçimde ruh yüceliği ve arınmışlığı kazanmaktır. Bu ahlâki gelişmeyi sağlamış insanın ulaştığı mutluluk hiçbir harici sıkıntı ile kötülükten etkilenmez.

Haz – Elem Öğretisi

İbn Miskeveyh, Ebû Bekir er-Râzî gibi tabiatçı filozofların hazzı tabii hale dönüş olarak tanımlamalarının manevi ve tabii hazlar için yeterli olmadığı kanaatindedir. Hazzı, yaşayan varlığın varoluş gayesine ulaşıp bunu tatması olarak tanımlamaktadır. Hazzı tabii haz, tabii olmayan haz, aşk ve sevgi diye dört kısma ayırmaktadır. Gerçek ve mutlak haz kaynağı mutlak iyi, mutlak gaye ve mutlak kemal olan Allah'tır. Her varlık O'na aşıktır ve O'na yönelmiştir. Gerçek haz ve mutluluğun zirvesine Allah'a duyulan aşk ile ulaşılabilir.

İbn Miskeveyh lezzetleri pasif ve aktif olmak üzere de iki kısma ayırmaktadır: Bedensel tutkular ve intikam eğiliminden kaynaklanan pasif lezzetler, düşünce yeteneğinden yoksun olan canlılarla ortak yanımızı oluşturmaktadır. Bunlar duygusal ve hayvanî lezzetlerdir. Aktif lezzetler ise düşünen canlıya ait oldukları, maddi olmayıp doğrudan doğruya insanın özüne bağlı oldukları için değişken değildirler, sürekli ve tamdırlar. Hissi lezzetler hayatın amacı değil, aracıdırlar. (İbn Miskeveyh, 1983: 22-35, 45-51, 80-91, 93-106; Bayraktar, 1999: 205; Çağrıcı, 1989: 107-135, Kutluer, 1989: 267-297; Aydın, 1999: II, 11; Bayraktar, 1999: XX, 205; Bedevi, 1990: II, 92-95; Fahri, 2004: 154-183)

2.4. Gazzâlî (ö. 1111)

2.4.1. Ahlâkla İlgili Eserleri

İslâm ahlâk düşüncesini bütün yönleriyle kapsayacak genişlikte bir bilgi ve düşünce zenginliğine sahip olan Gazzâlî'nin ahlâk sahasındaki en önemli eseri *İhyâ'u ulûmi'd-din*'dir. Ancak bu eser ahlâkın yanında tasavvuf, kelam ve fıkıh konularından da bahsetmektedir. Buna ilaveten *el-Mustaşfâ, Mîzanü'l-amel, el-Maksadü'l-esnâ, Cevâhiru'l-Kur'an, Kimyâ-yı Sa'âdet, Mişkâtü'l-envâr* gibi tasavvuf ağırlıklı eserleriyle *Tehâfütü'l-felâsife ve Mi'yârü'l-ilm* gibi felsefe ve *el-İktisâd fi'l-i'tikâd* ile *İlcâmü'l-avâm* isimli

kelam kitaplarında da yer yer ahlâk konularını ele almıştır. (Çağrıcı, 1996: XIII, 500, Çağrıcı, 1989: 137)

2.4.2. Ahlâk Felsefesi

Gazzâlî'nin ilmi kişiliğinin en verimli sonuçlarından biri ahlâk problemlerini ve İslâm toplumunun ahlâki açmazlarını çok iyi görmesi ve bunlara çözümler üreten zengin bir ahlâk düşüncesi ortaya koymasıdır. O İslâm düşünce tarihinde ortaya çıkmış olan gelenekçi ahlâk ile felsefi ve tasavvufi ahlâk anlayışlarını birbirine yaklaştırmış, hatta birleştirmiştir.

Gazzâlî, *Makâsıdu'l-felâsife* isimli eserinde felsefeyi teorik ve pratik felsefe diye iki kısma ayırmış ve ahlâk ilmini pratik felsefenin bir şubesi olarak ele almıştır. Pratik felsefenin ilk şubesi insanın toplu olarak yaşama zorunluluğunun ortaya çıkarmış olduğu siyaset ilmi (tedbîru'l-müdün) olmaktadır. İkinci şubesi aile bireyleriyle iyi geçinme ve onları yönetme esasına dayanan ev yönetimi (tedbîru'l-menzil)'dir. Pratik felsefenin üçüncü kısmını ise, insanın ahlâki hayatında iyi ve erdemli olması için bulunması gereken özellikleri konu edinen ahlâk ilmi oluşturmaktadır.

Düşünürün ahlâktaki temel kaynağı Kur'an ve Sünnet'tir. Dolayısıyla da özellikle *İhya* isimli eserinde herhangi bir konuyu işlerken önce konuyla ilgili ayet ve hadisleri verir, sonra mutasavvıflar ile diğer İslâm düşünürlerinden nakiller yapar. Ayrıca ruh, akıl, mutluluk, siyaset ve fazilet nazariyesinde Platon, Aristo ve Yeni Platonculuktan da faydalanmıştır.

İrade ve Özgürlük

Gazzâlî ahlâk anlayışı çerçevesinde, düşünce tarihinin en önemli metafizik problemlerinden biri olan irade ve özgürlük konusu üzerinde de durmuştur. İradeyi *"maksada uygun bulunan şeyin belirlenmesi"* veya *"bir şeyi benzerinden ayırt etme yeteneği"* olarak tanımlamıştır. (Gazzâlî, 1990, ss. 57-58; 1972, ss. 106-107) Dolayısıyla da iradeli fiil, seçimli, bilinçli ve amaçlı olan eylemdir. İnsan için bu üç unsuru birlikte taşıyan irade hürriyetinden bahsedilebilir mi? Bu noktada Gazzâlî, bütün Eş'ariler gibi kadere inanmakla birlikte insanın iradesini inkâr eden Cebriyye'nin görüşünü de kabul etmemektedir. Allah insanların eylemlerinin yaratıcısıdır. Ancak bu yaratma eylemi insanın kendi gücü ile fiillerini kazanmış olduğu düşüncesini imkânsız hale getirmemektedir. Çünkü insandaki kudret ile seçme hürriyetini de Allah yaratmıştır. İşte insan söz konusu bu güç ve hürriyet ile eylemlerini seçip yaptığı için fiil kulun kesbi olmaktadır.

Gazzâlî'nin ahlâk anlayışı antiütilitarist (menfaat/fayda gözetmeyen) ahlâk anlayışıdır. Çünkü o dünyevi faydaları ahlâkın amacı olarak kabul etmediği

gibi ahiret nimetlerini da ahlâki yaşayışın zorunlu sonucu değil Allah'ın lütfu olarak görmektedir. Ona göre laik ahlâk faydacılık, egoizm ve izafilikten kurtulamazken, dine dayalı ahlâkta önemli olan amaç değil buyruktur.

İyilik ve Kötülük

Gazzâlî, ahlâk felsefesinde ahlâki değerlerin fiillerin değişmez nitelikleri olup olmadığı konusunu tartışmıştır. Eylemlerimiz kendiliğinden ne iyi, ne de kötüdürler. Örneğin yalan kendiliğinden kötü olsaydı veya kötülük yalan eyleminin değişmez niteliği olsaydı o zaman yalanın her durumda kötü olması gerekirdi. Hâlbuki zalim bir insana karşı peygamberin hayatını korumak gibi bazı zorunluluklar karşısında yalan söylemek hayır ve görev olabilir. İyilik ve kötülük fiilin kendisinde değil, yöneldiği gayede veya sonuçtadır. Bu gaye dünyevi olamaz. Çünkü hem insanların dünyevi gayeleri birbirinden farklıdır, hem de onlar bu gayelere ahlâk dışı yollardan da ulaşabilirler. Dolayısıyla da ahlâkın gayesi uhrevi olmalıdır. Fakat bu gayenin tecrübe ile bilinmesi imkânsızdır. Çünkü tecrübi bilgiler ancak tekerrür yoluyla ve müşahede sayesinde elde edilir. Uhrevi fayda ve zarar akıl vasıtasıyla da bilinemez. Çünkü akıllar ölüm ötesini kavrayamadıklarını itiraf etmektedirler. Dolayısıyla da ölüm ötesi ancak nübüvvet nuru ile bilinir. Ancak Allah insanları ödüllendirmek zorunda olmadığı için ahlâkın temeli buyruktur ve fiillerin iyilik veya kötülük vasfı buyruk ya da yasaktan sonra gerçekleşir.

Mutluluk Anlayışı

Ahlâki fiillerin yöneldiği gayenin tam iyi (hayır) olması için şu üç özelliğe birlikte sahip olması gerekir: Lezzet, fayda ve güzellik. Bu üç gayenin üçüne birden ulaştıran fiil mutlak hayırdır. İkisini veya birini sağlayan eylemler de nisbi hayırdır. Örneğin ilim ve hikmet, sahibine fayda, lezzet ve ruhi güzellik sağladıkları için mutlak hayırdır. İnsan bedenindeki zararlı bir urun alınması da, sahibine elem vermekle birlikte sıhhat verdiği ve bedeni güzellik sağladığı için nisbi hayırdır.

Gazzâlî, insanın ahlâki eylemlerinin yöneldiği faydayı; uhrevi saadet, ruhi/nefsi faziletler, bedeni faziletler ve insanları çevreleyen harici faziletler olmak üzere dört kısma ayırmaktadır. Ancak bütün fiillerimizin en son gayesi, bütün faydaların kendisine yöneldiği en üstün fayda olan uhrevi saadettir. Diğer bütün faziletlerin faydalı olması en son gayeye vasıta olmalarından ve hayırlı olmaları da en son hayra vesile olmalarından kaynaklanmaktadır.

Fazilet ve Rezilet

Gazzâlî, faziletin tarifi ve insanın bilgi gücü, öfke gücü ve arzu gücünden hareketle hikmet, iffet, şecaat ve adalet şeklinde dört temel fazilet kabul

etme noktasında geleneksel anlayışı devam ettirmiştir. Ancak temel faziletler, ahlâk eğitiminin imkânı ve metotları gibi konularda filozoflardan ayrılarak ayet ve hadisler ile İslâm büyüklerinin görüşlerine de başvurmuştur. Ayrıca eserlerinde sırf ahlâki erdemlere ilaveten ahlâki-tasavvufi erdemlere de yer vermiştir.

Gazzâlî eserlerinden öfke, kıskançlık, cimrilik, kibir, makam ve mal tutkusu gibi reziletleri ele alırken, onları bir tür ruhi hastalık, ahlâk ilmini de manevi tababet olarak düşünmüş ve son derece pedagojik tahliller yaparak bu hastalıkların nedenleri ile iyileştirilme yollarını göstermiştir. (Çağrıcı, 1989: 137-160; 1999: XIII, 501-504; 1981: 144-147; Kutluer, 1989: 15-17; Abdul Halik, 1990: 250-251)

Gazzâlî Sonrası

İslâm ahlâk felsefesi, Gazzâlî sonrasında, birbiriyle ilişkili olmasına rağmen farklı özellikler taşıyan iki ana çizgi takip etmiştir. Birincisi, İbn Miskeveyh'in sistemleştirmiş olduğu düşünce tarzını takip eden Farsça ve Türkçe yazılan ahlâka dair eserlerdir. Bu tür eserlerin başında Farsça yazılmış olan Nasıruddin et-Tusi'nin *Ahâk-ı Nâsırî* isimli eseri ile Celâleddin ed-Devvânî'nin *Ahlâk-ı Celâlî* isimli eserleri gelmektedir. Daha sonraki dönemlerde yazılmış olan Kâşifî'nin *Ahlâk-ı Muhsinî* ve Türk ahlâkçısı Kınalızâde Ali Efendi'nin *Ahlâk-ı Alâî* isimli eserleri de aynı çizgiyi takip etmişlerdir. İkincisi ise, Fârâbî'nin daha metafizik mahiyetteki ittisal kavramına dayalı olan ve İbn Sînâ'nın İşraki düşünceyi konu alan eserlerinde belirgin hale gelen çizgidir. Bu çizginin en önemli temsilcileri İspanyalı Müslüman filozoflar İbn Bacce ile İbn Tufeyl'dir. İbn Bacce, kalabalık dünyanın uzağında yaşayan bir arifin ruhani tekâmülünü anlatan *Tedbirü'l-mütavahhid* isimli, İbn Tufeyl de, benzer bir konuyu daha romanımsı bir üslup içinde anlatan *Hay b. Yakzân* isimli bir eser yazmıştır. Tasavvufi unsurların ağır bastığı eserlerdeki konu, aklını son noktaya kadar kullanmasını bilen bir insanın hakikate ulaşmak için yapmış olduğu fikri ve ruhani yolculuktur. (Aydın, 1999: II, 11-12)

2.5. Nasîrüddin et-Tûsî (ö. 1274)

2.5.1. Ahlâkla İlgili Eserleri

Felsefi ahlâk sahasında kendisinden sonrakilere büyük etkide bulunan ansiklopedist bir düşünür olan Tusi'nin mantık, kelam, metafizik ve ahlâk gibi birçok sahada eseri vardır. Ahlâkla ilgili eserlerinin en önemlisi *Ahlâk-ı Nâsırî* olmakla birlikte bu eserden sonra yazdığı ve iman, sebat, niyet, doğruluk, ihlas ve tevbe gibi tasavvufi kavramların açıklandığı *Evsâfu'l-eşrâf* ve daha önceki asırlarda oldukça yaygın olan hikemiyat türü eserlerin bir

devamı olan *Ahlâk-ı Muhteşemî,* ile *Edebu'l-müteallimîn'*dir. Her ne kadar *Ahlâk-ı Nâsırî*'nin İbn Miskeveyh'in *Tehzîbu'l-ahlâk* isimli eserinin bir tercümesi olduğu şeklinde bir iddia varsa da bu doğru değildir. Ancak Tûsi eserinde başta İbn Miskeveyh olmak üzere İbn Sina ve Fârâbî gibi İslâm düşünürleri ile Aristo ve Platon'dan da etkilenmiştir. Bunlarla birlikte *Ahlâk-ı Nâsırî*'nin ahlâk düşüncesinin en önemli klasiklerinden biri olduğunu, sonraki dönemlerde yazılmış olan *Ahlâk-ı Celâlî* ve *Ahlâk-ı Alâî* adlı eserler de dâhil olmak üzere birçok felsefi ahlâk çalışmalarının bir kısmının ahlâk ve siyaset felsefesindeki en önemli kaynağı olduğunu, hatta İbn Miskeveyh ve Fârâbî'nin ahlâk ve siyasetle ilgili düşüncelerini birçok ahlâk düşünürünün onun vasıtasıyla tanımış olduğunu söyleyebiliriz. (Sıddıkî, 1990, II, 189; Çağrıcı, 1989: 161; Anay, 1994: 220-221)

2.5.2. Ahlâk Felsefesi

Tûsî, aynen örnek aldığı İbn Miskeveyh gibi ahlâkın temel hedefi olarak en yüksek mutluluğu kabul etmektedir. Bu hedef insanın kozmik tekâmüldeki yeri ve mevkii tarafından belirlenir ve ilme bağlılığı ve itaatiyle gerçekleşir. Platon'un üçlü nefs anlayışından kaynaklanan hikmet, cesaret, itidal ve adalet erdemleri Tûsî'nin ahlâkında da göze çarpmaktadır. Hikmet erdemi, nefsin nazari gücünün geliştirilmesiyle, yiğitlik erdemi, gazabi gücünün arındırılmasıyla, iffet erdemi şehevi gücünün geliştirilmesiyle kazanılan erdemlerdir. Adalet erdemi ise ameli akıldan kaynaklanmaktadır

İslâm düşünürleri Aristo'dan hareketle rezileti ister fazlalık, ister eksiklik tarafından olsun bir erdem aşırılığı olarak düşünürlerken Tusi, hastalığın nefsin itidalden sapması olduğunu belirtmektedir. Ona göre bu sapma sadece bir durumun ifrat ve tefriti şeklindeki niceliksel sapma değil, aynı zamanda niteliksel bir sapmadır. Dolayısıyla da ahlâki hastalığın sebebi şu üç şeyden biri olabilir: 1. Fazlalık, 2. Eksiklik, 3. Aklın, öfkenin yahut şehvetin sapması.

Tûsî'ye göre ahlâki hayatın normal zemini toplumdur. Çünkü insan doğuştan sosyal bir varlıktır ve onun yetkinliği hemcinslerine karşı bu sosyallik özelliğini göstermektedir. Dolayısıyla da sevgi ve dostluk onun ahlâk teorisinin canlı ilkelerini oluşturmaktadır. Bu teoride dünyadan elini eteğini çeken bir zahidin hayatına yer yoktur. Evsâfu'l-eşraf isimli eserinde ise riyazetin tasavvufi hayatın bir makamı olduğunu ifade etmektedir.

İyilik ve kötülük bu dünyada karışık halde bulunur. İyilik Allah'tan gelir ve Allah iyiliği ister. Kötülük ise yanlış karar vermekten ve cüz'i iradenin kötü kullanılmasından kaynaklanır. Allah külli iyiliği ister, lakin duyu, hayal, kuruntu ve tereddüt perdeleri gözlerimizin önünü kapatır ve akl-ı selim kötülüğü ortaya çıkarın eylemlerin sonuçlarını önceden göremez. İyilik

toprağa atılan ve sulanan bir buğday tanesidir ki, böylece bitki haline gelir ve bol ürün verir. Kötülük su üzerinde görünen köpüğe benzer. Köpük açık bir şekilde derelerden gelir, suyun kendisinden gelmez.

Kötülük hakkındaki hükmümüz izafi ve mecazidir. Dolayısıyla da kötülük, bir başka şeye nispetle kötülüktür. Örneğin ateş fakir bir kişinin evini yaktığında veya sel bir köyü silip süpürdüğünde kötülüğün ateş ve selde olduğuna hükmedilir. Fakat gerçekte ateşte ve suda herhangi bir kötülük yoktur. Hakikatte kötülük, bir şeyin yokluğudur. Aynen gündüzün yokluğunun gece, zenginliğin yokluğunun fakirlik olduğu gibi iyiliğin yokluğu da kötülüktür. (Sıddîki, 1990: 190-193, 200-201; Çağrıcı, 1989: 162; Fahri, 2004: 185-199)

2.6. İbn Bacce (ö. 1139)

2.6.1. Ahlâkla İlgili Eserleri

Batı İslâm dünyasında yetişen ilk Müslüman filozof olan İbn Bacce, bir Ortaçağ filozofunun ilgilendiği bütün alanlarla ilgilemiş ve metafizikten müziğe kadar pek çok alanda eser yazmıştır. Ahlâk ve siyaset felsefesiyle ilgili görüşlerinin yer aldığı en önemli eseri *Tedbîru'l-mütevahhid*'dir. Ayrıca *Kitabu'n-nefs, fi'l-gâyeti'l-insaniyye* ve *fi's-sa'âdeti'l-medeniyye ve's-sa'adeti'l-uhreviyye* isimli eserlerinde de ahlâkla ilgili konulara yer vermiştir.

2.6.2. Ahlâk Felsefesi

İbn Bacce ahlâk felsefesinde, Aristo'nun *Nikomakhosa Ahlâk* isimli eserini takip ederek, özgürce eylemde bulunan bir varlık olarak insan, mutluluk, insanın eylemleri ve bunların mutluluk açısından değeri, hazlar, erdemler ve benzeri konuları ele almaktadır.

Filozof, Platon ve Aristo gibi Antik Yunan filozofları ve Fârâbî ve İbn Sina gibi İslâm filozoflarıyla birlikte eudaimonist ahlâk geleneği içerisinde yer almaktadır. Felsefi düşüncesinin temel konusu insan ve insanın mutluluğudur. Evrenin küçük bir modeli olarak ele aldığı insanın tabii, hayvani ve akli yönlerine işaret etmektedir. İnsan küçük bir âlem olduğu için evrenin bütün özelliklerini çeşitli oranlarda içermektedir. Müstefad akla bağlı olarak elde edilen mutluluk düzeyini, maddeden en yüksek bir biçimde uzak olmakla da nitelendirmektedir. Dolayısıyla da insan en son gayeyi elde edip ilahi bir varlık statüsü kazanması ve böylece, cevherî akıllardan birisi haline gelmesi durumunda mutlu olur.

Ahlâk anlayışında akla önemli bir yer vermektedir. İnsanın yapıp etmelerinde hür ve dolayısıyla da sorumlu bir varlık olmasını sağlayan özellik

akla sahip olmasıdır. Aklın insanın eylemlerine katılması, onun iradesini yönlendirmesi şeklinde olmaktadır. Tabii dürtülerle anlık etkilenimlerden kaynaklanan hayvani davranışın karşısına düşünüp taşınmaya dayanan insani davranışı koymakta ve doğru olan insan davranışının rasyonel nitelikteki davranış olduğunu vurgulamaktadır.

İbn Bacce eylemleri hayvani ve insani olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Fiillerin insani mi yoksa hayvani mi olduklarını belirleyen ölçü, onun iradeye ilaveten düşünme melekesine de nispetinin olmasıdır. Hayvani fiiller tabii ihtiyaçlarla ilgilidirler ve hayvani olduğu kadar insanı da içine almaktadırlar. Salt etkilenimden kaynaklanan fiiller hayvani, akıldan kaynaklanan fiiller de insanidir. Örneğin tabii bir eylem olan beslenme bir ihtiyaçtır ve şehveti karşılamak üzere yapılırsa hayvani bir eylem olur, manevi mutluluğa ulaşmak için bedeni kuvveti muhafaza etmek veya hayatı sürdürmek için yapılırsa insani bir eylem olur. Bütün bunlara rağmen hayvani fiil insani olandan çok nadir olarak ayrı olabilir. Hangi moral ve entelektüel yapıda olursa olsun, insan, işlerinin çoğunda, bir ölçüp tartma işlemine girişmeden, nasıl ve ne şekilde yapacağını düşünmeden eylemde bulunmaz. Temel sebebini hayvani bir etkilenmede bulan bir davranışta bile, insan aklını bir şekilde devreye sokmakta olduğu için insani fiil ile hayvani fiil çoğunlukla iç içedir.

İnsanın davranışlarını amaçları bakımından üçe ayırmaktadır. İnsanın davranışları ya cismani varlığa ilişkin bir yetkinliği, ya hayvani nefse ait bir yetkinliği, ya da akla ait bir yetkinliği amaçlamaktadır. Söz konusu yetkinlikler arasında insanın metafizik özüne uygun olan yetkinlik türü, başka hiçbir şeye aracı olmayıp sadece kendisi için istenen akli yetkinliktir. Bu yetkinlik açısından insan ne kadar yetkinleşirse o derece hür olur.

İbn Bacce faziletleri sûri ve fikri olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Sûri bir fazilet doğuştan getirilir, onda irade ve düşünmeden eser yoktur. Köpeğin sahibine sadakati böyle bir fazilettir. Çünkü köpek sahibine sadık olmamazlık edemez. Bu şekildeki bir fazilet, iradi olmadığı için, insan için herhangi bir anlam ifade etmez. Fikri fazilet ise, hür irade ve düşünme eylemine dayanır. Ancak ahlâki faziletler insan için son gaye değildirler. Çünkü onlar hayvani nefisle ilişkili olup hizmetçi konumundadırlar, başkalarına yarar sağlamaya yöneliktirler. Sadece ahlâki faziletlerle yetinmek, bir sanatkârın aletlerinin sağlam olarak var olmasıyla yetinmesi gibidir. Ahlâki faziletlerle yetinen kişi, amacını yalnızca alet ve organlarını korumaya hasrederek, farkında olmadan başkaları için çabalayan kişi gibidir. Ahlâki faziletler açısından elde edilen yetkinlik, insanın özüne ilişkin yetkinlikle örtüşmediği için, onları elde etmek en yüce mutluluk değildir.

Erdemli toplum, siyasi ve içtimai düzenin temel dinamiğinin sevgi olduğu toplumdur. Böyle bir toplumda bütün davranışlar erdemli ve bütün görüşler isabetli olduğu için, böyle bir toplumda doktorlar ile yargıçlara ihtiyaç yoktur. Gerçek anlamda herhangi bir yetkinliğe sahip olmayan erdemsiz toplum ise, kötülüğün belirtileri olarak kabul edilen değişimin, kararsızlığın, çokluk ve çeşitliliğin hüküm sürdüğü toplumdur. Sevgiyi esas almayan bu tür toplumların temel belirtileri doktorlara ve yargıçlara çok fazla ihtiyaç duymalarıdır. İbn Bacce tıp ve yargı kurumunu sosyopolitik belirleyici olarak değerlendirmektedir. Bir toplum bu iki kuruma ne kadar ihtiyaç duyarsa mükemmellikten o kadar uzaklaşmış olur. (Aydınlı, 1997: 43-54, 188-247, 263-271; 1999: IXX, 349-351; Ma'sumi, 1990: II, 143-144)

2.7. Celâleddin ed-Devvânî (ö. 1501)

2.7.1. Ahlâkla İlgili Eserleri

Ebû Abdillah Celâluddîn Muhammed b. Esad b. Muhammed ed-Devvânî es-Sıddîkî'nin ahlâkla ilgili en önemli eseri *Ahlâk-ı Celâlî*'dir. Filozofun kendisinin ifadesine göre eserin esas ismi *Levâmî el-İşrâk fî Mekârim el-Ahlâk*'tır. Ancak Devvânî'nin "Celâleddin" lakabına izafetle verilmiş olan *Ahlâk-ı Celâlî* ismi daha meşhurdur. Ameli hikmetle ilgili temel eserlerden biri olarak kabul edilen eser, Tanrı'ya dua ve Hz. Peygamber'e salât ve selâm ile başlamaktadır. Giriş kısmında insanın halifeliği, ameli hikmetin önemi, huyların değişip değişmeyeceği gibi konular incelenmektedir. Eserin *Tehzîbu'l-ahlâk* adı verilen birinci bölümü, nefsin kuvvetleri, huylar, adaletin önemi ve bölümleri, faziletlerin kazanılması, koruyucu hekimlik ve psikolojik hastalıkların tedavi yolları gibi on alt başlıktan oluşmaktadır. Tedbiri'-menzil ismini taşıyan ikinci bölümde, aileye ihtiyaç, yiyecek ve mallarla ilgili meseleler, aile idaresi, ana baba haklarına riayet ve hizmetçilerin idaresi konuları işlenmiştir. Siyaset ve padişahlık hakkında ismini taşıyan son bölümde ise, insanın toplumsallığa ihtiyacı ve siyaset ilminin önemi, sevginin önemi, devlet ve ülke çeşitleri, padişahlarla ilgili bazı konular, sultana hizmet edenlerin ve devlet erbabının nasıl davranacaklarına dair tavsiyeler ve insanlarla ilişkide buluna adabı gibi konalar ele alınmıştır. Bu noktada şunu da ifade etmeliyiz ki Devvânî, hem en önemli ahlâk eserine *Levâmî el-İşrâk fî Mekârim el-Ahlâk* (Güzel Ahlâkla İlgili İşrak Parıltıları) ismini verirken, hem de eserin üç ana bölümüne parlayan ve parıltı anlamına gelen "lâmi', alt bölümlerine ise parlama ve parıltı anlamlarına gelen "lem'a" ismini vermek suretiyle kendi işraki ve tasavvufi yönelimini göstermiştir. Filozofun bu esere ilaveten adaletle ilgili olan *Risâle der Tahkîk-i Adalet* ve *Risâle der Beyân-ı Mahiyyet-i Adâlet ve Ahkâm-ı Ân*

isimli risalelerinde de ahlâkla ilgili görüşlerini bulmak mümkündür. (Anay, 1994: 228-234; 1994: "Devvânî", IX, 261)

2.7.2. Ahlâk Felsefesi

Felsefi ahlâk ile dini ahlâkın ıstılah ve muhtevalarını birleştirmiş olan Devvânî'ye göre "huy", bir fiilin düşünüp taşınmadan kolaylıkla nefsten sadır olmasını sağlayan bir melekedir. Ahlâk ilmi ise, övülen ve yerilen eylemlerin kaynağı olması sebebiyle düşünen nefsin hallerini bilmekten ibaret olan ameli hikmetin en önemli şubesidir. Ona göre, insan nefs ve bedenden meydana gelmekte olup ahlâki eylemlerde bulunabilecek sınırlı bir hürriyete sahiptir. İnsanın bu dünyada bulunuş gayesi ise Tanrı'nın halifesi olmaktır. Ahlâk ilminin amacı da bunu sağlamaktır. Ahlâki yetkinliğe ulaşmadan hilafet görevini yerine getirmek mümkün değildir. Ahlâki yetkinlik ile ilahi ahlâk ile ahlâklanmayı, yani Tanrı'nın sıfatlarıyla ahlâklanmayı, onlara benzemeye çalışmayı kastetmektedir.

Varlıkların en aşağı mertebesinde bulunan eksik insanı, mümkün varlıkların en üstünü haline getiren ameli hikmettir. Dolayısıyla da felsefe eğitiminde ilk önce ahlâk ilmini öğretmek, daha sonra da sırasıyla matematik, mantık ve metafizik ilmini öğretmek gerekir. Çünkü nefsi kötü huylardan temizlemeden yetkinliğe ulaşmak isteyen bir kişiye, felsefe öğretmek onun kötülüğünün artmasına sebep olur.

Ahlâk ilmi insanın irade ve ihtiyarıyla ilgili eylemleri ele almaktadır. İradi olmayan fiiller ahlâkın konusuna girmemektedir. Düşünce ve irade neticesinde meydana gelen eylem, eğer insan nefsinde belirli bir yatkınlığa ulaşmamışsa, iyi ve kötü gibi ahlâki sıfatları kazanmakla birlikte, ister iyi, isterse kötü olsun tam bir ahlâki fiil sayılmazlar. Dolayısıyla da belirli bir ahlâki sıfata sahip olan insanın, düşünce, irade ve ihtiyar neticesinde ara sıra bir takım fiillerde bulunmasından hareketle o kişiye, iyi ahlâklı veya kötü ahlâklı denemez. Bu yüzden ahlâk ilmi yatkınlık ve alışkanlık haline gelen eylemleri konu edinir.

Devvânî'nin ahlâk felsefesinde merkezi bir öneme sahip olan konulardan biri de fazilet ve reziletlerdir. Fazilet ve reziletleri iyi ahlâk ve kötü ahlâk kavramlarıyla özdeş konuma yerleşirmiş olduğu için erdemli olma iyi ahlâklı olma, erdemsizlik de kötü ahlâklı olma anlamına gelmektedir. Fazileti/erdemi, aynen diğer İslâm ahlâk filozofları gibi, nefs ve nefsin güçleriyle ilişkili bir şekilde, ifrat ve tefritten ibaret olan iki reziletin ortası olarak tanımlamaktadır. Rezilet de söz konusu ortanın kenarları veya ortadan fazlalık ve eksiklik tarafına doğru sapma olmaktadır.

Filozof ikili bir nefs taksimi yapmaktadır. Birinci taksime göre, düşünen nefsin idrak ve hareket ettirme olmak üzere iki gücü vardır. İdrak gücünün;

nazari akıl ve ameli akıl; hareket ettirme gücünün ise öfke gücü ve arzu gücü olmak üzere iki kuvveti bulunmaktadır. Bu dört kuvvet dolayısıyla dört fazilet vardır. İdrak kuvvetinin ilk şubesi olan nazari aklın eğitiminden hikmet erdemi; ameli aklın eğitiminden adalet erdemi; öfke gücünün eğitiminden yiğitlik erdemi ve arzu gücünün eğitiminden de iffet erdemi meydana gelir. Bu erdemleri zıttı olan reziletler ise, cahillik, korkaklık, şehvet düşkünlüğü ve zulümdür.

Filozofun ikinci nefs taksimine göre, nefsin düşünen nefs, öfke gücü ve arzu gücü şeklinde birbirine zıt üç gücü vardır. Faziletler de bu güçlerin sayısına göre üç tanedir. Düşünen nefsin hareketi itidalde olup kesin bilgiler elde etmeye arzu duyunca önce ilim, onu takip ederek de hikmet erdemi meydana gelir. Öfke gücünün hareketi itidalde olur ve düşünce gücüne boyun eğerse önce hilm, daha sonra da yiğitlik erdemi doğar. Arzu gücü itidalde olur ve aklın kendisi için tayin ettiği paya razı olmak üzere ona itaat ederse önce iffet, daha sonra da cömertlik fazileti ortaya çıkar. Adalet erdemi ise bu üç erdemin toplamı ve yetkinliğiyle elde edilir. Burada görüldüğü üzere hikmet, iffet, yiğitlik ve adalet şeklinde dört temel erdem kabul etmekle birlikte her bir erdemin birçok alt erdeminden de bahsetmektedir.

Filozofa göre faziletler doğuştan getirilen ve değişmez özellikler olmayıp sonradan kazanılan özelliklerdir. Faziletlerin kazanılmasında nefsin güçlerinin hangi sıraya göre ortaya çıktıkları dikkate alınmalıdır. Dolayasıyla da çocukta önce arzu gücü, sonra öfke gücü, son olarak da düşünme gücü yetkinliğe ulaştığı için yetkinliğe ulaşmak isteyen, yani erdemlere sahip olmak isteyen kişi, önce arzu gücünü tehzib ederek iffet faziletini, sonra öfke gücünü tehzib ederek yiğitlik faziletini ve temyiz gücünü yetkinliğe ulaştırmak suretiyle de hikmet erdemini kazanmalıdır.

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz ki Devvânî, ahlâk düşüncesinde felsefi ahlâk anlayışını takip etmiş olmakla birlikte, neredeyse her konuda dini ve tasavvufi açıklamalarda da bulunmuştur. (Anay, 1994: 268-270, 278-308; Fahri, 2004: 201-206)

3. İslâm Ahlâk Filozoflarının Ele Aldıkları Temel Ahlâk Problemleri

İslâm ahlâk filozofları eserlerinde, psikolojiden din ve siyasete varıncaya kadar birçok konuyu ahlâkla ilişkili olarak ele almışlardır. Dolayısıyla da İslâm ahlâk felsefesinde psikolojiyi ahlâktan, ahlâkı din ve siyasetten ayırarak ele almak mümkün değildir. İslâm filozoflarının ahlâk eserleri değerlendirildiği zaman şu konuların ele alındığı görülür: Ahlâkın tarifi ve mahiyeti, ahlâkî eğitim, teorik ahlâk, pratik ahlâk, teorik hikmet, pratik hikmet, nefs ve nefsin güçleri, iyilik ve kötülük, erdemler, reziletler, irade,

hürriyet, mutluluk, sevgi, dostluk, haz, elem, ölüm, üzüntü, insanın görevleri ve ruhsal tıp vb. Ancak burada İslâm ahlâk felsefesinin bütün problemlerini tek tek ele almak mümkün olmadığı için sadece belli başlılarını ifade etmekle yetineceğiz.

3.1. Nefis ve Nefsin Güçleri: İslâm filozofları nefsi nebati, hayvani ve insani nefs olmak üzere üç kısma ayırmışlardır. Nebati nefsin beslenme, büyüme ve üreme güçleri; hayvani nefsin hareket etme ve idrak güçleri; insani nefsin de bilme ve yapma güçleri vardır. Ayrıca insan nefsi bir başka açıdan da düşünme gücü, öfke gücü ve arzu gücü şeklinde üç kuvvete sahiptir.

3.2. Fazilet ve Rizeletler: İslâm filozofları, Antik Yunan filozofları Platon ile Aristoteles'ten hareketle "hikmet, şecaat, iffet ve adalet" şeklinde dört temel erdem kabul etmişler ve bu erdemleri nefsin üç kuvvetiyle (el-kuvvetü'n-nâtıka, el-kuvvetü'l-gadabiyye,el-kuvvetü'ş-şeheviyye) ilişkilendirmişlerdir. Düşünme gücünün dengede olmasından hikmet; öfke gücünün dengede olmasından şecaat ve arzu gücünün dengede olmasından da iffet meydana gelir. Adalet erdemi ise her üç gücün dengeli bir şekilde insanda bulunması sonucunda meydana gelir. Bir halin fazilet olabilmesi için onun nefiste iyice yerleşmiş olması ve uzun uzun düşünmeye, herhangi bir zorlamaya ihtiyaç olmaksızın ortaya çıkması gerekir.

Bu noktada şunu da ifade etmeliyiz ki, acaba gerçekten İslâm felsefesinde temel erdemler, Antik Yunan filozofları Platon ve Aristoteles tarafından geliştirilmiş ve İslâm düşünürleri tarafından da benimsenmiş olan "hikmet, şecaat/yiğitlik, iffet ve adalet" erdemleri midir? Bu erdemler ne kadar İslâmi'dirler? Bu soruların cevabı ayrı bir araştırma konusudur.

3.3. Mutluluk/Saadet: İslâm filozofları iyiyi veya hayrı üç guruba ayırmışlardır: Mutluluk gibi kendiliğinden iyi olanlar, servet gibi vasıta olarak veya başka bir şey için iyi olanlar ve bilgi gibi hem vasıta hem de gaye olarak iyi olanlar. Fârâbî ve İbn Sînâ gibi İslâm filozofları saadeti günlük dilde kullanılandan farklı bir anlamda kullanmışlardır. Müktesep akıl seviyesindeki insanın faal akıl ile birleşmesi sonucunda elde etmiş olduğu hakikatin bilgisine göre hareket etmesi sonucunda mutluluk gerçekleşir.

3.4. Hazlar: İslâm felsefesinde hazlar genellikle bedeni / maddi ve akli hazlar olmak üzere iki guruba ayrılır. İnsanların çoğu bedeni hazlara bağlanır ve mutluluğu onlarda arar. Hâlbuki kısa vadede elde edilen maddi hazlar değil, uzun vadede elde edilen akli hazlar kalıcıdırlar ve gerçek anlamda mutluğa ulaştırırlar. İslâm filozofları bedeni hazların değil, onlara gereğinden fazla yer verme ile aklı öfke ve şehvet güçlerinin emrine vermenin kötü olduğunu düşünürler.

3.5. İrade ve Hürriyet: Düşünce tarihinin en ciddi metafizik problemlerinden biri olan irade ve hürriyet konusuyla Gazzâli de dâhil olmak üzere birçok İslâm filozofu ilgilenmiştir. Zaten ahlâktan bahsedebilmek için irade hürriyetinin bulunması gerekir. İslâm filozofları irade hürriyetini kabul ettikleri için ahlâkı bir çeşit "ikinci tabiat" olarak görmüşlerdir. Ancak onlar bu tabiatın kazanılması noktasında insanlar arasında farklılıklar olduğunu da kabul etmektedirler.

3.6. Hayır ve Şer (İyilik ve Kötülük): İslâm filozofları genellikle iyi ve kötü karşılığı olarak kullandıkları hayır ve şerri, Aristo etkisiyle daha çok ahlâki amaçların yahut ahlâki fiillerin doğurduğu sonuçların nitelikleri olarak düşünmüşler ve bu yüzden de hayırla mutluluğu, şerle mutsuzluğu aynı anlamda kullanmışlardır. Bu noktada ahlâki değerlerin fiillerin ontik nitelikleri olup olmadığını tartışmışlardır. İyilik ve kötülük fiilin kendisinde midir, yoksa yöneldiği gayede midir? Şeklindeki soruya Gazzâlî "gayededir" cevabını vermiştir.

3.7. Üzüntü ve Ölüm Korkusu: İslam ahlak filozofları üzüntü ve ölüm korkusu konusunu eserlerinin genellikle son kısımlarında ele almışlardır. Üzüntü ve ölüm korkusunu insanı ve yaşamını olumsuz yönde etkileyen bir hastalık olarak görmüşler ve tedavi edilmeleri gerektiğini belirtmişlerdir.

3.8. İslâm ahlâk felsefesinin bunların dışında **aşk, dostluk** ve **siyaset** gibi başka konuları da vardır. İslâm filozofları, diğer konularda olduğu gibi, bu konularda da Grek, Fars ve Hind kültür ve düşüncesinden öğrendikleri ile İslâmi unsurları mezcetmeye çalışmışlardır. (Aydın, 1999: II, 12-13; Görgün, 2010: 55-57)

Yararlanılan/Önerilen Kaynaklar

Abdul Halik, (1990), "Gazzâlî/Ahlâk", çev. İbrahim Kalın, *İslâm Düşüncesi Tarihi,* ed. M. M. Şerif, İnsan Yayınları, İstanbul, II, ss. 249-261.

Anay, H. (1994), *Celaleddin ed-Devvânî'nin Hayatı, Eserleri, Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi,* Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul.

_____. (1994), "Devvânî", *DİA*, İstanbul, IX, ss. 257-262.

Aydın, M. (1999), "Ahlâk-İslâm Felsefesi", *DİA*, İstanbul, II, ss. 10-14.

Aydınlı, Y. (1999), "İbn Bacce", *DİA,* İstanbul, IXX, ss. 348-353.

_____. (1997), *İbn Bacce'nin İnsan Görüşü*, İFAV Yayınları, İstanbul.

Bayraktar, M. (1999), "İbn Miskeveyh", *DİA*, İstanbul, XX, ss. 201-208.

Bedevi, A. (1990), "Miskeveyh", çev. Kasım Turhan, *İslâm Düşüncesi Tarihi,* ed. M. M. Şerif, İnsan Yayınları, İstanbul, II, ss. 87-98.

Bircan, H. H. (2001), *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, İz Yayıncılık, İstanbul.

Çağrıcı, M. (1981), *Gazzâlî'ye Göre İslâm Ahlâkı*, Ensar Neşriyat, İstanbul.

_____. (1996), "Gazzâlî", *DİA*, İstanbul 1996, XIII, ss. 489-505.

_____. (1989), *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, İFAV Yayınları, İstanbul.

_____. (1999), "Ahlâk", *DİA*, İstanbul, II, ss. 1-9.

Fahri, M. (2004), *İslâm Ahlâk Teorileri*, Çev. Muammer İskenderoğlu-Atilla Arıkan, Litera Yayıncılık, İstanbul.

Gazzâlî, 1990, *Tehâfütü'l-felâsife*, Beyrut.

_____. 1972, *el-İktisâd*, nşr. İbrahim Agah Çubukçu-Hüseyin Atay, Ankara.

Görgün, T. (2010), "İslâm Ahlâk Teorileri", *İslâm Ahlâk Esasları*, ed. Tahsin Görgün, Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayınları, Eskişehir, ss. 45-63.

Horten, M. (1974), "Moral Philosopher in Islam", *Islamic Studies, Journal of The Islamic Research Istitute*, Pakistan, vol.XIII, March 13, no. 1, pp. 1-23.

İbn Miskeveyh, (1983), *Tehzîbu'l-ahlâk*, çev. Abdülkadir Şener, İsmet Kayaoğlu, Cihad Tunç, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara.

İzzet, A. (1946), *İbn Miskevyh, Ahlâk Felsefesi ve Kaynakları*, Birinci Baskı, Mısır.

Karaman, H. (2004), *Ebû Bekir er-Râzî'nin Ahlâk Felsefesi*, İz Yayıncılık, İstanbul.

_____. (2006), "Ebû Bekir er-Râzî ve Tıp Etiği İlkeleri", *Türkiye Klinikleri J Med Ethics* 2006, c. 14, sy. 1, ss. 9-14.

Kaya, M. (1995), "Fârâbî", *DİA*, İstanbul, XII, ss. 145-162

_____. (2007), "Râzî, Ebû Bekir", *DİA*, İstanbul, XXXIV, ss. 479-485.

_____. (2007), "Kindî", *DİA*, İstanbul, XXVI, ss. 41-58.

Kutluer, İ. (1989), *İslâm Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul.

_____. (1999), "İbn Tufeyl", *DİA*, İstanbul 1999, XX, ss. 418-424.

Ma'sumi, M. S. H. (1990), "İbn Bacce", çev. İlhan Kutluer, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, ed. M. M. Şerif, İnsan Yayınları, İstanbul, II, ss. 127-145.

Razi, E. (1982), "et-Tıbbu'r-rûhânî", *Resailu Felsefiyye* (içinde), nşr. Paul Kraus, Daru'l-Afaki'l-Cedide, Beyrut, ss. 15-96.

_____. (1982), "es-Sîretü'l-Felsefiyye", *Resailu Felsefiyye* (içinde), nşr. Paul Kraus, Daru'l-Afaki'l-Cedide, Beyrut, ss. 99-111.

_____. (1981), "Ahlâku't-Tabip, Risaletü li Ebî Bekir Muhammed b. Zekeriya er-Râzî ila Ba'zı Telamizetihi", nşr. Abdullatif Muhammed el-Abd, *Sittu Resail Mine't-Turasi'l-Arabî el-İslâmî* (içinde), Mektebetü'n-Nahzati'l-Mısriyye, Kahire, ss. 124-149.

Sıddıki, B. H. (1990), "Nâsıruddin Tûsi", çev. Kasım Turhan, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, ed. M. M. Şerif, İnsan Yayınları, İstanbul, II, ss. 187-202.

Yaran, C. S. (2005), *İslâm'da Ahlâk'ın Şartı Kaç*, Elif Yayınları, İstanbul.

İleri Okumalar İçin Tavsiye Edilen Kaynaklar

Bircan, H. H. (2001), *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, İz Yayıncılık, İstanbul.

Çağrıcı, M. (1989), *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, İFAV Yayınları, İstanbul.

Fahri, M. (2004), *İslâm Ahlâk Teorileri*, Çev. Muammer İskenderoğlu-Atilla Arıkan, Litera Yayıncılık, İstanbul.

Görgün, T. (ed.) (2010), *İslâm Ahlâk Esasları*, ed. Tahsin Görgün, Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayınları, Eskişehir.

Kutluer, İ. (1989), *İslâm Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul.

Suphi, A. M. (1997), "İslâm Düşüncesinde Ahlâk Felsefesi", *Dosya*, sy. 1, ss. 55-69.

8. BÖLÜM

İSLÂM AHLÂKINDA TEMEL ERDEMLER

İSLÂM AHLÂKINDA TEMEL ERDEMLER

Hüseyin Karaman

1. Giriş

Modern çağın en önemli sorunu ahlâki sorunlardır. Bu hem İslâm dünyasında, hem de Batı dünyasında böyledir. Küresel ölçekteki ahlâki sorunların temelinde kültürel ahlâki sorunlar, kültürel ahlâkî sorunların temelinde de kişisel ahlâki sorunlar vardır. Bu durum da temel ahlâki erdemlerin belirlenerek kolayca kavranabilir, karakter haline dönüştürülebilir bir şekilde ortaya konmasını zorunlu hale getirmektedir.

Buna ilaveten İslâm ahlâkındaki temel erdemlerin belirlenmesinin ve sistematik bir şekilde ortaya konmasının fert ve toplum hayatı için çeşitli faydaları da vardır. Bu faydaları genel hatlarıyla şu şekilde ifade edebiliriz:

1. Ahlâki eğitim-öğretim ile ahlâki yaşamı kolaylaştırır.
2. Müslümanların farklı mezhep, tarikat ve cemaatleri ile dindarlık anlayışları ve yaşam şekilleri arasındaki ortak noktaları, birlik ve beraberliği artırır.
3. Dünya üzerindeki farklı ahlâk arayışlarıyla İslâm ahlâkının karşılaştırmalarına belirgin ve etkin bir şekilde cevap verme imkânı ortaya çıkarır.
4. Ahlâklı yaşamı kolaylaştırır, ferdi ve toplumsal hayatta erdemsizliği azaltarak erdemliliğin artmasına neden olur.

Temel erdemleri sistematik bir şekilde belirlemenin bu şekilde faydaları olmasına rağmen İslâm'ın ahlâk esasları, kolayca bellenebilecek ve her zaman hatırda tutulup her tikel olay karşısında vicdani yargıda ölçüt oluşturabilecek ve hatta kişiye o yönde sarsılmaz alışkanlıklar kazandırabilecek

sadelik, netlik ve belirginlik içinde ortaya konmamıştır. İslâm'da imanın şartları ile İslâm'ın şartlarının son derece sade, sistematik ve belirgin bir şekilde ortaya konmuş olmasına rağmen İslâm ahlâkında temel erdemler konusunda belirsizlik vardır. İslâm'a göre Müslüman bir bireyin sahip olması gereken temel veya tali erdemlerin neler olduğu net bir şekilde tespit edilerek ortaya konmuş değildir. Bu durum, İslâm düşünürlerinin bireysel erdemler konusunda, şu veya bu sebepten dolayı, bu tür bir belirginleştirme, sadeleştirme ve sistemleştirme yoluna gitmemiş olmalarından kaynaklanmaktadır. (Yaran, 2005: 64, 97-107; 2011, 45-46).

İslâm ahlâkında temel erdemlerin neler olduğunu veya olması gerektiğini belirtmeden önce İslâm ahlâk tarihinde erdemler konusuna nasıl yaklaşılmış olduğunu, İslâm dünyasında ortaya çıkmış farklı ahlâk anlayışlarından hareketle, ortaya koymaya çalışacağız.

2. İslâm Ahlâk Anlayışları ve Temel Erdemler

İslâm ahlâkı, asıl kaynağı olan Kur'an ve onun ışığında oluşmuş Sünnet'le başlar. Bu iki kaynak dini ve dünyevi hayatın genel çerçevesini çizmiş, ameli kurallarını belirlemiştir. Dolayısıyla da İslâm'ın ilk yüzyılında ahlâk tamamen dini ilke ve kurallara dayanmaktaydı. Hatta ahlâk ile din iki ayrı şey olmayıp, ahlâki emirler, itikat ve ibadete dair emirler gibi Allah'ın emirleri olarak kabul edilir ve hiçbir tartışmaya ihtiyaç duyulmaksızın benimsenir ve uygulanırdı. Allah'ın *"Size peygamber neyi verdiyse onu benimseyiniz, neyi de yasakladıysa ondan uzak durunuz."* (Haşr, 59/7) emri gereği Müslümanlar hayatlarını Hz. Peygamber'in getirdiği öğretilere göre düzenlemeleri gerektiğine inanmışlardı. Asr-ı Saadet'te hem Müslümanlar, dünya nimetlerinin cazibesine kapılarak kötülüğe meyletmeyecek şekilde iyi eğitilmişlerdi, hem de Kur'an-ı Kerim ve Sünnet canlılığını muhafaza etmekte ve ortaya çıkan problemler daha ilk elde, kaynağında çözüme kavuşturulmaktaydı. Dolayısıyla da İslâm'ın ilk geldiği yıllar ile onu takip eden yıllarda farklı ahlâk anlayışlarına rastlayamıyoruz.

Ancak daha sonraları, Resulüllah'ın ve onun terbiyesinde yetişmiş olan sahabenin Müslümanların arasından ayrılması, siyasi yayılmanın getirdiği bol imkânlar, iktidar mücadeleleri ve liyakatsiz yöneticilerin yaptığı yanlış uygulama ve zulümler gibi sosyal sebepler ile İslâm kültürünün başta Antik Yunan ve Helenistik Devir Felsefesi ile Fars/İran kültür ve felsefesi olmak üzere çeşitli yabancı kültür ve düşüncelerle karşılaşması ve onlardan etkilenmesi gibi fikri sebepler sonucunda ortaya çıkan problemler, II. yüzyılın başlarından itibaren, temelini Kur'an-ı Kerim'den alan ve Hz. Peygamber ile sahabenin hayatlarında şekillenmiş olan geleneksel İslâm ahlâkına bağlılığı ilke edinen anlayışa ilaveten farklı ahlâk anlayışlarının

ortaya çıkmasına neden olmuştur. İslâm düşünce tarihinde ortaya çıkan ahlâk anlayışlarını üç grupta ifade edebiliriz: Geleneksel ahlâk, tasavvufi ahlâk ve felsefi ahlâk. (Çağrıcı, 1982: 23-45; 1989: 8-9; 1991: 57-64; Yaran, 2011: 27-34)

Macid Fahri ise *İslâm Ahlâk Teorileri* isimli eserinde İslâm dünyasında ortaya çıkmış olan ahlâk teorilerini genel anlayıştan tamamen farklı bir şekilde dört kısma ayırmıştır:

a. VIII. ve IX. asırlarda filozof ve kelamcıların akli metot ve kategorileri ışığında işleme ve analizinden kısmen ayıklanmış olarak Kur'an ve Hadislerdeki ahlâki ve benzer ifadelerde ortaya çıkan Nassî Ahlâk,
b. Nihai olarak Kur'an ve Hadislere dayanmakla beraber ağırlıklı olarak akli metot ve kategorilere dayanan kelamî teoriler,
c. İlkçağ sonu Yeni Eflatuncu yazarların yorumladığı haliyle nihai olarak Eflatun ve Aristo'nun ahlâk eserlerinden kaynaklanan Felsefi Teoriler,
d. Kur'an'da insan ve onun âlemdeki yeri düşüncesine dayanan Dini Teoriler. (Fahri, 2004: 23-25) Ancak biz üçlü tasnifi dikkate alacağız.

2.1. Geleneksel Ahlâk

Geleneksel veya dini ahlâktan maksadımız, aynen Hz. Peygamber döneminde olduğu gibi, Kur'an ve Sünneti ahlâkın asli ve mutlak kaynağı olarak kabul etmekle birlikte Antik Yunan ve Helenistik Devir Felsefesi'nden de etkilenmiş olan ahlâk anlayışıdır. Bu anlayışa göre ahlâk Hz. Peygamber ile sahabenin hayatlarında şekillenmiştir. Daha çok hadisçi ve fıkıhçılar tarafından yazılan bu tür eserlerde Kur'an ve hadislerdeki ahlâk kaide ve kanunları tartışmasız olarak kabul edilir. İşlenen konularla ilgili olarak ayet ve hadislerden bol bol örnekler verilir. Bu yöndeki ahlâk çalışmalarının başlangıcını hadislerin tasnif dönemine kadar geri götürmek mümkündür.

Başta *Kütüb-i Sitte* isimli hadis kitabı olmak üzere hemen bütün hadis kitaplarındaki "kitabu'l-edep, kitabu'l-birr, kitabu'l-husni'l-hulk" gibi başlıklar altındaki bölümler ile Buhari (v. 256/870)'nin *el-Edebü'l-müfred*, Abdullah b. Mübarek (v. 181/707)'in *Kitabu'z-zühd ve'r-rakaik* ve Maverdi (v.450/1058)'nin *Edebu'd-dünya ve'd-din,* Gazzâlî'nin *Kimya-yı Saadet* isimli eserleri geleneksel ahlâk anlayışının temel eserlerini oluşturmaktadır.

Ancak bu eserlerde ve geleneksel ahlâk anlayışı içerisinde değerlendirilen diğer eserlerde çeşitli ahlâki erdemlerden bahsedilmiş olmakla birlikte, "İslâm ahlâkında temel erdemler/faziletler nelerdir?" şeklindeki bir soruya verilebilecek sistematik bir cevap yoktur. Ahlâki erdemlerin listesi yazardan yazara değişmekte ve pek çok erdem herhangi bir önem sırasına konul-

madan arka arkaya sıralanmaktadır. Dolayısıyla da erdemlerin sayısı bazı eserde 20 iken, başka bir eserde 30, 40 veya 50 olabilmektedir. Yine bir eserde 5. sırada ifade edilen bir erdem başka bir eserde 10 veya 15. sırada yer alabilmektedir. (Çağrıcı, 1989: 9; 1989: "Ahlâk", II, 3; 1991: 65-69; Fahri, 2004: 25, 29-51; Yaran, 2005: 76-76; 2011: 27-28).

Bu nokta geleneksel ahlâk kitaplarındaki erdem listelerinden bazı örnekler vermek yararlı olabilir. Abdullah Draz *Kur'an Ahlâkı* isimli eserinin "Ferdi Ahlâk" bölümünün "Emirler" kısmında şu erdemlerden bahsetmektedir:

> Genel olarak öğretim, ahlâki öğretim, ahlâki gayret, ruhun safiyeti, doğruluk, iffet, edep, bakışlarını haramdan sakındırmak, haya ve heveslerine hakimiyet, gıdâî ve cinsî arzulardan periyodik olarak sakınma, öfke ve hâkimiyet, samîmiyet, yumuşaklık, tevâzu, hükümlerde ihtiyat, kötü zandan çekinme, sebat ve sabır, iyi örneklere uygunluk, itidal, güzel işler, iyilikte yarışma, güzel öğütleri dinlemesini ve sebat etmesini bilmek, temiz niyetlilik. (Draz, 1993: 371-376)

Mâverdî ise *Edeb'üd-Dünya ve'd-Din* isimli eserinde şu erdemlerden bahsetmektedir: *"Kibir ve gururdan sakınmak; güzel ahlâk; haya; yumuşak huyluluk; doğruluk; söz ve sükut; sabır; istişare; sır saklamak; mürüvvet; iffet; nezahet ve sıyanet."* (Maverdî, 1988: 338-500)

Bu durum, Cumhuriyet Dönemi düşünürlerinden Ahmet Hamdi Akseki (1887-1951) ile Ömer Nasuhi Bilmen (1883-1971)'in eserlerinde de aynen devam etmektedir. Örneğin Ahmet Hamdi Akseki, *Ahlâk İlmi ve İslâm Ahlâkı* isimli eserinin "Faziletler ve Reziletler" isimli dördüncü bölümünde 15 fazilete yer vermiştir:

> Sebat ve metanet; nefse hakim olmak; şecaat/cesaret; tevazu ve vakar; izzet-i nefs; hilm; sabır; edep; haya; emanete riayet; sıdk; sır saklamak; yüksek himmet; iffet; cömertlik. (Akseki, 1991: 165-180)

Ömer Nasuhi Bilmen, *Yüksek İslâm Ahlâkı* isimli eserinin "Birinci Kısmında" bütün faziletlerin "fezâili asliye" diye isimlendirdiği hikmet, adalet, semahat ve taharet şeklindeki dört temel faziletten meydana geldiğini belirtmektedir. (Bilmen, 1964: 29-33)

Örnekleme yaparak belirlemiş olduğumuz kitaplarda da görüldüğü üzere, geleneksel ahlâk anlayışı, birçok erdemden bahsetmekle birlikte, erdemler konusunu sistematik olarak ele almamış, herhangi bir sınıflandırma yapmamış ve belirli bir önem sırası da gözetmemiştir. Ayrıca erdemlerin neler olduğu konusunda bu ahlâk anlayışını temsil eden eserler arasında bir birliktelik yoktur.

2.2. Tasavvufî Ahlâk

İslâm düşüncesinin ikinci büyük ahlâk anlayışı olan tasavvufi ahlâk, Kur'an ve hadise dayanmakla birlikte ahlâkta tasavvufi yorum ve yaşayışa da ağırlık veren bir ahlâk anlayışıdır. İnsanın eylemlerinin eksik veya kusurlu olup olmadığını anlamak için murakabe ve nefis muhasebesini gerekli görmektedir. Tasavvufî ahlâkın diğer ahlâk anlayışlarından farklı yönü, bir "ferâgat ahlâkı" olmasıdır. Tasavvufi ahlâkta, insanın ahlâki mükemmelliğe ulaşmasını ve Allah'a yakınlaşmasını önleyen bedeni ve dünyevi tutkuların bağımlılığından kurtulma mücadelesi vardır. Mutasavvıflar, insanın şuurunu meşgul eden Allah'tan başka her şeyin hürriyeti kısıtladığı ilkesinden hareketle Cennet nimetlerini arzulamayı bile gerçek hürriyete aykırı görmüşlerdir. Bu şekildeki feragat ahlâkı Hz. Peygamber dönemine kadar uzanır. Hz. Peygamber ve birçok sahabe, dünyanın geçiciliği, asıl ve ebedi hayatın ölüm sonrasında başlayacağı şeklindeki İslâmi inanç dolayısıyla ölçülü bir züht hayatı yaşamışlardır. Fakat tasavvuf bir düşünce sistemi ve dünya görüşü olarak Hz. Peygamber'den sonraki bir dönemde ortaya çıkmıştır. İlk ünlü mutasavvıf Hasan-ı Basri (v. 110/728)'dir. (Çağrıcı, 1989, "Ahlâk", II, 7-9; 1991: 70-73)

Tasavvufi ahlâk anlayışının en önemli özelliklerini şu şekilde ifade edebiliriz:

a. Toplumsal hayata ve dünyevi nimetlere nispeten ilgisiz kalabilmek, bir başka ifadeyle dünyanın ruhu alçaltan yönlerine değer vermemek.
b. Her türlü sıkıntılarda tam bir tevekkül ile Allah'a teslim olmak.
c. Nefs tezkiyesi ve terbiyesine özel önem atfetmektir.

Tasavvufi ahlâk anlayışının belli başlı eserleri şunlardır: Haris el-Muhasibi (v. 243/857) *er-Ri'aye (Kalb Hayatı)*, Ebû Talib el-Mekkî (v. 386/1006) *Kutu'l-kulub*, Gazzâlî (v. 505/1111) *İhya.* (Çağrıcı, 1989: 25-32; 1991: 74-80; Yaran, 2011: 29-30)

İlk İslâm sufilerinden ve tasavvuf düşüncesi ile pratiği hakkında ilk eser yazan düşünürlerden olan Haris el-Muhâsibî sekiz bölümden oluşan *er-Riaye* isimli eserinde sırasıyla; "riya, arkadaşlar, nefsi tanıma, ucub, kibir, aldanma, haset ve müridin terbiyesi ve hidayete erdikten sonra fitneden sakındırılması" konularını ele almıştır. Görüldüğü üzere eserde, daha ziyade ahlâki reziletler üzerinde durulmuştur. (Muhasibi, 1998: 289-587)

Ebû Tâlib el-Mekkî, İslâm tasavvufunun en önemli klasiklerinden ve tasavvuf ahlâkının en değerli kaynaklarından olan *Kûtü'l-Kulûb (Kalplerin Azığı)* isimli eserinde tasavvufî-ahlâkî faziletleri şöyle sıralamaktadır:

Tevbe, sabır, şükür, recâ, havf, zühd, tevekkül, rızâ ve muhabbet. (Mekkî, 2003: II, 183-513; III, 13-254)

Gazâli *İhyâu ulûmid-din* isimli eserinin belli başlı ahlâki-tasavvufi faziletlere ayrılmış olan "rub'u'l-münciyât" başlıklı IV. cildinde: Tevbe, sabır, şükür, havf ve recâ, fakr ve zühd, sevgi, niyet, ihlâs, doğruluk, murakabe ve muhasebe, tefekkür vb. erdemlerden bahsetmektedir. (Gazâli, 1985: IV)

Söz konusu kitaplarda görüldüğü üzere, aynen geleneksel ahlâk anlayışında olduğu gibi, tasavvufi ahlâk anlayışında da temel erdemler konusunda bir birliktelik ve sistematize edilmiş belirli bir durum yoktur.

2.3. Felsefî Ahlâk

Felsefî ahlâk başlığı altında İslâm filozoflarının ahlâkla ilgili görüşleri ele alınmaktadır. İslâm filozofları, genel felsefenin temel problemlerinden biri olan ahlâk konusunu felsefi sistemleri içerisinde ele almışlar ve bu alanda çeşitli eserler yazmışlardır. Her ne kadar onlar, Kitap ve Sünnete dayanan İslâm ahlâkı karşısında, ondan farklı yeni bir ahlâk anlayışı geliştirmek gerektiğini düşünmemişlerse de, ortaya koydukları ahlâk görüşü büyük oranda aklın verilerine dayanmaktadır. Felsefi ahlâk rasyonalist olduğu için ahlâk problemlerine akli çözümler arar. Eserlerinde nassa ya hiç değinmezler ye da çok az yer verirler. İslâm ahlâk felsefesi, Arapların "edep" dedikleri iyi terbiye ve nezaket gibi konulardan farklı nazari ve metotlu bir çalışma olup, nasihat ve tavsiyeler kabilinden yapılmış olan çalışmalarla bir tutulamaz.

Bu ahlâk çalışmalarında Sokrates, Platon ve Aristoteles gibi Yunan filozoflarının ahlâk görüşlerine ve metotlarına önem verilmiş, ahlâki terimlerle ilgili tarif ve tasnifleri benimsenmiş, özellikle erdem anlayışlarında, tanımından "hikmet, şecaat, iffet ve adalet" şeklinde dört temel kabul etmeye ve erdemleri nefsin üç kuvvetiyle (el-kuvvetü'n-nâtıka, el-kuvvetü'l-gadabiyye, el-kuvvetü'ş-şeheviyye) ilişkilendirmeye varıncaya kadar birçok noktada Antik Yunan filozofları Platon ile Aristoteles'ten etkilenmişlerdir. İslâm ahlâk filozofları Antik Yunan filozoflarının metotlarını kullanarak Kur'an ve Hadislerdeki ahlâki esaslar yeni bir sistemle ele almışlardır. Zaten Eski Yunan filozoflarının ahlâki terimlerle ilgili tarif ve tasniflerini benimseyen İslâm filozofları, temeli Kur'an ve Sünnet'e dayanan İslâm ahlâkını söz konusu tarif ve tasniflerden faydalanarak sistemli bir şekilde açıklamaya çalışmışlardır. Ancak İslâm filozofları ahlâk sahasında sadece Antik Yunan ve Helenistik Devir Felsefesi'nden etkilenmemişlerdir. Aynı zamanda Fars ve Hint düşüncesinden de etkilenmişlerdir. Onun için İslâm ahlâkında Hint ve İran düşüncesinden alınmış birçok hikâyeler, şiirler ve

özlü sözler bulunduğu gibi, Sokrat ve Aristo'nun saadet, fazilet ve nefis terbiyesine ait fikirleri de vardır.

Felsefi ahlâk anlayışının belli başlı eserleri olarak şunları ifade edebiliriz: Ebû Bekir er-Râzî (v. 313/925), *et-Tıbbu'r-rûhânî*; Fârâbî (339/950), *es-Siyâsetü'l-medeniyye, İhsâu'l-ulûm, et-Tenbih alâ sebîli's-saade*; İbn Sina (v. 428/1037), *İlmu'l-ahlâk*; İbn Miskeveyh (v. 421/1030), *Tehzîbu'l-ahlâk*; Nasıruddin et-Tusi, *Ahlâk-ı nâsırî*. (Çağrıcı, 1991: 80-90; 1989: 8-9; Erdem, 1996: 25-27; Kandemir, 1993: 53; Pazarlı, 1980: 54-58; Fahri, 2004: 21, 93-206; Yaran, 2005: 83)

İslâm dünyasında "hikmet, şecaat, iffet ve adalet" şeklinde dört temel fazilet kabul etme noktasında bir ittifak olmasına rağmen her bir erdemin kapsamına giren faziletlerin sayısı filozoftan filozofa değişiklik göstermektedir.

Örneğin İbn Miskeveyh, faziletleri nefsin üç gücüyle ilişkilendirmekte ve dört temel fazilet kabul etmektedir:

> Düşünen nefsin davranışı ılımlı olup özünün sınırları dışına çıkmadığı ... zaman, hikmetle birlikte bilgi fazileti onda doğar. Behimi nefsin davranışı ılımlı olup düşünen nefse boyun eğdiği, onun buyruklarına karşı gelmediği zaman, onda iffet fazileti ve ardında da cömertlik fazileti meydana gelir. Öfke gücüyle ilgili nefsin davranışı ölçülü ve ılımlı olup, o düşünen nefsin buyruklarına boyun eğerse, onda yumuşaklık fazileti ve bunun ardından da yiğitlik fazileti ortaya çıkar. Sonra bu üç faziletten ölçülülükleri, ılımlılıkları ve birbirleriyle olan dengeli ilişkileri dolayısıyla mükemmellik ve bütünlük fazileti meydana gelir. İşte bu da adalet faziletidir. Bu sebeple filozoflar faziletlerin dört olduğunda birleşmişlerdir. Bunlar da, hikmet, iffet, şecaat ve adalettir. (İbn Miskeveyh, 1983: 23-24.)

Gazzâlî de insandaki bilgi gücü, öfke gücü ve arzu gücü şeklindeki üç kuvvetten hikmet, şecaat ve iffet şeklindeki üç erdemin, onların ahenginden de adalet erdeminin ortaya çıktığını belirtmektedir. (İhya, 1985: III, 127)

Nasîruddin et-Tusî de *Ahlâk-ı Nâsırî* isimli eserinde nefsin düşünme kuvveti, gazabi kuvveti ve şehvani kuvvetine karşılık "hikmet", "yiğitlik" ve "iffet" erdemlerinin olduğunu, bu erdemlerin kendi aralarında uyumlu olmasından da dördüncü bir erdem olarak "adalet" erdeminin ortaya çıktığını belirtmektedir:

> Öyleyse nefsin erdemlerinin sayısı, bu kuvvelerin sayısına göre olmalıdır. Düşünen nefsin hareketi kendi zatında dengede olduğu zaman ... "ilim" erdemi meydana gelir ve buna bağlı olarak "hikmet"

> erdemi lazım gelir. Yırtıcı nefsin hareketi de dengede olduğu zaman ... "hilm" erdemi ortaya çıkar ve buna bağlı olarak da "yiğitlik" erdemi lazım gelir. Behimi nefsin hareketi dengede olduğu zaman ... "iffet" erdemi ortaya çıkar, buna bağlı olarak da "cömertlik" erdemi lazım gelir.
>
> Bu üç erdem cinsi meydana çıktığı ve her üçü birbirine karışıp uyumlu olduğu zaman, her üçünün bileşiminden, benzer bir hal ortaya çıkar ki bu erdemlerin yetkinlik ve tamlığı onunla olur, ona da "adalet" erdemi denir. Önceki ve sonraki bütün filozofların, erdemlerin cinslerinin hikmet, yiğitlik, iffet ve adalet olmak üzere dört olduğu üzerinde icma ve ittifak etmeleri işte bu yüzdendir. (Tûsî, 2007: 89-90.)

Çağdaş düşünürlerden Ahmet Hamdi Akseki de *Ahlâk İlmi ve İslâm Ahlâkı* isimli eserinde bu durumu şöyle ifade etmektedir:

> Ruhi kuvvetleri bu şekilde üç kısma (gazap kuvveti, şehvet kuvveti, akıl ve temyiz kuvveti) ayıran eski âlimler, bütün faziletleri, dört esasa dayıyor ve bunları faziletin asli rükünleri olmak üzere kabul ediyorlardı: Hikmet, şecaat, iffet ve adalet. (Akseki, 1991: 154)

Acaba gerçekten İslâm ahlâkında temel erdemler, Antik Yunan filozofları Platon ve Aristoteles tarafından geliştirilmiş ve İslâm filozofları tarafından da benimsenmiş olan "hikmet, şecaat/yiğitlik, iffet ve adalet" şeklinde ifade edilen erdemler midir? Bu erdemler ne kadar İslâmi'dirler?

Söz konusu erdemler, sade, sistemli ve hatırda tutulması kolay olmalarına ve bir de, İslâm'da imanın şartının altı, İslâm'ın şartının beş olduğu dikkate alındığında dört temel erdem kabul etmenin İslâm dininin birbirleriyle irtibatlı bölümleri olan iman-ibadet-ahlâk şeklindeki sıralamaya sayısal açıdan uygun ve uyumlu olmasına rağmen İslâm ahlâkının, olmazsa olmaz erdemleri olarak sunulabilecek İslâmi erdemler değillerdir. İslâm'a özgü ayırt edici erdemler olarak kabul edilebilecek nitelikte değillerdir. Farklı coğrafyalarda yaşayan birbirinden farklı uygarlık ve dinler için de geçerli sayılabilecek derecede, tarihsel, toplumsal ve kültürel etkilerden bağımsız aşkın bir tablo değillerdir. Bu erdemler, hem sayısal açıdan, hem de içerik olarak İslâm düşünce ve ahlâkı ile uygunlukları sorgulanmaksızın Antik Yunan filozofu Platon'un, daha sonraları kendisinin bile vazgeçmiş olduğu üçlü ütopik toplum/devlet görüşüne dayan üçlü nefs teorisinden alınmışlar, ondan hareketle oluşturulmuşlardır. Ayrıca onlar çok çeşitli erdemler arasından seçilerek alınmış erdemler de değillerdir. Dolayısıyla da felsefi ahlâk anlayışında ortaya konmuş olan dört temel erdemin temeli İslâmi olmadığı gibi, evrensel denilebilecek genel insan doğası ve fıtratı üzerine yapılmış bir bilimsel araştırma ve felsefi düşünce de değillerdir. İslâm filo-

zofları tarafından kabul edilmiş olmalarına rağmen, İslâm ahlâkının temel erdemleri değillerdir. (Yaran, 2005: 83-85, 94; 2011: 37-41).

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz ki, tarihi süreç içerisinde İslâm dünyasında ortaya çıkmış olan geleneksel, tasavvufi ve felsefi ahlâk anlayışlarının her üçü de "İslâm ahlâkında temel erdemler nelerdir?" sorusuna, imanın şartı ve İslâm'ın şartı örneklerinde olduğu gibi, sade, sistematik, bütün Müslümanların ortak olarak kabul edebilecekleri derecede kapsayıcı ve İslâm'ın ana kaynaklarından çıkmış bir cevap vermemişler veya verememişlerdir. Dolayısıyla da İslâm ahlâkında temel erdemlerin neler olduğunun belirlenmesi hala bir problem olarak önümüzde durmaktadır.

3. Temel Erdemlerin Belirlenmesinin Yolları

Macit Fahri'nin *İslâm Ahlâk Teorileri* isimli eserinde belirtmiş olduğu üzere,

> Müslümanın ahlâki, dini ve sosyal hayatının merkezinde yer alan Kur'an, her ne kadar İslâmi prensiplerin tümünü içerse de, tam anlamıyla bir ahlâk teorisi sunmaz. Dolayısıyla bu prensiplerin nasıl açığa çıkarılması gerektiği İslâm ahlâk araştırmacıları için bir önem arz eder. (Fahri, 2004: 17)

Aynı şekilde yine Fahri'nin ifadesiyle, *"okuyucu sahih hadis kitaplarında yeterli ve sistematik bir adalet ve ahlâki sorumluluk teorisinin açıkça ortaya konduğu varsayımına kapılmamalıdır."(Fahri, 2004: 50)* Dolayısıyla da bir takım metotlar geliştirilerek İslâm ahlâkında temel erdemlerin neler olduğunun belirlenmesi gerekmektedir. Bu noktada net bir tavır ortaya konabildiğinde işin önemli bir kısmı halledilmiş olacaktır. İslâm ahlâkındaki temel erdemlerin belirlenmesi noktasında özellikle iki yol dikkat çekmektedir: Birincisi, Kur'an-ı Kerim'deki ifade edilen erdemlerin sayısal çokluğunu dikkate almak ve oradan hareketle bir belirlenimde bulunmak. İkincisi ise, Kur'an'daki doğrudan erdemlerle ilgili bir veya birkaç ayeti dikkate alarak belirlenimde bulunmak. Her iki yolun da mahiyetleri gereği birtakım olumlu veya olumsuz sonuçlar ortaya çıkaracağı dikkatlerden kaçmamalıdır.

Bu yollardan biriyle ve her ikisiyle temel ahlâki erdemleri belirlerken dikkate alınması ve göz önünde bulundurulması gereken bir takım kriterler vardır. Bu kriterler nelerdir? İslâm ahlâkının temel erdemlerini belirlerken şu hususları göz önünde bulundurmak gerekmektedir:

a. Belirlenecek olan erdemler sahih hadisler ve İslâm ahlâk geleneği ile birlikte esas itibariyle Kur'an-ı Kerim'den hareketle belirlenmelidirler. İlk kaynak ve hareket noktası Kur'an olmalıdır.

b. Kültürel ve mezhepsel farklılıklara takılmadan bütün Müslümanlara önerilebilecek şekilde "kapsayıcı" olmalıdırlar.

c. Eğitimsel kolaylık sağlaması açısından - imanın ve İslâm'ın şartı gibi- "sade" olmalıdırlar. (Yaran, 2005: 109; 2011: 46)

Kur'an-ı Kerim'de zikredilen erdemlerin sayısal çokluğu noktasında Kur'an Mealleri arasında farklılıklar vardır. Birinin verdiği sayı diğerini tutmamaktadır. Bunun için biz de, Elmalı Hamdi Yazır, Hasan Basri Çantay, Ömer Özsoy ve İlhami Güler, Yaşar Nuri Öztürk, A. Fikri Yavuz, Hüseyin Atay, Ahmet Davutoğlu, Ali Özek, İsmail Mutlu ve Nevzat Yüksel'in Kur'an-ı Kerim meallerinde belirtmiş oldukları rakamların ortalamasını almayı tercih ettik. Ancak bu noktada takva, tevekkül, şükür gibi bireyin Allah ile ilişkisiyle ilgili olan ve bu ilişkiden ortaya çıkan ahlâki davranışlarından ziyade diğer insanlarla ilişkileriyle ilgili olan ve toplumsal ilişkilerde ortaya çıkması arzulanan erdemleri dikkate aldığımızı da belirtmeliyiz. En çok sayıda ayette tekrar edilme itibariyle Kur'an-ı Kerim'deki 10 (on) temel erdem şunlardan oluşmaktadır: Sabır, doğruluk/dürüstlük, affedicilik, yardımseverlik, iyilikseverlik, ahde vefa, adalet, barışseverlik, basiret ve iffet. (Yaran, 2005: 111-113).

Bu erdemleri dört sayısıyla sınırlandırarak dört temel erdem şeklinde ifade edecek olursak; sabır, doğruluk/dürüstlük, affedicilik ve yardımseverlik olmaktadır.

Daha önce belirtmiş olduğumuz üzere İslâm ahlâkındaki temel erdemleri belirlemenin yollarından birisi de Kur'an-ı Kerim'deki ahlâkla ilgili ayetlerin herhangi birinden veya bir kaçından hareket etmektir. İstatistiki ortalamalar önemli olmakla birlikte, İslâmi ilkelerin belirlenmesinde sayısal vurgunun belirleyici bir kriter olmamasını ve bir de iman ve ibadet esaslarının Kur'an-ı Kerim'de çok fazla geçmelerine göre değil de bir veya birkaç ayetten hareketle belirlenmiş olmasını da dikkate aldığımızda, İslâm ahlâkında temel erdemlerin neler olduğunu belirlerken bu şekilde bir metot takip etmenin daha doğru olduğunu düşünmekteyiz. Bu noktada özellikle Leyl Süresi'nin 4-10, Bakara Süresi'nin 177, Asr Süresi 1-3, Maide Süresi'nin 54-56, Mücadele Süresi'nin 26 ve Nahl Süresi'nin 90. ayetleri ileri sürülmektedir.

Ömer Nasuhi Bilmen, bütün faziletlerin "hikmet, adalet, semahat ve taharet" şeklindeki dört temel faziletten kaynaklandığını belirttikten sonra Kur'an-ı Kerim'deki Nahl Süresi'nin 90. ayetinin bu faziletleri içerdiğini ifade etmektedir:

> Bütün faziletlerin menbaı, hikmet, adalet, semahat, taharetten ibarettir. Bu dört fazilete "fezaili asliye" denir. Nahl Süresi 90. Ayeti kerimesi bu dört fazileti camidir. Şöyle ki; Bu ayeti celilede emir buyurulan adil ve ihsan, adalet ve semahat faziletinden ibarettir. Fahşadan, bağiyden nehi de; iffet ve taharet faziletini muntazammındır. Tezekkür ve tenessuh gayesi de hikmet ve marifet faziletini natıkdır. Ne beliğ, ne mu'ciz bir beyanı kur'ani. (Bilmen, 1964: 29)

Prof. Dr. Cafer Sadık Yaran da, müstakil bir şekilde sadece ahlâki erdem ve erdemsizliklerden bahsetmesi, ifade ettiği erdem ve erdemsizliklerin kuşatıcı, sade ve genel geçer olması ve bir de Halife Ömer b. Abdülaziz (ö. 101H) döneminden itibaren Cuma hutbelerinde özellikle okunuyor olması gibi nedenlerden dolayı, aynen Bilmen gibi, İslâm ahlâkında temel erdemlerin Nahl Süresi'nin 90. ayetinden hareketle belirlenebileceğini ifade etmektedir (Yaran, 2011: 47). Bu ayette Allah-u Teala şöyle buyurmaktadır:

> "Allah şüphesiz adaleti, iyilik yapmayı, yakınlara bakmayı emreder; hayasızlığı, fenalığı ve haddi aşmayı yasaklar. Tutasınız diye size öğüt verir." (Nahl/16:90)

Görüldüğü üzere ayette, adalet, iyilik yapmak ve yakınlara bakmak gibi üç erdem; hayâsızlık, kötülük yapmamak ve haddi aşmak gibi üç de erdemsizlik yer almaktadır. Erdem ve erdemsizlikler son derece açık, sade, kapsayıcı ve sistematiktir. Yaran, altı (6) olan bu ilkeden; "iyilik yapmak" ve "kötülük yapmamak" şeklindeki ilkeleri, ahlâkın en temel ve en genel iki kavramı olmaları dolayısıyla diğerleri ile birlikte dikkate almakta; "hayâsızlık" ve "haddi aşma" erdemsizliklerini de karşıtları olan erdemlerle ifade etmek suretiyle İslâm ahlâkının dört temel erdemini şu şekilde ifade etmektedir: Adalet, yakınlara bakmak, hayâ ve haddini bilme. Daha sonra bu erdemleri, çeviri farklılıklarını dikkate almak ve okuyuculara serbest bir yorum yapma imkânı vermek için Müslümanların anlayabilecekleri bir şekilde son derece sade bir dille şu şekilde ifade etmektedir: Adalet, muavenet/yardımseverlik/yakınlara bakma, iffet/hayâsızlık, merhamet/haddi aşma. (Yaran, 2005: 119-120; 2011, 47-48). Bu noktada şunu da ifade etmeliyim ki, İslâm ahlâkındaki erdemler elbette sadece bu dört erdemden ibaret değildir. Bunların dışında başka erdemler de vardır. Ancak söz konusu dört erdem İslâm ahlâkının "temel" veya "asli" erdemleri olarak kabul edilebilirler.

4. Temel Erdemler

İslâm ahlâkındaki dört temel erdemi adalet, muavenet, iffet ve merhamet şeklinde belirledikten sonra şimdi bu erdemleri açıklayacağız.

4.1. Adalet

Adalet kelimesi sözlüklerde, davranış ve hükümde doğru olmak, hakka göre hüküm vermek, herkese verilmesi lazım olanı vermek, eşit olmak, eşit kılmak gibi anlamlara gelmektedir. Kur'an-ı Kerim ve hadislerde ise adalet kelimesi, genellikle düzen, denge, denklik, eşitlik, gerçeğe uygun hükmetme, doğru yolu izleme, takvaya yönelme ve tarafsızlık gibi anlamlarda kullanılmıştır. (Çağrıcı, 1988: I, 341-343).

Adalet, en geniş anlamıyla, hak sahibine hakkını tam olarak vermektir. Ferdî ve sosyal yapıda dirlik ve düzeni, hakkaniyet ve eşitlik ilkelerine uygun yaşamayı sağlayan ahlâkî bir erdemdir. Yetki sahibinin elinden geldiğince adaletle davranmasının ve hak sahibine hakkını tam olarak vermesinin kötülükleri önleyeceği, huzurlu ve güvenli bir ortamın oluşmasına katkıda bulunacağı apaçık ortadadır.

Kur'an-ı Kerim'e göre "adalet" erdeminin ölçüsü veya dayanağı hakkaniyettir. Hidayete hak sayesinde ulaşılabileceği gibi adalet de hakka uymakla sağlanır: "Musa kavminden bir topluluk da var ki Hakk'a götürürler ve onunla adalet yaparlar." (A'raf/ 7:159) "Yarattıklarımızdan öyle bir ümmet var ki Hakk'a iletirler ve hak ile adalet yaparlar." (A'raf/ 7:181)

Düşünce tarihine baktığımızda adaletin bütün dinler ve ahlâk filozofları tarafından temel erdemlerin başında zikredilmiş olduğunu görürüz. İslâm düşünürleri, adaleti öteki temel erdemlerin uyumlu bir sonucu olarak kabul etmişlerdir. Platon'dan itibaren devam eden ve İslâm ahlâkçıları tarafından bazı değişikliklerle benimsenen görüşe göre, insan nefsinin düşünme/bilgi, öfke ve şehvet gücü şeklindeki üç temel gücünden hikmet, şecaat ve iffet diye üç fazilet doğar. Bu üç faziletin gerçekleşmesiyle de hepsini içine alan dördüncü bir fazilet ortaya çıkar ki, bu "adalet"tir. İslâm ahlâk literatüründe, ilk üç faziletten her biri zaman zaman farklı terimlerle ifade edildiği hâlde, dördüncü fazilet daima adalet olarak isimlendirilmiştir. Örneğin İbn Miskeveyh, nefsin üç gücüne karşılık gelen üç erdemi belirttikten sonra şöyle söylemektedir:

> Sonra bu üç faziletten ölçülülükleri, ılımlılıkları ve birbirleriyle olan dengeli ilişkileri dolayısıyla mükemmellik ve bütünlük fazileti meydana gelir. İşte bu da adalet faziletidir. (İbn Miskeveyh, 1983: 23)

İbn Miskeveyh'e göre gerçekten adaletli kişi, ahlâki güçlerini, davranışlarını ve diğer bütün durumlarını dengede tutan ve her durumda başka bir amaç gütmeksizin, yalnızca ve doğrudan doğruya "adalet" erdemini amaçlayan kişidir. "Adalet" bütün aşırılıkların ortası ve bütün erdemlerin en tam olana ve adeta odak noktasıdır.

Gazzâlî de, İhyâ isimli eserinde, aynen İbn Miskeveyh gibi, nefsin üç gücünden "hikmet", "şecaat" ve "iffet" şeklindeki üç erdemin ortaya çıktığını, onların kendi aralarındaki ahenk dolayısıyla da dördüncü bir erdem olan "adalet"in meydana geldiğini belirtmektedir. (Gazzâlî, 1985: III, 47).

Adalet erdeminin kapsamına giren birçok alt erdem vardır: Doğruluk, vefa, ülfet, yakınlarla ilişkiyi sürdürmek, ödüllendirme, iyi muamele, bir şeyi güzelce yerine getirmek, dindarlık, kin gütmemek, kötülüğe iyilikle karşılık vermek, lütufkâr olmak, itidal, ölçülülük, ılımlılık, dengelilik, orta yolda olmak, hakkaniyet, emanete riayet, sözünde durmak, hükümlerde ihtiyatlılık ve tarafsızlık, şahitlikte gerçeği söylemek, güvenilirlik, kararlılık, cesaretlilik, şefkat. (İbn Miskeveyh, 1983: 29-30; Yaran, 2005: 122-124; 2011: 49-50).

4.2. Muavenet / Yardımseverlik

Muavenet veya yardımseverlik, başkalarının yardımına muhtaç olan insanlar için sahip olunması gereken toplumsal erdemlerden biridir. Yardımseverlikten maksat, sadece ekonomik ve parasal açıdan yardım etmek değildir. Yardım akla gelebilecek her konuda olabilecek olduğundan dolayı yardımseverlik, geniş kapsamlı bir erdemdir.

Kur'an-ı Kerim'de yardımseverlik erdemiyle ilgili birçok ayet vardır. Bu ayetleri bir bütün olarak değerlendirdiğimizde, hem *"Ey inananlar ... iyilikte ve fenalıktan sakınmakta yardımlaşın"* (Mâide/5:2) gibi soyut değerler alanında yardımlaşmadan bahsedildiğini, hem de *"sevdiğiniz şeylerden sarf etmedikçe iyiliğe erişemezsiniz. Her ne sarf ederseniz, şüphesiz Allah onu bilir."* (Âl-i İmrân/3:92) ayetinde olduğu gibi sahip olunan maldan vermek gibi somut yardımlaşmadan bahsedildiğini ve emredildiklerini görmekteyiz. Bu noktada şunu da ifade etmeliyim ki, Kur'an somut yardımlaşma alanlarını sadece parasal türden yardımlarla sınırlandırmamıştır, yardım alanını daha geniş kapsamlı tutmuştur.

Yardımseverlik erdeminin de birçok yan ve alt erdemi vardır: İyilikseverlik, ihsan, infak, ikram, helal kazanç, hayırda yarış, dostluk, kardeşlik, yakınlarla ilgilenme, iyiliği emr ve kötülükten nehy, birlik ve beraberlik, misafirperverlik, cömertlik ve kanaatkârlık. (Yaran, 2005: 124-126; 2011: 51-52).

4.3. İffet / Özdenetim

İffet kelimesi sözlüklerde, haramdan uzak durmak, helal ve güzel olmayan söz ve davranışlardan sakınmak, kendimizi zaptetmek, bir şeyi yapmaktan çekinmek, perhiz etmek, mutedil olmak, namuslu olmak, nezih ve temiz olmak, terbiyeli ve lekesiz olmak gibi anlamlara gelmektedir.

Ahlâk felsefesi eserlerinde ise iffet, yeme içme ve cinsi arzu konusunda ölçülü olmak, bedeni hazlara ve nefsanî aşırılıklara ilgi duymaktan kurtarılmış bir ruhi yapıya sahip olmak, aşırı istekleri bastırıp dinin ve aklın buyruğu altına sokmak suretiyle kazanılan bir erdem olarak tanımlanmıştır. Ayrıca insanın elini, dilini, gözünü, kulağını ve genel olarak bütün bedenini ahlâka aykırı davranışlardan uzak tutması da iffettir. (Yaran, 2005: 126; 2011: 53).

Böyle olmasına rağmen iffet, hem düşünce tarihinde, hem de günümüzde şehvet duygusuyla, namusla ve cinsel konularla ilgili bir erdem olarak ele alınmıştır. Örneğin İbn Miskeveyh iffetin şehvet duygusuyla ilgili bir fazilet olduğunu ve şehevi arzuları akla göre yönetmemek dolayısıyla ortaya çıktığını belirtmektedir. Bu yönetim ve denetimi yapabilme gücü ve erdemine sahip olan insan, tutkularına boyun eğmekten kurtulur, şehvetinin kölesi olmaz ve şehvet arzusu ve şehvet pazarlayıcıları karşısında özgür olur (İbn Miskeveyh, 1983: 25).

Gazzâlî de, aynen İbn Miskeveyh gibi, iffeti dört temel erdemden birisi olarak kabul etmekte, şehevi arzularla ilişkilendirmekte ve arzuların baskısına dayanma noktasında gösterilen ruhi sabır olarak tarif etmektedir. (Gazzâlî, 1985: III, 54-55, 79-107, 284, Çağrıcı, 1982: 179).

Kur'an-ı Kerim'de ise "iffet" kelimesi yer almamasına rağmen aynı kökten türemiş olan isim ve fiillerin dört ayette yer aldığını ve iffet erdeminin sadece cinsel konularla sınırlandırılmamış olduğunu görmekteyiz. Söz konusu ayetlerden iki tanesi (Bakara, 273, Nisa, 6) mal, mülk ve yeme içme konularında ölçülü ve kanaatkâr olmayı, diğer ikisi de (Nur, 33,60) cinsel istekler noktasında ölçülü olmayı ifade etmektedir (Nisa 4/6). (Çağrıcı, 2000: XXI, 506-507).

Hadislerde ise, hem iffet kelimesi, hem de aynı kökten başka kelimeler geçmektedir. Örneğin, şeklinde dua eden Hz. Peygamber, Bakara suresinin 273. ayetini delil göstererek yardıma en layık olan kimselerin iffetlerini korumaya çalışan yoksullar olduğunu bildirmiştir: "Ya rabbi! Senden hidayet, takva ve iffet diliyorum." (Ahmet b. Hanbel, I,389, 439); "Allah yoksul olmasına rağmen iffetini korumaya çalışan mümin kulunu sever." (İbn Mâce, Zühd: 5)

İslâm düşünürlerinden Fârâbî'ye göre iffetli kişi, yeme, içme ve cinsel konularda yasanın gerektirdiği kadarıyla yetinip bundan fazlasına istek duymazken nefsine baskı yapan kimse, uygulamada yasanın gerektirdiğiyle yetinmekle birlikte içinde daima daha fazlasına istek duyar.

İslâm ahlâkçıları, insanın aşırı zevklerden uzak durmasının iffet ve erdem sayılabilmesi için bu tutumun bizzat kendi bilinçli tercihine dayanması ve güçlü bir iradi çaba ile gerçekleştirilmesi gerektiğini belirtmektedirler. Psikolojik veya bedensel bir zafiyetten, acizlik, korkaklık ve bilgisizlikten yahut başka bir engelden dolayı zevklerini terk eden kişi erdemli sayılmaz. Aynı şekilde ileride daha fazlasını elde etmek için mevcut bir zevkten feragat etmek de erdem sayılmaz.

İslâm düşünürleri, aynen diğer erdemler gibi, "iffet" erdeminin de öncelikle ruhi bir meleke hâline getirilmesi gerektiğini kabul ettikleri için insanın yeme, içme, cinsi arzularını disiplin altına alarak ruhunu bu yönde terbiye etmesinin zorunluluğu üzerinde önemle durmuşlardır. Örneğin Gazzâlî, İhyâ'u Ulûmi'd-dîn isimli eserinin 40 ana konusundan birini insanın manevi ve ahlâki hayatını yıkıma götüren tehlikelerin en büyüğü olarak gördüğü "mide şehveti" ile "cinsi şehvet"e ayırmıştır. Rağıp el-Isfahânî'de "iffet" erdemini, kanaat, züht, gönül zenginliği, cömertlik gibi erdemlerin esası olarak görür ve iffetten yoksun olmanın bütün güzelliklerden mahrum kalmak demek olduğunu belirtir.

Ahlâk kitaplarında iffetin bir tür özgürlük kaynağı olduğu belirtilmektedir. Çünkü özgür olmak isteyen kişinin öncelikle tutkularının baskısından kurtulması gerekir. Rağıb el-İsfehânî, en alçaltıcı köleliğin şehvet köleliği olduğunu; İbn Miskeveyh ise, iffet erdemini kazanmış kişinin tutkularına kul olmaktan kurtulup özgürleşeceğini belirtmektedir.

Ahlâk kitaplarında iffet erdeminin kapsamına giren bir çok fazilet vardır: Utanma/haya, sükûnet, hür olma, yumuşak huyluluk, müsamaha, sabır, cömertlik, işleri güzellikle ölçüp tartma, güler yüzlü ve tatlı dilli olma, kolaylaştırıcı olma, düzenlilik, güzel görünüş, kanaat, ağırbaşlılık, kötülüklerden sakınma, günahtan çekinme, kibarlık ve nezaket. (İbn Miskeveyh, 1983: 26-27; Çağrıcı, 2000: XXI, 506-507; Yaran, 2005: 128; 2011: 53-54).

4.4. Merhamet

Merhamet kelimesi sözlüklerde, acımak, şefkat göstermek, acıma duygusunun etkisiyle yapılan iyilik ve lütuf gibi anlamlara gelmektedir. Hem Allah'ın bütün yaratılmışlara yönelik lütuf ve ihsanını, hem de insanları hemcinslerinin ve diğer varlıklarının sıkıntıları karşısında duyarlı olmaya ve yardım etmeye sevk eden acıma duygusunu ifade etmektedir.

Kaynaklarda merhamet/rahmet kavramına insanlara nispet edildiğinde duygusal bir anlam yüklenirken Allah'a nispet edildiğinde O'nun fiili sıfatı olarak kabul edilmesi, dolayısıyla Allah hakkında duygusal manada değil

O'nun yarattıklarına in'am ve ihsanı, af ve mağfireti olarak anlaşılması gerektiğine dikkat çekilmekte, buna gerekçe olarak da duyguların değişkenliği ve bu yönüyle beşeri birer kusur sayılması gösterilmektedir.

Esasında "şefkat" ve "merhamet" gibi duygular Allah'ın insanların içine koyduğu birer iyilik aracı olup asıl amaç muhtaç ve çaresizlere yardım edip sıkıntılarını gidermektir. Bu açıdan bakıldığında bir kimseye acıyan kişi, eğer bu acımanın verdiği elemden kendisini kurtarmak ve rahatlamak için ona yardım ederse merhamette kemâle ulaşmış sayılmaz. Çünkü merhamette kemâl, kişinin kendisini değil, muhtaç ve çaresiz olanı rahata kavuşturmayı amaçlamasıdır.

Görüldüğü üzere hemen hemen bütün tariflerinde acıma, yufka yüreklilik, ilgi ve şefkat, elem duyma gibi kavramlarla psikolojik yönüne vurgu yapılan "merhamet" insanlar arasındaki duygu birliğinin, dayanışma ve paylaşmanın başta gelen amillerinden birisidir.

İslâmi kaynaklarda "merhamet" kavramı genellikle "rahmet" kelimesiyle ifade edilmektedir. Ancak Türkçede "merhamet" kelimesi hem Allah'a, hem de insanlara nispet edilirken "rahmet" sıfatı sadece Allah'a nispet edilmektedir. Kaynaklarda Allah'ın rahman ve rahim isimleri açıklanırken evrendeki bütün oluşlar gibi insanlardaki merhamet duygusunun da Allah'ın insanlığa lütfu olduğu belirtilir.

Kur'an-ı Kerim'de "merhamet" kelimesi bir ayette geçerken (Beled/90:17) "rahmet" kelimesi 117 farklı ayette geçmektedir. Ayrıca 260 ayette de Allah'ın rahman ve rahîm isimleriyle aynı kökten gelen çeşitli fiil ve isimler yer almaktadır. Bazı ayetlerde (Tevbe/9:128; Feth/48:29; Hadîd/57:27; İsrâ/17:24) merhamet kavramı insanlar arasındaki acıma duygusunu ve bu duygudan kaynaklanan iyiliği ifade etmektedir. Hadislerde de rahmet ve merhamet hem Allah'ın kullarına lütuf ve ihsânı, hem de insanların birbirlerine ve diğer canlılara karşı şefkat, ilgi ve yardımları için kullanılmaktadır.

Gazzâlî bir kimseye gerçek anlamda merhametli denilebilmesi, dolayısıyla acıma duygusunun ahlâki bir değer taşıması için onun acıdığı kişinin ihtiyacını gücü ölçüsünde karşılaması, bunu da hür iradesiyle yapması gerektiğini belirtmektedir.

Diğer erdemlerde olduğu gibi "merhamet" erdemiyle ilgili de birçok yan ve alt erdem vardır: Affedicilik, sevgi, şefkat, sabır, sebat, tevazu, insaf, barışseverlik, yumuşak huyluluk, öfkeye hâkimiyet ve hoşgörü (Çağrıcı, 2004: XXIX, 184-185; Yaran, 2005: 131; 2011: 56).

Yararlanılan/Önerilen Kaynaklar

Akseki, Ahmet Hamdi. (1991). *Ahlâk ilmi ve İslâm Ahlâkı: Ahlâk Dersleri*, sad. Ali Arslan Aydın, Ankara, Nur Yayınları.

Bilmen, Ömer Nasuhi. (1964). *Yüksek İslâm Ahlâkı*, İstanbul, Bilmen Yayınevi.

_____. (1982). *Gazzâlî'ye Göre İslâm Ahlâkı*, İstanbul, Ensar Neşriyat.

_____. (1988). "Adalet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, I.

_____. (1989). "Ahlâk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, II.

_____. (1989). *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, İstanbul, İFAV.

_____. (1991). *Anahatlarıyla İslâm Ahlâkı*, İstanbul, Ensar Neşriyat.

_____. (2000). "İffet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, XXI.

_____. (2004). "Merhamet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, XXIX.

Draz, M. A. (1993). *Kur'an Ahlâkı*, Çev. Emrullah Yüksel, Ünver Günay, , İstanbul, İz Yayıncılık.

Erdem, Hüsameddin. (1996). *Son Devir Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk*, Konya, Sebat Ofset Matbaacılık.

Fahri, Macid. (2004). *İslâm Ahlâk Teorileri*, Çev. Muammer İskenderoğlu, Atilla Arıkan, , İstanbul, Litera Yayıncılık.

Gazâlî, (1985). *İhyâu ulûmi'd-dîn*, çev. Ahmet Serdaroğlu, İstanbul, Bedir Yayınevi.

İbn Miskeveyh, (1983). *Ahlâkı Olgunlaştırma*, çev. A. Şener, C. Tunç, İ Kayaoğlu, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Kandemir, Yaşar. (1993). *Örneklerle İslâm Ahlâkı*, İstanbul, Nesil Yayınları.

Maverdi. (1988). *Edeb'üd-dünya ve'd-din*: Beyrut, Daru'l-haya'ul-ulum.

Mekkî, Ebû Tâlib, (2003), *Kûtu'l-kulûb/Kalplerin Azığı*, Çev. Dilaver Selvi, İstanbul, Semerkand Yayınları.

Muhâsibî. (1998). *er-Ri'aye*, çev. Şahin Filiz, , İstanbul, İnsan Yayınları.

Pazarlı, Osman. (1980). *İslâm'da Ahlâk*, İstanbul, Remzi Kitabevi.

Tusî, Nasîruddin. (2007), *Ahlâk-ı Nâsırî*, çev. Anar Gafarov, Zaur Şükürov, Litera Yayıncılık, İstanbul.

Yaran, Cafer Sadık. (2005). *İslâm'da Ahlâk'ın Şartı Kaç*, İstanbul. Elif Yayınları.

Yaran, Cafer Sadık. (2011). *İslâm Ahlâk Felsefesine Giriş*, İstanbul. Değerler Eğitim Merkezi Yayınları.

9. BÖLÜM

KÖTÜLÜK PROBLEMİ

KÖTÜLÜK PROBLEMİ

Eyüp Bekiryazıcı

1. Giriş

Antik dönemlerden bugüne, düşünce tarihinde, Tanrı - insan - evren ilişkisi bağlamında birçok konu tartışılmıştır. Bunlar içinde güncelliğini koruyan bir problem olarak "kötülük" ya da diğer bir ifadeyle "teodise" sorunu çeşitli disiplinlerce incelenmeye devam edilmektedir. Bir sorun olarak varlığın özünü, insan ve evrenin kaynağını, varoluşun hikmet ve amacını düşünen, araştıran çoğu insan, kötülük problemi ile de yüzleşmek durumunda kalmıştır. Kâinatta mevcut kötülüğün nasıl ortaya çıktığı, bunun Tanrı'ya ve insana nispetinin nasıl anlaşılması gerektiği Antik dönem düşünürlerince ele alındığı gibi İslam mütefekkirlerince de tartışılmış, bu bağlamda İslam filozofları, Ahlâkçıları, kelamcıları ve mutasavvıflarınca konu çeşitli değerlendirmelere tabi tutulmuştur.

Problem ele alınırken çoğu zaman öncelikle, birbirine karşıt olan iyilik ile kötülüğün her yerde çatışma halinde olduğu belirlenmiştir. Bu çatışma yalnızca dış dünyaya hasredilmemiş, aynı zamanda kendi içimizde de bunu duyumsadığımız vurgulanmıştır. Bütün bu farklı değerlendirmeler birlikte dikkate alındığında kötülük probleminin şu önermeler üzerinde tememellendirildiği görülür:

a) Tanrı vardır

b) Tanrı bilendir

c) Tanrı güçlüdür

d) Tanrı iyidir

e) Dünyada kötülük vardır.

Bu önermeler, hem inanç sahiplerinin hem de bu çelişkilerin 'iyi bir tanrı' fikrini dolayısıyla da 'Tanrı'nın kabulünü' imkânsız görenlerin hareket noktasını oluşturmuştur. (Yasa, 2003, s. 10.)

Problem üç farklı bakış açısı üzerine temellendirilmiştir. Bunlardan ilki, aşkın bir gücün kötülüğü isteyip istemeyeceği, O'nun bu fiille nitelenmesinin imkânıdır. Diğeri kötülüğün, doğanın tabi bir işleyişi olarak görülüp görülemeyeceği, âlemdeki kötülüğün nasıl anlaşılmasının gerektiğidir. Üçüncüsü ise, kötülüğün insanın bir eylemi ya da eylemlerinin bir sonucu olarak kabul edilip edilemeyeceğidir Bu durum meseleye yaklaşımda doğal olarak farklı hareket noktalarının belirlenmesine zemin hazırlamıştır.

Düşünce tarihinde bu sorun sadece "kötülük" kavramı bağlamında tartışılmamış, bilakis kavram, zıddı olan "iyilik"le birlikte ele alınmış ve genelde şu şekilde ayrıştırılmaya çalışılmıştır: İyilik ve kötülüğün Tanrı ve insanın eylemlerine konu olmaları, külli ve cüz'i iradeyle nasıl izah edilecek. İlahi inayet ve adalet, hem aşkın hem doğal hem de insan eylemlerindeki "iyi ve kötü" yle nasıl uzlaştırılacak. Tanrı'nın müdahalesi karşısında insanın özgürlüğü ne derece anlamlı olacak. İşte bütün bu alt problemlerle birlikte konu felsefi ve dini açıdan çeşitli disiplinlerce ele alınmış olup halen tartışılmaya devam edilmektedir.

2. Tarihsel Süreçte Kötülük Probleminin Algılanışı:

İnsanlar "sorumluluklarını yerine getirmelerine karşın niçin beklenilen iyilikleri elde edemedikleri", "kötülerin nasıl olup da iyilerden daha fazla nimetlere ulaşıyor olması", "masum ve mazlumların sıkıntılarının neden devamlılık arzettiği", "deprem ve sel gibi felaketlerde ölen insanların böyle bir sonla niçin buluştukları", "yeni doğan çocukların dünyaya engelli olarak gelmelerinin nasıl izah edilmesi gerektiği" gibi sorulara makul bir cevap aramışlardır. Kötülük problemi şeklinde isimlendirilen bu tartışmada iki farklı alan ortaya çıkmıştır. İlki, kötülüğün insanın dışında, aşkın bir alanla irtibatlandırılarak tartışıldığı metafizikî kötülük, diğeri ise insanın içinde yaşadığı âleme dolayısıyla da insan davranışlarına konu olan ahlâki kötülüktür. (Özdemir, 2001, s. 19, 29) Bununla birlikte Tanrı'nın varlığı ve iradesi bağlamında konu edinilen metafizikî kötülük, âlemde insanı ve çevreyi hedef alan musibetler boyutu itibariyle 'doğal kötülük' şeklinde de isimlendirilmiştir. Burada bu ayırımı dikkate alarak konuyu izah etmeye çalışacağız.

Probleme temel olan "*kötülük*" terimi Yunanca '*Tanrı*' ve '*adalet*' anlamına gelen '*theos*' ve '*dike*' sözcüklerinden türemiştir. 'Tanrı savunusu' ya da 'Tanrı'yı haklı çıkarma' olarak ifade edilebilir. Onunla genel anlamda

vurgulanan şeyi, Tanrı'nın yeryüzünde kötülüğün var olmasına niçin izin verdiği tartışmalarını Tanrı'yı olurlayarak çözmeye çalışma girişimi olarak ifade edebiliriz. Bu kapsamdaki teorilerde kötülük problemi, Tanrı'nın adaleti, iyiliği ve yüceliği ile çözümlenmeye çalışılmıştır. Bu çerçevede teologlar, Tanrı'nın dünyayı yaratırken adil davrandığını, dünyada var olan kötülük olgusunun doğurduğu kuşkular karşısında, iyi, yaratıcı ve sorumlu bir Tanrı'nın varoluşunu, faaliyetini ya da karakterini haklı kılma ve nihayet tanrısal inayetin gerçekliğini kötülüklere rağmen, kötü ve kötülüğün varoluşu karşısında koruma tavrını ifade için tartışmaya dahil olmuşlardır. (Cevizci, (2000), s. 922; Vural, (2003), s. 351)

Kötülük probleminin İslam düşüncesinde ele alınışını irdelemeden önce tarihsel süreçteki yerini algılayabilmek için bir sorun olarak nasıl ortaya çıktığına yer vermemiz konu bütünlüğüne katkı sağlayacaktır. *Evrendeki kötülüklerin iyi bir Tanrı ile nasıl izah edilebileceği* temelinde ortaya çıkan tartışmanın kökeni Epiküros'un (mö. 270), kilise babalarından olan Lactantius (ö. 340) tarafından bir ikilem olarak belirlenen (Tanrı, ya kötülükleri ortadan kaldırmak ister de, kaldıramaz veya kaldırabilir, ama kaldırmak istemez; ya da ne kaldırmak ister ne de kaldırabilir yahut ta hem kaldırmayı ister hem de kaldırabilir. Eğer ortadan kaldırmak istiyor da kaldıramıyorsa, O güçsüzdür. ...Eğer hem ortadan kaldırmayı istiyor hem de kaldırabiliyorsa ki yalnızca bu Tanrı'ya uygundur, o zaman kötülüklerin kaynağı nedir? Ya da O, kötülükleri niçin ortadan kaldırmamaktadır) düşünceleriyle başladığını ifade edebiliriz. Yine Antik Yunan'da Platon (mö. 348) Tanrı'nın iyilik ve adaletin bizzat kendisi olduğu, O'nda kötülük ve adaletsizliğin gölgesinin dahi bulunmadığı, iyi şeylerin Tanrı'ya atfedilebileceği ancak kötülükler için Tanrı dışında sebepler bulmamıza yönelik düşünceleri kendisinden sonra kötülük problemiyle ilgili tartışmaları etkilemiştir. Antik Yunan'da birçok farklı düşünür konuyu ele almıştır ancak biz daha ziyade İslam düşüncesi boyutunda konuyu ele alacağımız için bu kısa malumatla yetinmek istiyoruz.

Batı Ortaçağ Hristiyan düşüncesi de problemle yakından ilgilenmiştir. Bunlardan, St. Augustine (ö.430), İbn Meymun, St. Thomas Aquinas problemin çözümünü Tanrı'da değil, kötülük kavramının yorumunda arayarak tartışmaya dahil olan önemli düşünürlerdir. Örneğin St. Augustine göre, varolan her şey Tanrı'nın güç ve iyiliğinin bir sonucudur. Tanrı kötü olanı yaratmaz. Yaratıkların iyiliği Tanrı'nın iyiliğinden kaynaklanmaktadır. St. Thomas ise, önce kötülükleri fiziki ve ahlâki olmak üzere ikiye ayırmış, fiziki kötülüğün gerçek varlığını reddettikten sonra, Ahlâki kötülüğü de günah ve günahın bir sonucu olarak ortaya çıkan azap olarak belirlemiş-

tir. Bu kötülüğü de sonuçta insanın özgür iadesine bağlamıştır. Çünkü ona göre Tanrı hiçbir zaman kötülüklerin nedeni olamaz. O, en yetkin varlıktır ama devamlı yetkinlikleri de yaratmak zorunda değildir. Kısaca Ortaçağ Hristiyan düşünürlerin probleme ortak tavrı, kötülüğün reel bir varlığı olmadığı ve kötülüklerin bu âlemdeki yokluğa, eksikliğe, belirsizliğe ilişkin hususlar olduğu, kötülük probleminin sadece sözde bir problem olduğu yönündedir. (Yasa, (2003), s. 11-13; Yaran, (1997), s. 13-15.)

Genel anlamda problemin Batı'daki ele alınışının, Epiküros başta olmak üzere, İlkçağ Yunan filozoflarından Sokrates, Platon, Aristoteles, Plotinos'un fikirleri ile Ortaçağ'da Thomas Aquinas gibi Hristiyan ilahiyat çevrelerinin yaklaşımının, İslam düşüncesi üzerinde belli bir etki oluşturduğunu ifade edebiliriz. Ancak şunu belirtmeliyiz ki, problem Batı'da daha çok ilahi adaletin varlıktaki pek çok kötülükle nasıl uzlaştırılacağı ya da evrendeki bunca kötülüğün Tanrı'yla ilişkisinin nasıl izah edileceği şeklinde ortaya çıkmış olmasına rağmen, İslam düşüncesinde iyilik ve kötülüğün Tanrı'ya nispeti gayet açık olup, bunun yorumlanmasında Kur'an metinleri belirleyici bir rol üstlenmişlerdir.

Batı'da On yedinci yüzyılda, İlkçağ filozoflarının düşünceleri bağlamında konuyu ele alan Spinoza (ö. 1677) ile bu alemi "bütün mümkün dünyaların en iyisi" şeklinde Gazzâlî'ci bir tarzda "*Essais de Theodicee*" adlı eserinde tartışan Wilhelm Leibniz (ö. 1716)'in yaklaşımları da kayda değer görülebilir. Bu süreçte artık problem, daha özel anlamda incelenmeye başlanmıştır, probleme ilişkin daha belirgin tanımlara ulaşılmıştır. Temel ve özel anlamıyla teodisenin, ilahi adaletin varlıktaki pek çok kötülük tehlikeye girmeden devam edeceğini gösterme çabasına delalet ettiği vurgulanmıştır. Milton'dan yapılan aktarıma göre, "*o, Tanrı'nın insana muamelesini haklı çıkarma teşebbüsünden ibarettir.*" Bununla birlikte 'Teodise' terimi ikinci ve daha geniş bir anlamla ifadelendirilerek, Tanrı'nın yaratmaya ilişkin ilgi ve iradesini göstermeye başlamıştır. Bu yüzden de, çoğu kez bizzat inayet kavramıyla eşanlamlı olarak ele alınmıştır. (Ormsby, (2001), s. 15)

Burada Batı'nın teodise ile ilgili tereddütlerini, İlkçağ düşünürlerinden Epiküros'un "dilemmasını" güncelleyerek yeniden tartışmaya açan İskoç aydınlanmasının önemli düşünürlerinden David Hume'un probleme ilişkin formülünü vermekte yarar görüyoruz:

O (Tanrı), kötülüğü engellemek istiyor da buna gücü mü yetmiyor? O zaman, O güçsüzdür. Buna gücü yetiyor da önlemek mi istemiyor? O zaman, O kötü niyetlidir. Hem gücü yetiyor hem canı istiyor mu? O zaman kötülük nereden geliyor? (Ormsby, (2001), s. 16.) Batı'nın probleme bu çerçevede yeniden ilgi göstermesinden aslında aradan yüzyıllar da geçmiş olsa

sorunun hareket noktası bakımından çok farklılaşmadığı, sadece yorumların süreç içerisinde yenilendiğini göstermektedir. Zaten benzer yaklaşımı, İslam düşüncesinde aşağıda da işaret edileceği gibi görmek mümkündür.

Bu özet bilgiler ışığında yukarıda işaret edilenlerle birlikte Batı'da teodisenin farklı açılardan halen daha tartışma konusu olduğunu dikkatlerden uzak tutmamalıyız. Bu yaklaşımlarda iki farklı bakış açısı öne çıkar: Birincisi, daha ziyade teist düşünürlerin Tanrı'nın varlığı, inayet ve adaleti ile çelişmeyen bir açıklamayı tercih edip, delillendiren görüşleri, ikincisi ise, çoğunluğu ateist düşünürlerin oluşturduğu özellikle metafiziksel kötülüklerin, her yönden yetkin bir Tanrı'yla çeliştiğine dair açıklamalarıdır. Batı'da problem elbette bizim burada işaret etmeye çalıştığımızdan daha kapsamlı ve sistematik biçimde ele alınmıştır. Ancak biz burada işaret ettiğimiz gibi İslam dünyasında konuya ilişkin değerlendirmelere yer vermeye çalışacağımız için Batı'nın tecrübesine ilişkin bu kısa açıklamayla yetiniyoruz.

3. İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi:

Kötülük problemi ile ilgili tartışmalar daha erken devirlerde kısmen görülüyor olsa da İslâm dünyasında 8. yüzyıldan itibaren tercüme faaliyetleriyle ivme kazanan felsefi ve kelamî düşünce hareketleri dahilinde filozoflar, kelamcılar ve hatta fakihler, doğrudan ve dolaylı bir şekilde bu sorunla ilgilenmişlerdir. Bunda her ne kadar Yunancadan çevrilen felsefi eserlerin etkisi olduğu söylenebilir ise de, Müslüman düşünürleri kötülük ve iyilik sorunlarıyla ilgilenmeye iten esas neden, henüz hicrî ilk yüzyılda İslâm toplumunda ortaya çıkan siyasî olaylar ve onlara bağlı olarak gelişen dini düşünce hareketlerinin Tanrı ve insan eylemlerine ilişkin değerlendirmeleri olmuştur.

Düşünce tarihinde kötülük sorununa ait yaklaşımların neredeyse birebir benzerleri İslam dünyasında da karşımıza çıkmaktadır. Hem metafiziki ve doğal kötülük hem de Ahlâki kötülük sorunu İslam mütefekkirlerince de bir takım sorular ve bu sorular etrafında şekillenen tartışmalar ekseninde ele alınmıştır. Bunlara genel anlamda şu şekilde değinebiliriz.

- Her hayrın ve her şerrin yaratıcısı olan bir Tanrı'nın, meydana getirdiği doğal felaketler karşısında inayet ve adaletinin nasıl anlaşılacağı,
- Yaratıcı ve Faili Muhtar olan Allah'ın, kötülüğü neden istemiş olduğu, bunun yetkinliğiyle nasıl uzlaştırılabileceği,
- Kötülüğün, içinde yaşadığımız maddi âlem ile sınırlı olup olmadığı,
- Kaza ve kadere kulun rızasının doğal kötülüklerle ilişkisi,

- Tanrı'nın yarattığı kötülük ve iyiliğin insan iradesi ve özgürlüğünü sınırlayıp sınırlamadığı,
- Dua gibi Tanrı'ya yapılan yalvarışlar ve yakarışların özellikle doğal kötülüğü önleyip önleyemeyeceği,

Yukarıdaki sorular ve benzerleri, İslam düşüncesinde bu tartışmanın alanını belirlemiş olsa da elbette ki İslam düşünürlerinin probleme yaklaşımlarında en etkili unsur vahiy olmuştur. Bu sebeple Kur'an'da konuyla ilgili gördüğümüz bir kısım ayetlere yer vermemiz, mütefekkirlerimizin bakış açısının nasıl şekillendiğini anlamamıza yardımcı olacaktır.

1. "Muhakkak size, kötülüğü, hayasızlığı, Allah'a karşı da bilmediğiniz şeyi söylemenizi emreder." (2: Bakara, 169)
2. "...Onlara bir iyilik gelirse: "Bu Allah'tandır" derler, bir kötülüğe uğrarlarsa "Bu, senin tarafındandır" derler, Ey Muhammed de ki: Hepsi Allah'tandır..."(4:Nisa, 78)
3. "Sana ne iyilik gelirse Allah'tandır, sana ne kötülük dokunursa kendindendir..." (4: Nisa, 79)
4. "Kim ortaya bir iyilik koyarsa ona on katı verilir; ortaya bir kötülük koyan ise ancak misliyle cezalandırılır..." (6: En'am, 160)
5. " ...çünkü nefis, Rabbimin merhameti olmadıkça, kötülüğü emreder..." (12 Yusuf, 53)
6. "Kim yararlı iş işlerse kendi lehinedir; kim de kötülük işlerse kendi aleyhinedir..." (41: Fussilet, 46)
7. "Her kim iyi bir iş yaparsa onun faydası kendisinedir. Kim de kötülük yaparsa zararı yine kendinedir. Sonra hep Rabbinize döndürüleceksiniz." (45 Casiye, 15)
8. "Kim zerre kadar iyilik yapmışsa onu görür. Kim de zerre ağırlığınca bir kötülük yapmışsa onu görür." (99: Zilzâl, 7-8)

Kuşku yok ki İslam düşüncesinde kötülük probleminin temellenmesinde, aşağıda da işaret etmeye çalışacağımız biçimde, sorunun farklı açılardan ele alınmasında yukarıda sunduğumuz ayetler ve benzerlerinin önemli ölçüde etkili olmuştur.

Müslüman düşünürler, (kelamcı, filozof, ahlâkçı, fakih ve mutasavvıflar) konuyu metafizikî, doğal ve Ahlâki kötülük bağlamında ele alırken tartışmayı," kötü nedir? Niçin vardır? Kötülüğün kaynağı nedir?" Sorularına cevap arayarak temellendirme yoluna gitmişlerdir. Dolayısıyla onlar iyilik ve kötülük meselesini, dini literatürde bazen aynı anlama gelmekle birlikte aralarındaki farka da dikkat çekerek, hatta bu farkları önemseyerek, hüsün

(güzel) ve kubuh (çirkin), hayr (iyi) ve şerr/sû' (kötü), birr (iyi) ve şekâ (bedbahtlık), nizam, fesad gibi kavramların anlam alanı içerisinde tartışmışlardır. Böylece bu kavramlar bağlamında hem Kur'an hem de dinin diğer kaynaklarında karşımıza çıkan kötülük sorununa yönelik bilgiler ışığında, bu sorunun Tanrı-insan ve evren ilişkisi ölçeğinde nasıl anlaşılması gerektiğini ifade etmeye çalışmışlardır. Bu problemin çözümünde, kötülüğün metafiziki, doğal ve ahlâki kötülük şeklinde sınıflandırılmış olması ve böylece onun Tanrı'ya nispeti veya evrenin doğal işleyişinin bir gereği ya da insanın bir eylemi olarak farklı biçimlerde algılanması çözümü kolaylaştıran unsurlar olarak görülmüştür.

Yukarıda da değinmeye çalıştığımız gibi düşünce tarihi boyunca kötülük üzerine çok farklı fikirler üretilmiştir. Kötülük, inansın ya da inanmasın bütün insanları ilgilendirdiğinden, yine inançlı veya inançsız birçok bilgin tarafından ele alınmış, bunlara ilaveten herkes hayatında en az bir çeşit kötülükle karşılaştığından, kötülükle ilgili çok şey söylenmiştir.

İslam dünyasında problemin algılanışı bağlamında bir tanıma yer vermek gerekirse kötülüğü şu şekilde ifade edebiliriz. Kötü sayılan insan eylemleri ile olumsuz olarak algılanan doğa olayları sonucu, hüzün, ürperti, acı, korku, nefret, üzüntü, endişe gibi duyguların insanda yarattığı olumsuz ruh halidir. Bu bağlamda kötülük, bir yönüyle ahlâkta reziletler denen dinen ve aklen yapılması istenmeyen fiillerin kendisidir. Örneğin kumarbazlık: bu kumar kendinde kötü olan bir fiildir. Diğer yönüyle kötülük, olağanüstü tabii fiillerin (deprem, yangın, kasırga) yani doğal afetlerin oluşturdukları olumsuz rûh hali olarak da tanımlanabilir.

Bu aşamada konu hakkındaki tartışmaları kolayca anlayabilmemize imkan sağlaması açısından metafizikî ve doğal kötülüğe kısaca yer verip daha sonra ahlâki kötülüğü ele alacağız. Ayrıca şu hususa da işaret etmeliyiz ki, İslam düşünürlerinin meseleyi yukarıda bahsedilen çeşitli kavramlar içerisinde daha ziyade husun (iyi) ve kubuh (kötü) kavramları bağlamında ele almış olmaları bizi de tartışmayı yürütürken bu terimlerden harekete sevk etmiştir.

4. Metafizikî Kötülük

İslam düşüncesinde metafizikî kötülük, âlemde mevcut olan kötülüğün Tanrı'ya nispetinin irdelenmesini ifade eder. Burada problem, var olan her şeyin ilahi hikmet ve adalete uygunluğunu delilleriyle ortaya koymak amacı güden Mutezilî yaklaşım ile iyi ve kötü her şeyin Allah'tan geldiğini, O'nun adalet, doğruluk ve hikmetinin bir gereği olduğunu teslimiyet ve tevekkülle ön plana çıkaran Ehl-i Sünnetin tutumu etrafında şekillenmiştir. Bu iki farklı bakış şu şekilde yorumlanmıştır:

> "Burada dikkat edilirse, birinci bakış açısı, deyim yerindeyse tam bir teodise çabasıdır. Çünkü bütün enerjisini, ilahi adaletin Allah'ın tüm kötülüklerden uzak kalmasını gerektirdiğini, mevcut kötülüklere rağmen O'nun adaletinin hiçbir zarar görmediğini göstermek için harcar. İkincisinin ise temel endişesi, ilahi irade ve kudretin zarar görmemesi olduğundan, bu bakış açısında, Allah'ın kötülükleri dilemesi ve yaratmasının ilahi adalete ve insanın özgürlüğüne zarar verip vermediği gibi meseleler hep bu endişenin gölgesinde kalmıştır." (Özdemir, (2001), s.54-55)

Sorunun bu bölümünde yani metafizikî kötülükte temel tartışma konusu asli anlamda kötülüğün var olup olmadığı ve Tanrı'nın kötülüğü niçin yarattığının sorgulanması, buna bağlı olarak da kötülüğü yaratan bir Tanrı'nın adalet ve inayeti ile bu yaratmanın nasıl uzlaştırılacağıdır.

Bu konu İslam düşüncesinde temel bir tartışma alanı olarak geniş ölçüde yer almıştır. Problemi, metafiziki kötülüğe ait İslam düşünürlerinin yaklaşımlarını, sorunun Allah'ın adalet, inayet ve iradesinin, insanın eylemleriyle ilişkisi bağlamında ahlâki kötülük konusunda değerlendireceğimiz için burada bu kısa bilgiyi yeterli görüyoruz.

5. Doğal Kötülük

Aslında metefiziki kötülüğün bir çeşit yansıması olarak kabul edebileceğimiz doğal kötülük, aşkın iradenin içerisinde yaşadığımız âlemdeki doğal felaketlerle ilişkisini ifade etmektedir. Bildiğimiz gibi insan, yaşam alanlarında bazen kendi iradesini aşan büyük felaketlerle karşı karşıya kalmaktadır. Depremler, seller, fırtınalar, yanardağ patlamaları, tsunamiler, aşırı sıcak yazlar ya da soğuk kışlar gibi.

Ayrıca bu tür doğal kötülük türleri; doğal çevreler (çöller, buzla kaplı bölgeler, zorlu doğa koşullarının hakim olduğu dağlık bölgeler vs.), zararlı yaratıklar, (yırtıcı yaratıklar, zehirli varlıklar, mikrop taşıyıcılar vs.) doğal afetler (yangın, sel, fırtına, deprem vs.) ve bedensel kusurlar (sağırlık, körlük, dilsizlik, sakatlık vs.) gibi başlıklarda da sınıflandırılarak ele alınmaktadır.

Burada işaret edilmesi gereken husus problemin hangi eksende tartışıldığıdır. Kısaca ifade edecek olursak, bütün bu kötülük türlerinden herhangi birine muhatap olan insanlar açısından problem, her şeye gücü yeten Tanrı'nın nasıl olup da bunlara izin verdiği, insanın acı çekmesine, ezilmesine sebep olan bela ve musibetleri niçin engellemediği, acılar, eksikliklerle dolu bu dünyada varolmaktansa varolmamak ya da var edilmemenin daha doğru olup olmayacağıdır. (Yasa, 2003, s. 18) Kötülük probleminin içinde barındırdığı birçok özel alana ilişki farklı tartışma konuları karşı-

mıza çıkıyor olsa da aşağıda görüleceği gibi aslında genel anlamda Tanrı, inayeti, adaleti ile insanın özgürlüğü ve iradesi bağlamında bütün bu farklı başlıklardaki sorulara birbirine oldukça yakın ve birbirini destekleyen bir çözüm arayışı üzerinde durulmuştur.

Her ne kadar Kindî, Ebû Bekir Zekeriyya er-Râzî ve Fârâbî gibi filozoflar bu tür kötülük üzerinde fazla durmamışlarsa da, İbn Sînâ, Nasırüddın Tûsî ve Sühreverdî az veya çok doğal kötülükten bahsetmişlerdir. Onlar, içerisinde yaşadığımız bu âlemde karşılaştığımız maddî veya fizikî olayları bir değişimle ve insanın onlarla olan ilişkilerindeki eksikliğiyle açıklamaya çalışırlar. Şunu da ifade etmeliyiz ki, insanlar doğal kötülüklerle Ahlâki kötülükleri bir tutmaz ve her ikisinde aynı reaksiyonu göstermezler.

İnsanlık tecrübesi göstermiştir ki, doğal kötülükler, örneğin deprem, insanları üzer ve acı çektirir; ancak insanların bedbahtlık ve mutsuzluğuna neden olmazlar. Çünkü bunlarda, ahlâki kötülükten farklı olarak, kasdî ve iradî bir amaç yoktur, bunlar bir kişiye has olarak gerçekleşmezler. Çoğu zaman insanlar bunları, doğrudan olmasa da dolaylı olarak, Allah'tan bildikleri için kader sayıp razı olurlar. İnsanlar kendi iradeleri dışında gerçekleşen bu hadiseler karşısında ilk anın şoku geçtikten sonra daha makul davranışlar sergileyebilmektedirler. İnsanların jeolojik nedenlerden dolayı, dünyada yaşanan sel, deprem vb. felaketlerin ortaya çıkardığı bu tür "*kötülüklerin oluşumunda katkısı yok gibi gözükse de, 17 Ağustos 1999 depremi sonrasında yaşadıklarımız, son tahlilde, yine insandan kaynaklanan kötülüklerin mevcut trajedinin boyutlarını ağırlaştırdığını göstermektedir. Gerekli önlemlerin yerinde ve zamanında alınmaması, insanların sürekli ve haksız bir şekilde de olsa kazanma hırsları, doğal bir kötülük olan depremin bilançosunu ağırlaştırmakta ve Ahlâki bir kötülük olarak sorunu tartışmaya açmaktadır.*" (Uyanık, (2003), s. 277) Kısacası, özellikle felaketlerin ilahi iradenin bir tecellisi olarak kabul edilmesi doğal kötülükle metafizikî kötülük arasındaki ince çizgiye dikkatimizi çekmektedir.

6. Ahlâki Kötülük

Ahlâk; insanın yapıp etmelerini yani bütün davranışlarını ele alması yanında insan-Tanrı, insan-evren, insan-toplum gibi oldukça kapsamlı ilişkileri de anlamlandıran, bu alanlarda oluşan sorunlara kayıtsız kalmayan bir disiplindir. Bu nedenle düşünce tarihinde birçok bilim dalının tartıştığı problemlerin önemli bir kısmı aynı zamanda ahlâkın da taraf olduğu sorunlar bağlamında ele alınmıştır. Ancak özgür eylemlerin bir değer ifade ettiği ahlâk alanında, insanın özgürlüğünün sınırları, eylemlerinin gerçek sebebinin nerede aranması gerektiği, iradesinin eylemlerine katkısı ve kendi dışında meydana gelen olaylar karşısındaki sorumluluğu tarih boyunca fel-

sefe (özellikle din felsefesi ve etik), kelam ve fıkıh uzmanlarınca konu edinilmiştir. Bununla birlikte teodise problemi doğal olarak, insanın eylemleri, iradesi ve insanın aşkın bir iradenin takdirine muhatap olması açısından en belirgin şekilde ahlâk alanını ilgilendirmektedir. Bu açıdan bu tür problemlerin "*Ahlâki kötülük*" başlığı altında ele alınması yerinde bir yaklaşımdır.

Ahlâki kötülüğü, kapsamını belirlemek amacıyla, kısaca şu şekilde tanımlayabiliriz:

İrade sahibi bir varlık olarak insanın bilerek, isteyerek taraf olduğu veya bizzat eylediği her türlü zulüm, işkence, merhametsizlik, katliam, düşmanlık, savaş, bencillik ve onursuzluk gibi kötülüklere *ahlâki kötülük* denir. Genel bir bakışla ahlâki kötülüğü insanın iradesini kötüye kullanması sonucu oluşan hoşnutsuzluk, hata, günah ve her türlü olumsuzluk olarak belirleyebiliriz.

Ahlâki kötülükle ilgili itirazlar, genelde, günah-irade özgürlüğü ilişkisinden kaynaklanmakta olup, bunun Tanrı'nın her şeye gücünün yetmesi ile ilişkilendirilmesi problemin çelişkilerine ulaşmamıza zemin hazırlamaktadır. Bu anlamda konuyu özetleyen itirazlara şu şekilde değinebiliriz:

> "Ahlâki kötülüklerin nedeni irade hürriyeti ise Tanrı niçin insanı hür yaratmıştır?" "Sorumluluk iyi bir şey midir?" "İyi ise neden bütün canlılar sorumlu değildir?" "Kötü ise niçin sadece insan sorumlu oldu?" "Tanrı madem her şeye gücü yeten varlıktır o halde niçin insanın iradesini kötüye kullanmasına engel olmuyor?" (Yasa, (2003), s. 18)

İşte bu tartışma alanları Ahlâki kötülük karşısında Tanrı insan ilişkisini ortaya koymaktadır.

Yukarıdaki tanımı dikkatle incelediğimizde ahlâki kötülükle insanın özgür seçimi yani iradesi arasındaki zorunlu ilişkiyi, bu alandaki tartışmayı doğru algılayabilmek için devamlı göz önünde bulundurmalıyız. Çünkü insanın oluşan ahlâki kötülüklerin sorumluluklarını kabullenmesi ya da bu kötülüklerden mesul tutulmaması hep bu eksende tartışılmaktadır. Burada karşımıza insanın fiillerini yaparken özgür olup olmadığı sorunu çıkar. Bu sebeple ahlâki kötülüğün belirlenmesinde en önemli sorunlardan biri olan "*insan fiillerinde tamamen bağımsız mıdır?*" Tartışmasını kısaca ele almamız yerinde olacaktır.

İslam ahlâkçılarının konuya yaklaşımını şu şekilde belirleyebiliriz: İnsan hangi eylem olursa olsun (iyi ya da kötü) onu azmeder, Allah da onun bu kesbini yaratmayı diler ve eylemi yaratır. Yani insan özgür iradesiyle eylemi yapmayı diler, Allah da onun özgürce dileyip azmettiği bu eylemi onaylar,

diler ve yaratır. Böylece insan özgürce istemiş ve özgürce eylemde bulunmuş olur. İnsanının eylemi istemesinde, tercih etmesinde, başlangıç aşamasına gelinceye değin hiçbir müdahale söz konusu değildir. Ancak son aşamada Allah onun bu özgür istek ve tercihine yaratmasıyla mukabelede bulunur. Bu da Allah'ın, özgür seçiminin nesnesini yaratmayı dilemesi ve yaratması dışında bir müdahale değildir. Dolayısıyla insanın eylemlerine ilişkin ilahi irade, insanın seçip, azmettiği fiillerini yaratmayı dileme anlamına geldiği için, Allah'ın bu anlamda kötülükleri dilediği ve yarattığını ifade etmek, ne insan özgürlüğüne ne de ilahi zata zarar verecek bir durumdur. Bu husus açık olarak eylemin sorumluluğunun onu kesp eden ve yapan olması hasebiyle insanda olduğunu ortaya koymaktadır. Çünkü sorumluluk eylemi iradi olarak tercih edip, azmedene aittir. Tercih eden de insandır. Yani Allah'ın her şeyi, zorlayıcı olmayan ezeli ilmine göre takdir edip, zamanı geldiğinde de bunları dileyip yaratması, O'nun insanların kötü eylemleri irade etmesine ya da bunları yapmaya onları zorlaması anlamına gelmez. Dolayısıyla din, insana iyilik ya da kötülüğün ne olduğunu bildirdiğine göre ve akıl da iyi ile kötüyü temyiz edebilmede ilave bir katkı sağladığına göre, özgür iradesi ile iyi ya da kötüyü tercih ederek eylemde bulunanları, Allah'ın yaptıklarından sorumlu tutması gayet doğaldır. Allah'ın bu özgürce dilenen ve azmedilen fiili yaratmış olması insanın iradesine bir müdahale olmadığı gibi insanın özgür tercihini sınırlayan bir yönü de bulunmamaktadır. Bu sebeple yeryüzünde insanın eylemleri sonucu ortaya çıkan bütün ahlâki kötülüklerin, zülüm, işkence, savaş, düşmanlık, öldürme vs. sorumluluğu özgür irade ve tercihiyle bu eylemlere katkı verenlere ait olacaktır.

Yukarıda ifade etmeye çalıştığımız kötülüklerin ortak noktası, hepsinin insan eylemlerine bağlı ortaya çıkmalarıdır. Ancak bu tür kötülükler, çoğu İslam mütefekkirlerince ilahi sıfatlarla ilişkilendirilmiş ve Allah'ın takdiri, iradesi ve kudreti bağlamında çözümlenmeye çalışılmıştır. Bu açıdan Ahlâki kötülük problemi tartışılırken, "insanî iradenin yeri nedir?" "İnsan özgür bir iradeyle eylem hürriyetine sahip midir?" Gibi soruları yanıtlamak durumunda olacağız. (Özdemir, (2001), s.209) Ancak bu durum bize ahlâki kötülüğün, metafizikî ya da doğal kötülükle çok yakından ilişkili olduğunu, hatta zaman zaman bu terimlerin birbirinin anlam alanında kullanılabileceğini unutturmamalıdır.

7. İslamî Disiplinlerin Kötülük Problemine Yaklaşım Biçimleri

Öncelikle İslam mütefekkirlerinin kendilerinden önce bu problemle ilgili yapılan müzakerelerin farkında olduğunu belirtmek isteriz. Zira konu daha önce de işaret edildiği gibi çeşitli açılardan Antik dönemlerden beri tartışılan sorunlar içerisinde yer alıyordu. Biz Müslüman düşünürlerin kendilerini

kuşatan farklı kültür ve inanç gruplarının konu hakkındaki sahip olduğu bilgilere en kapsamlı biçimde ulaşmış oldukları kanaatini taşımaktayız. Bilindiği gibi, Antikçağ Yunan filozofları ontolojik açıdan teodiseyi ele almışlardı. Bu düşünürlerden Sokrates, erdemliliğin sadece ilahi iradeye uygunluğu açısından değil bizatihi iyi olduğu için iyi kabul edildiğini ileri sürmüştür. Bu görüş öğrencisi Eflatun ve onu izleyen Aristoteles tarafından "rasyonel iyi düşüncesi" olarak takdim edilmiştir. Hedonizm akımının önemli düşünürlerinden Epikür evrenin her türlü kötülükle dolu olduğunu ileri sürerken, Plotinos âlemdeki kötülüğü maddeye bağlamış, iyimser bir bakışla ihtiyarlık ve savaşları bile iyi olarak değerlendirmiştir. Kötülük sorunu Antik İran'da Zervânîler'le Maniheistler arasında en temel tartışma konusunu oluşturmuş. Zervânîler, hem iyilik tanrısı kabul ettikleri Ahura Mazda'nın hem de kötülük tanrısı saydıkları Ehrimen'in, Zervan adlı tanrıdan neşet ettiğine, dolayısıyla bütün iyiliklerle kötülükleri Zervan'ın yarattığına inanmışlardır. Maniheistler ise insanın iyilik ve kötülük yapma gücüne sahip olduğunu söyleyerek Zervaniler'in görüşünü reddetmişlerdir. Brahmanlar, iyilik ve kötülüğün akıl yürütülerek bilinebileceğinden peygamberlere ihtiyaç bulunmadığını ileri sürmüşlerdir. Tartışma Ortaçağ boyunca da devam etmiş Avrupa'da konu daha ziyade Hristiyan teolojisi ekseninde ele alınmıştır. Hristiyan ilahiyatçılarından Saint Augustin insandan bağımsız bir kötülüğün mevcut olmadığını iddia etmiş, Saint Thomas da benzer görüşler ileri sürmüştür." (Çelebi, (1999), 19/59-60) Bu şekilde düşünce tarihinde probleme ilişkin oluşan bu müktesebatın, İslam düşünürlerinin soruna yönelik tartışmalarına bir yönden zemin oluşturduğunu düşünebiliriz.

İslam düşüncesinde sorun daha belirgin olarak küllî ve cüzî iradenin fiillerin oluşmasındaki yeri üzerinden tartışılmıştır. Bu bağlamda iyilik ve kötülüğün ilahi sıfat ve fiillerle ilişkisi, değerlerin varlığa ait zati nitelikler olup olmadığı sorgulanmıştır. Ayrıca âlemde kötülüğün mevcudiyeti sorunu, iyilik ve kötülüğün sorumlulukla ilgisi, nimet verene teşekkür etmenin ve dolayısıyla Allah'a ibadet etme görevinin iyi olduğu hükmünün akıl ve dinle münasebeti irdelenmiştir. Bununla birlikte kötülüğün kaynağı araştırılmış, akıl ve vahyin şer'i hükümleri bilme vasıtaları olarak önem ve öncelikleri üzerinde durulmuş, bu bilmenin Tanrı ve insan açısından sonuçları, insan fiillerindeki iyilik ve kötülüğün mahiyeti de değişik açılardan incelenmiştir. İslam düşünürleri şeri hükümlerin yaratıcı kaynağı anlamında tek failin Allah ve O'nun iradesi olduğu görüşünde birleşirse de bu hükümlerin peygamberler ve ilahi kitaplar olmadan akıl yoluyla bilinip bilinemeyeceği konusunda farklı görüşler beyan etmişlerdir. (Çelebi, (1999), 19/59-60)

İslam düşünürleri kötülük sorununun en temel noktasını, onun Allah'ın inayeti ile birlikte nasıl ele alınması gerektiği şeklinde belirlemişlerdir.

Düşünürlerimiz hayır ve şerrin Allah'tan olduğunu benimseyerek ve çoğu zaman da Allah'ın doğrudan kötülüklerin yaratıcısı olmadığını ileri sürerek konuyu ele almışlar, buna rağmen insanların, O'nun niçin kötülüklerin ortaya çıkmasına fırsat verdiği sorusuna muhatap olmaktan ve soruya yanıt vermeye mecbur kalmaktan kurtulamamışlardır. Dolayısıyla bu, açıklanması gereken bir soru olarak durmaktadır. Bu soruya İslam düşünürleri iki şekilde yanıt vermişlerdir:

Birincisi, hemen her kelamcının, mutasavvıfın ve fakihin verdiği bir yanıttır: Kötülük, iyiliğin gösterilmesi ve iyinin değerinin ortaya konması için var olduğu görüşüdür. Kötülük olmasaydı, iyenin ne olduğu ve değeri anlaşılmazdı; doğal veya ahlâkî o kadar çok iyilik vardır ki, az bir kötülüğün varlığı önemsizdir deniyor. Yani Tanrı iyiliğin anlaşılması ve takdir edilmesi için kötülüğü engellemez denmek isteniyor. Açıkçası bu, pratik bir yanıt olmakla birlikte, kötülüğün varoluşunu ve Tanrı'nın onu niçin engellemediğini tam olarak izah etmeyen bir görüştür.

İkincisi, Allah'ın inayetidir. Allah inayet salibidir. İnayet kavramının farklı kullanımı olmakla birlikte, düşünürlerin inayetten anladıkları, Allah'ın varlıklar âlemine hikmetiyle takdir ettiği ahenk ve düzendir.

Kuşku yok ki, İslam düşünürleri kötülük problemini ele alırken esasta vahiy perspektifinden yola çıkarak hareket etmişler ancak yukarıda kısaca sunulan tartışmaların etkisinden de tamamen bağımsız kalmamışlardır. Burada İslam düşünürlerinin probleme ilişkin en belirgin ve farklı yaklaşımlarını içeren bir tasnifle konuyu ele almaya çalışacağız.

8. Kelamcıların Yaklaşımları

İslam literatüründe kötülük problemi, hem mahiyeti hem de aklın iyilik ve kötülüğü idrak etmedeki yetki ve kapasitesi dolayısıyla öncelikle iyilik ve kötülük hakkındaki bilgilerin kaynağı açısından inceleme konusu olmuştur. Âlimlerin bu hususta ki görüşlerini şu şekilde belirlemek mümkündür:

> "Eş'ariyye, Selefiye, Şafii, Maliki ve Hanbeli usulcülerinin çoğunluğunun yanı sıra bazı Hanefi usülcülerine göre hüsün ve kubuh şer'idir, yani bir şeyin iyi veya kötü olduğu ancak tespit ve tayininden sonra bilinebilir; çünkü iyilik veya kötülük bir fiilin mahiyetine ve zatına ait bir vasıf değildir; fiil, din tarafından insanlara emredilmesi veya yasaklanmasıyla iyilik veya kötülük vasfını kazanır. Şu halde bir fiil Allah tarafından emredildiği için iyi, yasaklandığı için kötüdür; başka bir ifadeyle bir fiil iyi olduğu için emredilmiş, kötü olduğu için de yasaklanmış değildir. Bu âlimler dini sorumluluğun ilahi buyruklarla sabit olduğunu ileri sürmüş, insanın akıl gücünü kullanarak iyilik ve kötülüğü bilip ona göre davranmakla

> mükellef tutulamayacağını kabul etmişlerdir... Bu sebeple aklen iyi veya kötü kabul edilen şeylerin Allah nezdinde de öyle olduğunu söylemek mümkün değildir. İmam Eş'arinin ifadesiyle, "Kötülük yüce Allah'tandır; fakat Allah kötülüğü kendisi için değil başkası için kötülük olarak yaratmıştır. Böylece Eş'ari, kötülüğün Allah tarafından yaratılmasının bir zulüm sayılmayacağını, çünkü fiillerin Allah'a nispetle değer taşımadığını anlatmak istemiştir. Şu halde insanlara nispetle ve ancak emir yahut yasak şeklindeki bir hitaptan sonra fiiller değer kazanır. İyilik ve kötülüğün herkes tarafından zaruri olarak bilindiği iddia edilmişse de Cüveynî ve Gazzâlî gibi Eş'ariye âlimleri buna karşı çıkarak kendi görüşlerini şöylece ispatlamaya çalışırlar: hiçbir eğitim ve öğretim görmeden, hiçbir telkine tabi tutulmadan tabii şartlar içinde yalnız başına büyüyen bir insan, iki kere ikinin dört ettiği gibi matematik aksiyomları bildiği halde yalan söylemenin kötü, doğru sözlülüğün iyi olduğu şeklinde bir bilgiye sahip olamaz; çünkü bunlar doğruluğunu yaygınlığından alan bilgiler kategorisine girer. Şu halde bazı fiillerin iyilik ve kötülüğü konusunda insanların ortak kanaate sahip olmaları onların aldıkları eğitime bağlı olup bunun kaynağı daha önce ortaya konmuş dini düzenlemelerdir" (Çelebi, (1999), 19/ 60)

Bu kapsamdaki kelamcılar için kötülük ya da iyiliğin temel kriteri din olup, farklı bir yaklaşımla konunun temellendirilmesi uygun görülmemiştir.

Öte yandan yukarıdaki görüşün aksine;

> "başta Cehmiyye ve Mu'tezile olmak üzere Şia, Kerramiyye, bazı Maturidiyye-Hanefiyye âlimleriyle İslam filozoflarına göre hüsün ve kubuh aklîdir; bu değerler akıl yürütmeyle bilinebilir ve böylece iyilikle kötülüğün bir şeyin mahiyetine dahil olup zati bir vasfını teşkil ettiği anlaşılır... Hüsün ve kubhun akli bilgilerin yanı sıra vahiy bilgileriyle de bilinebileceğini kabul eden Mu'tezile âlimleri her bir gruba giren hususları çeşitli örneklerle açıklamışlardır. Buna göre Allah'ın varlığı ve birliği, adalet, ihsan, yardımseverlik, iyilik yapana teşekkür etme gibi genel karakter taşıyan konuların iyiliği; inkârcılık, zulüm, nankörlük, haksız yere adam öldürme gibi hususların kötülüğü zorunlu rasyonel bilgilerle sabit olur. Düşmanı yenmek veya haksızlığı engellemek gibi çok geniş ve güçlü bir iyilik amacı taşıyan özel durumlarda yalan söylemek, Allah'a ibadet etmek vb. fiillerin iyiliği, yalancı şahitlik yapmanın ve şeytana uymanın kötülüğü de nazari-istidlâlî bilgilerle kavranır. Buna karşılık ibadetin şekli, zamanı ve çeşitleri, ferdî ve içtimaı ilişkilerle bazı hukuki ve ticari münasebetlere dair akidlerin iyilik ve kötülüğü ise ancak vahiy yardımıyla öğrenilebilir"... (Çelebi, (1999), 19/ 61)

Görüldüğü üzere problemle ilgili kelamcılar yekpare bir tutum içerisinde olmayıp, bu konuda ölçünün din olduğunu benimseyenler bulunduğu gibi dini ve aklı birlikte kıstas alanlar ve sadece akıl ile çözüme ulaşılabileceğini savunanlar da olmuştur.

Eş'ari okulun önemli temsilcisi ve Sünni camianın büyük kelamcılarından Bakıllanî'nin konuya yaklaşımı bize ufuk açıcı bir bakış açısı sunmaktadır. Bakıllanî, Mutezile'nin irade ve kötülüğün tercihi konusundaki yaklaşımını irdeledikten sonra şöyle bir bakış açısı sunar:

> "Emirler ve yasaklar insanlar için geçerli olup, Allah katında böyle kanun ve kaidelerle çizilmiş bir hayattan bahsedilemez. O'na emredici olmadığı gibi O'nun için yasaklar koyucu da yoktur. Mülkünde, tasarrufunda mutlak irade ve hareket serbestisine sahip olan O'dur. O'nun yüce saltanatıyla insanın yaşadığı bu âlem kıyas edilemez. O halde yeryüzüne zaman ve mekan kayıtlarıyla bağlı, belirli şartlar içinde sınırlı bir hayatı yaşayan insan için geçerli olan bazı deyimler Allah için düşünülemez." (Gölcük, (1997), s. 92)

Görüldüğü gibi Bakıllanî, aşağıda değineceğimiz İslam filozoflarının yaklaşımına benzer tarzda, maddi âlem ile ilahi âlemde geçerli olan kanunların birbiriyle aynı olamayacağı noktasından hareket ederek, bir anlamda mutlak fail olan Allah'ın maddi âlemdeki yaratmasının, O'na özünde bir zafiyet vermeyeceğini ileri sürerek problemi çözme yoluna gitmiştir.

Bağlı olduğu gelenek açısından görüşlerini kelamcı düşünürler arasında değerlendireceğimiz Gazzâlî'nin problemi ele alışı, İslam düşüncesinde soruna kapsamlı yaklaşımlardan birini oluşturmaktadır. Bu nedenle İslam dünyası uzun süre onun bakış açısından hareketle problemi tartışmıştır. Gazzâlî'nin Allah'ın ilim, irade ve kudret sıfatlarına dayanarak, kötülük problemine temel teşkil eden "*bu âlemin mümkün âlemlerin en iyisi*" olduğunu ileri sürdüğü düşüncesi Eş'arilerin bu yöndeki görüşlerinin doğal bir yansıması ve devamı olarak nitelenebilir. Gazzâlî kötülük problemini şu şekilde temellendirir. İyilikler gibi kötülükler de Allah'tan gelmektedir. Allah'ın dileyip evrende varettiği her kötülük, asla salt kötülük olmayıp, iyiliklerle birliktedir ve daha büyük bir iyiliğin ortaya çıkması için varedilmiştir. Evrende kötülüğün bulunuyor olması onun mümkün âlemler içinde en yetkin olanın olmadığı anlamını taşımaz. Kusursuzun yarattığı da kusursuzdur. Mevcut kötülükler bu kusursuzluğa gölge düşürmek için değil, gerçek iyiliğin ve böylece de yetkinliğin ortaya çıkmasına katkı sağlamak içindir. Ona göre, Allah'ın ezelde takdir ettiği iyilik ve kötülükler mutlaka gerçekleşecektir. Tanrı'nın takdiri sonucu ortaya çıkan bu kötülükler ise gerçekte adaleti sağlamaya katkı vermektedirler. Bunu "*kangren olan elin insan hayatını kurtarmak için feda edilmesi*" örneğiyle açıklar. Gazzâlî'ye göre noksan olmadan kemalin

kıymeti bilinmez. Zira yetkinlik ve eksiklik birbirine nispetle bilinir. Düşünceye yol açan, yaratılmış şeylerdeki zıtlıklardır. Bunun için gece olmadan gündüzün; hastalık olmadan sıhhatin; cehennem olmadan cennetin vs. kıymeti bilinmezdi. Allah'ın iyiliği kötülükle, yetkinliği noksanlıkla yaratması inayeti, cömertliği ve hikmetinin bir gereğidir.

Gazzâlî'ye göre iyilik sırf bilgi için değil daha büyük iyilikler için de gereklidir. O insanda şükür gibi bir takım manevi erdemlerin filizlenip, olgunlaşmasına yardımcı olur. Felaketler ibret vericidir. Bir zümrenin uğradığı musibetler bir diğer zümre için fayda sağlayabilir. Ona göre kötülükler çoğu zaman kılık değiştirmiş iyiliklerdir. Aslında kendisinde gizli bir iyilik taşımayan hiçbir kötülük yoktur. Allah hiçbir şeyi kendisinde bir hikmet olmaksızın yaratmamıştır. Acı ve ıstıraplar nihai iyiliğimiz için tahammül etmemiz gereken tedaviler gibidir. Duygusal bir insan acı veren bir tedaviden çocuğunu sakındırırken akıllı bir insan buna rıza gösterir. Öyleyse insan dünyadaki acı ve ıstırapların kendisini daha büyük nimetlere ulaştırabilecek gizli iyilikler olduğunu hissedebilmelidir. Ahlâki kötülükler bağlamında insanı irade sahibi bir varlık olarak gören Gazzâlî, insan eylemlerinin bir anlamda Allah'tan, kesbedici olması hasebiyle de insandan olduğuna işaret ederek, eylemdeki gerçek sorumluluğun insanın olduğunu dikkatimize sunmuştur. (Yaran, (1997), s. 163-169)

Kısacası İslam düşünce tarihinde kelamî ve itikadî boyutta kötülük problemine ilişkin tartışmaları iki farklı noktada izah edebiliriz: Bunlardan birincisi, konunun sadece şer'i olduğunu söyleyenler yani kainatta her şeyin ilahi iradeye göre vuku bulduğunu ve ilahi fiillerin hikmetle sınırlanması gibi bir zorunluluğun bulunmadığını belirten Eş'ariyye ile Hanbeliyye'nin çoğunluğu ile bazı Hanefi âlimlerinin, iyilik ve kötülüğün sadece dinin haber vermesiyle bilinebileceğini ifade eden görüşleridir. İkincisi, kâinatta her şeyin ilahi iradeye bağlı olmakla birlikte ilahi fiillerin mutlaka bir hikmeti ve gayesinin bulunduğunu kabul eden Mutezile ve Maturidiyye'nin çoğunluğu ile bazı Selef âlimlerinin, ilahi irade bağlamında insan iradesine yönelik iyilik ve kötülüğün hem akli hem de dini olduğu yönündeki düşünceleridir.

9. Filozofların Yaklaşımları

İslam filozoflarının bu konudaki yaklaşımları genel anlamda birbirine yakın olup şöylece özetlenebilir:

Meşşai düşünürlerden Fârâbî ve İbn Sînâ kötülüğün izafi olduğunu, varlıkların özünde bir kötülük bulunmadığını, sadece bir başka varlığa nispetle daha az iyiden söz edilebileceğini ileri sürmüşlerdir. İşrakî düşünürlerden Sühreverdî de benzer bir yaklaşımla İlahi olana kötülüğü nispet etmemeyi

ele almıştır. Hem bir İslam filozofu ama aynı zamanda Ahlâk düşünürü olarak bilinen Ebû Bekr er- Razî'nin ise bu iki ekol düşünürlerinden farklı olarak rasyonalist bir tercihle iyi ve kötünün akliliği temelinde düşüncelerini belirtmiştir. İhvan-ı Safa'ya gelince onlar risalelerinde, evrende iyiliğin esas olduğunu, kötülüklerin evrenin bütünlüğü içinde belli bir gaye ve hikmeti gerçekleştirmeye yönelik bulunduğunu ileri sürmüşlerdir. Endülüs'ün büyük düşünürü İbn Rüşd ise iyilik ve kötülüğün özsel olup bunların akıl tarafından belirlendiğine işaret etmiş, aksi bir görüşün akıl ve din ilkeleriyle bağdaşmayacağını ileri sürmüştür. Çünkü din adaletin iyi, zulmün kötü olduğunu açıklamıştır. Eğer adaletin iyi ve zulmün kötülüğü zati olmasaydı zulmün iyi, adaletinde kötü olduğu ileri sürülebilirdi.

Burada filozofların düşüncelerini kısaca yansıtmak için bir iki örnekle konuyu detaylandırmanın faydalı olacağını düşünüyoruz.

İbn Sînâ ilahi inayetle birlikte ele aldığı kötülük problemini şu şekilde dikkatimize sunar:

> "Sen alemin, göksel cisimlerin, bitkilerin ve hayvanların parçalarının meydana gelişinde görülen mükemmel neticeyi inkar edemezsin. Bunlar şans eseri ortaya çıkmayıp, belli bir yöntemi gerektirir...O, iyilik düzenini mümkün olan en yüksek derecede bilir ve bu düzen mümkün olduğu ölçüde en mükemmel şekilde ondan sudur eder. İşte inayetin anlamı budur.
>
> Yine sen kötülüğün birçok anlamının olduğunu bilmelisin. Biz cahillik, zayıflık ve bozukluk gibi eksiklikleri kötülük olarak isimlendiririz. Yine biz, bir şeyin sadece kaybını değil, sebebini kavramanın getirdiği acı ve üzüntüye benzer şeyleri de kötülük olarak isimlendiririz. Çünkü iyiliğin zıddı olan, iyiliği engelleyip onun yokluğunu gerektiren sebep, etkilenen nesne tarafından kavranamayabilir...
>
> Şimdi, varoluşsal kavrayan nesne kendiliğinden kötü olmayıp, bu şeyle irtibatı bağlamında kötüdür. Onun mükemmelleşme veya sağlık eksikliği, sadece kendisiyle irtibatı bağlamında kötü değildir ki kendisi için kötü olmayan bir varlığı olsun. Aksine onun varlığı burada bizzat kötüdür. Buna göre körlük sadece gözde gerçekleşir ve gözde bulunması dolayısıyla ancak kötü olabilir; onun kötü olarak bulunmadığı başka bir yön yoktur. Fakat örneğin, kendisini incittiğinden onun için kötü kabul edilen sıcaklık, bir başka yönden kötü değildir. Aslen kötü olan eksiklik olup, her eksiklik de kötü olmayıp, türün ve tabiatın o şeyde zorunlu kıldığı sabit mükemmelliklerinin eksikliği kötülüktür. Arızî olarak kötü olan ise, mükemmelliği hakeden bir nesneden onu engelleyen şeydir. Mutlak kötülükten sözde iyilik dışında hiçbir iyilik kaynaklanmaz., dolayısıyla o bil fiil kötülük değildir...kötülük sadece tabiatında potansiyellik unsuru bulunduran şeye, buna da madde aracılığıyla ilişir...

> Bütün kötülük sebepleri sadece ayaltı âlemindeki varlıklarda bulunur. Fakat, bildiğin gibi, varlık âlemiyle kıyaslandığında, ayaltı alemindeki varlıkların toplamı çok önemsizdir... Fertlerin çoğuna da gerçek kötülük ilişmeyip sadece belli tür kötülükler ilişir...
>
> Şayet birisi "İlk Müdebbir'in kötülükten tamamen arınmış saf iyi yaratması mümkündü" diyecek olursa, şöyle cevep veririz. "bu durum bu tür bir varlığa nispetle mümkün olmamakla beraber, mutlak varlığa nispetle mümkündür." Fakat bir çeşit mutlak varlık kötülükten arındırılmış olsa, o bu tür bir varlık olmaz. Çünkü bu gerçekte İlk Müdebbir'den sudur edip aklî, ruhî ve semavî alemde mevcut olan şeydir. Diğer bir tür, bir imkan olarak kaldığı ve kötülüğün onunla karışabileceği ihtimalinden dolayı onun meydana getirilmesi terk edilemeyeceğinden, bu onun var olmasından daha büyük bir kötülük olurdu. Dolayısıyla onun varlığı iki kötünün en hafifidir... Dolayısıyla iyilik zorunlu olarak zatî, kötülük ise ârızî olarak istendi, fakat her ikisi de önceden takdir edildi." (İbn Sînâ , (2004), s. 302vd.)

Görüldüğü gibi İbn Sinâ, Allah'ın inayetinin ürünü olan bu evren veya varlık düzenini zâti itibariyle iyi olarak niteler. Ancak ona göre, bu düzende arızî olarak da kötülük ortaya çıkabilir. Bir anlamda o, iyiliğin daha belirgin olması için arazî bir kötülüğün olması gerekir düşüncesini ileri sürmüş, genel olarak da mutlak kötülüğü ilahi iradeye nispet etmeyip, arizî kötülüğü de maddi olan ayaltı âleme hasretmiştir.

İşrakî düşüncenin en önemli temsilcisi Sühreverdî ise birçok selefi gibi konuyu şu şekilde ele almıştır. Ona göre yaratılmış olan bu âlem, var olabilecek en yüksek ve en mükemmel âlemdir. Dünyanın bulunduğu bu halden daha tam ve daha yetkin olması mümkün değildir. Çünkü Tanrı'nın zâtı, mümkün olan en değerliyi bırakıp da daha düşük olanını yaratmaz. Bu "*önce en değerli olan, sonra daha değerli olan*" kuralı gereğidir. Bu kuramın ilk seslendireni Plotinus olmuştur. Bizim kanaatimize göre Sühreverdî bu söyleminde uzak kaynak olarak Plotinus'dan etkilenmekle birlikte, daha ziyade benzer kültürel ortamı paylaştığı yakın kaynak Gazzâlî'nin etkilerini taşımaktadır. Sühreverdî'nin İşrâk anlayışının temel ilkelerinden biri, "*düşük bir imkan bulunduğu zaman ondan önce daha değerli bir imkanın bulunması gerekir*" ilkesidir. Çünkü düşük olanın varlığı, eğer araç ise bu araç neden olacağından ve nedenin sonuçtan daha değerli olması doğal olduğundan, aracın daha değerli olması zorunludur. Eğer aracısız ise şu halde Gerçek Bir'den çokluğun çıktığını kabul etmek gerekmektedir. Zira daha değerlinin araç ile çıkması mümkün değildir. O, doğrudan doğruya Gerçek Bir'den çıkar. Düşük olan da Bir'den çıkarsa, sonuçlar çoğalmış olur. Bunu kimse kabul edemeyeceğinden düşük olanın daha değerliden çıkması

belirlenmiş olur. Bu kural mümkün dünyada hiçbir şeyin kötü olamayacağını da gösterir. Dolayısıyla bu âlemin bulunduğu halden daha mükemmel bir halde bulunması, tasavvur edilemez. (Sühreverdî, (1993) s. 25; (1993) II, 154-5) Şehrezûrî de düşünürle aynı paralelde görüşler ileri sürerek, bu evrenin ilk oluşum aşamasından bu yana Tanrı'dan ilk meydana gelen olurlu varlıkla birlikte oluşan imkanın olabilecek en mükemmel olurlu olduğu fikrine katılır. (Şehrezurî, (1372), s. 389) Şu hususu da belirtmeliyiz ki, bu konuda Sühreverdî, nasıl Gazâlî'nin "*bu âlem mümkün olan en mükemmel âlemdir*." (Gazzâlî, (2003), s. 405) düşüncesinden etkilenmişse, aynı şekilde 17. yüzyıl rasyonel felsefenin en büyük temsilcilerinden biri olan Leipniz de kuvvetle muhtemeldir ki optisism'inde (Leibniz, (1999), s. 71) bu iki önemli İslam düşünüründen hareketle görüşlerini şekillendirmiştir.

Sühreverdî kötülük problemini kendi işrâk anlayışının temel ilkelerinden biri olan "*Eşref-i imkan*" ilkesiyle açıklamaya çalışarak bu âlemde hiçbir şekilde kötülüğe yer olmayacağı fikrine ulaşır. Çünkü bu mümkün olabilecek en yetkin âlemdir. Bu mükemmellik kötülüğe yer bırakmaz. Kötülük, eksikliğin sonucudur. Oysa yetkin âlemde kötülüğe yer yoktur. Kötülük ve azgınlık, ancak karanlıkla birlikte bulunabilir. Aydınlanmaların hakim olduğu âlemde mutlak karanlık olmadığından kötülük de bulunmaz. Kötülük göreceli olarak bir araçla olabilir. Dolayısıyla bizzat kötülük var değildir. Eğer kötülük varsa bu her şeyin asli unsuru olan nurun var olmayışından ya da yetkinliğin bulunmayışından kaynaklanmaktadır. Evren, bizzat Nurlar'ın-Nur'u olan Tanrı'dan olduğundan, Tanrı'da ise karanlığa özgü hey'et ve cihetlerin bulunması mümkün olmadığından O'ndan hiçbir şekilde kötülüğün meydana gelmesi de düşünülemez. Kötülüğün aracı olan eksiklik ve karanlıklar, sebebe bağlı olan şeyler olup, bir sebebe bağlı oluşan göreceli kötülük de, aslında bu âlemde oldukça azdır. (Sühreverdî, (1993) II, 235; (1993) I, 78)

Sühreverdî, bu problemi ontolojik açıdan da değerlendirir. Ona göre bizzat kötülük var değildir. Kötülüğü oluşturan şey, yokluğa açıktır. Dolayısıyla "*varlık*" var olması yönüyle bizâtihi hayırdır. Var olan da sonunda bizzat yokluğu gerektirmediğinden hayır (iyi) olmak zorundadır. Yokluk, bizâtihi yokluk olması yönüyle gerçek anlamda eylemi yapana nispet edilmeyip ancak nominal olarak nispet edilir. Kötülük de eylemi yapana ancak nominal olarak nispet edilir. Dolayısıyla bu müstakil bir faile ihtiyaç duymaz. (Sühreverdî, (1993), I, 43)

Sühreverdî'ye göre Tanrı'nın tek olduğu bilindiğinden Tanrı'da kötülük bulunmaz. Çünkü O, mükemmellik sahibidir. Yukarıda değindiğimiz gibi kötülük kısmen ancak cisimler dünyasında bulunabilir. Çünkü cisimlerin karanlık yönleri bulunduğundan az da olsa, kötülüğü barındırırlar; ama genelde onlar-

da da "*iyilik*" hakimdir. Cisimler içinde *"iyiliğin*" az, kötülüğün "*dominant*" olması mümkün değildir. Buna örnek olarak ateşi verir. Ateşte birçok yarar vardır. Ama bazen fakir birinin elbisesini yakabilir. Bu onda kötülüğün baskın olduğu anlamına gelmez. Buna diğer bir örnek olarak da "*bedenin kurtuluşu için hastalıklı organının kesilmesini*" gösterir. (Sühreverdî, (1993) I, 43; (1993) I, 78) Böylece o, kötülüğün itibariliğini, aslının olmadığını, iyiliğin nitelik ve nicelik olarak kötülüğe hâkimiyetini vurgulamaya çalışır.

Sühreverdî, zevk ve acı bakımından iyiliği bir varlık olarak algılarken, kötülüğün bizzat varlığını kabul etmez. Ona göre kötülük, lezzetin olmayışının ârızî bir görüntüsüdür. Eğer kötülük, bizzat var olsaydı, bu Tanrı'ya kadar uzanan bir silsileyi gerektirirdi ki bu imkansızdır. Çünkü ona göre Tanrı'da bizzat kötülük yoktur. O karanlık dünyanın eksikliğinin bir yansımasıdır. Muhammed İkbâl'in de belirttiği gibi, Sühreverdî'ye göre;

> "Kötülük vardır; fakat miktarı bakımından iyilikten çok daha azdır. Kötülük, karanlık dünyanın sadece bir parçasına has bir şeydir ve öte yandan, evrenin kötülüğün izini bile taşımayan bölgeleri vardır. Kötülüğün varlığını Allah'ın yaratıcı gücüne atfeden şüpheci, insanî ve ilahî fiil arasında bir benzerlik olduğunu farzeder ve var olan hiçbir şeyin bu anlamda hür olmadığını görmez. İlahî faaliyeti, insan faaliyetinin bazı formlarını kötülük sebebi saydığımız gibi kötülüğün yaratıcısı olarak göremeyiz." (İkbâl, (1997) s. 104)

Dolayısıyla Sühreverdî açısından Tanrı'dan veya Tanrı'ya ait bir kötülükten söz etmemiz mümkün değildir.

Sühreverdî bu evrende bizzat kötülüğün varlığını mümkün görmese de asıl olanın iyilik olduğu fikrini işlemiş, ârızî bir sebepten dolayı karanlığın kendi noksanlığının bir eseri olarak ortaya çıkan Ahlâki kötülüğün, insanı yükümlülük altına alacağını vurgulamıştır. Ona göre her zaman için iyilik ve mutluluk, kötülük ve azgınlıktan fazladır. İnsanlar, bu dünyada güzel işlerle meşgul olur ve mutlu olurlarsa, öbür âlemde de aynen bu şekilde devam ederler. Yok bu âlemde kötülük ve azgınlıkla uğraşırlarsa öte âlemde de bu şekilde cezalandırılırlar. Yani bu dünyadaki eylemlerin, ahirette aynen karşılığını görürler. Ancak kendi yapmadıkları eylemlerle sorumlu tutulmazlar. (Sühreverdî, (1993) I, 473)

Düşünüre göre, insanın öte dünyada cezalandırılma sebebi kötülüğün safında yer alması ve hakkı bilememesidir. Yani insan bir nevi cahilliğinin cezasını çekecektir. Bu ifadelerini Kur'an ayetleri ile de pekiştirir. "*Bu dünyada kalbi kör olan, ahirette de kör ve daha şaşkındır.*" (17: İsrâ, 72) Böylece kişinin ahirette bu dünyadaki kötü eylemlerinin karşılığını bulacağını belirtir. Sühreverdî'nin dünya-ahiret hakkındaki düşünceleri bu konudaki

bilinen İslamî ilkelerle çelişmez. Yani insan bu dünyada bir imtihandadır. Dolayısıyla her insanın ibadet ve güzel işlerle Tanrı'ya karşı sorumluluğunu yerine getirmesi gerekirken, her türlü kötü ve yasak olan işlerden de kaçınması zorunludur. Bu sebeple o, izleyenlerine şu tavsiyelerde bulunur:

> "Sizlere Allah'ın emirlerini koruyup gözetmenizi, yasaklarını terk etmenizi, bütün varlığınızla nurların nuru olan Allah'a yönelmenizi, size yararı olmayan söz ve fiilleri terk etmenizi ve şeytani her düşünceyle ilginizi kesmenizi vasiyet ediyorum."(Sühreverdî, (1993) II, 258)

Düşünürün fikrine göre, bu şekilde bir hayat süren kişi elbette ahiret hayatında Tanrı tarafından ödüllendirilecektir. Bu sebeple o, dostlarına devamlı ölümü hatırlamayı tavsiye eder ve gerçek yaşamın ahirette olacağını, o sebeple iyi işler yapmayı ve kötülüklerden kaçınmayı Kur'an ifadeleriyle vurgulayarak belirtir. İnsan gerçek mutluluğa ulaşmak için Tanrı'dan hem bu dünyanın hem de ahiretin iyiliklerini istemelidir. Kişi kendini ahirette mutsuz kılacak söz ve fiillerden de kaçınmalıdır. (Sühreverdî, (1993), I, 60. Sühreverdî, (1993) II, 258-260) Biz Sühreverdî'nin iyilik ve kötülük olarak algıladığı şeylerin, insanı mutlu ya da mutsuz edecek söz ve eylemler olduğunu anlıyoruz. Dolayısıyla kişinin gerçek mutluluğu elde etmesi sırf bu dünya hayatını ilgilendiren bir durum değildir. İnsan, hem bu dünya, hem de ahiret hayatının mutluluğunu düşünerek söz ve davranışlar sergilemelidir.

Görülüyor ki Sühreverdî, felsefî bir problem olan âlemin mükemmelliğini ve onda kötülüğün bulunmadığı fikrini tartışmasız kabul eder. Kendi nûr ontolojisi açısından mutlak varlıkta karanlık olmadığından hareketle O'ndan oluşan ve bir anlamda O'nun ışığını taşıyan, mükemmel ve aydınlık olan evrende kötülüğün bizzat bulunamayacağı, ancak cisimlerde bir miktar kötülüğün olabileceği sonucuna ulaşır. Aynı şekilde ahlâki kötülüklere iradesi ve isteği ile bulaşan insanın dünya ve ahirette bunlardan sorumlu tutulup, sonuçlarına katlanacağını ifade etmiştir.

Bütün bu anlattıklarımıza dayanarak ifade edebiliriz ki Sühreverdî'nin anlayışında insan için, hem bu dünyada hem de öte dünyada aydınlanmaya dayalı bilgilenmenin oluşturduğu bir mutluluk söz konusu iken, aydınlanmanın olmaması sebebiyle oluşan cehalet yüzünden de bir üzüntü ön görülmüştür. İnsan güzel ve faydalı eylemleri ile mutluluğu elde ederken kötü ve zararlı eylemleri ile de cezaya hak kazanır.

Kısacası İslam filozofları yokluk kabilinden değerlendirdikleri, arizî olarak nitelendirdikleri ve az miktarda var saydıkları kötülüklerden doğal kötülüğü, yaratılış nazariyeleri ile uyum içinde maddenin ve maddesel bede-

da da "*iyilik*" hakimdir. Cisimler içinde *"iyiliğin*" az, kötülüğün "*dominant*" olması mümkün değildir. Buna örnek olarak ateşi verir. Ateşte birçok yarar vardır. Ama bazen fakir birinin elbisesini yakabilir. Bu onda kötülüğün baskın olduğu anlamına gelmez. Buna diğer bir örnek olarak da "*bedenin kurtuluşu için hastalıklı organının kesilmesini*" gösterir. (Sühreverdî, (1993) I, 43; (1993) I, 78) Böylece o, kötülüğün itibariliğini, aslının olmadığını, iyiliğin nitelik ve nicelik olarak kötülüğe hâkimiyetini vurgulamaya çalışır.

Sühreverdî, zevk ve acı bakımından iyiliği bir varlık olarak algılarken, kötülüğün bizzat varlığını kabul etmez. Ona göre kötülük, lezzetin olmayışının ârızî bir görüntüsüdür. Eğer kötülük, bizzat var olsaydı, bu Tanrı'ya kadar uzanan bir silsileyi gerektirirdi ki bu imkansızdır. Çünkü ona göre Tanrı'da bizzat kötülük yoktur. O karanlık dünyanın eksikliğinin bir yansımasıdır. Muhammed İkbâl'in de belirttiği gibi, Sühreverdî'ye göre;

> "Kötülük vardır; fakat miktarı bakımından iyilikten çok daha azdır. Kötülük, karanlık dünyanın sadece bir parçasına has bir şeydir ve öte yandan, evrenin kötülüğün izini bile taşımayan bölgeleri vardır. Kötülüğün varlığını Allah'ın yaratıcı gücüne atfeden şüpheci, insanî ve ilahî fiil arasında bir benzerlik olduğunu farzeder ve var olan hiçbir şeyin bu anlamda hür olmadığını görmez. İlahî faaliyeti, insan faaliyetinin bazı formlarını kötülük sebebi saydığımız gibi kötülüğün yaratıcısı olarak göremeyiz." (İkbâl, (1997) s. 104)

Dolayısıyla Sühreverdî açısından Tanrı'dan veya Tanrı'ya ait bir kötülükten söz etmemiz mümkün değildir.

Sühreverdî bu evrende bizzat kötülüğün varlığını mümkün görmese de asıl olanın iyilik olduğu fikrini işlemiş, ârızî bir sebepten dolayı karanlığın kendi noksanlığının bir eseri olarak ortaya çıkan Ahlâki kötülüğün, insanı yükümlülük altına alacağını vurgulamıştır. Ona göre her zaman için iyilik ve mutluluk, kötülük ve azgınlıktan fazladır. İnsanlar, bu dünyada güzel işlerle meşgul olur ve mutlu olurlarsa, öbür âlemde de aynen bu şekilde devam ederler. Yok bu âlemde kötülük ve azgınlıkla uğraşırlarsa öte âlemde de bu şekilde cezalandırılırlar. Yani bu dünyadaki eylemlerin, ahirette aynen karşılığını görürler. Ancak kendi yapmadıkları eylemlerle sorumlu tutulmazlar. (Sühreverdî, (1993) I, 473)

Düşünüre göre, insanın öte dünyada cezalandırılma sebebi kötülüğün safında yer alması ve hakkı bilememesidir. Yani insan bir nevi cahilliğinin cezasını çekecektir. Bu ifadelerini Kur'an ayetleri ile de pekiştirir. "*Bu dünyada kalbi kör olan, ahirette de kör ve daha şaşkındır.*" (17: İsrâ, 72) Böylece kişinin ahirette bu dünyadaki kötü eylemlerinin karşılığını bulacağını belirtir. Sühreverdî'nin dünya-ahiret hakkındaki düşünceleri bu konudaki

bilinen İslamî ilkelerle çelişmez. Yani insan bu dünyada bir imtihandadır. Dolayısıyla her insanın ibadet ve güzel işlerle Tanrı'ya karşı sorumluluğunu yerine getirmesi gerekirken, her türlü kötü ve yasak olan işlerden de kaçınması zorunludur. Bu sebeple o, izleyenlerine şu tavsiyelerde bulunur:

> "Sizlere Allah'ın emirlerini koruyup gözetmenizi, yasaklarını terk etmenizi, bütün varlığınızla nurların nuru olan Allah'a yönelmenizi, size yararı olmayan söz ve fiilleri terk etmenizi ve şeytani her düşünceyle ilginizi kesmenizi vasiyet ediyorum."(Sühreverdî, (1993) II, 258)

Düşünürün fikrine göre, bu şekilde bir hayat süren kişi elbette ahiret hayatında Tanrı tarafından ödüllendirilecektir. Bu sebeple o, dostlarına devamlı ölümü hatırlamayı tavsiye eder ve gerçek yaşamın ahirette olacağını, o sebeple iyi işler yapmayı ve kötülüklerden kaçınmayı Kur'an ifadeleriyle vurgulayarak belirtir. İnsan gerçek mutluluğa ulaşmak için Tanrı'dan hem bu dünyanın hem de ahiretin iyiliklerini istemelidir. Kişi kendini ahirette mutsuz kılacak söz ve fiillerden de kaçınmalıdır. (Sühreverdî, (1993), I, 60. Sühreverdî, (1993) II, 258-260) Biz Sühreverdî'nin iyilik ve kötülük olarak algıladığı şeylerin, insanı mutlu ya da mutsuz edecek söz ve eylemler olduğunu anlıyoruz. Dolayısıyla kişinin gerçek mutluluğu elde etmesi sırf bu dünya hayatını ilgilendiren bir durum değildir. İnsan, hem bu dünya, hem de ahiret hayatının mutluluğunu düşünerek söz ve davranışlar sergilemelidir.

Görülüyor ki Sühreverdî, felsefî bir problem olan âlemin mükemmelliğini ve onda kötülüğün bulunmadığı fikrini tartışmasız kabul eder. Kendi nûr ontolojisi açısından mutlak varlıkta karanlık olmadığından hareketle O'ndan oluşan ve bir anlamda O'nun ışığını taşıyan, mükemmel ve aydınlık olan evrende kötülüğün bizzat bulunamayacağı, ancak cisimlerde bir miktar kötülüğün olabileceği sonucuna ulaşır. Aynı şekilde ahlâki kötülüklere iradesi ve isteği ile bulaşan insanın dünya ve ahirette bunlardan sorumlu tutulup, sonuçlarına katlanacağını ifade etmiştir.

Bütün bu anlattıklarımıza dayanarak ifade edebiliriz ki Sühreverdî'nin anlayışında insan için, hem bu dünyada hem de öte dünyada aydınlanmaya dayalı bilgilenmenin oluşturduğu bir mutluluk söz konusu iken, aydınlanmanın olmaması sebebiyle oluşan cehalet yüzünden de bir üzüntü ön görülmüştür. İnsan güzel ve faydalı eylemleri ile mutluluğu elde ederken kötü ve zararlı eylemleri ile de cezaya hak kazanır.

Kısacası İslam filozofları yokluk kabilinden değerlendirdikleri, arizî olarak nitelendirdikleri ve az miktarda var saydıkları kötülüklerden doğal kötülüğü, yaratılış nazariyeleri ile uyum içinde maddenin ve maddesel bede-

nin Zorunlu Varlık'tan uzaklaşmış yapısından kaynaklanan "eksikliğine"; ahlâki kötülüğü ise daha ziyade insanın özgür iradesine bağlı olarak açıklamışlardır. Onların büyük çoğunluğu "hayır" ve "şerrin" Allah'tan geldiğine inanmakla birlikte, doğal ve ahlâki kötülükler hususunda daha çok doğanın ve insanın kendisini referans almışlardır. Bununla birlikte kötülüğü sırf yokluk, eksiklik, ve hata olarak değerlendirmemişlerdir. Kötülüğün evrenin en yetkin düzeni içerisinde müspet bir yerinin, yararı ve işlevinin bulunduğuna da dikkatimizi çekmişleridir. Ayrıca kötülüğün asla Tanrı'nın varlığı, özü ve sıfatları ile ilgili bir sorun oluşturmayacağına işaret eden filozoflar, yine de evren içerisinde yer alan kötülüğün varlığı ve miktarında insanoğlunun tamamen çözemeyeceği bir gizemin bulunacağını, dolayısıyla insanın Allah'ın yaratması ve eylemlerindeki hikmeti tam olarak kavramasının pek mümkün olmayacağını belirtmişlerdir. (Yaran, 1997, s. 152)

10. Ahlâkçıların Yaklaşımları

İslam Ahlâkçılarına göre *"iyi"* ve *"kötü"*, insan davranışlarını niteleyen temel değer yargılarını oluştururlar. Bu durumda bir şey iyi ise kötü, kötü ise iyi olarak nitelendirilemez. Bu ifade evrensel iyi ve kötü tanımlamaları göz önünde bulundurulduğunda doğrudur. Yoksa bireysel iyi, bir başkası için kötü olabilir. O halde bir değer olarak iyi, kötü değildir.

Ahlâkî değer yargılarına konu olmaları bakımından iyi ile kötü pek çok şekilde tanımlanmıştır. Bu tanımlardan ulaşılan genel bir kanaate göre, *"iyi"*, insanın insan olma değerlerine ve yaşadığı topluma yararlı ve değerli olmasıdır. Buna göre, iyi, insanın aklına ve iradesine uygun olarak yaptığı seçiminin sonucunda oluşan yararlı ve değerli bir şeydir. İnsan olma olanaklarımızı gerçekleştiren ve toplum içinde uyumlu yaşamamızı sağlayan her şey de iyidir. Bunların tersi ise "*kötü*"dür. Görüldüğü gibi iyi ve kötü karşıt iki terimdir.

İyi ve kötü konusunda İslam Ahlâkçılarının irdelediği bir diğer konu varlıkların var oluşlarında iyi ya da kötü olup olmadıklarıdır. Başka bir ifadeyle mütefekkirlerimiz "*varlıkların iyiliği ya da kötülüğü kendi tabiatlarından mı kaynaklanır? "*sorusuna cevap aramıştır. İslam Ahlâkçılarına göre hiçbir şey kendi tabiatından dolayı iyi ya da kötü değildir. Dolayısıyla hiçbir varlığın iyiliği de kötülüğü de yoktur. Çünkü iyilik ve kötülük eylemin ne genel ne de zatî sıfatlarındandır. Bu anlamda ne akıl bizatihi iyi olarak kabul edilip erdem aklın soyut, mutlak varlığına, ne de hevâ bîzatîhî kötü olarak kabul edilip kötülük hevânın mutlak varlığına isnat edilemez. Akıl ve hevâ, neden oldukları eylemlerin sonuçlarına göre değerlendirilir. Hevâ, ona egemen olunmadığında kötülüklerin kaynağı, akıl doğru kullanıldığında iyiliklerin kaynağı olacaktır. Bu ikisi de bir özne tarafından doğru ve dengeli bir şekilde yönetilmelidir. Bu görüşleriyle İslam Ahlâkçıları, ferdin öznelliğini öne çıkartıp

onun sorumluluğuna kapı açmışlardır. Dolayısıyla birbirine zıt bu iki kavram olan insan davranışlarını niteleyen temel değer yargılarını oluştururlar.

Yukarıdaki ifadeler ışığında diyebiliriz ki, ahlâkî değerler, kendilerini iyi ya da kötü diye tanımlamamızın mümkün olduğu şeyler veya davranışlarla ilgili değerlerdir. "İyi ve kötü" terimleri bu davranışlara konu olduklarında anlamlarını bulmaktadırlar. Örneğin. "*Sözünde durmak nasıl bir davranıştır.*" "*Güvenilir olmak nasıl bir şeydir?*" sorularını sorduğumuz zaman bazıları buna "*güzel*", bazıları "*doğru*", bazıları "*sevap*" bazıları da "*iyi*" cevabını verecektir. Bu yanıtların hepsinde kast edilen bu davranışların ahlâken "*iyi*" olduğudur. Yoksa güzel diyenler ilk anda onu estetik bulduklarını ya da sevap diyenler onu bir ibadet olarak gördüklerini ifade etmek istememişlerdir. Bunun gibi doğru bulunlar da buradaki mantıki tutarlılığı vurgulamamışlardır. Aynı şekilde olumsuz bir davranışı çirkin, yanlış, günah olarak niteleyenler de aslında o davranışın kötü olduğunu ifade etmek isterler. Konu hakkında İslam Ahlâk düşünürlerinden birkaç örnek vermek yararlı olacaktır.

İslam Ahlâk düşünürlerinden Ebu Bekr Zekeriyya er-Râzî, iyilik ve kötülüğü varlıkların bizzat kendilerine isnat etmemiştir. Böylece o, hiçbir şey bizatihi iyi ya da kötü değildir, düşüncesinden hareket etmiştir. Ona göre iyilik ve kötülük varlıkların asli özelliklerinde değildir. Râzî, alemde kötülüğün olmasını beş ezeli prensip ile açıklamış olup ona göre her şeyi bilen ve iyi olan Allah, kötülüklerle doğrudan doğruya ilişkilendirilemez ve onlardan sorumlu tutulamaz. Mutlak zaman ve mutlak mekan da bu konuda etkisiz ve dolayısıyla masum görünmektedir. Bazı düşünürler tarafından bu dünyadaki kötülüğün nedeni olarak gösterilen heyula da bu noktada neden olamaz. Çünkü heyula külli nefs tarafından şekillendirilmiştir. Dolayısıyla evrendeki bu noksanlık ve kötülüğün nedeni beş ezeli prensipten biri olan külli nefs olmaktadır. Görüldüğü gibi Razî de diğer İslam Ahlâkçıları gibi kötülüğü bizzat Tanrı'ya nispet etmemiştir. Konuyu varoluşsal açıdan bu şekilde izaha çalışan Râzî, dünyada kötülüğün iyilikten fazla olduğu düşüncesindedir. Ona göre, insanın hayatı boyunca kendini rahat hissettiği zamanlarda aldığı haz ile elemlerini, sıkıntılarını karşılaştırdığımızda ulaşmış olduğu elem, sıkıntı ve ıstıraplarının, haz ve sevinçlerinden fazla olduğunu ifade etmiştir. Bu sebeple ahlâka dair çalışmalarında erdemlerden ziyade Ahlâki kötülükleri konu edinerek insanın bunlarla nasıl mücadele edeceğinin yollarına işaret etmiştir. Bütün bunlara dayanarak Razî'nin, eylemleri iyi ve kötü olarak değerlendirirken, eylemin arkasındaki düşünüşü değil, sonuçta ortaya çıkan durumu dikkate aldığını bilmeliyiz. Böylece onun, iyilik ve kötülüğün bizzat varlıkların kendisinden kaynaklanmadığı ve dünyadaki kötülüğün kaynağını da "*külli nefse*" bağladığını ve âlemde

iyilikten ziyade kötülüğün bulunduğu benimsemiş olduğunu ifade edebiliriz. (Karaman, (2004), 96-97)

Kınalızâde'nin konuya yaklaşımı ise daha ziyade erdem ve erdemsizlikler ekseninde olmuştur. Buna göre o, Ahlâki açıdan tasvip edilemeyecek kötülüklerin oluşmasını Allah'ın belirlediği ölçülerin aşılmasına bağlamıştır. Allah'ın haram kıldığı işlere bulaşan insan hem kendine hem de başkasına zülüm etmiş olur. (Kınalızâde, s. 126 vd.)

Kısaca ahlâk düşünürleri problemi, "iyi ya da kötünün, oluşan fiilin bizzat kendisi mi?" "yoksa sonucu mu olduğu?" meselesi ile "bütün insanlık için ortak bir iyi ya da kötü var mıdır?" Soruları bağlamında tartışılmışlardır. Onlar konuyu üç farklı noktadan ele almışlardır. Bunlar:

1- İyi, kendi başına özü gereği iyi olandır, adalet gibi bir olgunluğa işaret eder. Kötü de yine özü gereği kötü olandır, zulüm gibi bir eksikliğe işaret eder.

2- İyi, amaca uygun olmak kötü de amaca aykırı olmaktır. Burada iyi olan şey, oluşan sonuç, sağlanan fayda yönünden bir iyiliktir. Bu nedenle bu tür iyi bizzat kendisi için değil sonucu açısından istenir. Örneğin acı bir ilacın tedavi sonucu oluşacak fayda için içilmesi ya da sirke yapmak için bekletilen üzüm şırasının bir aşama sonra şarap haline getirilmesinin de helal olan üzümün şarap olarak kullanımını meşrulaştırmayacağı vs.

3- İyi, iyiye yaptığı katkı nedeniyle dünyada övülmeye, ahirette de sevaba sebep olan şey, kötü ise, kötüye verdiği katkı sebebiyle dünyada yerilmeye ahirette de azaba sebep olan şeydir. Yani bir davranış ne iyi ne de kötüdür. Ancak başka bir iyinin ya da kötünün ortaya çıkmasına sebep olduğu için övülür ya da yerilir. Örneğin mahkemede doğru/yalancı şahitlik yapmak gibi. (Aydın-Bekiryazıcı, (2010), s. 107)

Görülüyor ki Ahlâkçılar açısından bir şeyin iyi ya da kötü olarak kabul edilmesi ya özü gereğidir veya amaca uygun olması ya da sonuca yaptığı katkıya göre belirlenir. Ancak bu şekilde bir değer olarak ortaya çıkan "iyi" ya da "kötü" ahlâkta bir davranışın onaylanıp onaylanmamasının ölçüsüdür. İyi herkesçe uygun bulunup onaylanan bir davranışı ifade ederken, kötü de iradeli olarak ortaya konan davranışlardaki ahlâkî kurallara ve hakka aykırılığı ifade eder. İyi, bir gayeye yönelik, faydalı, başarılı, bizim ruhsal gelişimimiz ve kabiliyetlerimizle uyumlu, toplumun değerlerine uygun, ferdin düşünce ve inançlarıyla çelişmeyen eylem ve davranışlardır. Bunun aksine kötü de fert ve toplumun gelenek ve inançlarıyla çelişen, huzursuzluk ve rahatsızlık veren aykırı eylem ve davranışları ifade eder. Bu iki kavram birbirinin zıttı olup birbiri yerine kullanılamazlar. (Aydın-Bekiryazıcı,

(2010), s. 107) Burada bir hususa işaret ederek konuyu sonlandırmak uygun olacaktır ki o da, İslam Ahlâk mütefekkirlerinin tamamına yakını insanı özgür iadesi ile yaptığı bütün eylemlerinden sorumlu tutan bir yaklaşım içerisinde olmalarıdır. Bu anlamda özellikle Ahlâki kötülüğün ortaya çıkmasına insanların acı ve ıstırap çekmesine vesile olan bütün eylemler, gerek bu dünyada gerekse ahirette insandan sorulacaktır. Öyleyse insan, iradesi bağlamında ortaya koyduğu eylemlerin yükümlülüğünü de sahiplenmelidir.

11. Değerlendirme

Kötülük problemi Antik çağlardan bu yana üzerinde en çok tartışılan problemlerden biri olmuştur. Teist ve ateist düşünürlerce konu, çeşitli açılardan ele alınmış, daha ziyade "*yetkin bir Tanrı ile mevcut kötülüğün nasıl izah edilebileceği*" problemi üzerinde durulmuştur. Bu bağlamda "kötülük Tanrı'nın özüne ait midir?" "Onun bir eylemi midir?" "Eyleminin bir sonucu mudur?" "Yoksa sadece maddi âleme mahsus bir eksiklik midir?" "İnsanın bir eylemi midir?" "Eğer Tanrı'ya ait bir eylem değil de maddi âleme ve insana aitse Tanrı buna niçin izin vermiştir"? "İnsan kötülüğü yapmaya zorunlu mu bırakılmıştır?" "İnsan kötülüklerden sorumlu mudur?" Vb. birçok soru problemi temellendirmiş bu çerçevede konu halen daha tartışılmaya devam etmektedir.

Kötülük dikkate alındığında onu Tanrı'nın bir eylemi olarak değerlendirip, evrene, varlıklara ve insan eylemlerine özgü görerek bir sınıflandırma yapılmıştır Buna göre metafizikî, doğal ve insan eylemlerinin sonucu ortaya çıkan ahlâki kötülük olmaz üzere bir sınıflandırma yapılmıştır. Ancak yapılan tartışmalar bağlamında oluşan durum bu ayrımın çok fazla belirleyici olmadığını da ortaya koymuştur.

İslam düşüncesinde konu etraflıca ele alınmış olup "hayrın da şerrin de Allah'tan olduğunu" belirlemiş olan Kur'ani bakış açısından hareketle İslam kelamcıları, filozofları ve ahlâkçıları meseleyi temellendirmişlerdir. Onlar Allah'ın ilmi, kudreti, inayeti ve adaleti bağlamında sorunu çözümlemeye çalışmışlardır. Bu anlamda kötülük problemini ele alan bütün farklı branştaki İslam mütefekkirlerinin aslında üzerinde uzlaştıkları genel bir çerçevenin bulunduğunu ifade edebiliriz. Çünkü onların hepsine göre iyilik de kötülük de Allah'tandır. İnsan iradesi dışında meydana gelen bütün kötülüklerin izah edilebilir bir yönü, anlaşılabilir bir hikmeti vardır. İnsanın özgür iradesi ile tercihen eylediği kötülüklerin, insanın katlanması gereken sonuçları, yükümlülükleri olduğu bilinmelidir. Özetle bu âlemdeki varolan hayrın da şerrin de en son ve ilk müsebbibi Allah'tır. Ancak bu genel yaklaşımın dışında İslam düşünürleri arasında teferruatta farklı izah tarzlarının bulunduğunu da unutmamalıyız.

Yararlanılan/Önerilen Kaynaklar

Aydın, İbrahim Hakkı, Bekiryazıcı, Eyup , İslam Ahlâk Esasları ve Felsefesi, Yenda, İstanbul 2011.

Cevizci, Ahmet, Paradigma Felsefe Sözlüğü, İstanbul 2000.

Çelebi, İlyas, "Hüsün ve Kubuh", DİA, İstanbul 1999.

Gazzâlî, Ebu Hamid, "Mümkün Alemlerin En İyisi", İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri (içinde), çev., Mahmut Kaya, Klasik, İstanbul 2003.

_____, Tehâfütü'l-Felâsife, Daru'l-Mearif, 2000.

Gölcük, Şerafettin, Bakillânî ve İnsanın Fiileri, TDVY:, Ankara 1997.

İbn Sînâ, "İnayet: Kötülüğün İlahi Takdire Nasıl Girdiğine Dair", İslam Ahlâk Teorileri (İçinde), Macit Fahri, çev, M. İskenderoğlu, A. Arkan, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004.

İkbâl, Muhammed, İslâm Felsefesine Bir Katkı, çev. Cevdet Nazlı, İnsan Yayınları, İstanbul 1997.

Karaman, Hüseyin, Ebu Bekr Razî'nin Ahlâk Felsefesi, İz Yayıncılık, İstanbul 2004.

Kınalızâde Ali Efendi, Ahkak-ı Alaî, Tercüman 1001 Temel Eser, Trhsz.

Kurtoğlu, Zerrin, Plotinos'un Aşk Kuramı, Asa, Bursa 2000.

Leibniz, Gottfried Wilhelm, Metâfizik Üzerine Konuşma, çev., Afşar Timuçin, İstanbul 1999.

Ormsby, Eric Lee, İslam Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu, çev. Metin Özdemir, Kitabiyat, Ankara 2001.

Özdemir, Metin, İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi, İstanbul, 2001.

Sühreverdî, Şihabuddin, Yahya b. Habeş b. Emirek, Elvah-ı İmadiyye, Mecmuatu Musannefati Şeyhi'l-İşrâk (içinde), ed. Seyyid Hüseyin Nasr, III. cilt, Tahran 1993, ss. 109-196.

_____, Heyakilu'n-Nur, Mecmuatu Musannefati Şeyhi'l-İşrâk (içinde), ed. Seyyid Hüseyin Nasr, III. cilt, Tahran 1993, ss. 83-108.

_____, Hikmetu'l-İşrâk, Mecmuatu Musannefati Şeyhi'l-İşrâk (içinde), ed. Henry Corbin, II. cilt, Tahran 1993, s. 1-260.

_____, Kitabu'l-Meşari ve'l-Mutarahat, Mecmuatu Musannefati Şeyhi'l-İşrâk (içinde), ed. Henry Corbin, I. cilt, Tahran 1993, ss. 193-505.

_____, Kitabü't-Telvihâti'l-Levhiyye ve'l-Arşiyye, Mecmuatu Musannefati Şeyhi'l-İşrâk (içinde), ed. Henry Corbin, I. cilt, Tahran 1993, ss. 1-121.

Şemseddin eş-Şehrezûrî, Şerhu Hikmeti'l-İşrak, tsh. Hüeyin Ziyai, Tahran 1372.

Türkben, Yaşar, İbn Sînâ ve Thomas Aquinas'ta Kötülük Problemi, Elis, Ankara 2012.

Uyanık, Mevlüt, Felsefi Düşünceye Çağrı, Elis, Ankara 2003.

Vural, Mehmet, İslam Felsefesi Sözlüğü, Elis, Ankara, 2003.

Yasa, Metin, Tanrı ve Kötülük, Elis, 2003.

Yaran, Cafer Sadık, Kötülük ve Theodise, Vadi, 1997.

10. BÖLÜM

MUTLULUK

MUTLULUK

İbrahim Maraş

1. Müslüman Filozoflarda Mutlulukla İlgili Temel Kavramlar

Mutluluk, sözlükte genellikle kut, iyi şans, talih, uğur, kurtuluş vesilesi, baht gibi anlamlara gelmektedir. Müslüman filozoflar mutluluk terimini ahlak felsefelerinin en önemli kavramı olarak kullanmışlardır. Kendilerinden önceki Yunan düşünce geleneğinde mutluluk için kullanılan eudaimonia'nın yerine esas olarak saadet terimini tercih eden Müslüman filozoflar, tabii olarak bu terimin lugat ve ıstılah manalarının inceliğinden de hareket etmişlerdir. Bu terim birebir bu şekliyle Kur'an'da geçmemekle birlikte aynı kökten gelen saîd ve onun fiil hali bazı ayetlerde yer almaktadır (Hud, 11/105-108). Kur'an'da ve hadislerde geçen saîd kelimesi dünyada ve özellikle de mahşerde ebedi mutluluğa kavuşanlar anlamına gelmektedir.

İslam filozofları saadet kelimesini bazen tek başına, bazen de saadetü't-dünya (dünya saadeti) şeklinde kullanmanın yanında, sürekli, daimi ve en yüksek mutluluk anlamına gelen ve daha üstün gördükleri, hepsi aynı manada kullanılmak üzere, "saadetü'l-kusvâ, saadetü'l-uzmâ ve saadetü'l-ulyâ (en yüce mutluluk) tabirlerini kullanmışlardır (Bircan, 2001, 81-95). Saadet kavramı bilhassa Amiri (ö. 922) ve Fârâbî (ö. 950)'den sonra İslam düşüncesinde yoğun bir şekilde günümüze kadar kullanılmıştır. Aynı zamanda birçok Müslüman filozof "saadet" başlığını koydukları eserler kaleme almışlardır. Buna örnek olarak; Amiri'nin *es-Saade ve'l-İs'ad*'ını, Fârâbî'nin *Tahsilu's-Saade* ile *Tenbih Alâ Sebili's-Saade*'sini ve İbn Sînâ (ö. 1037)'nın *Risâle fi's-Saade*'sini sayabiliriz.

Müslüman filozofların eserlerinde yer alan mutlulukla ilgili diğer terimler; lezzet veya haz, neşe veya sevinç'tir. İlk İslam filozoflarından Kindî (ö.866), dünyevi ve duyusal mutluluk için sadece lezzet tabirini kullanırken, daimi olarak gördüğü gerçek mutluluk için ilahî, ruhanî ve melekûtî mutluluk anlamında lezzet-i daimî, lezzet-i ilahî, lezzet-i ruhânî ve lezzet-i melekûtî tabirlerini kullanmaktadır (Kindi, 1950, 277). Ebu Bekir Razi (ö. 925 veya 932) ise daha ilginç bir yaklaşımla mutluluğu, elemin bulunmadığı "lezzet" duyma hali olarak algılamaktadır. X. Yüzyılın ikinci yarısında yaşadığı bilinen ve isimleri bilinmediği için grup olarak İhvan-ı Safa diye adlandırılan Müslüman filozoflar da mutluluk için "lezzet" tabirini kullanmakla birlikte bunu daha çok bedeni bir mutluluk anlamında kullanmışlar, en mükemmel mutluluk için ise "hayr" terimine yer vermişlerdir. Bu terim Fârâbî'den başlayarak diğer filozofların eserlerinde de zikredilmektedir.

Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Miskeveyh (ö. 1030) gibi filozofların da mutluluk ile beraber lezzet veya haz kelimelerini kullandıkları görülmektedir. Ancak onların, bu konularda geniş açıklamalar yaparak, söz konusu iki terimi duyusal (hissî) olan lezzet veya haz ve aklî olan lezzet veya haz şeklinde iki kısımda değerlendirdikleri, ikincisini daha üstün gördükleri ve bunu gerçek mutlulukla, yani saadetle ilişkilendirdikleri, ilkini ise mutluluk değil mutluluk sanılan şey olarak gördükleri bilinmektedir. Fârâbî'den itibaren daha teknik tanımlar yapılmış ve saadet kavramı gerçek anlamdaki mutluluğu ifade için kullanılırken lezzet, haz, neşe, sevinç (sürûr) gibi kavramlar aklî olmaktan daha çok içgüdüsel ve hissî olanı ifade için kullanılmaya başlanmıştır. Bu yüzden saadet kavramının dışında kullanılan lezzet, haz, neşe ve sevinç gibi kavramlar saadetle yakın ilişkili olmalarına rağmen saadetle eş anlamlı değillerdir (Mutahharî, 2005, 213-226).

Son olarak şunu da ifade etmek gerekir ki, İslam düşünürlerinin mutluluğun, yani saadetin tam zıddı olan gerçek mutsuzluk ve bedbahtlık için kullandıkları kelimeler de yine Kur'an'dan ödünç alınmış olan şakî ve aynı kökten gelen şekavet kelimeleridir (Hud, 11/105-108). Şekavetin yanında kullandıkları elem ve üzüntü gibi kavramlar ise, tıpkı lezzet ve sevinçte olduğu gibi, daha çok hissî ve geçici olan mutsuzlukları ifade etmek için zikredilmiştir.

2. Mutluluğun Tarifi ve Çeşitleri

Müslüman filozoflar mutluluğu çeşitli şekillerde tarif etmeye çalışmışlardır. İlk filozoflardan Kindi, duyusal hazlardan sıyrılarak arınan insan ruhunun ilahi nurlarla aydınlanmasına ve hakikat bilgisine erişmesine mutluluk (lezzet-i ilahî, lezzet-i ruhânî) adı vermektedir. Ona göre bu mutluluk kirli ve geçici olan bir şey değil sürekli ve aydınlıktır. Kindi'nin yaptığı bu tarif-

te göze çarpan husus, onun mutluluğu iki kısma ayırmış olmasıdır. Bunlardan ilki dokunma, duyma, yeme, içme gibi geçici ve sonrasında eziyet ve cefanın geldiği duyusal mutluluk, diğeri de uhrevi diyebileceğimiz şeref ve yüceliğe vesile olan ilahi mutluluktur. Ebu Bekir Razi de mutluluğu lezzet terimiyle anlatmakta ve "elemden kurtulmanın verdiği rahatlama" olarak tanımlamaktadır (Çağrıcı, 2006, 139).

Mutluluğun kendi kendinin amacı olduğunu belirten ve daha çok "hayr (iyi)" terimini kullanan Müslüman filozoflar grubu İhvan-ı Safa ise onu, ikiye ayırarak tarif etmektedir. Onların yapmış olduğu bu ikili tasnifin ilki olan dünyevi mutluluk, "her varlığın en iyi durumlarla en mükemmel gayelere doğru ilerlerken en uzun süre yaşaması" şeklinde tarif edilmiştir. İkincisi olan uhrevi mutluluk ise, "nefsin en iyi durumlarda ve en yetkin gayelere doğru yükselerek ebediyen varlığını sürdürmesidir" diye tanımlanmıştır (Çağrıcı, 2006, 165). Bu iki tanımda dikkat edilmesi gereken noktalardan birisi dünyevi mutluluğun yok sayılması değil geçici ve ebedi mutluluk için vasıta oluşudur. Diğer bir önemli nokta ise dünyevi mutluluğun ötekinin aksine ne kadar uzun sürse de ebedi olamayacağıdır ve bedenden tam olarak sıyrılmadan mükemmel bir mutluluğa erişilemeyeceğidir.

Farabî'ye göre ise mutluluk, insan ruhunun varlık bakımından kendisine dayanacağı bir maddeye ihtiyaç duymayacağı bir mükemmellik derecesine ulaşmasıdır" (Fârâbî, 1990, 59-60). Yine ona göre mutluluk, bir amaçtır ve neden bunun amaç olduğunun araştırılmasına gerek bile yoktur. Çünkü mutluluk öyle bir yetkinlik, yani kemaldir ki, bütün insanlar ona ulaşmayı ister ve bunun için ayrıca delil getirmeye gerek yoktur. Bu yüzden o, en çok tercih edilendir ve herkesin bildiği şeylerdendir. Öte yandan mutluluk, başka bir şey için değil, sadece kendisi için tercih edilen ve istenen ve elde edildiğinde de başka bir şeye ihtiyaç duyulmayandır (Fârâbî, 1993, 26-27, 57-58). Öyleyse mutluluk Fârâbî'ye göre en yüce iyidir ve ona ulaşan kişi ondan başka bir gayesinin kalmadığını anlayacaktır.

İslam ahlak felsefesinin önemli simalarından olan İbn Miskeveyh göre ise mutluluk, tıpkı Fârâbî'deki gibi, nefsin iradesiyle gerçekleştirdiği aklî ve rûhî bir yetkinlik sonucu gerçekleştirdiği bilgi ve eylem bütünlüğü hali olarak tanımlanmaktadır (Saruhan, 2010, 96-103). Ona göre mutluluk, her ne kadar bu dünyada kazanılacak olsa da esas olarak (en yüce mutluluk) ahirette elde edilecektir. Dolayısıyla Yine İbn Miskeveyh'e göre mutluluk, bütün şeylerin en lezzetlisi, en yüce ve kendisinden daha açığı olmayanıdır (İbn Miskeveyh, 1983, 45-47, 80-88).

İslam felsefesinin en önemli siması olan İbn Sina da mutluluğu, metafizik temelli düşünerek aklî ve rûhî bir yetkinlik olarak tanımlamakta ve buna

dayanarak da akıl gücünü yetkinleştiren insanın ulaştığı bilgi ve hikmete paralel olarak yapacağı erdemli davranışlarla elde edeceği en yüksek haz olarak anlamaktadır. Bu tarifte bedensel hazlara önem verilmemekle birlikte bunlar tamamen yok sayılmamakta, bir nevi en yüksek mutluluk olarak görülen uhrevî mutluğun elde edileceği yer olarak âleme ve ruh beden bütünlüğündeki insana işaret edilmektedir. Yani beden kötülükle özdeşleştirilmemekte, reddedilmemekte veya bir kenara bırakılmamakta, bilakis insanın mevcut bedeniyle metafizik bilince ermesi ve davranışlarını bu bilinçle yerine getirmesi idealize edilmektedir. İbn Sina sonrasındaki pek çok İslam düşünürü gibi Nasreddin Tûsî (ö. 1274) de, başta İbn Sina olmak üzere, kendisinden önceki düşünürleri takip ederek mutluluğu erdemlerle ve bu sayede elde edilecek kendisinden daha üstünü olmayan lezzetle tanımlamaktadır. O da yaptığı tanımlarda mutluluğun dünyevî ve uhrevî boyutuna işaret etmektedir. Ona göre genel anlamıyla mutluluk, insanın iradî nefsanî eylemleriyle ulaştığı bedenî veya aklî yetkinliktir (Tûsî, 2007, 60-79).

Yukarıda mutlulukla ilgili tariflerden anlaşılmaktadır ki, mutluluk esas olarak üç kavramla ilişkilendirilerek tarif edilmektedir. Bunlar; gaye, yetkinlik ve hayır (iyi) kavramlarıdır. Öyleyse mutluluk, her insanın kendisine ulaşmayı arzuladığı bir gaye, tercih etmiş olduğu bir iyi ve insana özgü bir yetkinlik, yani kemal olarak ortaya çıkmaktadır. Bu üç yön her insanda farklı bir şekilde tezahür ettiğinden insanlar arasında ortak olan en yüce gayeyi, en son yetkinliği ve en yüksek iyiyi tespit edip buna ulaşmaya en yüce mutluluk veya gerçek mutluluk adı verilmiştir. Ancak gerçek mutluluğun kazanıldığı yer olan bu dünyadaki mutlulukların da "mutluluk" (saadet) olarak adlandırıldığına dikkat edilmelidir. Çünkü İslam filozofları, eğer insan mutluluğu bu dünyadaki hazlardan tamamen ilgisini kesmeye bağlı olsaydı, o zaman mutluluğa ulaşılamazdı, inancındadır. Bu açıdan bakıldığında mutluluğun tarifinde, bedenî ve maddî vasıtaların zorunluluğu göze çarpmaktaysa da düşünürlerimizin dikkat çektiği önemli bir ayrıntı burada mutlaka belirtilmelidir. Aşağıda daha ayrıntılı olarak üzerinde durulacak olan bu husus, bedenî ve maddî vasıtaların kendilerinin gaye edinilmemeleri şartıyla olumlu görülmesidir. Aksi takdirde mutluluk değil, "mutluluk sanılanlar" veya diğer bir deyimle dünyevî veya sahte mutluluklar öne çıkarılacaktır. O halde mutluluğu gaye olarak değerlendiren İslam filozoflarının, insanın duygusal varlığını aşan ve dünyevi olmayan bir gayeden bahsettikleri anlaşılmaktadır.

İslam filozoflarının üzerinde durdukları gaye kavramı Peygamberimiz (s.a.v.)'in ahlaki eylemleri niyete bağlayan sözüyle doğrudan ilişkilidir.

Çünkü gaye de yapılacak eylemden önce gelmektedir, yani insan iradesi bir iyiyi seçerken belli bir yüce gayeyi hedeflerse bununla gerçek mutluluğu elde edecektir. Onun böyle bir gayeyi, yani mutluluğu hedeflemesi, o gayenin bir yetkinlik (kemal) olmasından dolayıdır. Zira her varlık gibi insan da varoluşunun gerektirdiği yetkinliğe ulaşmak durumundadır. Ancak o zaman insan olmanın gerekliliği yerine getirilmiş olacaktır. Nitekim İslam filozoflarının mutluluk tariflerinde göze çarpan ortak nokta, insanın mutluluğunun, onun her bir gücünün kendine has fiillerini yerine getirebilecek yetkinliğe ulaşmasına bağlı olduğu hususudur (Bircan, 2001, 72). Burada zikredilmesi gereken bir nokta da, yine filozofların mutluluk tariflerinde kullandığı iyi (hayır) kavramıyla işaret etmek istedikleri hususdur. Buna göre filozoflar, özü bakımından tercih edilen en yüksek iyiyi, en yüce gayeyi ve aynı zamanda en son yetkinliği mutlulukla izah etmişlerdir.

İslam filozoflarının mutlulukla ilgili tariflerinde göze çarpan diğer önemli bir husus da, mutluluğun birbirini gerektiren iki temel özelliğinin olmasıdır. Bunlardan ilki, mutluluğun her zaman sadece kendinden dolayı tercih edilmesidir. İkincisi ise, mutluluğun kendi kendine yeterli oluşudur. İşte mutluluk, bu özelliklerinden dolayı bütün ahlakî davranışların temel gayesi konumuna yükselmekte ve böylece Müslüman düşünürlerce ahlakî değerler mutluluğa göre belirlenmektedir. Fakat burada çözümlenmesi gereken bir sorun vardır: Gerçekten mutluluk olanlarla mutluluk sanılanlar, yani bir nevi dünyevî hazlar, lezzetler gibi hususlar birbirinden nasıl ayrılacaktır?

İşte bütün bu değerlendirmelerden yola çıkarak İslam filozofları mutluluğu genel olarak iki kategoriye ayırmışlar ve bunların mahiyetini açıklamaya gayret göstermişlerdir. Bunlardan birincisi, dünyevî mutluluk, mutluluk sanılan veya sahte mutluluk (saadetü'l-ednâ-saadetü't-dünya) ve ikincisi gerçek mutluluk veya en yüce mutluluk (saadetü'l-uzmâ-saadetü'l-kusvâ, saadetü'l-hakikiyye). Şimdi bunların ne olduğunu kısaca açıklayalım.

2.1. Dünyevî Mutluluk, Mutluluk Benzeri veya Sahte Mutluluk (Saadetü'l-Ednâ-Saadetü't-Dünya)

İslam filozofları her ne kadar dünyevî mutluluğu gerçek anlamda bir mutluluk değil, mutluluk zannedilen şey olarak görseler de nihayette bunun, en yüce mutluluğun kazanıldığı aracı bir mutluluk olma özelliği de vardır. Bu açıdan dünyevî mutluluğu da kendi içerisinde iki yönlü değerlendirmek mümkündür. Bunlardan ilki, dünyevî mutlulukların araç olma veya gerçek mutluluğun bilincine varılması noktasındaki sembolik yönüdür. Ancak bu yönün gaye edinilmesi ve geçiciliğinin farkında olunmaması durumunda, gerçek mutluluğa ulaşılamaz. Bu durumda mutluluğun kendisi değil mutluluk zannedilen şey gaye edinildiğinden aldanılmış bir hal söz konusudur.

Yani geçici mutlulukları gaye edinen insanlar sadece en yüce mutluluktan geri kalmazlar aynı zamanda dünyada da mutlu olamazlar. Çünkü elde ettikleri kısa süreli lezzetlerin, hazların kendilerine bir müddet sonra zarar vereceğinin farkına varamazlar. Aynı şekilde karşılaştıkları mutsuzlukların da kendileri açısından bir müddet sonra veya uhrevî alemde mutluluk getireceğini anlayamazlar. Buna daha çok sahte mutluluk denilmektedir. Dünyevî mutluluğun ikinci yönü ise, aslında mutluluğun bedensel hazlardan uzak, devamlılık özelliği olan ve elde edilen mutluluk ve mutsuzluğun ötesinde aşkın bir yönü bulunduğunun farkına varıp en yüce mutluluğun gaye edinilmesi ve böylece dünyadaki mutlulukların bu gözle değerlendirilmesidir.

Burada öne çıkan husus, geçici mutlulukların veya mutsuzlukların da tam anlamıyla olmasa da bir gerçekliğinin olduğudur. Ama bu gerçeklik en yüce mutluluktaki gibi devamlılık özelliği olan bir gerçeklik değil onun benzeri olan, yani bir nevi onu anlamamızı ve gaye edinmemizi sağlayan bir gerçekliktir. Gerçeklik dememizin sebebi dünyada tattığımız mutlulukların, en yüce mutluluğun benzeri aracı mutluluklar olduğunu anlatmak içindir. İşte bundan dolayı dünyadaki geçici ve dünyevî mutsuzluklar da mutluluk kategorisi içinde değerlendirilmektedir. Ayrıca filozoflar, dünyevî mutlulukla, bu dünyanın gerçekte en yüce mutluluğun kazanılması için bir araç olduğunu da izah etmek istemişlerdir.

Dünyevî mutlulukla ilgili olarak yukarıda bahsedilen açıklamalardan sonra ortaya çıkan soru, söz konusu mutluluğun özellikle ikinci yönü olarak bahsedilen mutluluk benzeri şeylerin nasıl ve ne şekilde gaye edinilmeden en yüce mutluluğun aranacağıdır. İşte filozoflarımız burada insanın aklının doğru bir şekilde kullanımına işaret etmekte ve bunun nasıl yapılacağının yollarını göstermektedirler. Aşağıda ayrıntılı olarak bunun nasıl yapılacağı izah edileceğinden burada detaya girilmeyecektir. Sadece şunu ifade etmemiz gerekir ki, insanın, bu dünyadaki yaşamında, gerçek iyi veya kötünün, mutluluk veya mutsuzluğun ne olduğunu anlayabilmesi için hislerinden kurtulup aklıyla hareket etmesi ve bu sayede elde edeceği erdemleri devamlı yapmak suretiyle kendini kontrol etmesi gereklidir. Çünkü o, ancak bu sayede en yüce mutluluğa doğru adım adım yaklaşabilecek ve hissî değil aklî hazların, lezzetlerin gerçek hazlar, lezzetler olduğunu anlayabilecektir.

2.2. Gerçek Mutluluk veya En Yüce Mutluluk (Saadetü'l-Uzmâ-Saadetü'l-Kusvâ, Saadetü'l-Hakikiyye)

İnsanları dünyadaki diğer varlıklardan ayıran şey akıl sahibi olmalarıdır. İslam filozofları her bir varlığın kendine mahsus yetkinlikleri, yani mutlulukları olduğunu söylerlerken, insanların da kendine mahsus yetkinliğinin

aklî yetkinlik, yani en yüce mutluluk olduğunu ifade etmektedirler. Bu en yüce mutluluk ise, özünden dolayı istenen, erişildiğinde ondan ötede daha büyük bir mutluluk veya yetkinlik olmayan bir gaye olarak kabul edilmektedir. Bu en yüce mutluluğun ulaşılacağı yer, ilk olarak, bu dünya, esas olarak da ahiret hayatıdır. Çünkü insan, bu alemde en yüce mutluluğa ilk adım olan, hissî lezzet ve hazların nasıl olduğunu anlayacak, aklını kullanarak da hissî hazların ötesinde aklî hazların varlığını keşfedecek, devamlı ve tam olmasa bile, bunu yaşayacaktır. Ancak tam ve devamlı bir şekilde de öteki alemde en yüce yetkinliğe ve mutluluğa ulaşacaktır. O halde en yüce mutluluk yukarıda bahsedilen dünyevî mutluluğun ikinci yönünden sonraki bir aşamadır.

Buradan açığa çıkmaktadır ki, en yüce mutluluğun dünyayla ilgili bir yönü vardır, yani bu mutluluk dünyada her ne kadar devamlı olmasa da tadılacaktır. Bunun tadılma derecesi insanın aklî yetkinliğiyle doğru orantılıdır. Aslında bu dünyadaki her insanın, en yüce mutluluğa ulaşma gücü potansiyel olarak bulunsa da, her insan buna ulaşamaz. Bunun temel sebebi insanların çoğunun hissi hazlar peşinde koşarak aklî hazları ihmal etmesi ve erdemli davranışları tam anlamıyla yerine getirememesidir. Eğer insanlar aklî yetkinliği kazanarak faal akılla ittisal mertebesine ulaşabilirse yüce bir gücün, yani "Tanrı'nın ihtişamını, parlaklığını, güzelliğini idrak edebilecek ya da duyabilecek" ve böylece en yüce mutluluğa bu dünyada iken, devamlı bir şekilde olmasa da, ulaşabilecektir (Bircan, 2001, 87). Bunun sonucunda da hem kendisine verilen beden içerisinde yetkinliğin son aşamasına geldiğinden erdemli davranışlarda bulunacak ve böylece en yüce mutluluğun dünyevî yönü gerçekleşmiş olacak, hem de öteki dünyadaki devamlı ve ebedî olan en yüce mutluluğa erişecektir. Dünyada iken ulaştığı aklî yetkinlik derecesi öteki dünyada ulaşacağı en yüce mutluluk derecesini belirleyecektir. Bu durumu Kur'an'da rahatlıkla bulabileceğimiz kurtuluşta önde gidenler veya yakınlaştırılmış olanlar (sâbikûn-mukarrebûn), diğer kurtuluşa erenler (ashâbu'l-meymene) ve kurtuluşa eremeyenler (ashâbu'l-meş'eme) şeklindeki üçlü tasnifte de bulabiliriz (Vâkıa 56/7-14).

En yüce mutluluğun yukarıda açıkladığımız şekilde dünyevî yönünü idrak eden insan nefsi, nihayet aslında gerçek mutluluğun bunların ötesinde ruhânî bir mutluluk olduğunu, yani kendi nefsinin cisimsel olmayan düşünsel, aklî yönünün elde edeceği lezzetlerle kazanılacağının farkına varmaya başlayacaktır. Yani dünyevî mutluluklar, gerçek mutluluğu anlamak için bir çeşit aracılık rolünü üstlenmektedir. İnsan, dünyevî haz ve elemlerin geçiciliğine sahip olduğu beden içinde şahit olmakta ve hep kendi nefsî varlığının farkında olarak geçici olmayan, sürekli bir haz ve lezzet

arayışına girmektedir. Ancak şurası unutulmamalıdır ki, bu sürekli lezzetin, dolayısıyla gerçek mutluluğun da hissedilme mekanı ve bir nevi şartı bedenle yaşadığı bu dünyadır. Tam bir süreklilikle elde edileceği mekan ise öteki alemdir, yani mevcut bedeninden tamamen sıyrıldıktan sonradır. İşte İslam filozofları, aşağıda detaylı olarak üzerinde duracağımız, bu sürekli mutluluğun nasıl ve hangi ortamlarda elde edileceğini tespit ederek bu konuyu aydınlatmaya çalışmışlardır.

3. Mutluluğu Elde Etmenin Yolları

Mutluluğun bu dünyada elde edilmesi ve hatta öteki dünyada elde edilecek olan en yüce mutluluğun yine bu dünyadaki hayatta yapılanlarla kazanılması meselesi beraberinde insanın nasıl bir varlık olduğu ve bunu nasıl yapacağı sorusunu gündeme getirmektedir. İşte İslam filozofları, insanın diğer canlılardan farklılığını dile getirerek, insana mutluluğu kazanmak için birtakım güçlerin verildiğinden söz etmektedirler. Onlara göre insan beden ve nefisten (ruhtan) oluşan bir bütündür ve her ikisi bu dünyada birbirine muhtaç durumdadır. Öte yandan beden ve nefisten oluşan insanın üç temel gücü vardır: İstek (arzu, şehvet) gücü, öfke (gazap) gücü ve akıl gücü. Gerçekte tek bir gücün yan kolları olan bu üç güç hep birbiriyle ilişki halindedir ve ilk ikisi, yani istek ve öfke gücü oldukça kuvvetlidir. Çünkü insan bu güçleri sayesinde hayatta kalmaya çalışacaktır. Ancak onu diğer canlılardan ayıran akıl gücü diğer iki gücü de kontrol edebilecek bir yapıdadır. Zaten gerçek mutluluk için de yapılması gereken şey nefsin diğer iki gücünü, yani istek ve öfke gücünü akıl gücünün emrine vermektir. Eğer bu gerçekleşmezse o zaman insan akıl dışındaki diğer iki gücün kontrolüne girecek ve muhakeme yeteneğinden ve doğru bir şekilde bilgi elde etmekten uzaklaşacaktır. Bunun sonucunda da insan, gerçek mutluluğun ve ona ulaştıracak iyilerin ne olduğunu bilemeyecek ve sonuçta geçici hazları ve mutluluk sanılan şeyleri gerçek mutluluk şeklinde algılayacaktır (Bircan, 2001, 248-9). O halde insanın akıl gücünün diğer güçlerine hakimiyet kurabilmesinin yolunu araştırmak gereklidir. İşte İslam filozofları, bunun yolunu göstermek için, akıl gücü, onunla ulaşılan hakikat bilgisi ve bunun yetkinleştirilmesi konusunda detaylı bilgiler vermişlerdir.

3.1. Akıl Gücü: Bilgi ve Hikmet

İslam filozofları insanı mutluluğa götüren temel unsur olarak aklı kabul etmişlerdir. Onlara göre gerçek mutluluk hissî değil aklîdir. Meselâ, Kindi, mutlu olmanın temel şartını aklı kullanmak olarak görürken Fârâbî, aklın gerçek mutluluğu ve iyiliği idrak etme gücüne sahip olduğunu belirtmektedir. İbn Sînâ da aynı çizgiyi takip ederek aklî idrak ile mutluluk arasında birebir bir ilişki kurmaktadır. O halde gerçek mutluluğu elde etmenin yolu

insanın aklını kullanmasından geçtiğine göre bu nasıl gerçekleşecektir? Filozoflar bunun yolunu göstermeye aklın mahiyetinden başlamışlardır. Onlara göre aklın bir düşünen teorik ve metafizik yanı bir de eylemi ilgilendiren pratik yanı vardır. İşte insanın yapması gereken şey öncelikle bu iki aklın da yetkinleştirilmesidir. Çünkü insanı gerçek mutluluğa götüren temel erdemler insanın akıl gücünün diğer iki güce hakim olmasına ve onun, itidal olarak adlandırdığımız, iki aşırılığın (ifrat ve tefrit) ortası olan "orta erdem"li davranışları yapmasına imkan sağlayacaktır. Bunun sonucunda da hikmet, yani mutluluğa götüren ahlaki eylemlerin belirleyicisi hikmet erdemine ulaşmış bulunan akıl ortaya çıkacaktır. Bunun temel sebebi aklın hislerden daha geniş, daha kuşatıcı olmasıdır. Ancak mesele bununla da çözülmemektedir. Her insanda akıl olduğuna göre insan söz konusu bu kontrolü nasıl gerçekleştirecektir? İslam filozofları aklın diğer iki güce hakim olmasının yolunu da göstermeye çalışmaktadırlar.

Buna göre aklın kendi içinde birtakım dereceleri vardır. Aklın ilk derecesi potansiyel olarak her insanda var olan ve bilme yeteneği anlamına gelen akıldır. Filozoflar buna genellikle bilkuvve, heyûlânî ve münfail akıl isimlerini vermişlerdir. Bu akıl bir tür yatkınlıktır. Aklın ikinci mertebesi, ilk mertebeden belli bir süreç geçtikten sonra faal akıl vasıtasıyla temel ve genel ilkelerin elde edildiği bir mertebedir. Bu akıl İbn Sina tarafından bilmeleke akıl olarak isimlendirilmektedir (Alper, 2008, 62-71). Aklın üçüncü derecesi, aklın işlemeye başlamasıyla ortaya çıkan safhasıdır ki, bunun da adı bilfiil akıldır ve bu safha bir yetkinliktir. Kindi, bu akıl mertebesine müstefad akıl adını vermiştir. Aklın dördüncü ve son mertebesi ise akletmesi sonucu elde ettiği şeyleri kullanmasıyla oluşan son yetkinlik mertebesidir. Bunun da adı, Fârâbî ve İbn Sina'da müstefad akıldır. Kindi buna zahir veya beyânî akıl demiştir. Filozoflara göre aklın bu üç derecesi, aslında üçünün de esas kaynağı olan bir başka akıl sayesinde bu aşamaları katetmektedir. İşte hem aklın esas kaynağı hem de ulaşabileceği son yetkinlik mertebesi olan akıl derecesi faal akıl derecesidir. Fakat bu mertebeye sadece ve sadece öteki alemde erişilecektir. Bu dünyada iken ulaşılabilecek en yüksek akıl derecesi ise müstefad (kazanılmış) akıl seviyesi, yani faal akılla ittisal veya kesintisizlik (bir çeşit buluşma, dokunma, feyizlenme) noktasıdır ve bu mertebe, insanın dünyada iken ulaşabileceği en yüksek mutluluk derecesine de işaret etmektedir. Öteki alemdeki en yüce mutluluğun teminatı da bu mutluluk olduğu için mecazen buna da en yüce mutluluk adı verilebilmektedir (Bircan, 2001, 330-359).

Yukarıdaki öğrendiklerimizden anlaşılacağı üzere İslam filozoflarına göre mutluluk, teorik aklın sözü edilen dereceleri faal akıl yardımıyla aşmasıyla

gerçekleşmektedir. Yani aklı ve iradeyi sonuna kadar kullanma söz konusudur. Asla dünyadan el etek çekmekten ve maddeden yüz çevirmekten bahsedilemez. Tam tersine maddeyi ve dünyayı aşarak aklı ve iradeyi daha özgürce hareket ettirme çabasının kendisi gerçek mutluluğun anahtarıdır. Mutluluğu yakalamanın yegâne yolu diğer iki gücün aklın gücüne hizmet etmesini sağlamaktır. Bu yüzden İslam filozofları geleneğe uyarak akıl gücünü meleğe benzetmişlerdir. Zaten akıl bu dünyada iken ulaştığı bütün mertebelerde olduğu gibi en yüksek mertebe olan müstefad (kazanılmış) akıl seviyesinde de faal akıldan, yani İslam filozoflarına göre melekî akıl veya Cebrail (a.s.) anlamına gelen akıldan feyizlenmektedir. Bu feyizlenme bir çeşit ittisal ile olmakta ve bu durum sıradan bir insanda gerçekleştiğinde felsefe veya hikmet ortaya çıkmaktadır. Eğer seçkin bir insan söz konusuysa, yani bu şahıs bir nebi ve peygamber ise vahiy gerçekleşmektedir. Bu sonuncusu dünyada iken faal akıl ile gerçekleştirilen en düzey ittisal örneğidir. Böylece, her ikisi de, yani filozof (hakîm) ve peygamber (nebi, resul) de, gerçek mutluluğa ulaşmış olmaktadırlar.

İslam filozofları akılda bir çeşit orta yol olarak hikmet erdemini belirlemekle kalmamışlar, aynı zamanda bu gücün eksikliği (ifrat) ve fazlalığından (tefritinden) da bahsetmişlerdir. Buna göre akıl gücünün eksikliği aptallık, yani düşünme gücünü bir yana bırakmak iken, fazlalığı ise budalalık, kurnazlık veya sefihliktir, yani düşünme gücünü "gereksiz yerde ve gereksiz bir biçimde kullanmak"tır (İbn Miskeveyh, 1983, 31-32). Bu aşırılıkların dışında filozoflar, bir de orta yol olan hikmetle birlikte; anlayış kolaylığı, zeka, kavrayış hızlılığı ve ince düşünce gibi yan erdemlerden bahsetmişlerdir.

3.2. İstek Gücü: İffet

İnsanın üç temel gücünden ikincisi olan istek gücü, İslam filozoflarınca insanın bu hayatta kalmasına yarayan temel güçlerden birisi olarak kabul edilmektedir. Ancak bu gücün akıl gücünden farkı sadece gerçek mutluluğun değil mutluluk sanılan şeylerin de peşinden koşmasıdır. Bu yüzden istek gücü domuza benzetilmektedir. İslam filozofları, istek gücünün esas görevinin akla hizmet etmek olması gerektiğini söylemekle birlikte, bu gücün duyulara, yani hisse ve tahayyül gücüne de hizmet ettiğini ifade etmektedirler. Bu noktada onlar, iradeyi de devreye sokmakta ve bütün canlılarda bir çeşit irade olduğunu söylemekle birlikte yalnızca insanda ihtiyarın bulunduğunu belirtmek suretiyle akıl ile ilişkilendirmektedirler. O halde istek gücü, insanı hem maddî hem de ulvî aleme bağlayan temel güçlerden biridir. Onu maddî aleme bağlayan duyular iken ulvî aleme bağlayan ise akıldır. İşte bu yüzden İslam filozofları, istek gücünün ve aşağıda üzerinde

duracağımız öfke gücünün düzenlenip dizginlenmesi için akla ihtiyaç bulunduğunu ifade etmektedirler. Müslüman filozoflar, istek gücünün akıl ve duyu güçlerine hizmet etmesinden yola çıkarak İslam ahlak felsefesinde mutluluğun sadece teorik akılla bilmeyle değil aynı zamanda yapmayla, yani amelin de katılımıyla gerçekleşeceğini zikretmişlerdir. Çünkü onlara göre, bir şeyin bilinmesi yapılmasını da gerekli kılmaktadır (Aydınlı, 2008, 111-118).

Böyle bir durumda eğer, istek gücü aklın kontrolünde ameller yaparsa bu ameller erdemli, yani iyi amellerdir. Şayet sadece duyuların peşinden gider ve aklı oraya yönlendirirse erdemsiz hareketleri gerçekleştirmiş olacaktır. Sonuçta erdemli fiiller bilinçli olarak, insanın aklî iradesinin devreye girmesiyle yapılan fiillerdir. Böylesi fiillerin insanı mutluluğa götürmesi için söz konusu fiillerin bir meleke haline gelmesi, yani huy olarak kazanılması gereklidir. İşte böyle bir durum istek gücünün itidali olan iffeti ortaya çıkaracaktır. Meselâ Kindî, iffeti, beden ve ruhun korunması, geliştirilmesi ve onların tabiatlarına muvafık olarak kalmaları için, gerekeni yapmak ve ortadan kaldırılması gerekeni kaldırmak ve gereksiz olanlara da ilgisiz kalma erdemi olarak tanımlamaktadır. Ahlâkî açıdan iffet, tecrübe âleminde ve hayatında hayrın ve isteklerin kullanılmasında ifrata kaçmamayı, itidali gösterir. Akıl, istek ve öfke kuvvetlerinden, istek kuvvetinin itidali olan iffetin eksikliği (ifratı), bayağı hazlara düşkünlük veya açgözlülük (şereh) dediğimiz aşırılığı, iffetin fazlalığı (tefriti) ise ise haz duyarsızlığını (humud) doğurur. O halde istek gücü, bilgisizliğe, ihtiraslara, boyun eğmek suretiyle ifrat ve tefrite kaçar. Oysa, eksiklik ve aşırılıklarını "akıllı nefsin" bilgi temyizine ve ayrıcalığına tabi kılarsa iffet erdemi ile tanışır ve nihayette mutluluğa ulaşır. Burada şunu da ifade etmek gerekir ki, iffet erdemi diğer birçok erdemi içinde barındıran ana bir erdemdir. Bu açıdan iffet erdeminden bahsederken aynı zamanda; haya, sabır, cömertlik, kanaat, ağırbaşlılık vb. birçok erdemden de bahsedildiği unutulmamalıdır.

3.3. Öfke Gücü: Şecaat

Öfke (gazap) gücü, İslam filozoflarının insana atfettikleri üç temel güçten üçüncüsüdür. Bu güç, bütün canlıları ve insanları kendilerine zarar ve üzüntü veren şeylerden uzaklaşmasına yardımcı olmak için bedenin hareketini sağlamaktadır. Öfke gücünün itidali ile şecaat erdemi ortaya çıkmaktadır. İstekleri harekete geçiren öfke kuvveti, ferdin eyleme dönüşecek davranışlarının dengelenmesiyle orta, yani mutedil hareketlerin ortaya çıkması şeklinde şecaat olarak tezahür etmektedir. Bu öfke gücünün aşırılığı yani ifratı ataklık, eksikliği yani tefriti ise korkaklıktır. Şecaat, kimi zaman ahlâk felsefesinde, Kindî'de olduğu üzere necdet olarak da adlandırılır. Şecaat, ölü-

mü dahi göze alarak, yapılması gerekeni yapmak ve ortadan kaldırılması gerekeni önlemektir. Şecaat, bir cesaret hali şeklinde tasavvur edilmek suretiyle, bir bilgi yetkinliğinin tezahürü olarak görülmektedir. Ancak eşyayı ve mahiyetini bilen ve tanıyan biri, korkuyu yenebilecektir. Çünkü korku ve elem gibi mutluluğa mani olan haller de, rahatlama ve üstün gelme gibi mutluluğa yardımcı olan durumlar da öfke gücünden kaynaklanmakta veya onun amacı olmaktadır. Bu açıdan İslam filozofları, tıpkı istek gücü gibi öfke gücünün de itidalini sağlayan şeyin akıl gücü olduğunu savunmuşlardır (Saruhan, 2010, 119). Diğer iki gücün erdemlerinde olduğu gibi öfke gücünün ana erdemi olan şecaatin de yan erdemleri söz konusudur. Bunlar; yumuşak başlılık, hoşgörü, sükûnet, her şeye sebat göstermek vb.dir.

İslam filozoflarına göre, akıl gücünün, yani hikmetin bu iki gücü dengelemesi sayesinde amelî hikmet dediğimiz ahlâkî erdemler ortaya çıkacak ve bunların birleşmesinden de adalet tahakkuk edecektir. Yani sonuçta ulaşılması gereken nokta, insanın kendisine, yaratıcısına ve topluma yönelik doğru davranışları, iyilikleri ve güzel muameleleridir. İşte bu durum mutluluğu elde etmenin temel yoludur ve insanın nefsiyle yani iç yönüyle ilgilidir. Ancak mutluluğun, bireysel olmadığı da bir gerçektir. Bütün varlıklar gibi insan da hemcinsine muhtaç olarak yaratılmıştır. Öyleyse fıtraten toplumsal bir varlık olarak yaratılmış olan insanın mutluluğu, öncelikle içinde yaşadığı toplumda gerçekleşecek ve bunun için de siyasete ihtiyaç duyulacaktır. Şimdi de bunu açıklamaya çalışalım.

4. Mutluluğa Ulaşmak İçin Gerekli Dış Şartlar

İslam filozofları mutluluğa bu dünyada ve ancak bir toplum içerisinde ulaşılabileceğini, insanın diğer varlıklara muhtaç bir tabiatta yaratıldığı için bu varlıklarla işbirliği içerisine girmeden yetkinliğini gerçekleştiremeyeceğini savunmuşlardır. Öyleyse insanlar bir toplum içinde yaşamak ve işbölümü yapmak zorundadırlar. Toplum içinde yaşama ve işbölümü ise beraberinde birtakım kuralları ve tabii ki yönetimi, yani siyaseti gerekli kılacaktır. insanlar, ancak bu toplum içerisinde erdemli eylemlerde bulunarak, kötü fiillerden uzak durarak kendilerini mükemmelleştirdiklerinde hem bireysel hem de toplumsal mutluluğu tatmış olacaklardır. Meselâ, Fârâbî açısından mutlu bireylerden meydana gelen bir toplum, mutlu bir devleti ve nihai olarak da mutlu bir dünyayı meydana getirecektir. O halde mutluluğun gerçekleştiği ilk ortam toplum, ikincisi ise siyasettir.

4.1. Toplum

İslam filozoflarına göre mutluluk sadece bireyin değil aynı zamanda toplumun da temel gayesidir. Evrendeki bütün varlıklar birbirine muhtaç olarak

yaratılmıştır. Bunlar içerisinde insanlar ise hem diğer varlıklara hem de kendi türlerine muhtaç olarak yaratılmışlardır. Her bir insanın farklı özelliklerde yaratılmış olması ve eşit özelliklerde yaratılmamış olmamaları da birbirlerine muhtaç olduğunun en önemli göstergesidir. O halde insanlar bu muhtaçlıklarını giderme konusunda yardımlaşmalı, birbirine hizmet etmeli ve herkes böylece kendi yaptığı işten mutlu olmalıdır.

Mutluluğun elde edilmesini toplum halinde yaşamaya bağlayan İslam filozofları, toplumları da genelde büyük, orta ve küçük olmak üzere üçe ayırmışlardır: Büyük, orta ve küçük toplumlar. Büyük toplumlar, birbirleriyle ilişkilerde bulunan ve birbirlerine yardım eden birçok uluslardan oluşan toplumlardır. Orta büyüklükte olanlar, bir tek ulustan meydana gelirken, küçükleri ise bir şehirde bulunanlardır. Meselâ, Fârâbî'ye göre şehirde yaşayan bu toplumlar nicelik bakımından yetkin toplumlardır. Köylerde, mahallelerde, sokaklarda vb. yaşayan toplumlar ise eksik toplumlar olarak kabul edilmektedir. Bu nedenle Fârâbî'ye göre en yüksek iyiye, en büyük ve en son yetkinliğe, dolayısıyla da en yüce mutluluğa ancak şehirde veya daha büyük toplumlarda ulaşılabilir, şehirden daha küçük yerlerde buna ulaşmak mümkün değildir (Fârâbî, 1990, 69-70). Ancak bir şehrin de büyüklük açısından yetkin olması demek orada mutlak anlamda mutluluğa ulaşılacak demek değildir. Yani toplumun büyüklük bakımından yetkin olması, nitelik bakımından yetkin olmasını gerektirmemektedir. Çünkü insanlar bir gayenin gerçekleştirilmesi için bir araya gelmektedirler, bu gayeler iyi olabileceği gibi kötü de olabilir. Bu nedenle mutluluğun bazen şehirde de elde edilememesi mümkündür. O halde, insanların hakiki anlamda mutluluğu elde etmek için birbirlerine yardım etmeyi amaçladıkları bir şehir erdemli, mükemmel bir şehirdir (el-medînetü'l-fâzıla). Böyle bir şehir ahalisi de erdemli ve mükemmel bir toplumdur (el-içtimâu'l-fâzıl). Bütün şehirlerinin mutluluğa ulaşmak için birbirleriyle yardımlaştığı millet de erdemli millettir (el-ümmetü'l-fâzıla). Bu tür toplumlardan oluşan bir dünya da erdemli ve mükemmel bir dünyadır (el-ma'mûratü'l-fâzıla). Görüldüğü gibi İslam düşünürlerinin mutluluk anlayışı gerçekte evrensel bir dünya görüşünü barındırmaktadır (Fârâbî, 1990, 70).

Buraya kadar öğrendiğimize göre İslam filozofları toplumsal örgütlenme ve bir toplum içinde karşılıklı işbirliği olmadıkça mükemmelliğe ve mutluluğa ulaşılamayacağını düşünmektedirler. Buna göre insanlar, hem tabii ihtiyaçlarını karşılayıp varlığını devam ettirebilmek, hem de yetkinliğini tamamlayıp en yüksek gayeleri olan mutluluğa ulaşabilmeleri için toplu halde yaşamak durumundadırlar. Ancak insanın bu toplu yaşama mecburiyeti diğer canlılardan ayrıdır. Diğer canlıların bir araya gelip yaşamaları

içgüdüye dayalı bir zorunluluk sonucu gerçekleşirken, insanların bir araya gelip yaşamaları iradi ve ihtiyari olmaktadır. Yani insanlar, iyi veya kötü bir gayeyi gerçekleştirmek için bir araya gelmektedirler. Öyleyse insanların, yukarıda bahsettiğimiz gibi; büyük, küçük ve orta toplumları mutlak anlamda oluşturmaları yeterli değildir. Önemli olan bunu iradi olarak ve hangi gaye için yaptıklarıdır. (Bircan, 2001, 402-408)

Meselâ Fârâbî'ye göre; her bir insan kendi varlığını devam ettirebilmek ve en son yetkinliğe ulaşabilmek için çok fazla şeye muhtaç olan bir yaratılışta varlığa getirilmiştir. Onun bu şeyleri tek başına sağlaması mümkün değildir. Bunun için de o, her birisi kendisinin özel bir ihtiyacını karşılayacak, birçok insana muhtaçtır. Böylece insanlar ferdi güçlerini değişik konularda birleştirerek farklı topluluklar teşekkül ettirmelidirler. Her insanın hayatında başka insanlara bağlanması veya diğer insanlara ihtiyaç duyması onun doğuştan bir meylidir. Bundan dolayı insanî yetkinliğe, ancak birbirleriyle yardımlaşan birçok insanın bir araya gelmesiyle ulaşabilmektedir. Toplum içindeki insanlardan her biri diğerinin ihtiyacını karşılamaktadır. Toplumun tamamının bu karşılıklı katkısı sonucunda herkesin varlığını devam ettirmek ve yetkinliğine erişmek için muhtaç olduğu şeyler sağlanmış olmaktadır. İnsanların büyük sayıda varlığa gelmesinin ve bazısı mükemmel, bazısı eksik, kusurlu olan insani toplumlar kurarak dünyanın oturulabilir kısmında bir araya gelmelerinin nedeni de budur. Fârâbî'ye göre her toplumsal yapılanma bir çeşit mutluluk arayışıdır ve her bir toplumsal yapılanmanın çeşitli mutluluk idealleri bulunmaktadır (Aydınlı, 2000, 167). Bir insanın mutluluk hakkındaki düşüncesi o insanın hedeflemiş olduğu siyasi yönetimi de belirleyecektir. Eğer bu kişi, mutluluğu Allah'ı ve ilk prensipleri bilmek olarak anlıyorsa, yani maddi olmayan, metafizik bir gayesi varsa erdemli (fazıl) şehri arzu edecektir. Böyle bir mutluluğu arzu eden kişi de erdemli (faziletli) bir insandır. Bunu değil de maddî bir takım şeyleri arzu eden kişiler ise erdemli (faziletli) şehrin dışındaki şeyleri arzu etmiş olacaklar. Böyle insanlar erdemli kişi statüsünde olmayacaklar, onlar da durumlarına göre birtakım isimler alacaklardır. Bunların tamamı dünyevi mutluluğu, yani eksik mutluluğu hedefleyenlerdir. O halde en son yetkinlik ve en yüksek iyi olan en yüce mutluluğa erişmenin yolu bu gaye için bir araya gelmiş olan toplumun iyi yönetilmesidir (Fârâbî, 2005, 61-71). Bu da, tabii ki siyaseti gündeme getirecektir.

4.2. Siyaset

İslam filozoflarına göre en yüce mutluluğa ulaştıracak erdemli bir toplumu oluşturmanın yolu iyi bir yönetimden, yani siyasetten geçmektedir. Bu sebeple tabii ihtiyaçların karşılanması için bir araya gelip toplumsal yapılar

kuran insanlar, iyi veya fena bir şahsın idaresi altında toplanıp bir devlet de kurmak zorundadırlar. Toplumsal birlikteliklerin olmazsa olmaz şartı budur. Kurulacak bu devletin başındaki şahıs yani reis veya başkan, kötü cahil, ahlaksız veya hataya düşmüş bir kimse ise devlet de kötü bir devlet (el-medinetü'l-câhile) olacak, fakat eğer reis ahlaklı ve iyi özelliklere sahip ise devlet iyi bir devlet olacaktır (el-medinetü'l-fâzıla). İşte İslam filozoflarının mutluluk anlayışı ve mutluluğun esas olarak toplumda gerçekleşecek olmasını kabul etmeleri, beraberinde mutluluğun kendisine bağlı olduğu ikinci bir hususu, siyaset felsefesini gündeme getirmektedir. İslam filozofları, mutluluğu elde edebilmek için siyasetin çok önem taşıdığını ve insanları mutluluk yoluna yöneltecek olan şeyin siyaset olduğunu belirtmektedirler. Onların siyaset görüşünde mükemmel ve erdemli bir yönetici idaresinde mutluluk ve huzura ulaşmış bir toplumu oluşturma fikri vardır. Zaten İslam filozoflarının, diğer düşüncelerinde olduğu gibi, siyaset anlayışlarında da temel nokta, alemdeki düzeni sağlayan tek bir düzenleyici anlayışının insana ve topluma uyarlanmasıdır.

İslam filozofları, toplumsal yapının en ideal örneği olan şehirleri, siyasetin uygulama alanı olarak görmüşlerdir. Çünkü onlar açısından mutluluğu bilmek ve elde etmek bir çeşit sanattır ve bu sanatın en iyi icra edildiği yerler de fazıl şehirlerdir. Eğer bu sanat çok iyi icra edilirse, erdemlilik ve erdemsizlik, iyi ile kötü, güzel ile çirkin, adalet ve adaletsizlik ve nihayetinde gerçek mutluluk ile mutluluk zannedilenler birbirinden ayırt edilmiş olacaktır. Nitekim İslam düşünürü Fârâbî, siyaseti; şehir halkı için, toplum için iyi şeylerin meydana getirilmesini sağlayan ve o şeyleri meydana getirme ve onları koruma hakkında insanları yönlendiren bir sanat olarak tarif etmiştir. (Fârâbî, 1993, 183). O halde gerçek mutluluk ile eksik mutluluğun bilinmesi bir nevi siyaset sayesinde gerçekleşmektedir.

İşte bu yüzden, başta Fârâbî olmak üzere, İslam filozofları siyasi yönetim şekillerini de mutluluğa ulaştırma veya ulaştıramama esasına göre sınıflandırmışlardır. Hatta bununla da yetinmeyerek siyasi erkin başında olan yöneticilerde bulunması gereken özellikleri buna göre sıralamışlardır. Aslında onların bunu yaparken temel aldıkları yegâne bir yönetici örneği vardır ki, bu örnek kişilik Peygamberdir. Onlara göre insanları yaratan Tanrı, onların erdemli toplumlar oluşturabilmeleri ve en yüce mutluluğu yakalayabilmeleri için kendi içlerinden yetkin kişiler, peygamberler, göndermiştir. Bu peygamberler, başta Tanrı ve sıfatları olmak üzere, dünya ve âhiret hayatı hakkında bazı temel bilgileri insanlara aktaracak, en yüce mutluluğun nasıl gerçekleşeceğinin yollarını apaçık ve herkesin anlayabileceği tarzda, birtakım örneklerle gösterecektir. Peygamberin seçilmesinin sebebi

ise tesâdüfî değildir. Filozofların bütünlükçü felsefî sistemlerinin bir gereği olarak Peygamber veya İlk Reis, tıpkı âlemdeki ilk ilke gibi, toplumun ilk reisi kabul edilmiş ve onun faal akılla ittisal halinde olduğu belirtilmiştir. Bu ittisal, filozof veya veli veya arifin ittisalinden daha üstündür ve dolayısıyla peygamber, insanlar içerisinde bunu en mükemmel yapan kişidir. Yani o, ittisalin gerçekleştiği vahiy meleğiyle doğrudan irtibat kurmaktadır. Ona atfedilen kâmil insan olma özelliği peygamberlikle birleşmekte ve dünyadaki toplumsal düzeni bu özelliğiyle sağlamaktadır. Çünkü filozoflarımıza göre âlemde mutlak anlamda iyilik vardır ve insanın en yüksek iyiye, dolayısıyla da en yüce mutluluğa, erişmeleri için toplumun alemdeki ilahi nizamı yansıtacak şekilde kurulması gereklidir. Bu yüzden Tanrı'nın alemle ilişkisi ne ise, siyasal yöneticinin de odur. İlk Reis, iradi bir şekilde belirli bir gayeye doğru toplumu oluşturmalı ve onu örnek alacak olan sonraki yöneticiler de bunu takip etmelidir. Bir nevi yönetici Tanrı'nın nizamının halifesi ve yeryüzündeki gölgesidir (zıllullahi fi'l-arz). Burada dikkat edilmesi gereken nokta, İslam filozoflarının toplumsal yapılanmayı ve siyasal yönetimi basit bir ihtiyacın ötesine taşıyarak metafizik hakikatle, varlık felsefesiyle ilişkilendirmiş olmalarıdır.

İlk Reis, siyasal yönetimin başında bulunan bir peygamber olmakla birlikte her şeyden önce insandır ve gerek onun gerekse ondan sonra gelecek olan yöneticiler, yani peygamber olmayan kişiler (yöneticiler), için olmazsa olmaz iki şart aranmaktadır. Bunlardan ilki, yöneticinin yaratılışı ve tabiatı bakımından yöneticiliğe yatkın olması, ikincisi ise böyle bir yatkınlığın gerektirdiği iradi meleke ve karakterleri kazanmış olmasıdır. Nitekim Fârâbî, bu iki şartın her biri için de diğer bazı şartlar öne sürmektedir. Ona göre bir yöneticinin yaratılışı ve tabiatı bakımından üzerinde taşıması gereken en önemli hususiyetler; iyi anlama ve idrak, bedensel mükemmellik ve fiilleri yapabilme gücü, kuvvetli hafıza ve hatırlama gücü, bilgiyi, öğrenmeyi arzu etme, doğruluğu, adaleti sevme, yalandan, yalancılardan ve zulümden nefret etme, yeme, içme ve eğlence gibi maddi şeyler peşinde koşmama, yüksek ruh, hitabet, cesaret, azim ve kararlılık gibi özelliklerdir (Fârâbî, 1990, 74-78). Böylesi özellikleri üzerinde taşıyan bir yöneticide olması gereken iradi meleke ve karakterler ise; nazarî, fikrî ve ahlâkî erdemler ile amelî, yani uygulamalı sanatlardır (Bircan, 2001, 414).

Fârâbî, işte bu yöneticiyi insanlığın en üst mertebesinde ve yüce mutluluğa erişmiş bir insan olarak görmektedir. Aslında onun saydığı şartlar bir nevi faal akılla en üst düzeyde iletişime geçen bir insanın yani peygamberin özellikleridir. Ancak o, yukarıda belirttiğimiz iki temel şart ve onun detaylarına sahip olan yönetici için ortaya koyduğu kriterleri daha da artırmak-

tadır. Ona göre, yukarıda yöneticide bulunması gerektiği farzedilen bütün özeliklerin tamamı bir nevi ilk aşamadır. Bunun ikinci aşaması olayın daha da önemli bir noktasıyla alakalıdır ki bu, yöneticinin bütün bu özelliklerini ve bildiklerini başkalarına aktarabilme kabiliyeti, yani örneklikteki mükemmelliğidir. Çünkü yönetici ancak bu sayede en yüce mutluluğa diğer insanları yöneltebilecektir (Fârâbî, 1990, 77). İşte filozoflarımızın en yüce mutluluğa erişmiş ve diğer insanları da eriştirecek olarak kabul ettikleri en mükemmel yönetici, ilk yönetici, ilk reistir. Bu şahıs, hem filozof, hem peygamber hem de kanun koyucudur. Ondan sonra gelen diğer siyasal yönetimler, yeryüzündeki yegâne en mükemmel örnekliklerinden dolayı onu model almak durumundadır. Burada İslam filozoflarının filozof ile peygamberi aynı kategoride mütalaa ettikleri gibi bir yanılgıya düşülmemelidir. Tam aksine onların amacı böyle bir eşitleme değil, seçkin kutsî bir akla sahip olan peygamberin üstünlüğünü göstermenin yanında onun faal akılla kurduğu metafizik ilişkinin insaniliğini ve dolayısıyla kabul edilebilirliğini ortaya koymaktır. İşte bu kabul edilebilirlik ilahi bilginin insan aklına uygunluğunu da vurgulamaktadır. Öte yandan İslam filozoflarının burada ortaya koymak istedikleri şey ütopik de değildir. En son Hz. Peygamber (s.a.v.) idaresinde gerçekleştirilmiş ve onu takip edenlerin de onu örnek alarak gerçekleştirmeleri istenen her zaman gerçekleştirilmesi mümkün bir durumdur. Aksi taktirde peygamberlerin örnekliklerinin bir anlamı kalmaz.

İslam filozofları toplumu mutluluğa ulaştıracak olan İlk Reis'den sonra gelecek idarecilerin kendisinde bulunması gereken bütün özellikleri taşımasının veya taşısa bile mevcut şartların onu bundan alıkoyması sebebiyle her zaman mümkün olmadığının da farkındadırlar. Bu açıdan onlara göre, İlk Reis'den sonra gelecek bu ikinci dereceden idarecilerin toplumsal hayatı idare edecek ve onları mutluluğa kavuşturan kanunları koyabilecek erdemli yöneticilerce yönetilebilmesi için daha önceden İlk Reis için belirtilen fıtrî şartlardan ayrı olarak yeni birtakım nitelikleri haiz bulunmaları gerekmektedir. Bu şartların başında filozof olmak gelirken ikinci sırada İlk Reis'in ortaya koyduğu kanunları bilme, muhafaza etme ve onları takip etme özelliği aranmaktadır. Filozoflarımızın bundan sonra saydıkları şartlar, ne kadar gerçekçi olduklarını göstermektedir. Buna göre ikinci dereceden yöneticilerin, ortaya çıkabilecek yeni şartlar doğrultusunda, tıpkı İlk Reis'in kanunları gibi, toplumun mutluluğunu sağlayabilecek yeni kanunlar koyabilecek akıl yürütme ve yol gösterme yeteneğine sahip olmaları beklenmektedir. Eğer bu şartlar tek bir kişide yoksa bu şartları üzerinde taşıyan birden fazla kişinin yönetici olması gerektiğini ifade eden düşünürlerimiz bir çeşit model siyasi yönetim arayışı içindedirler. (Fârâbî, 1990,

78-79) Bu arayış, katı ve bağnaz bir tutum yerine her zamanın ve mekanın şartlarına uygun yeni yönetim arayışıdır. Değişmeyen şey ise, gaye ve hedeflerdir.

İslam filozofları için siyaseten önemli olan şey, mutluluğa ulaştıracak erdemli toplumlar ortaya çıkarmaktır ki, bunun yolu öncelikle yöneticilerin erdemli olmasından geçmektedir. Yöneticilerin erdemli bir siyaset yürüttüğü toplum fertleri de erdemli olunca toplumsal bir ahenk meydana gelecek, insanların aralarında oluşan sevgi ve muhabbet sayesinde ise toplumun bu ahengini mutluluğa taşıyacak adalet ortaya çıkacaktır. Çünkü erdemlerin temel özelliğinden birisi de süreklilik arzetmesi, yani alışkanlık haline getirilmesi olduğundan süreklilik arzeden adalet erdemi, toplumsal yönetimin mutluluğu için aranan temel erdemlerden biridir. O halde yöneticilerin ilk görevlerinden birisi topluma sevgi ve dostluğu yerleştirecek düzenlemelerde bulunmaktır. Eğer bir yönetici bu düzenlemeleri yapamıyorsa erdemli bir yönetici değildir, o toplum da erdemli bir toplum olamaz. İslam düşünürleri erdemli olmayan toplumların erdemsizliğini ve mutluluğa ulaşamamasını da siyasete bağlamaktadırlar. Bu yüzden gerekli şartları üzerinde taşımayan bu tür yöneticilerin olduğu toplumlar erdemsiz toplumlar, yani mutluluğu gaye edinmemiş olan veyahut da mutluluk zannedilen şeyi gaye edinen toplumlar olarak anılmışlardır. Burada dikkat çekmemiz gereken iki önemli husus vardır. Bunlardan birincisi, erdemli bir toplumun bütün fertlerinin erdemli olamayacağı ve keza erdemsiz bir toplumun da bütün fertlerinin erdemsiz olamayacağı gerçeğidir. İşte bu noktada filozoflarımız, bu gerçeğe işaret etmek için nevabit, yani ayrık otları kavramını ortaya atmakta ve her iki toplum çeşidi için de bunun mümkün olduğunu anlatmak için bu tabiri olumlu ve olumsuz anlamda kullanmaktadırlar. Yani erdemli toplumdaki erdemsiz bireyler de, erdemsiz toplumdaki erdemli bireyler de ayrık otları olarak nitelenmektedirler. Aralarındaki önemli bir fark erdemsiz toplumlardaki erdemli bireylerin, eğer çevrelerinde erdemli bir siyasi yönetim varsa, oraya hicret etmeleridir. (Bircan, 2001, 450-454). İşte tam bu noktada dikkat etmemiz gereken ikinci bir önemli husus açığa çıkmaktadır ki, buna göre, filozoflarımız erdemsiz toplumlardaki erdemli bireylerin de mutluluğa ulaşabilmelerini kabul etmektedirler. Öyleyse mutluluk için ortaya atılan toplum ve siyaset şartı ne kadar önemli olsa da bunu mutlak olarak kabul edip bireysel mutluluğu reddetmek gibi bir şey söz konusu değildir.

Netice olarak, buraya kadar zikrettiklerimizden anlaşılmaktadır ki, filozoflarımızın mutluluk için ortaya attıkları fikirler hayali veya teorik değil oldukça gerçekçi ve bütünlükçüdür ve uygulanabilirdir.

Yararlanılan/Önerilen Kaynaklar

Alper, Ömer Mahir, (2008), *İbn Sina*, İstanbul.

Anay, Harun, (1994) *Celaleddin Devvanî, Hayatı, Eserleri, Ahlâk ve Siyaset* Düşüncesi,Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul.

Aydın,M., (1989) "Ahlak-İslam Felsefesi", *T.D.V. İslam Ansiklopedisi* 2/(10-14), İstanbul.

Aydın, M., (1984), "İbn Sina'da Ahlak", *Uluslar Arası İbn Sina Sempozyumu*, Milli Kütüphane Yayınları, Ankara.

Aydın, M., (1984) "İbn Sina'da Ahlâk ve İnsanın Mutluluğu", *İbn Sina Kongresi Tebliğleri*, Kayseri.

Aydınlı, Yaşar, (2008), *Fârâbî*, İstanbul.

Aydınlı, Y., (2000), *Fârâbî'de Tanrı İnsan İlişkisi*, İstanbul.

Bakillanî,(1947), *et-Temhid*, Kahire.

Bayrakdar, M, (1988), *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara.

Bircan, Hasan Hüseyin (2001), *İslam Felsefesinde Mutluluk*, İstanbul.

Çağrıcı, M, (2006), *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, İstanbul.

Fârâbî, (2005), *Fusûlü'l-Medenî*, İstanbul.

Fârâbî, (1993), *Tenbih ala Sebili's-Saade*, Çev. Hanefi Özcan, İzmir.

Fârâbî, (1990), *el-Medinetü'l-Fazıla*, çev. Ahmet Arslan, Ankara.

Gafarov, A., (2009), *Nasiruddin Et Tusi'nin Ahlak Felsefesi*, Yayınlanmamış Doktora tezi, A.Ü.Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Hourani, G., (1985), *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, Cambridge.

İbn Miskeveyh, (1983), *Ahlâkı Olgunlaştırma*, çev. A. Şener-İ. Kayaoğlu-C. Tunç, Ankara.

İbn Sina, (2004), *Kitabü'ş Şifa, es Sima'ut Tabii*, çev. Muhittin Macit Ferruh Özpılavcı, Litera Yayıncılık, İstanbul.

İbn Sina, (1353), *Risâle fi's Saâde; Mecmuatı Resaili'ş-Şeyh er Reis* içinde, Haydarabat.

Karaman H., (2004), *Ebû Bekir er-Râzî'nin Ahlâk Felsefesi*, İstanbul.

Karlığa,B., (1999), "İbn Sina (etkileri)", *D.İ.A.*, İstanbul.

Kaya,M., (2002) "Kindi", *T.D.V. İslam Ansiklopedisi*, 26/41-54), İstanbul.

Kutluer, İ., (1994) *İslâm Felsefesinde Ahlâk İlminin Teşekkülü*, İstanbul.

Kindi, *Resâilü'l-Kindi el Felsefiyye*, (Ebu Rîde Neşri), Kahire 1950.

Kutluer,İ., (2001), *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İstanbul.

Maraş, İbrahim, (2012), "İslâm Ahlâk Felsefesinde Mutluluk", *İslâm Ahlâk Felsefesi*, edit. Müfit Selim Saruhan, ANKUZEM Yay., Ankara, s. 90-110.

Mutahharî, Murtaza, (2005), *Felsefe Dersleri II*, İstanbul.

Pazarlı, O., (1980) *İslam'da Ahlâk*, İstanbul.

Razi, Ebubekir,(2004), *Ruh Sağlığı, Çeviri ve İnceleme*, Çev. H.Karaman, İstanbul.

Saruhan,M. S., (2005), *İslam Ahlak Felsefesinde Bilgi ve Hürriyet*, Ankara.

Saruhan,M. S., (2008), "İbn Sina'da Ahlaki Çözüm", *Uluslarası İbn Sempozyumu*, İstanbul.

Saruhan,M. S., (2010), *İbn Miskeveyh Düşüncesinde Tanrı, Alem ve İnsa*n, İlahiyat Yay. Ankara.

Sıddıkî, H., (1990), "Nasrettin Tûsî", *İslam Düşüncesi Tarihi* (ing.Editör, M. M. Sharif), Türkçe Editör, Mustafa Armağan, İstanbul.

Tûsî, Nasîreddin, (2007), *Ahlâk-ı Nâsırî*, çev. A. Gafarov-Z. Şükürov, İstanbul.

11. BÖLÜM

AİLE AHLÂKI

AİLE AHLÂKI

Enver Uysal

1. Giriş

İslâm düşünce sisteminde felsefî yöntemle yazılan ahlâk kitaplarının üç bölümden oluştuğu ilgili bölümde ifade edilmişti: Birinci bölüm teorik ahlak konuları ile bireysel ahlakı, ikinci bölüm aile ahlakını (*Ilmu Tedbîri'l-Menzil*), üçüncü bölüm ise devlet ahlakını (*Ilmu Tedbîri'l-Medîne* ya da *Ilmu Tedbîri'l-Müdün*) konu ediniyordu. Bu yöntemle yazılan ahlak kitaplarının en güzel örneği Nasıruddin Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî*'si ile Kınalızâde Ali Efendi'nin *Ahlâk-ı Alâî*'sidir. Birbirini takip eden bu iki bölümde zaman zaman bu kaynaklara da atıfta bulunarak aile ve devlet ahlakını ele alacağız. Klasik ahlak kitaplarımızda bu iki konunun peşpeşe incelenmesinin bir nedeni, devletin bütüncül yapısıyla bir aileye benzetilmesi, onun en üst yöneticisine *baba* rolü yüklenmesi ve yönetilenlere adeta bir *baba şefkati* ile davranması gereğinin vurgulanmasıdır. Bilinen bir gerçektir ki aile yapısı sağlam olan toplumların devlet yapısı da sağlamdır. Sözünü ettiğimiz kitaplarda aile ahlakı; ailenin yapısı, aile reisinin ailedeki konumu ve görevleri, çocuk eğitimi, aile bireylerinin birbirine karşı görev ve sorumlulukları, konuşma, yeme-içme, oturma adabı vb. başlıklar altında işlenmektedir.

Sosyoloji bize ailenin en küçük sosyal kurum olduğunu söyler. Bu kurumun temeli evlilik ile atılır. Evlenmek ve bir aile yuvası kurmak, insanın fıtrî bir ihtiyacıdır.

Sağlıklı, huzurlu ve mutlu bir aile için evlilikte doğru eş seçimi son derece önemlidir. Dinimiz de evlenmeyi ve mutlu bir yuva kurmayı, hayırlı evlat

yetiştirmeyi teşvik etmiştir. İnsan neslinin sağlıklı ve temiz bir şekilde devam etmesi, ancak evlilik sayesinde mümkün olabilir. Evlilik, insanın dinini ve namusunu korumada adeta bir kalkan görevi görür. Evlilikten amaç, sadece cinsel arzuların tatmini değil, hayırlı nesil yetiştirmek ve Allah'a yakınlaşmaktır. Kur'an-ı Kerîm evliliğin de amacının "takvâ" olduğunu ifade eder.

Aile ortamı, ahlakî değerlerin öğrenildiği ve yaşandığı, nesilden nesile aktarıldığı bir mektep gibidir. Aile, bireyleri, yaşlılarıyla geçmişe bağlar, gençleri ve çocuklarıyla da geleceğe hazırlar. Ailede kuşaktan kuşağa bilgi ve tecrübe aktarımı her daim yaşanır. Bu açıdan aile önemli bir eğitim yuvasıdır. Ailede vatanına, milletine ve dinine hayırlı olacak evlat yetiştirmek dinî ve millî bir görevdir.

Aileyi oluşturan bireylerin birbirine karşı birtakım görev ve sorumlulukları vardır. Bunlar, dinimizin ve ahlakın yüklediği görev ve sorumluluklardır. Bu sorumluluklar yerine getirildiği sürece, o aile huzurlu ve mutlu bir aile olur ve topluma iyi bireyler yetiştirmeye devam eder. Bu bakımdan, ailede eşlerin birbirine karşı görevleri; anne-babanın, çocuklarına karşı; çocukların da anne-babaya karşı ve kardeşlerin birbirine karşı görev ve sorumlulukları son derece önemlidir.

Burada *aile ahlakı*nın, kişinin genel ahlak anlayışından apayrı bir alan oluşturmadığını, aksine onun genel ahlakının ailedeki yansımasından başka bir şey olmadığını belirtmeliyiz. Nitekim *İslâm ahlâkı* dediğimizde; İslâm dininin öngördüğü hayat tarzını, topyekün *yaşam biçimi*ni, bize kazandırdığı alışkanlıkları kastetmiş oluruz. Bu ifade aynı zamanda, ahlâkın, hayatı kucaklayan, onu bütünüyle kuşatan yönüne vurgu yapar. Öyleyse ahlâkı parçalayıp bölen bir yaklaşım, kavramın özüne uygun düşmemektedir. Bizim, örneğin *iş ahlâkı*, *meslek ahlâkı*, *aile ahlâkı* vb. derken yaptığımız ahlâk ayrıştırmalarında ahlâk; "o alanda uyulması gereken kurallar bütünü"nü ifade eder. Ama bu kuralları ya da o alana ilişkin ahlâkı, hayatın bütünlüğünden çekip ayrıştırmamız mümkün değildir. Başka bir deyişle, bir alana ilişkin ahlâk; o kişinin genel ahlâkının bir parçasından, onun genel ahlâk anlayışının o alana yansımasından ibarettir.

Bu durumda aile ahlâkı, insanın genel ahlâk anlayışından, inanç dünyasından, hayat algısından ayrı düşünülemez. Aksine, bunların bir uzantısıdır. Kur'an'ın oluşturduğu aile ahlâkı da, onun oluşturduğu ve inananlarında bir alışkanlık (meleke) haline getirdiği genel ahlâk anlayışının, ahlâkî değerlerin ailedeki yansımasından ibarettir. Durum böyle olunca, bir mü'minin aile ahlâkı, onun genel ahlâkının bir parçasıdır.

2. Aile Yuvasının Kurulması

2.1. Evlilik

Aile yuvası evlilik ile kurulur. Beraberliğin temeli evlilikle atılır. Bundan dolayı evlilik son derece önemli bir olaydır. Kişinin nasıl bir aile yuvası kurmak istediği, nasıl bir evlilik yapmak istediğiyle yakından ilişkilidir. O halde evlilikte *doğru eş seçimi* büyük bir önem arz eder.

Evlilik, evlenmelerine herhangi bir engel bulunmayan bir erkek ile kadının kendi iradeleriyle, birlikte yaşamalarına imkân veren ve onlara karşılıklı bazı hak ve sorumluluklar yükleyen bir *sözleşme*dir.

İnsan neslinin sağlıklı ve helâl bir şekilde devamı, ancak evlilik kurumu ile mümkün olur. Aksi halde soyu-sopu belli olmayan bir nesil ortaya çıkar.

Aile hayatının doğru bir biçimde kurulmasının, sonra da sağlıklı, huzurlu ve mutlu bir şekilde devam etmesinin temel şartlarından biri, öncelikle eş seçiminin doğru ve isabetli yapılmış olmasıdır. Bir Çin atasözü; "evlenirken gözlerini dört açarsan, evlendikten sonra ikisini kapatabilirsin" der. İnsanın, müstakbel eşini seçerken, doğacak çocuklarının annesini (ya da babasını) belirlerken elbet birtakım ölçüleri olmalıdır. Detaylara inildiğinde, bu ölçülerin kişilere göre farklılık göstermesi son derece doğaldır. Ancak, Müslüman bir toplumda yaşayan bireyler, Hz. Peygamber'in bu konuda söylediklerine kulak verdiği takdirde, genel birtakım ilkeler belirlemek kolaylaşır. Peygamberimiz, evlenirken, bir kadının, dört özelliğinden dolayı tercih sebebi olabileceğini söyler: Malı (zenginliği), asaleti, güzelliği ve dindarlığı. Ve sonra ekler: "Eli bereketlenesi, sen dindarını (ve ahlakı güzel olanı) tercih et!" (Buhârî, *Nikâh* 16)

Maddî zenginlik, asalet ve güzellik elbet önemli niteliklerdir. Ama bunlara sahip olan bir hanımda eğer dindarlık ve ahlak güzelliği yoksa, bu artılar kısa bir süre sonra eksiye dönüşebilir. Güzel ahlaktan yoksun bir eş, sürekli bu artılarıyla; zenginliği, asaleti ya da güzelliği ile övünerek eşini küçümseyip hor görebilir. Bu ise ailede huzur ve mutluluğu zedeler. Ayrıca bu üç nitelik, gelip geçici olan şeylerdir. Oysa ahlak güzelliği, huzur ve mutluluğun kaynağı, ömür boyunca gerekli, hiçbir zaman tükenmeyecek, sonsuz bir hazinedir. Zaten insanı *insan* yapan ve ona erdem kazandıran şey, *güzel ahlak*tır. Bunun için Hz. Peygamber ısrarlı bir uyarı ile "sen dindarını (ve ahlakı güzel olanı) tercih et!" buyurmuştur.

Geleneklerimize göre, evlenecek çağdaki iki genç birbirine gönül verip anlaşabileceklerine kanaat getirdikten sonra, ailelerin büyükleri konudan haberdar edilip *kız isteme*ye gidilir. Kız verilince hazırlıklar tamamlanarak *nişan* yapılır, böylece tarafların birbirine olan sevgisi duyurulmuş olur

ve aralarındaki bağ biraz daha güçlenir. Dinimize göre, bir erkek bir kıza talip olduğunda, o sonuçlanmadan o kıza başka birinin talip olması doğru değildir.

Nişan ve düğün törenleri şekil olarak yöreden yöreye, ulustan ulusa değişebilir. Önemli olan, ahlaka ve dinin özüne aykırı düşecek uygulamalardan kaçınmaktır.

Nişanlılık, tarafların birbirini daha iyi tanımalarına yönelik, evliliğe hazırlık dönemidir. Bu dönemde nişanlılar evli gibi yaşayamazlar. Aralarında dinî nikâh kıyılması da doğru değildir. Nişanlı iken ayrılmaları durumunda bu nikâh, dinî ve ahlakî problemlere neden olur. Doğrusu; dinî nikâhın, resmî nikâhtan sonra yapılmasıdır. Ülkemizde de uygulama bu yöndedir.

2.2. Evliliğin Amacı

Kur'an'a göre kadın ve erkek aile hayatında birbirlerinin eksiğini gideren, birbirini günahtan koruyan, biyolojik anlamda olduğu gibi, psikolojik ve ahlakî açıdan da birbirini tamamlayan iki cins olarak görülür: "Onlar sizin için birer elbise, siz de onlar için birer elbisesiniz." (*Bakara* 2/187)

Peygamberimiz de; "Gençler! İçinizden evlenmeye gücü yetenler evlensinler. Çünkü evlilik gözü ve cinsel arzuları zinadan korur" (Buhârî, *Savm* 10) ve "Nikâh benim sünnetimdir. Benim sünnetimi yerine getirmeyen benden değildir. Evlenineniz! Zira ben, diğer ümmetler karşısında sizin çokluğunuzla övüneceğim" (İbn Mâce, *Nikâh* 1) buyurmuştur.

Yukarıdaki ayet ve hadislerden anlaşılmaktadır ki, evlilikten amaç, sadece cinsel arzuların tatmini değil, karşılıklı sevgi ve saygı temeli üzerine, sıcak ve mutlu bir aile yuvası kurmak ve bu yuvada ailesine, dinine ve milletine yararlı olacak, bedenen ve ruhen sağlıklı nesiller yetiştirmektir.

Evlilikte tarafların birbirine denk olması, geçim ve anlaşmayı kolaylaştıran başka bir unsurdur. *Denklik* deyince ise, tarafların; servet, asalet, kültür düzeyi, din-ahlak anlayışları ve yaşantıları itibariyle denk olmaları akla gelir. Toplumumuzda, belli bir anlayış düzeyine ulaşmış olan aileler, evlilik söz konusu olduğunda, bu anlamdaki denkliğe de dikkat ederler. Hz. Peygamber bir hadisinde şöyle buyurmuştur: "Üç şeyi ertelemeyiniz: Vakti gelmiş namaz, hazır haldeki cenaze ve dengini bulmuş kadın." (Tirmizî, *Mevâkît* 13; Ahmed b. Hanbel, *Müsned* I, 105)

İslâm dini, ailenin sağlam temeller üzerine kurulması için namus ve iffete özel vurgu yapmış, kimlerle evlenilemeyeceğini açıklamış (*Nisâ* 4/22-23), zinayı ve ona götürebilecek davranışları yasaklamıştır.

Dinimizde ibadetlerin amacı, *takva*dır. Takva, genelde *Allah korkusu* olarak tanımlanır. Aslında onu "bir mü'minde Allah'ın sevgisini kaybetme korku ve endişesi" şeklinde tanımlamak daha doğrudur. Mü'min bu endişeyle davranışlarına daha fazla dikkat ederek, Allah'ın hoşnutluğunu kazanmaya çalışır. Dolayısıyla takva üst düzeyde bir *Allah* bilinci ve duyarlılığıdır. Namazın amacı, mü'mini kötülüklerden uzaklaştırıp Allah'a yaklaştırmaktır (*Ankebût* 29/45). Oruçla ilgili bir ayetin sonu; "...umulur ki (bu ibadet sayesinde) takva sahibi olursunuz." (*Bakara* 2/183) ifadesiyle biter. Kurbanla ilgili ayette de kesilen kurbanların ne etlerinin, ne de kanlarının Allah'a ulaşmadığı, kurban aracılığıyla kuldan Allah'a ulaşacak olan şeyin *takva* olduğu ifade edilir (*Hac* 22/37). Kur'an-ı Kerîm'in bize evlilikle ilgili öğrettiği bir dua da oldukça dikkat çekicidir: "(Ve o kullar): Rabbimiz! Bize gözümüzü aydınlatacak eşler ve zürriyetler bağışla ve bizi takva sahiplerine önde kıl! derler." (*Furkan* 25/74) Görüldüğü gibi ayetin sonu "bizi takva sahiplerine önder kıl!" şeklinde bitmektedir. Yani "bu evlilik, bu beraberlik sayesinde bizi takva sahiplerine önder yap!" Bu ifadeden, tıpkı diğer ibadetler gibi evliliğin de amacının *takva* olduğu anlaşılmaktadır. Kur'an-ı Kerîm'in bu ifadesine dayanarak, İslâm dininin evliliği çok önemsediğini, hatta onu bir *ibadet* gibi gördüğünü söyleyebiliriz. Yine buna dayanarak evliliği *fitrî bir ibadet* olarak nitelemek, yanlış bir değerlendirme olmasa gerektir.

3. Aile

3.1. Ailenin Önemi

Aile, evlenmelerine din ve hukuk açısından herhangi bir engel bulunmayan bir erkek ile kadının kendi iradeleriyle evlenmeleri sonucu kurulan en küçük toplumsal bir kurumdur. Dar anlamda anne, baba ve çocuklardan meydana gelir. Buna *çekirdek aile* denir. Daha geniş anlamda ise, büyük anne, büyük baba, amca, dayı, teyze ve halalar da aile kapsamı içinde değerlendirilir. Bu anlamda aile, geniş bir sosyal birliği ifade eder.

Aile toplumun temelini oluşturur. Toplumun huzur ve mutluluğu, ailedeki düzen, huzur ve mutluluk ile yakından ilişkilidir. Bedenen ve ruhen sağlıklı nesiller, ancak sağlıklı ve huzurlu aileler tarafından yetiştirilebilir. Bunun için dinimiz evlenmeyi, sağlıklı bir yuva kurup hayırlı nesil yetiştirmeyi teşvik etmiş, boşanmayı ise, çarelerin tükendiği en son aşamada başvurulacak, "Allah'a oldukça sevimsiz gelen, ama O'nun helâl kıldığı bir çare" olarak nitelemiştir. (Ebû Dâvûd, *Talak* 3)

Aile bağı *neseb* kavramı ile dile getirilir. Anne ve baba ile çocuklar arasındaki bağı ifade eden nesebin kaynağı ise, meşru evliliktir. Neseb, ancak

meşru evlilik içinde meydana gelen doğum ile gerçekleşir. Aile bağının gücü, aile bireylerinin birbirine karşı sevgi ve saygıları yanında, görev ve sorumluluklarını yerine getirmeleriyle doğru orantılıdır.

Aile, hayatın yükünü omuzlarında taşıyan insan için, hele bunalım içinde yaşayan modern çağ insanı için bir teselli, huzur ve şifa kaynağıdır. Bütün sevinç ve kederler ailede ortaktır. İnsan, başkalarını mutlu ettiğinde, kendisini de mutlu hisseder. Bunun içindir ki, aile topluluğu birlik ve beraberlik örneğidir. Bu örnek, ihtiyarı, orta yaşlısı, genci ve çocukları ile farklı kuşakları bir araya getirir. Bu birlik, yaşlılarıyla uzun bir geçmişe uzanır, gençleri ve çocuklarıyla da uzun bir geleceğe hazırlanır. Bu şekilde, sosyal hayatın mükemmel bir örneği olan ailede insan, kendisi kadar başkalarını da sevmeyi, kendi düşünceleri kadar başkalarının düşüncelerine de değer vermeyi öğrenir.

Bütün bu fonksiyonları düşünüldüğünde, insanın bireysel ve toplumsal hayatında ailenin yerini başka hiçbir kurumun dolduramayacağı kolaylıkla anlaşılır.

3.2. Aile Ortamının Fıtrî Bir İhtiyaç Oluşu

Evlilik her şeyden önce insanın doğal ve biyolojik bir ihtiyacıdır. Dine, ahlaka, toplumun örf ve âdetlerine uygun olan; bu ihtiyacın, zamanı gelince meşru bir biçimde karşılanmasıdır.

Klâsik ahlak kitaplarımızda insan nefsinin üç gücünden bahsedilir: *Arzu* (şehvet), *öfke* (gadap) ve *düşünme* gücü.

Arzu gücü, insandaki yeme-içme arzusu ve cinsel arzunun kaynağıdır. Bedenî varlığımızın ve neslimizin devamı bu güce bağlı arzularımız sayesinde gerçekleşir.

Öfke gücü ise, manevî varlığımızı; kişiliğimizi, karakterimizi, değerlerimizi, kutsal bildiğimiz şeyleri korumaya yönelik olan güçtür. Biri dinimize, vatanımıza, namusumuza ve kutsal bildiğimiz şeylere saldırmaya yeltendiği zaman, haklı olarak ona kızar ve uygun cevabı vererek kişiliğimizi ve değerlerimizi koruruz.

Düşünme gücü ise, insana özgü olan ve diğer iki gücü de kontrolü altına alması gereken güçtür. İnsan akıllı bir varlıktır ve onun aklî yeteneği bütün kararlarında ve yapıp etmelerinde etkilidir. Bundan dolayı biz arzularımızı ne zaman, nerede, nasıl ve ne kadar yerine getireceğimize, ortada kızmamız gereken bir durum varsa; kime ne zaman, ne kadar ve nasıl kızacağımıza aklımız ile karar veririz. Bir hadîs-i şerifte ifade edildiği gibi, asıl güçlü insan, öfkelendiğinde kendine hâkim olabilendir. (Buhârî, *Edeb* 76; Müs-

lim, *Birr* 107-108) Bundan dolayı, aklımızı arzularımızın ve öfkelerimizin önünde tutabiliyorsak, ahlakî anlamda dengeyi yakalayabilmişiz demektir. Aksi halde, ahlakî birtakım problemleri yaşamamız kaçınılmaz olur.

Bu dengeyi yakalayabilmek, kuracağımız aile yuvasında, bu yuvanın sağlıklı bir şekilde devamında, hatta hayatımız boyunca bütün ilişkilerimizde son derece önemlidir. İnsanın birtakım cinsel arzuları olduğu ve bunları gerçekleştirmek istediği, ontolojik bir realitedir. Ancak, nasıl yemenin-içmenin bile birtakım sınırları ve kuralları varsa, bu sınır ve kurallara uyulmadığı takdirde, bazı sağlık problemlerinin yaşanması kaçınılmaz ise, cinsel arzuların tatmininin de birtakım sınırları ve şartları vardır. Bu sınırlara ve şartlara uyulmadığı takdirde, ahlakî ve toplumsal bazı problemlerin yaşanması kaçınılmaz olur. Daha da önemlisi, insan neslinin safiyeti bozulur ve insanın şerefi lekelenir.

İşte insanın cinsel arzularını karşılaması için dinimiz birtakım şartlar ve sınırlar koymuş, bu arzuların meşru bir biçimde karşılanması ve insan neslinin sağlıklı bir şekilde devamı için evliliği bir ihtiyaç olarak görmüş, ayrıca evliliği kolaylaştırmayı da tavsiye etmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'de:

"Aranızdaki bekârları, kölelerinizden ve cariyelerinizden elverişli olanları evlendirin. Eğer bunlar fakir iseler, Allah kendi lütfu ile onları zenginleştirir. Allah (lütfu) geniş olan ve (her şeyi) bilendir." (*Nûr* 24/32) buyrulur. Gerçekte, evlendiklerinde pek maddî varlığı olmayan birçok çiftin, birkaç yıl sonra maddî anlamda rahatladıklarını görürüz. Ama en büyük zenginliğin, birbirini seven iki insanın duygu ve düşüncelerini birleştirerek oluşturdukları "gönül zenginliği" olduğunu düşündüğümüzde, iki tarafın da evlilik ile kazandıkları yeni sosyal çevreyi (çevre genişlemesini) de buna eklediğimizde, ayette geçen zenginlikteki anlam boyutlarını biraz daha iyi kavramış oluruz.

İnsan, tabiatı gereği sıcak bir aile yuvası kurup huzurlu ve mutlu olmak ister. "Kaynaşmanız için size kendi (cinsi)nizden eşler yaratıp aranızda sevgi ve merhamet peyda etmesi de, O'nun (varlığının) delillerindendir." (*Rûm* 30/21) ayeti de ifade etmektedir ki, evlilikten amaç, eşlerin birbiri aracılığıyla huzur ve mutluluğa ulaşmasıdır. Bu huzur ve mutluluğun da, eşler arasındaki sevgi, şefkat ve merhamet duygularının da kaynağı, Allah'tır. Bu huzur ve mutluluk, sevgi ve şefkat, Allah'ın büyüklüğünün, O'nun engin rahmetinin delillerindendir.

Yukarıdaki ayette (*Rûm* 30/21) sevgi karşılığında kullanılan kelime *meveddet*tir. Meveddetin kökü *vüdd*tür. *Vüdd* ise bahşedilen, lütfedilen sevgidir. Kaynağı Allah'tır. Allah onu kullarının kalbine bir lütuf olarak, bir maya

gibi ilka etmiştir. Onu muhabbete dönüştürmek ise, bir bakıma insana bırakılmıştır. *Muhabbet* de *sevgi* anlamındadır. Ama o, insanın çaba ve gayretiyle kazanılmış sevgidir. Aynı kökten türeyen *habbe* buğday tanesi demektir. Nasıl buğday tanesi, toprağa ekildiğinde müsait ortamda filizlenip büyür, ürün verirse, meveddetin muhabbete dönüştürülmesi, bu mayanın filizlenip büyümesi, meyve vermesi de, insanın oluşturacağı ortama bağlıdır. Meveddetin eşler arasında muhabbete dönüştürülmesi, doğruluk, karşılıklı saygı, hoşgörü, yardımlaşma, namus ve iffet, sadakat ve vefa, paylaşım, sorumluluk bilinci, samimiyet ve iyi niyet... gibi ahlâkî değerlere dayanır. Zaten bunlar, ailenin, üzerine kurulduğu ve varlığını borçlu olduğu değerlerdir.

Evlilikle gerçekleştirilen aile ortamı, insanın, yaratılışı gereği ihtiyaç duyduğu bir ortamdır: İnsan bir aile içinde doğar, beslenip büyümesi ve gelişmesi bir aile içinde olur. Çocuk, sevgi ve şefkati, paylaşmayı, yardımlaşma ve dayanışmayı aile içinde görerek öğrenir ve yaşar. İnsan yavrusunun bakımı, annenin tek başına üstesinden gelemeyeceği, zahmetli ve uzun süren bir iştir. Bu yavrunun sevgi ve şefkate, eğitim ve öğretime ihtiyacı vardır. İşte bu, ancak bir aile içerisinde ve bir aile ortamında gerçekleşir.

Bu durum, hayvanlar âleminde bile böyledir. Hayvanların çoğu bir aile ortamında dünyaya gelir. Yavru büyüyüp gelişinceye kadar annenin-babanın desteği ve yakın kontrolü altındadır. Kendi ihtiyaçlarını karşılayıp kendi ayakları üzerinde durabilecek seviyeye gelince, yuvadan ayrılır ve aile içinde öğrendiği becerilerle hayatını sürdürmeye çalışır. Ama çoğu hayvan, yetişkinlik döneminde bile büyük bir aile olarak, sürüler halinde yaşamaya devam eder. Çünkü beraber yaşamak, hem gıda teminini, hem de düşmanlara karşı savunmayı kolaylaştırır. Dolayısıyla bir aile olmak ve bir aile içinde yaşamak, hayatı kolaylaştıran fıtrî bir ihtiyaç olarak görülmektedir.

3.3. Ailenin Bir Eğitim Yuvası Oluşu

Aile, insan yetiştiren bir kurumdur. Dünyanın en önemli, ama belki de en zor ve en çok sabır ve emek isteyen şeyi, insan yetiştirmektir. İnsan, bu dünyanın en önemli varlığıdır. O, Allah'ın *halife* olmaya layık gördüğü (*Bakara* 2/30), şerefli ve üstün kıldığı (*İsrâ* 17/70) bir varlıktır. Bundan dolayı annelik-babalık görevi, çok kutsal bir görevdir. Kutsallığından dolayıdır ki, dinimiz doğum esnasında vefat eden bir anne adayını *şehit* hükmünde kabul etmiştir. İnsanın en kıymetli şeyi canıdır. *Şehit*, canından daha değerli bulduğu şeyler (dini, vatanı, bayrağı, namusu ve kutsal değerleri) uğruna canını veren ve bu sayede ölümsüzleşen kişidir (*Bakara* 2/154). Doğumda vefat eden anne adayı, dünyaya bir can getirme uğruna canını feda ettiği için, kutsal bildiği değerler uğruna canını çekinmeden feda eden *şehit* hükmünde kabul edilmiştir. Öyleyse dünyaya bir "can" getirmek, o

canı güzel yetiştirip büyütmek ve *adam* etmek, şehitliğe eş değerde kutsal bir görevdir. Nitekim Kur'an-ı Kerîm; "Kim bir cana veya yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya karşılık olmaksızın (haksız yere) bir cana kıyarsa, bütün insanları öldürmüş gibi olur. Her kim bir canı kurtarırsa, bütün insanları kurtarmış gibi olur." (*Mâide* 5/ 32) buyurmaktadır. Yani bir cana kıyan, bütün insanlığa kıymış, bir canı kurtaran ya da insanlığa yararlı bir can yetiştiren de, sanki bütün insanlığı kurtarmış gibi olur. İşte insan yetiştiren bir kurum olarak aile, kutsallığını buradan almaktadır.

Aile aynı zamanda küçük bir *eğitim yuvası*dır. Çocuk ilk bilgileri aile yuvasında alır. Bilmediklerini sorar, öğrenir. Bilgisi yanında kişiliği de ailede oluşur ve gelişir. Anne bebeğini uyuturken söylediği ninnilerle bile, bir yandan yavrusuna sevgi ve şefkatini yansıtırken, öte yandan da ona, tertemiz ruhunda iz bırakacak güzel duygular vermektedir. Çocuğun sağlam bir karakter kazanması, gelişip yetişmesi, sonra da hayata hazırlanmasında ailenin önemi sanıldığından da fazladır. Çocuğun kişiliğinin oluşmasında önündeki ilk modeller, annesi-babası ve ailenin diğer bireyleridir. Çocuk belli bir aşamadan sonra bu modellerin de tesiriyle kendine özgü davranışlar geliştirmeye başlar.

İnançlar, dinî ve ahlakî değerler, örf ve âdetler, güzel alışkanlıklar hep *aile* içinde kazanılır. Aile, çocukta toplum törelerine ve millet ideallerine karşı ilginin uyandığı, din ve ahlak duygularının filizlendiği kutsal bir kurumdur. Bireylere millî kimlik kazandıran ilk yer de ailedir. Bundan dolayı, bir toplumun gücü, nüfusunun çokluğu ya da birey olamamış, milleti ile bütünleşememiş kuru kalabalığın fazlalığı ile değil, o toplumu oluşturan ailelerin sağlam ve sağlıklı olmasıyla orantılıdır. Aile yapısı sağlıklı olmayan bir toplumun veya milletin uzun ömürlü olabileceğini söylemek mümkün değildir. Tarihte de milletlerin çöküşünün, onların sosyal yapısında, özellikle de aile yapısındaki bozulmalarla başladığını biliyoruz.

İdeal bir ailede anneler ve babalar çocuklarına miras olarak sadece maddî birikimlerini değil, bilgi birikimlerini ve tecrübelerini, ülkü ve ideallerini, kutsal değerlerini de bırakırlar. Ancak bu bilinçteki anne ve babalar topluma, devlete ve millete yararlı evlât yetiştirebilirler.

İyi bir evlât, iyi bir kardeş, iyi bir dost ve iyi bir eş olamayan kimse iyi bir vatandaş ve iyi bir vatansever de olamaz. Bunlar hepsi ailede başlar ve orada öğrenilir. Ailede öğrendiğimiz bu bilgiler ve kazandığımız tecrübeler daha sonra topluma ve toplumsal ilişkilerimize yansır.

İnsan, kendisine karşı olan görevlerini ilk önce ailede öğrenir. Aile ortamı, sosyal görev ve sorumlulukların hissedilip yaşandığı ilk yerdir. Ailemiz

bize önce birey olmayı, sonra da orada kazandığımız tecrübeye dayanarak toplumda sorumluluk almayı öğretir. Dolayısıyla insan için ahlakın ilk kaynağı aile ocağıdır. Tertemiz duygularla dünyaya gözlerini açan çocuk, bu duyguları zedeleyecek olumsuz etkilerden, ancak ailede yaşatılan temiz duygulara, sevgi ve şefkate sığınarak kendini koruyabilir. Çocuk, aile dışındaki hayatı, bencil duyguların, çıkar ve menfaatlerin çatışma alanı olarak görebilir. Onu bu çatışma alanından uzaklaştıracak olan şey, ailede aldığı ahlak eğitimidir.

Çocuğun okuldaki düzeni, başarısı ve arkadaşlarıyla uyumu, ailedeki düzenin, huzur ve mutluluğunun yansımasıdır. Toplumda karşılaştığımız geçimsiz, uyumsuz ve problemli çocuklar, genelde aile yapısında da sorun olan çocuklardır.

4. Ailede Karşılıklı Görevler

4.1. Aile Değerleri ve Eşlerin Birbirine Karşı Görevleri

Aile, birtakım değerler doğrultusunda kurulan ve ancak o değerlerle yaşayan sosyal bir kurumdur. Durkheim ailenin *ahlakî temele dayanan bir beraberlik* olduğunu ifade eder. Ona göre "aile, aralarında kandaşlık bağları bulunan ve karşılıklı hak ve ödevlerle birbirine bağlanan bireylerden meydana gelen topluluktur." Bu tanıma göre ailede kandaşlığın, yani biyolojik bağların yeri olmakla beraber, onda esas olan, karşılıklı ödevler halinde kendini gösteren ahlakî bağlardır. Bu bağlar, ilkin karşılıklı anlaşma ile aileyi kuran eşler arasında başlar, sonra ahlak eğitimi şeklinde çocuklara da yansır. Toplumun çekirdeği olan aile, bu anlamda adeta bir *ahlak mektebi*dir. (Topçu, 2005: 183)

Ailenin, üzerine kurulduğu ve varlığını borçlu olduğu ahlakî değerleri şöyle sıralayabiliriz:

a. Karşılıklı Sevgi ve Saygı: Sevgi ve saygı, insan ilişkilerinin mayasıdır. İnsan, başkasını sevip saydığı, başkasına değer verdiği oranda, başkası da onu sevip sayar ve ona değer verir. Bu, aile bireyleri için de böyledir. Karşılıklı sevgi ve saygı olduktan sonra, ailede aşılamayacak problem yoktur. Sevgi ve saygı, aileyi bir araya getiren ve sonra da bir arada tutan bir zamk görevi görür. Sevgi ile saygıyı birbirinden ayırmak mümkün değildir. Sevgi, içinde mutlaka saygıyı da barındırmalıdır. İçinde saygı barındırmayan ve saygı ile beslenmeyen bir sevgi, ne kadar fazla olduğu söylenirse söylensin, bir noktada tükenmeye mahkûmdur. Sevgiyi uzun ömürlü kılan, içinde barındırdığı saygıdır. Saygıdan yoksun sevgi, uzun soluklu olamayan, yavan bir sevgidir. Bu, tüm insan ilişkileri için geçerli olduğu gibi, eşler arasındaki ilişkide de geçerlidir. Bu anlamda sevgi, saygı ile beraber,

eşlere ömür boyu lazım olacak, hoyratça harcanmaması gereken önemli bir sermayedir.

b. Paylaşım: Paylaşım da ailede önemli bir değerdir. Ailede eşler her şeyini paylaşır: Sevgilerini, şefkatlerini, düşüncelerini, kararlarını, ideallerini, sevinçlerini, üzüntülerini, imkânlarını... her şeyini paylaşırlar. Anne-baba bütün güzel duygu ve düşüncelerini, önce birbiriyle, sonra da çocuklarıyla paylaşır. Üstelik bu, karşılık beklemeden yapılır. Eğer bir insan, samimî duygu ve düşüncelerini, bir başka kimse ile paylaşma, onları beraber yaşama ihtiyacı hissetmiyor, kendi ruhunda iyi olan şeyleri, başkalarına da aktarmak istemiyorsa, o insan, var olan bu en yüce duyguları, bencilliği nedeniyle köreltiyor demektir.

c. Namus ve İffet: Namus ve iffet, insanı *insan* yapan değerlerden biridir. İnsan namus ve iffeti için yaşar. Ailede kadın da erkek de bu değerleri koruma konusunda duyarlı davranmalıdır. Aksi halde ailenin şerefine leke gelir ve o ailenin temeli sarsılmaya başlar. Hz. Peygamber *Veda Hutbesi*nde ashabına şöyle hitap ediyordu:

"Ey insanlar! Bugünleriniz nasıl kutsal günler ise, bu aylarınız nasıl kutsal aylar ise, bu şehriniz (Mekke) nasıl kutsal bir şehir ise, canlarınız, mallarınız, namuslarınız da öyle kutsaldır. Her türlü tecavüzden korunmuştur.

Ey insanlar! Kadınların haklarını gözetmenizi ve bu hususta Allah'tan korkmanızı tavsiye ederim. Siz kadınları, Allah'ın emaneti olarak aldınız ve onların namusunu kendinize Allah'ın emriyle helal kıldınız. Sizin kadınlar üzerinde hakkınız, kadınların da sizin üzerinizde hakkı vardır. Sizin kadınlar üzerindeki hakkınız; yatağınızı hiç kimseye çiğnetmemeleri, hoşlanmadığınız kimseleri izniniz olmadıkça evlerinize almamalarıdır. Kadınların da sizin üzerinizdeki hakları, meşru örf ve âdete göre yiyecek ve giyeceklerini temin etmenizdir."

d. Sorumluluk Bilinci: Ailede karşılıklı sorumluluk bilincine sahip olmak son derece önemlidir. Sorumluluk bilincine sahip olan insan, görevini bilir ve yerine getirir. Şüphesiz ailede eğilimlere ve yeteneklere göre bir görev ve rol dağılımı vardır. Sorumluluğunun bilincinde olan eşler, ailedeki görevini karşılık beklemeden yerine getirirler.

e. Sadakat ve Vefa: Eşlerin birbirine sadakati ve vefası da ailede gözetilmesi gereken değerlerdendir. Sadakat ve vefa duygusu, eşlerin birbirine olan güveninin kaynağını oluşturur.

f. Samimiyet ve İyi Niyet: Aile, samimi ve iyi niyetle, geçinmeyi amaçlayan bir yaklaşımla, iyi günde de, kötü günde de beraber olma düşüncesiy-

le kurulur ve bu yaklaşımla devam eder. Eşler davranışlarında samimi ve iyi niyetli oldukları sürece, geçim kolaylaşır. Ailede esas olan sürekliliktir. "Hele bir deneyelim bakalım, anlaşabilirsek devam ederiz" yaklaşımı samimi ve iyi niyetli bir yaklaşım değildir. Böyle bir düşünceyle aile yuvası kurulamaz.

Nikâh, işte yukarıda belirtilen bütün bu konulara ilişkin, eşler tarafından verilen sözdür. Nikâh bir akittir, karşılıklı sözleşmedir. Ama yazılı olmayan bir sözleşmedir. Yaptırım gücü büyük ölçüde ahlakî ve vicdanîdir. Bu akit ile taraflar, ahlaken, dinen ve hukuken birbirine karşı hem sorumluluk üstlenmiş, hem de haklarını garanti altına almışlardır. Eşler, nikâhta attıkları imza ile şahitlerin ve yakınlarının huzurunda bu ilkelere sadık kalacaklarına dair zımnen söz vermiş olurlar. Bu sözleşmeyi ihlâl etmeleri durumunda dinî, ahlakî ve hukukî sorumlulukları söz konusudur. Onlar sözlerine sadık kaldıkları sürece, huzur ve mutluluk da onlara eşlik eder. Nitekim bir kutsî hadiste Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: "Eşler birbirine sadık kaldıkları sürece, onların üçüncüsü benim." Yani ben onlarla beraberim, onların yardımcısıyım, onların huzur ve mutluluklarını garanti ederim.

Ailede aslolan, tarafların bu değerlere kendi rızalarıyla ve gönüllü olarak sahip çıkmalarıdır. Bu değerlerin önemsendiği aile, uyumlu ve geçimli bir ailedir. Bunlara uyulmadığı takdirde, uyumsuzluk ve geçimsizlik başlar. Ahlâk ilkelerinin ihlâl edildiği ve düzelmesinden ümit kesildiği noktada problem, genelde *şiddetli geçimsizlik* adıyla hukuka intikal eder.

Kur'an'da, sistematik olmasa da bir aile hukuku da mevcuttur. Hukuka intikal eden sorunlar o hukuk çerçevesinde çözülür. Ama amaç, aile huzuru ve mutluluğu olduğu için, Kur'an bunu sağlamaya yönelik tedbirleri almış; geniş tabanlı bir ahlâkî değerler zemini oluşturarak, problemleri, hukuka intikal etmeden çözmeyi hedeflemiştir. İntikal ettiği takdirde ise, adil çözümün yollarını göstermiştir. Bundan dolayı Kur'an, öncelikli olarak güzel ahlâkı yerleştirmeyi ve yaygınlaştırmayı amaçlamıştır. Çünkü ahlâkın olduğu yerde, hukuka iş düşmeyeceği malumdur.

Yukarıda belirtilen değerler çerçevesinde; iyi niyetle, karşılıklı sevgi, saygı ve fedakârlık temeli üzerine kurulan evlilikte, eşler bu beraberliğin sağlıklı bir şekilde devamı için sorumluluklarını yerine getirmeli, birbirine hoşgörü ile davranmalı, ailenin şerefine leke getirebilecek her türlü davranıştan kaçınmalıdırlar. Aileyi ilgilendiren önemli kararlar ortak alınmalı, ufak tefek görüş ayrılıkları abartılarak geçimsizlik nedeni haline getirilmemelidir. Eşler birbirine karşı samimi olmalı, birbirine güvenmeli, yersiz şüphelerle aile bütünlüğü sarsılmamalıdır. Evlilik, ömür boyu beraber yaşama kararıdır. Ancak hayat tekdüze değildir. Zaman zaman sıkıntılar da yaşanabilir.

Bu sıkıntılar, karşılıklı gayret ve fedakârlıklarla aşılabilir. Bazı olumsuz şartlarda bile hayatı yaşanabilir hale getirmek eşlerin elindedir. Bir şeyi yapmanın ve devam ettirmenin kendine göre bazı güçlükleri vardır. Yıkmak ise kolaydır. Kur'an-ı Kerîm de prensip olarak aile hayatında iyi geçinmenin esas olduğunu ifade eder, boşanmayı son çare olarak görür:

"Onlarla (hanımlarınızla) güzellikle geçinin. Eğer onlardan hoşlanmıyorsanız, sabredin, hoşlanmadığınız bir şeyi Allah çok hayırlı kılmış olabilir." (*Nisâ* 4/19)

Hz. Peygamber de; "Sizin en hayırlılarınız, hanımlarına karşı iyi davrananlarınızdır" (Tirmizî, *Radâ*,11; İbn Mâce, *Nikâh* 50) buyurmuştur.

Bugün toplumumuzda gözlemlenen aile sorunlarının çoğunun; aile içi şiddete, şiddetli geçimsizliğe, ahlâkî zafiyete, eğitim eksikliğine, sorumluluk bilinci, sevgi ve hoşgörü noksanlığına, aşırı bireysellik ve buna bağlı olarak bağımsızlık talebine dayandığını söylemek mümkündür. Dindar kesimde bunlara kısmen dinin bazı yönlerinin yanlış yorumlanmasını ve dinin verdiği bazı hakların farklı bir söylemle abartılı biçimde talep edilmesini de eklemek mümkündür. Günümüzde birbirini yeterince tanımadan gerçekleştirilen internet evlilikleri ve televizyonlardaki evlendirme programları da, ayrı bir fenomendir. 2011 Yılında ABD'de yapılan bir araştırmaya göre beş boşanmadan birinin nedeni "facebook"tur.

4.2. Kocanın, Hanımına Karşı Görev ve Sorumlulukları

Her insanın bir anne-baba, karı-koca, evlât ya da kardeş olarak, bulunduğu konuma göre birtakım görevleri ve sorumlulukları vardır. Aile bireyleri birbirine, karşılıklı ihtiyaç, yardımlaşma ve dayanışma bağlarıyla bağlı oldukları gibi, sevgi, şefkat ve koruma gibi duygusal bağlarla da bağlıdır. Aileyi oluşturan bireyler, birbirini sevip saydıkları, hak ve sorumluluklarını bilip yerine getirdikleri sürece, o aile *uyumlu*, *geçimli* ve *huzurlu* bir aile olmaya devam eder.

Ailede kocanın da, kadının da kendine özgü bazı hak ve sorumlulukları vardır. Kur'an-ı Kerîm bunu şöyle ifade eder: "Erkeklerin kadınlar üzerindeki hakları gibi, kadınların da erkekler üzerinde belli hakları vardır. Ancak erkekler, kadınlara göre bir derece üstünlüğe sahiptirler." (*Bakara* 2/228)

Bu üstünlüğün sebebini başka bir ayetten öğreniyoruz: "Allah'ın insanlardan bir kısmını diğerlerine üstün kılması sebebiyle ve mallarından harcama yaptıkları için erkekler kadınların yöneticisi ve koruyucusudurlar." (*Nisâ* 4/34)

Burada erkeklerin kadınlar karşısındaki statülerini belirten "*kavvâm*" kelimesi, "kollayıp gözeten, koruyan, yöneten" gibi anlamlara gelir. Ayette erkeklerin aile içerisindeki bu statüleri iki hususla temellendirilmektedir:

Birincisi "Allah'ın insanlardan bir kısmını diğerlerine üstün kılması"dır. Burada kastedilen, erkekle kadının yaratılıştan getirdiği farklılıklardır. Erkeğe koruyuculuk ve reislik sorumluluğunun yüklenmesinin nedeni, onun bedensel ve ruhsal yapısının kadına göre daha dayanıklı oluşudur. Savaşmak, bedensel olarak çalışmak ve zor çevre şartlarına dayanmak, böyle bir yapıyı gerektirir. Bunlar, erkekte kadına göre daha fazla olan şeylerdir. Başka açılardan da kadın erkekten üstündür (sevgi, merhamet, çocuk doğurma vs.).

İkinci gerekçe ise, kadının barınma, beslenme ve giyinme gibi ihtiyaçlarının erkek tarafından üstlenilmesidir. Erkek, geçim yükünü kadınla paylaştığı ölçüde, kollayıp gözetme yükümlülüğünü/aile reisliğini de paylaşmış olmaktadır. (Özsoy-Güler, 2005: 467) Dolayısıyla bu ayetten, erkeğin üstünlüğünün, yaratılış itibariyle kadına göre daha güçlü olmasına ve gerek ailenin kuruluşunda, gerekse devamındaki ekonomik rolüne (mehir vermesi ve evin maddî geçiminden daha fazla sorumlu olmasına) dayandığı anlaşılmaktadır. Kur'an bu ayetlerle aile reisliğini erkeğe vermektedir. Ancak bu, erkek için bir imtiyaz olmaktan çok, ona ek yük getiren bir sorumluluktur. Bundan dolayı, kadın üzerinde baskı ve egemenlik kurma aracı olarak değil, ailenin geçimini, düzenini ve himayesini garanti altına alma çabası olarak algılanmalıdır. Bunun bir baskı ve zorbalık aracı olamayacağını, öyle anlaşılmaması gerektiğini Kur'an-ı Kerîm; "Onlarla iyi geçinin." (*Nisâ* 4/19) uyarısında bulunarak açıklığa kavuşturur.

Hayatın diğer bütün yönlerinde olduğu gibi, Peygamberimiz aile hayatıyla; hem bir eş, hem de bir baba olarak bizim için en güzel örnektir. O, hanımlarıyla iyi geçinmiş, onları hiçbir zaman kırmamış, gerektiğinde onlara yardımcı olmayı zevk bilmiştir.

Bu açıklamadan sonra, kocanın hak ve görevlerini şöyle ifade edebiliriz: Koca hanımına ve çocuklarına karşı sorumluluğunun bilincinde olmalı, onlara değer vermeli, hanımına karşı nazik ve kibar davranmalı, onun yakınlarına da saygı göstermeli, evin yönetimine hanımını da ortak etmeli, önemli kararları alırken ona da danışmalı, onun haklarını koruyup gözetmeli, sıcak ve rahat bir aile ortamı oluşturabilmek için çalışıp didinmeli, çoluk-çocuğunu helâlinden kazanarak yedirmeli ve giydirmelidir. Kazancını hanımından ve çocuklarından esirgememeli, ama har vurup harman da savurmamalıdır. Ailenin huzurunu bozacak içki, kumar vb. kötü alışkanlıklardan uzak durmalı, ailenin namus ve şerefine leke getirecek davranış-

lardan kaçınmalıdır. Gerektiğinde ev işlerinde, çocuk bakımı ve eğitiminde hanımına yardımcı olmalıdır.

4.3. Hanımın, Kocasına Karşı Görev ve Sorumlulukları

Eşler arasında her zaman göz önünde bulundurulması gereken genel ahlak ilkesini Kur'an-ı Kerîm şöyle ifade eder: "Mümin erkeklerle mümin kadınlar da birbirlerinin velileridir. Onlar iyiliği emreder, kötülükten alıkorlar, namazı dosdoğru kılarlar, zekâtı verirler, Allah ve Resûlüne itaat ederler. İşte onlara Allah rahmet edecektir." (*Tevbe* 9/71) Bu ayet, tarafların sorumluluğunu bildiği, dinen ve ahlaken daha iyi olabilmeleri için birbirine yardımcı olduğu, Allah'ın rahmet ve bereketine vesile olacak, iyi niyetle kurulmuş, mutlu ve samimi bir aile ortamını tasvir etmektedir. Zaten ayette geçen *veli*; koruyan, gözeten, yardımcı olan, birbirini seven dost anlamındadır. Karı-koca ilişkisi böyle bir anlayış üzerine kurulduğu takdirde, o ailede işler bir *hak* ve *görevler envanteri* çıkarılarak değil, karşılıklı sevgi ve saygı, yardımlaşma ve dayanışma ile beraberce yürütülür. Bu ilkeyi temel alarak, evin hanımının hak ve görevlerini şöyle sıralayabiliriz:

Kocasına karşı nazik ve kibar davranmak, onun şeref ve itibarına leke getirecek bir davranışta bulunmamak, kocasının cinsel arzusunu karşılıksız bırakmamak, onun istemediği kimseyi eve almamak, evin bütçesini sarsacak aşırı harcamalardan kaçınmak, evin temizliği, çocuğun bakımı ve eğitimi ile ilgilenmek.

Ailede zaman zaman ufak tefek kırgınlıkların yaşanması, bazı tartışmaların olması doğaldır. Bu da hayatın bir parçasıdır. Önemli olan, bunların büyütülmemesi, karşılıklı tolerans ile tekrar huzurlu ortama dönülmesidir.

4.4. Ana-Babaya Karşı Görevlerimiz

Ailede saygıya en lâyık olanlar anneler ve babalardır. Annemiz ve babamız bizim dünyaya gelişimizin maddî sebebidirler. Anne ve babadaki çocuk sevgisi, doğal ve içten bir sevgidir. Bu sevgi ve şefkat, hayatın her aşamasında farklı biçimde ortaya çıkar. Bundan dolayı, Tûsî'nin de vurguladığı gibi Kur'an-ı Kerîm'de hiçbir yerde "çocuklarınızı seviniz" şeklinde bir buyruğa rastlanmaz. Ama anneye babaya saygı emri farklı bağlamlarda tekrarlanır. Çünkü çocuğun, anne ve babasının, kendisi için katlandıkları zahmeti, yaptığı iyilikleri unutma ihtimali vardır. Bunların unutulmayıp, onlara saygıda kusur edilmemesi gerektiği Kur'an'da da, hadislerde de sık sık vurgulanır.

Dinimizde anne ve babaya saygı gösterip itaat etmek, Allah'a itaat etmek gibi değerlendirilmiştir. Onlara karşı gelmek ise, Allah'a karşı gelmekle aynı görülmüştür. Bundan dolayı, Alah'ın rızası, ancak anne ve babanın rızasını, dualarını almakla kazanılabilir.

Elmalılı Hamdi Yazır, Fâtiha sûresinin tefsirinde *rab* kavramı üzerinde dururken, bu kavramın anlam boyutlarını dile getirir. Ona göre *rab* kavramı; "hâkim olma, ihsanda bulunma, kontrolü altına alma, tasarrufta bulunma, öğretme ve yol gösterme, yükümlülük ve sorumluluk yükleme, emretme ve yasaklama, teşvik ve uyarı, lütufta bulunma ve gönül alma, paylama ve azarlama... gibi eğitim için gerekli olan bütün şeylere sahip, güçlü ve mükemmel bir terbiye edici demektir. (Yazır, I, 77; İbn Manzûr, I, 399-400; Topaloğlu, 2007: 372-373) Bu kavram, bir şeyin sahipliği ve bunun gereği olarak o şey üzerinde otorite iddiasında bulunma ve bir şeyi başından sonuna kadar kurma/oluşturma, sürdürme ve besleme anlamları da içerir. Allah, *rab* kavramının bütün bu anlam boyutlarıyla *rabbü'l-âlemîn* ve *rabbü'n-nâs*tır. Arapçada evde sahip oldukları yetki, nitelikler ve konumları itibariyle babaya *rabbu'd-dâr* (evin rabbi), anneye ise bu kelimenin dişili *rabbetü'd-dâr* denmesi anlamlıdır. (Yazır, I, 77; Esed, 1999: I, 2) O halde *rab* kavramının yukarıda belirtilen anlamları, kendi çapında ve kendi konumlarına göre anne-baba için de uygulanabilir. Çünkü onlar aile üzerinde bir otoriteye sahiptir ve onun idamesinden sorumludur. Durum böyle olunca, Allah'ın *rabbü'l-âlemîn* ve *rabbü'n-nâs* sıfatıyla ve bu sıfatların içerdiği bütün anlam boyutlarıyla bu âlemdeki konumu ile annebabanın evdeki konumu arasında bir anlam benzerliği olduğunu söylemek mümkündür. Kanaatimizce bu, önemli ve dikkat çekici bir noktadır. Bundan dolayı olsa gerek, Kur'an'da beş farklı yerde Allah, kendisine itaat ve ibadetten hemen sonra anneye-babaya saygıyı ve onlara iyi davranmayı emreder (Bkz. *Bakara* 2/83; *Nisâ* 4/36; *En'am* 6/151; *İsrâ* 17/23; *Lokman* 31/14). Yine bu anlam benzerliğinden dolayı olsa gerek, Hz. Peygamber'in hadislerinde Allah'ın rızasının anne-baba rızasına bağlı olduğu ifade edilmiştir. (el-Hût, 1983: 158) Bu yaklaşım, anneye-babaya saygının ontolojik temellendirilmesi olarak kabul edilebilir.

Ahlak eğitiminde önemli olan; terbiyeye konu olan kişinin, büyüklerin uyarılarına kulak vererek kendisine çeki düzen vermesidir. Büyükler terbiye ederken sevgi ve şefkatle terbiye eder. Büyüklerin sevgi ve şefkat dolu uyarlarına bir türlü kulak vermeyen bir çocuğun terbiyesi, bir ölçüde zamana kalıyor demektir. Oysa zaman anne-baba ve diğer büyükler gibi sevgi ve şefkatle terbiye etmez. Zamanın terbiyesi biraz incitici ve acı verici olur.

Anne-babalar çocuklarına miras olarak sadece maddi birikimlerini değil, bilgi birikimlerini ve tecrübelerini de bırakırlar. Hatta onların bırakacağı bilgi birikimi ve hayat tecrübeleri, ahlak eğitimi açısından çocukları için daha değerlidir. Çünkü maddi birikim zamanla tükenebilir, ama anne-babadan miras kalan bilgi birikimi ve hayat tecrübesi, çocuğa ömrü boyunca

lazım olacaktır. Çocuğun da, kendisine miras kalacak olan bu bilgi birikimini ve tecrübeyi önemseyip değer vermesi gerekir. O tecrübeyi ve bilgi aktarımını umursamayıp yok sayan bir çocuk, onu bizzat yaşayarak ve belki de bir yerleri incinerek öğrenir.

Kur'an-ı Kerîm'de ana-baba hakkı ve onlara itaat ayrı ayrı değil, çoğu yerde beraber ve Allah'a itaatten hemen sonra zikredilir:

"Rabbin, yalnız kendisine ibadet etmenizi ve ana-babaya da iyi davranmanızı kesin bir şekilde emretti. Onlardan biri veya her ikisi, senin yanında yaşlanırsa, kendilerine *of* bile deme. Onları azarlama. İkisine de güzel söz söyle. Onları esirgeyerek alçak gönüllülükle üzerlerine kanat ger ve: 'Rabbim! Küçüklüğümde onlar beni nasıl yetiştirmişlerse, şimdi de sen onlara (öyle) rahmet et!' diyerek dua et." (*İsrâ* 17/23-24)

Anne ve baba, çocuklarını büyütürken farklı zahmetlere katlanır, ikisi de kendi mizaçları, eğilimleri ve güçleri oranında çocuğun yetişmesine katkıda bulunurlar. Hamilelik dönemindeki sıkıntılara fedakârlıkla katlanan, bakıma en muhtaç olduğu zamanlarda onu sevgi ve şefkatle kucaklayan, kendisi yemeyip ona yediren, gece uykusunu, gündüz istirahatını terk edip, çocuğunun üzerine titreyen anne-babanın yaptıklarının karşılığı gerçekte kolay ödenemez. Kur'an bu zahmetin bir boyutunu ve ana-babaya itaat gereğini şöyle dile getirir:

"Biz insana, ana-babasına iyi davranmasını tavsiye etmişizdir. Çünkü anası onu, nice sıkıntılara katlanarak taşımıştır. Sütten ayrılması da iki yıl içinde olur. (İşte bunun için) önce bana, sonra da ana-babana şükret diye tavsiyede bulunmuşuzdur." (*Lokman* 31/14)

Allah, çocuğu olgunluk yaşına gelinceye kadar annesine-babasına bağımlı kılmıştır. İnsan, kendisini yarattığı ve birçok nimetlerle donattığı için Allah'a şükretmeli, insan olarak büyütüp yetiştirdikleri için de annesine-babasına minnet duymalı, hayatı boyunca dua etmelidir.

Peygamberimiz, büyük günahların en büyüğünün "Allah'a şirk koşmak ve ana-babaya isyan etmek" olduğunu söylemiştir. (Buhârî, *Edeb* 6) Bir gün Hz. Peygamber'e; "Kendisine en iyi davranmam ve en çok hizmet etmem gereken kim?" şeklinde sorulduğunda, o;

"Annendir!" buyurmuş.

"Sonra kim?" sorusuna, yine;

"Annendir!" cevabını vermiş,

"Sonra?" diye tekrar sorulunca;

"Sonra da babandır!" karşılığını vermiştir. (Buhârî, *Edeb* 2; Müslim *Birr* 1)

Ana-babaya saygının ve iyilik yapmanın önemine dair birçok ayet ve hadis vardır. Ahlak kitaplarımızda da konuya genişçe yer verilmiştir. Bütün bunlardan, anne ve babanın saygı ve iyiliği gerçekten hak ettikleri anlaşılmaktadır. Çocukların da, hak ettikleri şeyi onlardan esirgememeleri gerekir.

Çocukların ana-babaya karşı görevleri, onların ölümüyle bitmez. Ana-babanın ölümünden sonra da çocukların onlara karşı yerine getirmeleri gereken sorumlulukları vardır. Bunu bir Sahâbî, Hz. Peygamber'e:

"Anam-babam öldükten sonra onlara yapabileceğim bir iyilik var mı?" diye sorduğunda, o şu cevabı vermiştir:

"Evet, onlara dua eder, günahlarının bağışlanmasını dilersin. Vasiyetlerini yerine getirir, akrabasını koruyup gözetir, dostlarına ikramda bulunursun." (Ebû Dâvûd, *Edeb* 120)

Özet olarak ifade edersek, anne-babamızın bizim üzerimizdeki haklarını şöyle dile getirebiliriz:

a) Bizden istedikleri, dinin yasakladığı bir şey olmadığı sürece, isteklerini yerine getirmek,

b) Onlara saygıda kusur etmemek,

c) Bakıma ve yardıma muhtaç oldukları zaman kendileriyle ilgilenip yardımcı olmak, hal-hatır sorarak gönüllerini almak, incitici söz söylememek, onları sıcak aile ortamından ve torun sevgisinden mahrum bırakmamak,

d) Öldüklerinde evlât olarak üzerimize düşen görevleri yerine getirmek, onlara her zaman dua etmek,

e) Zaman zaman ana-baba dostlarını ziyaret etmek suretiyle annemizin ve babamızın hatıralarını yaşatmak.

4.5. Ana-Babanın, Çocuklarına Karşı Görevleri

Çocuk, Allah'ın anne-babaya bir lütfu ve hediyesi, bir bakıma anne ile baba arasındaki sevginin de meyvesidir. Tıp bilimindeki gelişmelere rağmen, hâlâ birçok ailenin anne-baba olamadığı düşünüldüğünde, çocuk sahibi (anne-baba) olmanın, başlı başına şükre değer çok önemli bir olay olduğu kolaylıkla anlaşılır.

Çocuklar bizim günümüze neşe ve sevinç, hayatımıza anlam katan en değerli varlıklarımızdır. Ancak, çocuklarımızı gerektiği gibi yetiştirmek, onları dünyaya getirmek kadar önemli ve sorumluluk isteyen bir iştir. Bir milletin geleceği, çocuklarının iyi yetişmiş olmasına bağlıdır.

Cahiliye döneminde Araplar arasında erkeğin tartışılmaz bir üstünlüğü vardı. Sık sık görülen kabile savaşlarında savaşçı erkek gücüne ihtiyaç

vardı. Çöl ortamında kabilenin en önemli dayanağı, savaşçı erkeklerdi. Bundan dolayı, Arap toplumunda güçlü olmak, kabileyi savunmak ve geçim temin etmek için pek çok erkek çocuğa ihtiyaç vardı. Bu açılardan işlevsel olmayan kız çocukları ise öldürülüyordu. Tabiatıyla böyle bir sistemdeki aile yapısında, erkek daima kadından üstün ve önemli kabul edilmiştir. (Apak, 2009: 84) Kur'an'ın erkek egemen aile yapısı, biraz da indiği toplumdaki anlayışın yansımasıdır. Kur'an yukarıda değinilen erkek egemen anlayışa kökten karşı çıkmamış, ama bununla beraber erkeğe birtakım sorumluluklar yüklemiş; adeta insan yerine konmayan ve çocuk iken diri diri toprağa gömülen kadına da önemli haklar ve bazı sorumluluklar vermiştir.

Cahiliye toplumunda kız çocuklarının öldürülmesinde namus endişesi kadar, geçim sıkıntısı da etken idi. Kur'an-ı Kerîm, sebebi ne olursa olsun, çocukların öldürülmesini yasaklamıştır:

> "Yoksulluk korkusuyla çocuklarınızı öldürmeyin. Sizi de, onları da biz rızıklandırıyoruz. Doğrusu, onları öldürmek büyük günahtır" (A'raf 7/31).

Bugün bu yasağın kürtajı da kapsadığı rahatlıkla söylenebilir.

> "Göklerin ve yerin hükümranlığı Allah'ındır; dilediğini yaratır. O, dilediğine kız çocuk, dilediğine de erkek çocuk verir. Yahut hem kız, hem erkek çocuk verir. Dilediğini de kısır bırakır. O bilendir, her şeye gücü yetendir" (Şûrâ 42/49-50).

Öte yandan Kur'an-ı Kerîm, çocukları, *dünya hayatının süsü* olarak görür ve onların anne-baba için bir *imtihan* vesilesi olduğunu bildirir:

> "Mal ve çocuklar dünya hayatının süsüdür. Kalıcı olan yararlı işler, Rabbinin katında sevapça ve ümit bakımından daha iyidir" (Kehf 18/46).

> "Doğrusu, mallarınız ve çocuklarınız bir imtihandır. Büyük ödül ise Allah katındadır" (Tegâbün 64/15)

Şu ayet de evde aile bireylerine karşı sorumluluğumuzun ne kadar büyük olduğunu ifade eder:

> "Ey iman edenler! Kendinizi ve ailenizi o ateşten koruyun ki onun yakıtı insanlar ve taşlardır" (Tahrîm 33/59).

Bu ayetler, tıpkı sahip olduğumuz mallar gibi, çocuklarımızın da "dünya ziyneti" olduğunu ve bize imtihan için verildiğini, onlara karşı sorumluluklarımızı yerine getirmemenin vebalinin büyük olduğunu belirtir. Bundan dolayı, onları sevmek, dünya ve ahiret tehlikelerinden korumak, onlara de-

ğer vermek, bir emanet ve imtihan vesilesi gözüyle bakmak, eğitimleriyle ilgilenerek iyi yetişmelerini sağlamak annelik-babalık görevidir.

Osmanlı dönemi ahlakçılarından Kınalızâde Ali Efendi'nin naklettiğine göre "erdemli" insanlardan biri çocuklarına şöyle dermiş:

> "Çocuklar! Size, biri doğumunuzdan önce, diğeri doğumunuzda, bir diğeri de doğumunuzdan sonra olmak üzere üç defa iyilik yaptım. Doğumunuzdan önce yaptığım iyilik; size güzel annelik yapacak birini kendime eş, size anne olarak seçtim.
>
> Doğumunuzda yaptığım iyilik; size ömrünüz boyunca taşımakla gurur duyacağınız güzel bir isim verdim.
>
> Doğumunuzdan sonra yaptığım iyilik ise, sizi elimden geldiğince ve gücüm oranında güzel terbiye ettim, iyi yetiştirmeye çalıştım." (Kınalızâde, Ahlâk 62)

Bu ifadelerden de anlaşılmaktadır ki, çocukların anne ve babalar üzerinde birtakım hakları, başka bir deyişle, anne ve babaların, çocuklarına karşı birtakım görevleri vardır. Onları şöyle ifade edebiliriz:

a. Güzel Bir İsim Koymak: Dünyaya gelen çocuğa, zihinde olumsuz çağrışımlar yapacak yabancı isimler değil, kendi dinî ve millî kültürümüzün ürünü olan güzel isimler koymak, anne-babanın ilk görevidir. Psikolojik anlamda, çocuğun kimliğinin, ismi ile bütünleştiği bilinmektedir. Hz. Peygamber'in, karga anlamındaki *Gurab* ismini *Müslim* ile sıkıntı anlamındaki *Zahîm* ismini de neşeli, müjdeci anlamındaki *Beşir* ile değiştirdiği kaynaklarda yer almaktadır. (Buhârî, 1997: 824,829)

b. Çocuklarına Eşit Muamele Etmek: Dünyaya gelen her çocuğun doğumuna sevinmeli, çocuklar arasında kız-erkek ayrımı yapılmamalıdır. Hatta çocuklar arasında bir şey paylaştırılırken, kızların daha duygusal oldukları düşünülerek, kızlara öncelik verilmelidir.

c. Çocuklarının Maddî İhtiyaçlarını Karşılamak: Çocukların her türlü maddî ihtiyaçlarını karşılamak; sağlık, beslenme, barınma ve giyim-kuşam konularındaki harcamaları ailenin imkânı ölçüsünde yapmak, bu konularda cimri davranmamak, zamanı geldiğinde çocuğunu evlendirmek de anne-babanın görevleri arasındadır.

d. Manevî İhtiyaçlarını Karşılamak: Sevgi ve şefkat, çocukların manevî gıdasıdır. Bu gıdayı onlardan esirgememek gerekir. Bir çocuğun en mutlu anı, annesinin ya da babasının, kendisini kucağına alarak sevip okşadığı ya da onun oyununa ortak olduğu andır. Bu konuda Hz. Peygamber bizim için güzel bir örnektir. O, çocuklarını ve torunlarını sık sık kucağına alıp okşar,

onları severdi. Bir gün torunu Hz. Hasan'ı kucağına alıp öptüğünü gören bir sahabî, biraz da hayretle Peygamberimize, kendisinin on çocuğu olduğunu, ama hiçbirini kucağına alıp öpmediğini söyleyince, Hz. Peygamber ona; "Merhamet etmeyene merhamet edilmez" buyurmuştur. (Buhârî, 1997: 91)

e. Çağın Gereklerine Göre Eğitmek: Çocuğuna iyi bir eğitim vermek, ona din ve ahlak kurallarını, toplumun örf ve âdetlerini öğretmek, onu çağın gerektirdiği bilgilere sahip kılmak da anne-babanın görevlerindendir. Bu konuda da kız-erkek ayrımı yapılmamalıdır. Bugünün kızlarının yarının anneleri olacağı düşünülerek, onların da iyi bir bilgi donanımına sahip olmaları sağlanmalıdır. Peygamberimizin şu sözü bu konuda oldukça anlamlıdır: "Hiçbir baba, çocuğuna güzel terbiyeden daha üstün bir hediye vermiş olamaz." (Tirmizî, *Birr* 33)

f. Çocuklarına Örnek Olmak: Anne-baba çocuğuna her konuda örnek olmalı; ona teorik bilgileri sadece öğretmekle kalmamalı, erdemli, iyi bir insanın nasıl olması gerektiğini davranışlarıyla göstermelidirler.

4.6. Kardeşlerin Birbirine Karşı Görev ve Sorumlulukları

Aile içinde anne ve babadan sonra birbirine en yakın kişiler, kardeşlerdir. Kardeşler birçok duyguyu beraber yaşar; aynı anda üzülür, aynı anda sevinirler. Çünkü duygusal olarak da aynı anne ve babadan soya çekim yoluyla aldıkları özelliklerle donatılmışlardır. Kardeşler, anne ve babanın duygu ve düşüncelerinden, kendilerine düşen payı almışlardır. Onların duygularının birbirine yakınlığının temel nedeni budur.

İnsan hayatının en güzel günleri, sıcacık yuvasında kardeşi veya kardeşleri ile beraber geçirdiği çocukluk günleridir. Evde, bahçede veya parkta beraber oynarken hem aynı duyguları hissetmişler, hem de bazı şeyleri paylaşmayı ve insanlarla iyi geçinmeyi öğrenmişlerdir.

Aynı aile içinde yetişen, bir ağacın dalları gibi aynı kökten beslenen, aynı anne ve babanın sevgi ve şefkatini gören kardeşler arasında çok güçlü bir bağ vardır. Bu nedenle dinimiz, kardeş hakkına son derece önem vermiş, insanın kardeşleri ile olan ilişkisini kesmemesini istemiştir. Bu bağ ve yakınlığa rağmen, kendi kardeşleri ile güzel geçinemeyen birinden, başkalarıyla güzel geçinmesini beklemek boşunadır.

Büyük erkek kardeş ve büyük kız kardeşler, ailenin doğal yardımcılarıdır. Bunlar bazen anne ve baba yerine geçerler. Durum böyle olduğu için, büyük kardeşler sevgi ve saygıya daha layıktırlar. Hz. Peygamber bir hadisinde: "Büyük kardeşin küçük kardeş üzerindeki hakkı, babanın çocukları üzerindeki hakkı gibidir." (Suyûtî, 1969: II 74) buyurmuştur. Bu nedenle,

annenin olmadığı yerde ablalar, babanın olmadığı yerde de ağabeyler dinlenir, onlar anne ve baba gibi kabul edilir. Ancak, ağabeyler ve ablalar, kendilerine verilen bu yetkiye dayanarak kardeşlerini ezme yönüne gitmez, onlara anne ve baba şefkatiyle davranırlar. Dolayısıyla kardeşler arasındaki ilişki de karşılıklı sevgi ve saygıya dayanır.

Hz. Peygamber, kendisine gelip "öncelikle kimlere iyilik etmesi gerektiği"ni soran bir Sahâbî'ye şu cevabı vermiştir:

> "Annene, babana, kız kardeşine, erkek kardeşine, bunlardan sonra gelen yakınlarına, sende hakkı bulunan ve ziyaret etmen gereken kimselere." (Ebû Dâvûd, Edeb 129)

Bu hadiste Peygamberimiz, iyilik yapmamız, görüp gözetmemiz gereken kişiler olarak kız ve erkek kardeşi, anne ve babadan hemen sonra zikretmiştir. Hele kız kardeşler, duygusallıkları nedeniyle sevgi ve şefkate daha fazla muhtaçtırlar.

Kısaca maddeleştirecek olursak, kardeşlerin birbirine karşı görev ve sorumluluklarını ya da kardeşlerin birbiriyle ilişkilerinde gözetmeleri gereken ilkeleri şöyle ifade edebiliriz:

1. Kardeşler birbirini sevip saymalı, koruyup gözetmeli, birbirinin hakkına riayet etmelidir.
2. Birbirlerini kıskanmamalıdırlar. Kıskançlığın çok kötü bir hastalık olduğu, kardeşler arasındaki geçimsizliğin nedenlerinden birinin de kıskançlık ve bencillik olduğu göz ardı edilmemelidir.
3. Büyük kardeşler küçük kardeşlere her zaman örnek olmalı, küçüklerin yanlışlarını gördüklerinde, onları kırmadan uyarmalıdırlar. Küçükler de büyüklerini her zaman sevmeli, onların uyarılarına kulak vermelidir.
4. Aralarındaki dayanışma ve yardımlaşma, bilgi ve iş düzeyinde her zaman devam etmelidir. Birlik ve beraberlikten güç doğduğu unutulmamalıdır.

Sonuç olarak şunu ifade etmek gerekir ki Kur'an-ı Kerîm, sevgi temeline dayanan, ahlâkî değerler üzerine kurulan, görev ve sorumlulukların karşılıklı olarak yerine getirildiği bir aile yapısı öngörmektedir. Bu ailede sorumluluk bilinci ile beraber, dinî ve ahlâkî duyarlılık üst düzeydedir. Bu bilinç ve duyarlılığın olduğu yerde ise hukuka iş düşmez. Çünkü hukuk, bir bakıma ahlâkın ihlâl edildiği noktada devreye girer. Nasîruddin Tûsî'nin dediği gibi sevginin olduğu yerde adalet aranmaz, çünkü adalete ihtiyaç olmaz, ihtiyaç hissedilmez. Sevgi adaletten üstündür. Adalet, insan cinsi arasında sevgi ve muhabbet olmadığı için düzen ve intizamı koruma ihtiyacından doğmuştur. İnsanlar arasında sevgi olsaydı, adalete, yargı ve yar-

gıca ihtiyaç olmazdı. (Tûsî, 2005: 252-253) Kur'an, nâzil olduğu toplumun -zinanın ve her türlü kötülüğün yaygın olduğu, kadının adeta insan yerine konmadığı, miras bile alamadığı- aile yapısını; kadına değer verilen, namus ve iffeti önemseyen, herkesin sorumluluğunu bildiği ve yerine getirdiği bir *sevgi ve eğitim* yuvasına dönüştürmüş, anne-babayı bu yuvanın kurucu unsurları olarak saygıya lâyık görmüş, çocukları ise *dünyanın süsü*, Allah'ın emaneti ve imtihan vesilesi olarak değerlendirmiştir. Ayrıca Kur'an, ailedeki sevgi, saygı ve sorumluluk bilincini akraba, yakın ve uzak çevreye de yayarak, sağlam bir toplumsal yapı oluşturmayı hedeflemiştir. Bugün çağdaş İslâm toplumunda yaşanan aile sorunlarının temelinde, İslâm'ı ve onun oluşturduğu ahlâk değerlerini içselleştirme sorununun yattığını söyleyebiliriz. Kendisini gönlü ile İslâm'a, ama yaşantı tarzı itibariyle Batılı yaşam biçimine daha yakın gören çağdaş Müslüman, İslâm'ı ve onun değerlerini içselleştirmediği, iman ve ibadeti *güzel ahlâk* ile tamamlayamadığı sürece, sadece aile yaşantısında değil, hayatın diğer alanlarında da sorun yaşamaya devam edecek gibi görünmektedir.

Yararlanılan/Önerilen Kaynaklar

Bertrand, Alexis, (2001), *Ahlak Felsefesi* (Çev. H. Altıntaş), Ankara, Akçağ Yayınları.

Çağrıcı, Mustafa, (2006), *Anahatlarıyla İslâm Ahlakı*, İstanbul, Ensar Neşriyat.

Draz, M. A., (1993), *Kur'an Ahlakı* (Çev. E. Yüksel, Ü. Günay), İstanbul, İz Yayınları.

Erdem, Hüsamettin, (2009), *Ahlak Felsefesi*, Konya, Hü-er Yayınları.

Gündoğdu, M. K., (2003), *İslâm'da İnsanî İlişkiler ve Ahlakî Hayat*, İstanbul, Nesil Yayınları.

Kandemir, M. Yaşar, (2003), *Örneklerle İslâm Ahlakı*, İstanbul, Nesil Yayınları.

Kandemir, M. Yaşar, (2007), *Peygamberimin Sevdiği Müslüman*, İstanbul, Zafer Yayınları.

Kılıç, Recep, (2005), *İnsan ve Ahlak*, Ankara, TDV Yayınları.

Kınalızâde, Ali Efendi, *Devlet ve Aile Ahlakı*, İstanbul, Tercüman 1001 Temel Eser.

Komisyon, (2000), *İlmihal* II, İstanbul, TDV İsam Yayınları.

Topçu, Nurettin, (2005), *Ahlak*, İstanbul, Dergâh Yayınları.

Tûsî, Nasîruddin, (2005), *Ahlak-ı Nâsırî* (Çev. R. Sultanov), Ankara, Fecr Yayınları.

12. BÖLÜM

DEVLET AHLÂKI

DEVLET AHLÂKI

Enver Uysal

1. Giriş

Klasik ahlâk kitaplarımızda yer alan üç bölümden biri *devlet ahlâkı*dır. Bu kitaplarda ahlâk felsefesinin teorik problemleri ve bireysel ahlâk konuları incelendikten sonra, insanın *toplumsal bir varlık* olduğu gerçeğinden hareketle *aile ahlâkı* (*Ilmu Tedbîri'l-Menzil*) üzerinde durulur ve son olarak da kurumlaşmış bir toplumda devlet yönetimi, yöneten-yönetilen ilişkileri, yöneticinin sahip olması gereken nitelikler vb. konular değerlendirilir ki bu bölüm *Ilmu Tedbîri'l-Medîne* ya da *Ilmu Tedbîri'l-Müdün* olarak adlandırılır. Kınalızâde Ali Efendi'nin *Ahlâk-ı Alâî*'si bu usulde yazılmış ahlâk kitaplarının tipik örneklerinden biridir. Kınalızâde, Osmanlı'nın yetiştirdiği önemli bir ahlâkçıdır. Onun *Ahlâk-ı Alâî'si* Osmanlı'da yüzyıllar boyunca ilgi görmüş ve Türk toplumunun ahlâkının şekillenmesinde önemli bir rol üstlenmiştir. Özellikle Fârâbî, Tûsî ve Devvânî etkisinin açıkça görüldüğü üçüncü bölümde Kınalızâde, devlet ahlâkı ya da siyaset felsefesine ilişkin düşüncelerini ana çizgileriyle ve tarihten verdiği bazı örneklerle ortaya koyar. Biz de kitabımızın bu bölümünde Kınalızâde'nin *Ahlâk-ı Alâî*'sinden de yararlanarak devlet ahlâkını inceleyeceğiz. Ancak konumuza geçmeden önce Kınalızâde ve *Ahlâk-ı Alâî*'sini kısaca tanımakta yarar vardır:

2. Kınalızâde ve *Ahlâk-ı Alâî*'si

Kınalızâde Ali Efendi (ya da Kınalızâde Ali Çelebi) 16. yüzyılda yaşamış (1510-1572) önemli bir Osmanlı ahlâkçısıdır. Dedesi Abdülkadir Hâmidî sakalına kına yaktığı için, soyundan gelen bilginler "Kınalızâde" lâkabıyla tanınmışlardır.

Kınalızâde 1510 yılında Isparta'da doğmuş, eğitimini tamamladıktan sonra Edirne, Bursa ve İstanbul medreselerinde müderrislik, Şam, Kahire, Bursa ve İstanbul'da kadılık, kısa bir süre de Anadolu kazaskerliği yapmış, 1572'de Edirne'de vefat etmiştir.

Oğlu Hasan Çelebi, *Tezkiratu'ş-Şuarâ*'sında babasına uzun bir bölüm ayırır, onun fazîlet âbidesi, ilim deryası, hak ve hakikatin temsilcisi olduğunu kaydeder. Ataî de *Zeylu'ş-Şakâyık*'ında, Kınalızâde'nin hikmette İbn Sina ayarında bir düşünür olduğunu söyler. Şüphesiz bu son ifadenin, bir gerçeği dile getirmekten çok, ona atfedilen saygının göstergesi olarak algılanması daha doğrudur.

Kınalızâde ahlâka dair düşüncelerini *Ahlâk-ı Alâî*'de dile getirir. Eser, dönemin Suriye Beylerbeyi Ali Paşa adına kaleme alındığı için bu adı almıştır. Türkçe yazılmış ilk ciddî ve geniş kapsamlı bir ahlâk felsefesi kitabıdır. Yazıldığı tarihten Osmanlı Devletinin yıkılış dönemlerine kadar en çok okunan ve etki alanı en geniş olan kaynaklardan biridir. Osmanlı'nın son yıllarına kadar medreselerde okutulan ahlâk derslerine kaynak kitap olması, sadece İstanbul kütüphanelerinde yetmişten fazla nüshasının bulunması ve yazmalarının dünyanın çeşitli kütüphanelerine yayılmış olması, *Ahlâk-ı Alâî*'nin öneminin ve gördüğü ilginin ifadesidir. Kitabın bazı bölümleri batı dillerine de çevrilmiştir. Örneğin Venedikli mütercim Giovanni Medun tarafından yapılan çeviri bunlardan biridir.

Ahlâk-ı Alâî, felsefî gelenek içinde yazılan ahlâk kitaplarının ilki değildir. İbn Miskeveyh (ö.1030)'in *Tehzibu'l-Ahlâk*'ı, Nasîruddin Tûsî (ö.1274)'nin *Ahlâk-ı Nâsırî*'si, Hüseyin Vaiz Kâşifî (ö.1505)'nin *Ahlâk-ı Muhsinî*'si, Celâleddin Devvâni (ö.1502)'nin *Ahlâk-ı Celalî*'si bu türün Kınalızâde'den önceki örnekleridir. *Ahlâk-ı Alâî*'de, bunların, ama özellikle Aristoteles'in *Nikomakhos'a Ethik*'inin etkisi büyüktür. Ancak bundan, *Ahlâk-ı Alâî*'nin orijinalliği olmadığı sonucunun çıkarılması doğru değildir. Kınalızâde ahlâk felsefesi alanında kendinden önceki birikimden yararlanmış, ele aldığı konuları felsefî ve dinî nosyonu sayesinde başarıyla ortaya koymuştur. Kitabın yukarıda değindiğimiz geniş etkisi de bu başarının göstergesidir. Osmanlı-Türk toplum yapısındaki ahlâkî normların pek çoğunun oluşmasında *Ahlâk-ı Alâî*'nin büyük bir payı olduğunu söylemek mümkündür.

3. Devlet Ahlâkı ya da Siyaset Felsefesi

Kınalızâde kitabının üçüncü bölümünü devlet ahlâkı ya da siyaset felsefesine ayırır. Fârâbî'nin sistemleştirdiği siyaset felsefesi geleneği, *Ahlâk-ı Alâî*'de popüler bir görünüm kazanır. Burada üzerinde ısrarla durulan

konuların başında *adalet* ve *sevgi* gelir. Adalet ve sevgi üzerine kurulan devlet ancak *erdemli* devlettir. Ayrıca devletin yönetimi, devlet başkanında aranan şartlar, yöneticinin halkla ilişkileri ve genel anlamda *insan ilişkileri* gibi konular incelenir.

Kınalızâde'nin genel anlamda ahlâk anlayışında, özel anlamda siyaset felsefesinde Fârâbî etkisi yanında, özellikle Nasîruddin Tusî, Celâleddin Devvânî ve Hüseyin Vâiz Kâşifî'nin etkisi büyüktür. Fârâbî ve İbn Miskeveyh ile klasik Yunan filozoflarına yapılan atıflar, özellikle Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî*'si ile Devvânî'nin *Ahlâk-ı Celalî*'sine dayanmaktadır. Tûsî kitabını "Platon'un Aristo'ya nasihatleri", Devvânî ise "Aristo'nun İskender'e nasihatleri" ile bitirirken, Kınalızâde kitabının sonunda hem Platon'un hem de Aristo'nun nasihatlerine yer vermiştir.

4. İnsanın Toplumsal Bir Varlık Oluşu

İnsan, Kınalızâde'ye göre *doğası gereği* toplumsal bir varlıktır. Kavram olarak bile *insan*, bazılarının zannettiği gibi *nisyan* (unutma) kökünden değil, *üns* kökünden gelmektedir. Üns ise "insanın başkalarıyla beraber yaşama, başka insanlarla ilişki içinde olma" özelliğini ifade eder. Her şeyin yetkinliği, kendine özgü özelliği gerçekleştirmekle olur. Beraber yaşama özelliği insanda doğal nitelik olunca, insanın yetkinliği de, hemcinslerine karşı bu niteliğini gerçekleştirmekle olur. Nitekim insanın bütün ihtiyaçlarını kendi başına karşılamasına imkân yoktur. Bundan dolayı insanlar bir arada yaşamaya mecburdur. *Temeddün* kavramı da, "çeşitli mesleklere mensup insanların, ihtiyaçlarını yardımlaşarak karşılamak suretiyle bir arada yaşadıkları yer" anlamındaki *medine*den türemiştir. Örneğin insanoğlu yeme, içme, giyim ve barınak konularındaki ihtiyaçlarını tek başına değil, ancak başkalarının yardımıyla karşılayabilir. (Kınalızâde, (b), 130-131, 156; Sıddıkî, 1990: II, 195) Nitekim dinimizde beş vakit namazın cemaatle kılınmasının teşvik edilmesi, haftada bir kılınan cuma namazının farz oluşu, yılda iki kez kılınan bayram namazları, zekât ve bütün İslâm dünyasından temsilcilerin katılımıyla gerçekleşen *büyük kongre* mahiyetindeki hac... gibi sosyal içerikli ibadetlerin de amacı, insan ilişkilerini geliştirmeye ve sosyal bağları güçlendirmeye yöneliktir. Ayrıca Kınalızâde insanın birlikte ve yardımlaşarak yaşama eğilimini, hayvanlar âleminden verdiği örneklerle de destekler. (Kınalızâde, (b), 157)

Ahlâk-ı Alâî'nin içeriği de, bireysel olandan toplumsal olana doğru ilerlemekte ve devlet ile sonlanmaktadır: Önce bireysel olarak insan; arzuları, eğilimleri ve yetenekleri... Sonra en küçük toplumsal bir kurum olan ailenin bir bireyi olarak insan; aile içindeki sorumlulukları ve görevleri. Sonra da toplumsal en üst kurum olan devletin bir bireyi olarak insan; devlete ve

millete karşı sorumlulukları ve görevleri, yöneten ve yönetilen ilişkileri, karşılıklı görev ve sorumluluklar, yöneticinin sahip olması gereken özellikler... Bu son aşamada devlet; toplumda düzeni sağlayan ve insanları mutluluğa ulaştıran kurum, devlet başkanı ise toplumda huzur ve düzeni sağlayan kişi konumundadır. Bu yaklaşımıyla Kınalızâde'nin, bireyden aileye, aileden de topluma ve devlete doğru gittikçe genişleyen bir sosyalleşme çizgisi takip ettiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla düşünürümüzün, toplumu ve toplumun kurumlaşmış biçimi olan devleti, büyük ve geniş bir *aile* olarak düşündüğünü, bundan dolayı da *devlet ahlâkını* aile ahlâkının sonuna yerleştirdiğini söyleyebiliriz. Nitekim bu büyük ailede devlet başkanı *baba* rolünü oynamakta, toplumun diğer fertleri de aile bireylerinin yerini almaktadır. Onun, devlet başkanının halka olan sevgisini, babanın oğluna olan sevgisine benzetmesi bu anlayışın bir ürünü olarak görülebilir. (Oktay, 2005: 425)

5. Üst Kimlik: Devlet Bilinci

Kınalızâde'ye göre medenî toplum; farklı toplulukların, hatta karakter yapısı ve özellikleri itibariyle birbirine zıt yapıdaki ulusların bir araya gelip anlaşmaları, birbirinin farklılıklarını tolere edip bunu bir zenginlik sayarak, huzur, mutluluk ve güven içerisinde beraber yaşamayı gerçekleştiren toplumdur. Toplum bu anlayış ve yaşam düzeyine ulaşabildiği oranda toplumsal problemlerden ve düzensizlikten kurtulmayı başarmış demektir. Ancak bu toplumsal huzur ve barış ortamı sayesinde kazanılan ulusal üstünlük ve yücelik, sürekli olur.

Kınalızâde devleti bir bedene benzetir. Devletin kuruluşu, tıpkı bir bedenin organları gibi, farklı unsurların kendi aralarında anlaşıp yardımlaşarak dayanışma içerisinde uyumlu çalışmasıyla gerçekleşir. Devletin devamında da bu uyum ve dayanışma önemlidir. Her bireyin ya da her topluluğun kendi başına belirli bir gücü vardır. Ama bu güçler bir araya getirildiğinde büyük bir güç ortaya çıkar. Nitekim tarihte de aralarında birlik ve beraberliği sağlamış nice küçük topluluklar, aralarında birlik olmayan nice büyük toplulukları yenmiştir. Bir devletin unsurları anlaşma ve yardımlaşma içerisinde olursa, o devletin her türlü tehlikeden ve yıkılma endişesinden uzak olduğu, tecrübe ile sabittir. Ama bir devlete tefrika ârız olduğunda, o devlet zayıflama ve yıkılma trendine girmiş demektir. Tarihte örnekleri çok olmakla beraber, Kınalızâde bu duruma örnek olarak özellikle Endülüs Emevi devletini zikreder. Her vilayet başkanı kendi başına saltanat sürme sevdasına kapılınca, devletin bölünüp parçalanması kaçınılmaz olmuştur.

Kınalızâde, İslâm toplumuna arız olan bütün kötülüklerin sebebi olarak, devlet unsurları arasında ortaya çıkan anlaşmazlıkları görür. Bu anlaş-

mazlıkları giderip, unsurlar arasında uyumu sağlayacak olan ise yetkin bir siyaset ve iyi yetişmiş, yetkin bir devlet başkanıdır. Bu nedenle *siyaset*, insanların bir arada yaşamasının ve aralarında uyumu sağlamanın yegâne aracı olan bir bilimdir. Kınalızâde'ye göre insanın, siyaset olmaksızın medenî bir birlik içinde yaşaması mümkün değildir. Bu bağlamda düşünürümüz, siyasetin en tepesinde bulunan devlet başkanını bilgili ve yetkin bir doktora benzetir. Onun yönettiği halk ise beden gibidir. Doktor bedene arız olabilecek bütün hastalıkları ve onların tedavi yöntemlerini bilmek zorundadır. O, hastalığın cinsine göre, bedeni iyileştirecek tedavi uygular. Devlet başkanı da öyledir; toplumda ortaya çıkabilecek her türlü ihtilafı ve huzursuzluğu giderebilecek bilgi birikimine ve tecrübeye sahip olmalıdır. Toplumun sağlığı; *itidal* üzere; huzurlu, uyumlu ve dengeli bir hayat sürmesidir. Hastalığı ise; itidalden çıkması; huzursuzluk ve kargaşa içine girmesi demektir. İşte devlet başkanı tıpkı bir doktor gibi, bilgi birikimi ve tecrübelerine dayanarak, alacağı tedbirlerle ve uygulayacağı doğru politikalarla, itidalden çıkmış olan toplumu tekrar itidale, huzur ve mutluluğa döndürecektir. (Kınalızâde, (b), 209-211)

6. Ahlâkı Öne Çıkaran Bir Devlet Anlayışı

Kınalızâde siyaset felsefesinde şehirleri tasnif ederken büyük ölçüde Fârâbî, Tûsî ve Devvânî'nin etkisindedir. Onların etki kaynağı ise Platon'un *ideal devleti*dir. Kınalızâde'nin, tıpkı Fârâbî gibi siyaset felsefesinde *devleti* ifade ve onunla ilgili tasnif için kullandığı kavram *medine* (şehir)dir. Medineden bahsederken de daha çok *temeddün* ve *ictima* kavramlarını kullanmaktadır. Buradan hareketle ve şehrin; "insanların toplu olarak yaşadıkları (temeddün) yerleşim birimi" olduğu düşünüldüğünde, Kınalızâde'nin *medine* ile kurumlaşmış devlet, o devletin yönetimi ve en üst siyasi yapıdan ziyade, devleti meydana getiren toplulukları ve bu toplulukların yaşayış tarzını kastettiği anlaşılmaktadır. Onun, siyaseti toplum yönetimi için zorunlu gördüğü hatırlanırsa, bu kavram ile son aşamada devleti kastettiği de söylenebilir. (Oktay, 445)

Kınalızâde, şehirleri, insanların bir araya geliş amaçlarını göz önünde bulundurarak tasnif eder. Ancak bu tasnifte temel alınan düşüncenin, siyasî yapı vb. değil, salt ahlâkî bir bakış açısı olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü tasnifte öne çıkarılan ilke, şehri oluşturan halkın inanç yapısı ve ahlâkî özellikleridir. Nitekim *erdemli* (fazıletli) olmak ya da erdemden yoksunluk ahlâkî bir yaklaşımı yansıtır. Kınalızâde, tıpkı Fârâbî gibi *erdem* ekseninde şehirleri iki kısma ayırır:

1. Erdemli şehir (medine-i fâzıla)
2. Erdemden yoksun şehir (medine-i gayr-i fâzıla)

6.1. Erdemli Şehir

Erdemli şehir; halkı hayır ve iyilik düşüncesiyle bir araya gelmiş olan şehirdir. Burada bir araya gelmenin de, beraber yaşamanın da ilkesi ve nihaî amacı *hayır* ve *iyilik*tir. Dolayısıyla burada yaşayan insanlar *erdem*i amaçlamaktadır. Kınalızâde, Allah'ın ve O'nun yolunun birliğinden hareketle erdemli şehrin de bir tane olduğunu ifade eder. Nitekim iki nokta arasında var olduğu kabul edilen doğru da tektir. Ama eğri çizgiler çok fazladır. Bu eğri çizgilerin fazlalığı gibi, erdemden yoksun şehirler de çoktur.

Hayır ve erdem üzerine kurulmuş olan erdemli şehrin bireylerini bir araya getiren şey; iyilik yapma ve hayır kazanma duygusu ile kötülüklerden ve reziletlerden uzak durma düşüncesidir. Hepsi hak ve doğru inanca sahip olup, iki şey üzerinde ittifak etmişlerdir:

a) Düşünce ve görüş birliği

b) Davranış ve tavır birliği

Yaratılış ve karakter benzerliği, aynı inanç ve değerler dünyasına sahip olmak, düşünce ve görüş birliğinin temelini oluştururken; aynı dinî uygulamalar içinde olmak, aynı kanunlara tâbî olmak ve arzu edilen olgunluğa ulaşmaya çalışmak, davranış ve tavır birliğinin gerçekleşmesinde ana etkendir. Erdemli şehir sakinlerinin hepsinin düşüncesi *hikmet* kalıbına dökülmüş, davranışları da *adalet* temeli üzerine bina edilmiştir. (Kınalızâde, (b), 175-177) İlk defa Platon'un dile getirdiği, daha sonra İslâm ahlâk düşüncesinde de oldukça ilgi gören *dört erdem teorisi*nde *hikmet*in insana özgü düşünme gücü (kuvve-i akliyye ya da nefs-i nâtıka)nün erdemi, *adalet*in ise nefsin üç gücünün (düşünme, arzu ve öfke güçlerinin) de doğru biçimde kullanılmasından ortaya çıkan; "her şeyi gerektiği zaman, gerektiği kadar ve gerektiği şekilde, doğru ve yerli yerinde yapma" anlamında ortak bir erdem olduğu düşünüldüğünde, Kınalzâde'nin, erdemli şehir halkı için *hikmet* ve *adalet* kavramlarını öne çıkarması oldukça dikkat çekicidir. Bu, erdemli şehir halkının hem teorik hem de pratik planda erdemi gerçekleştirdiğinin ifadesidir. Çünkü burada hikmetin *teorik erdem*i, adaletin de en geniş anlamıyla *pratik erdem*i temsil ettiği söylenebilir.

Kınalızâde, erdemli şehir halkını yaptıkları iş ve mesleklere göre beş gruba ayırarak inceler:

a) Erdemli insanların önde gelenleri. Şehrin yönetimi bunlara bağlıdır. Bunlar doğru bildiklerini yapan, olgun bilginler ve aydınlar sınıfıdır. Bilgi birikimleri, deneyimleri ve görüş keskinliği ile başka insanlardan ayrılırlar. Her şeyin hakikatini bilmeye, gerçek yüzünü öğrenmeye çalışırlar. Bildiklerini başkalarına da öğretir, başkalarını da doğru yola sevk ederler.

b) Hatip ve mürşitler sınıfı. Bunlar şiir ve hitabet sanatını da kullanarak, güzel söz ve öğütlerle halkı iyiliğe ve yetkinliğe çağırır, kötülük ve reziletlerden uzaklaştırırlar, başarılı anlatım ve tartışmalarla halkı bozuk inançlara kapılmaktan ve yanlış uygulamalardan korurlar.

c) İşleri planlayıp düzenleyenler. Bunlar halk arasında adaleti sağlayacak kanunları düzenleyip, bunların uygulanmasını takip eder, muhasebe ve mühendislik işlerini deruhte ederler. Bugünkü anlamda belediye hizmetleri bir bakıma bu grup tarafından organize edilir.

d) Silahlı güçler sınıfı. Bunlar gaziler ve savaşçılardır. Görevleri şehri iç ve dış düşmanlardan korumak; isyankârların isyanlarına engel olmak, düşman saldırılarına karşı koymak, yolların, limanların ve gemilerin güvenliğini sağlamak. Bunların özellikleri; cesaretli olmaları, ata binme ve silah kullanma konularında maharetli olmalarıdır.

e) Esnaf ve zanaatkârlar. Bunlar da şehrin yiyecek, giyecek vb. ihtiyaçlarını karşılayan çeşitli iş ve meslek sahipleridir. Kınalızâde sanat ve meslek sahiplerinin tek bir sanatla ilgilenmeleri gereğini özellikle vurgular. Ona göre, bir kimse birden fazla sanatla meşgul oluyorsa, ilgisini her birine dağıtacağı için onların hiçbirinde mükemmel olamaz. (Kınalızâde, (b), 183-184)

Kınalızâde Ali Efendi, kendi dönemindeki şehirlerin; adaletli, dirayetli ve dinî yönü tam, dinin ve mülkün koruyucusu büyük padişah Sultan Süleyman Han'ın mübarek ve mesut elinde, değerli devlet adamlarının da gayret ve yardımları ile *iyilik ve fazîlet şehirleri* olduğunu ifade eder. (Kınalızâde, (b), 176)

6.2. Erdemden Yoksun Şehir

Erdemden yoksun şehri Kınalızâde, *şer ve fesat şehri* olarak tanımlar. Bu şehrin kuruluş felsefesi adeta kötülük, bozgunculuk ve geçimsizlik üzerine inşa edilmiştir. Burada eğer bir beraberlikten söz edilebilirse, insanların bir araya gelme nedeni de *kötülük* üzerindeki ittifaklarıdır. Durum böyle olunca, erdemden yoksun şehir, bireysel çıkar ve menfaatlerin öne çıktığı, insanların onlar uğruna mücadele ettiği, toplumsal huzur ve düzenden yoksun bir topluluk demektir.

Kınalızâde erdemden yoksun şehirleri genel olarak üçe ayırır:

a) Cahil şehir: Bu şehirde yaşayanlar, insana özgü olan düşünme gücünü (kuvve-i akliye ya da kuvve-i nutkıyye) pek kullanmadıkları için iş ve eylemleri cahilcedir. Nerede, ne zaman, ne yapacaklarını bilmemektedirler. Bunların bir araya gelme nedenleri, bedenî güçlerin dışında, başka bir güce dayanmaktadır. Bu şehir halkının beraberliğinin nedeni

öfke gücüne (kuvve-i gadabiyye) dayanıyorsa, bu topluluk adeta canavarlaşmış (medine-i câhile-i seb'iyye); arzu gücüne (kuvve-i şeheviyye) dayanıyorsa, sâkinleri hayvanî düzeye inmiş şehir (medine-i cahile-i behîmiyye) haline dönüşür.

b) Fâsık şehir: Bu şehirde yaşayanlar düşünme gücüne sahip olup onu kullanabilecek yetenektedir. Fakat diğer nefsanî güçler (öfke ve arzu güçleri) hâkim konumda olduğu için düşünme gücü onlara hizmet etmektedir. Dolayısıyla burada yaşayanların bir araya gelme nedeni, öfke ve arzu güçleridir. Bunlar düşünme gücü sayesinde neyin doğru olduğunu bilmekte, ama diğer iki gücün hâkimiyetinden dolayı doğru bildiklerini yapamamaktadırlar.

c) Sapmış şehir (medine-i dâlle): Bu şehir halkı, düşünme gücü eksik olduğu için hurafeleri, batıl inançları ve bozuk kanunları doğru kabul eder. Bunların da bir araya gelmelerinin nedeni, bu ortak inanç ve kabulleridir.

İyilik ve erdem üzerine kurulmuş olan bir şehrin, Kınalızâde'ye göre sonradan şekil değiştirerek kötülük şehri ya da erdemden yoksun şehir haline dönüşmesi mümkündür. Bunun tersi de doğrudur; kötü ve erdemsiz şehir, zamanla iyi ve erdemli şehre dönüşebilir. Ancak, idare ettiği şehirlerin iyi ve erdemli şehre dönüşmesi, büyük ölçüde devlet yöneticilerinin gayretine ve dirayetli yönetimine bağlıdır.

Kınalızâde'nin, şehirleri *erdemli* ve *erdemden yoksun* şeklinde tasnifinde ve bu tasnifin detaylarında büyük ölçüde Fârâbî'den ve daha sonra da Tûsî'den yararlandığı anlaşılmaktadır. Klasik İslâm ahlâk psikolojisindeki *nefsin güçleri*nin insanın ilişkileri ve eylemlerindeki etkinliğine, ayrıca bu etkinliğin oluşturduğu beraberliklere göre insan toplulukları farklı siyasî adlar almaktadır. Düşünme gücünün etkin olduğu şehir ve topluluklar *erdemli*, arzu ve öfke güçlerinin etkin olduğu şehir ve topluluklar ise *erdemden yoksun* olarak adlandırılmaktadır. (Bkz. (Kınalızâde, (b), 175 vd.; Krş. Fârâbî, 1989: 87; 1985: 88; Tûsî, 2005: 271)

7. İki Türlü Siyaset

Kınalızâde toplumun şekillenmesinde, toplumda iyiliklerin ya da kötülüklerin yaygınlaşmasında, yöneticinin ve onun yönetim biçiminin rolünün büyük olduğu kanaatindedir. Kısaca ona göre toplumun iyi ya kötü toplum olmasında siyasetin büyük etkisi vardır. Düşünürümüz bir bakıma *erdemli* ve *erdemden yoksun* şehir ayrımına uygun düşen bir yaklaşımla, siyaseti de ikiye ayırır:

a) Erdeme dayalı siyaset

b) Erdemden yoksun siyaset

Erdeme dayalı siyaset, tam ve mükemmel siyasettir. Böyle bir siyasetin amacı, toplumu erdemli kılmak, bireyleri Allah'ın ahlâkı ile ahlâklandırmak ve toplum için gerekli olan mutluluğu elde etmektir. Bu siyaseti benimseyip uygulayan yönetici, her şeyi adalet ilkesine uygun olarak yapar, halkını *dost* gibi görüp, onlara sevgi ve saygı ile muamele eder, onların büyüklerini *annesi-babası*, gençlerini *kardeşi*, küçüklerini de *çocukları* gibi görür. Aralarında böyle bir yakınlık oluşur. Erdemli yönetici, şehri hayır, iyilik ve güzelliklerle donatır, şahsî istek ve arzularını ise kontrol altına almayı başarır.

Erdemden yoksun siyaset ise *eksik* ve *başkalarına üstünlük sağlama* düşüncesine dayanan bir siyaset biçimidir. Bunda yöneticinin amacı, üstünlük sağlama (*tegallub*) ve başkaları üzerinde hâkimiyet kurma, nefsanî arzu ve isteklerini gerçekleştirmektir. Bunun kaçınılmaz sonucu ise toplumda huzursuzluk, düzensizlik, mutsuzluk ve kötülüklerin yaygınlaşmasıdır. Bu siyaset tarzında yönetici şahsî çıkarları uğruna her türlü haksızlığı ve zulmü halkına reva görür, halkına *kul* ve *köle* muamelesi yapar. Bu anlayışta yönetici için her şey meşru ve helal, halk için ise haramdır. (Kınalızâde, (b), 187-188)

8. Devlet Başkanında Bulunması Gereken Nitelikler

Devlet başkanının karakterinin ve takip ettiği siyasetin yönetilenler üzerindeki etkisini dile getirirken Kınalızâde, "insanlar yöneticilerinin (meliklerinin) dini üzerinedir" sözünü (Ali el-Kârî bu sözün uydurma hadis olduğunu söyler. Bkz. Ali el-Kârî, 1971: 367) nakleder. Yani halk için, başındaki yöneticinin inanç ve değerler dünyası ile yaşayış biçimi son derece önemlidir. Halk, yöneticisini taklit etme eğilimindedir. Eğer o, boğazına düşkün, arzu ve isteklerinin peşinde koşan biri ise, Kınalızâde'ye göre halkının bundan etkilenmemesi mümkün değildir. Ama o, hak ve hukukun temsilcisi, adaletten yana ve erdemli bir hayat sürüyorsa, halk da onun gibi olmaya çalışır. (Kınalızâde, (b), 189)

Durum böyle olunca, Kınalızâde eski filozoflara dayanarak devlet başkanında bulunması gereken yedi özellik zikreder:

1. Üstün gayret: Hem din hem de dünya işlerinde son derece gayretli olmak, halkı gözetmek, işleri güzellikle yürütmek, herkesin mutluluğunu temin etmeye çalışmaktır. Ülkeyi huzur ve güvenlik içerisinde, adalet ilkelerine uygun olarak yönetmek, askerin ve halkın kendisine itaatini sağlayıp, emir ve yasaklarının herkes tarafından gecikmeden yerine getirilmesini sağlamaktır.
2. Düşüncelerinin doğru, görüşlerinin isabetli olması: Kınalızâde'ye göre bu iki şeyle gerçekleşir:

   a) Zeki ve akıllı olarak yaratılmış olmak. Bu Allah vergisi olan bir şeydir.

b) Tecrübe ile. Eğer henüz pek tecrübe sahibi değilse, geçmiş devlet başkanlarının hayat tecrübelerini anlatan tarih kitaplarını çokça okuyarak bu eksikliğini giderebilir.

3. Azimli ve kararlı olmak: Bir yöneticinin bir işe karar verdikten ve bu hususta bütün çalışmaları yaptıktan sonra, vazgeçmeden o işi sonlandırmasıdır. Aslında bu özellik herkes için gerekli, ama devlet başkanı için herkesten daha fazla gereklidir. Çünkü onun kararı ve başladığı iş, çok kimseyi ilgilendirmektedir. Vazgeçtiği takdirde birçok kimse mağdur olabilir, hayal kırıklığı yaşayabilir.
4. Sabırlı ve tahammüllü olmak: Büyük sıkıntılara sabretmek ve büyük olaylar karşısında tahammül göstermek de devlet başkanına herkesten fazla gerekli olan bir özelliktir. Yöneticinin bir işte acele ve sabırsız davranması, sıkıntılara göğüs germemesi, halkın ve ülkenin, din ve devletin zarar görmesine sebep olabilir.
5. Zenginlik: Kınalızâde, devlet başkanının, halkın malına göz dikmemesi için zengin ve varlıklı olması gerektiğini söyler. Yönetici, devlet malını harcamada orta bir yol takip etmeli; israftan da cimrilikten de kaçınmalıdır. Lüzumsuz yerlere harcayıp, ihtiyaç olan yere harcamamak, halkın haklı tepki ve şikâyetlerine sebep olacaktır.
6. Ordunun ve halkın kendisine bağlı olması: Devletin birliği, dirliği ve düzeni açısından ordunun, devlet adamlarının ve halkın devlet başkanına ve kanunlara bağlı ve itaatkâr olmaları gerekir. Devlet başkanı, dirayetli ve âdil yönetimi ile bunu başarmalıdır. Aksi halde huzur ve düzen bozulur, devlet zayıflar. Tarih bunun olumsuz örnekleri ile doludur. Akıllı hükümdar, asker ya da diğer yöneticilerden kendisine karşı bir hoşnutsuzluk hissettiği zaman, gecikmeden duruma müdahale edip o hoşnutsuzluğu giderir.
7. Asalet: Soylu bir aileye mensup olmak, devlet yönetiminde önemli başka bir özelliktir. İnsan, yaratılışı gereği, kendisiyle aynı seviyede olan birine itaatte çekingenlik gösterir. Ama ataları da devlet yönetiminde bulunmuş, yıllardır halkın itaat edip değer verdiği soylu bir aileden gelen biri, devletin başına geçtiğinde ona itaat edilmesi ve onun düzeni sağlaması, şüphesiz daha kolay olur. (Kınalızâde, (b), 191)

9. Toplumsal Sorunların Çözümünde Anahtar İki Kavram: Adalet ve Sevgi

Bir arada yaşayan insanların, aralarında birtakım sorunlar yaşaması kaçınılmazdır. Çünkü toplumu oluşturan bireylerin arzu ve isteklerinin, çıkar ve menfaatlerinin zaman zaman çatışması doğaldır. Önemli olan, bu çatışmaların büyüyüp toplumsal huzur ve düzeni bozacak noktaya gelmeden çözülmesidir. Kınalızâde'ye göre toplumun huzur ve düzenini sağlayacak,

bireyleri başkasının hakkına tecavüz etmekten koruyacak olan şey; *en büyük siyaset*, yani en doğru yönetimdir. Düşünürümüz üç şeyi bu *en büyük siyaset*in aracı ve bir bakıma lâzımı olarak görür:

a. İlâhî kanun (*nâmûs-ı şâri'*)
b. Kanunları uygulayıp hukuksuzluğa ve düzensizliğe engel olacak devlet başkanı (*hâkim-i mâni'*)
c. İnsanların huzur ve mutluluğu için gerekli olan para (*dînar-ı nâfi'*) (Kınalızâde, (b), 132-133)

Kınalızâde, hâkim-i mâni'i; ilâhî destek ve yardımla hem ülkesinin işlerini düzene koyan, hem de insanların maneviyatlarını kemale erdiren kimse" şeklinde tanımlar. (Kınalızâde, (b), 135) Kısaca söylersek; ilâhî kanun, bu kanunu uygulayacak otorite ve para; toplum huzur ve düzeni için gerekli olan şeylerdir. Bunlar büyük ve yetkin siyasetin ön koşullarıdır. Kanunların doğru yapılması ve adaletli biçimde, doğru uygulanması, doğru siyaset için elbette önemlidir. Kınalızâde'nin bu yaklaşımını; "paranın yönetimi, devlet başkanının halkı yönetimi ve ilâhî kanunların yönetimi bir araya gelince en büyük yönetim ortaya çıkar" şeklinde okumak da mümkündür. (Oktay, 469) Bunlar aynı zamanda adaletin gerçekleşmesi için gerekli olan şeylerdir. Nitekim Kınalızâde devlet başkanını *konuşan adalet* (âdil-i nâtık), parayı ise *sessiz adalet* olarak tanımlar. Hâkim (geniş anlamda devlet yöneticisi), adaletin sesli savunucusu, para ise insanın menfaat ilişkilerinde adaleti *sessizce* gerçekleştiren araçtır. Birinden bir şey satın aldığımızda, onun karşılığında para ödeyerek menfaatleri karşılıklı dengelemiş oluruz. Bu bakımdan para alış-verişte adaleti sağlamak için gereklidir. Fakat para, adaleti sağlamada her zaman yeterli olmaz. O noktada anlaşmazlığı giderip, haksızlığı ortadan kaldıracak, zayıfın hakkını koruyacak birine ihtiyaç vardır ki o da *konuşan adalet* olan devlet başkanıdır. (Oktay, 490) Bu durumda siyaset, toplumda çok yönlü olarak adaleti sağlayan bir *araç* olmaktadır. Dolayısıyla Kınalızâde'nin siyaset felsefesinde toplumsal huzur ve düzenin sağlanmasında çok önemli iki kavram öne çıkmaktadır: *Adalet* ve biraz sonra ifade edeceğimiz gibi, *sevgi*.

Adalet, herkes için gerekli, ama devlet başkanı için çok daha fazla gerekli olan bir kavramdır. (Kınalızâde, (b), 215) Çünkü insan ilişkileri ve toplum yönetimi adalet üzerine kurulduğu zaman *toplumsal denge* sağlanabilir. Devlet başkanının *adaleti sağlama* görevi yanında *itidali sağlama* görevi de vardır. Nitekim düşünürümüz devlet yönetiminde *adalet*e vurgu yaparken, bu kavramın türediği kökten; *itidal* kavramından hareket eder. İtidal; dengeli (mutedil) olma, dengeyi bulma, dengeli davranma, orta yolu bulma demektir. Kınalızâde toplumsal dengenin önemini anlatırken, adaleti ger-

çekleştirmenin üç şartını zikreder ve örneklerle bunların uzun açıklamalarını yapar. Bu şartlar aynı zamanda devlet başkanının halkla ilişkisinde dikkat etmesi gereken hususlardır:

1. Birinci şart herkese eşit muamele etmektir. Bu bağlamda Kınalızâde toplumu bir bedene benzeterek toplumsal yapının unsurları ile insan bedeninin ana unsurları arasında bir ilişki kurar:
   a) Birinci unsur sudur. Toplumun suyu ulemadır. En geniş anlamda, topluma bilgisiyle hizmet edenler; ulema ve hukukçular, yazarlar ve iktisatçılar, hekimler, şairler, müneccim ve mühendislerdir. Nasıl her canlı sudan yaratılmışsa, toplum da bunlarla hayat bulmaktadır.
   b) Toplumun ateşi, savaşçı (muharip) sınıftır. Bunlar ülkenin iç ve dış güvenliğini sağlar. Muharip sınıfın görevini yerine getirmemesi veya görevi olmayan işlerle uğraşması, toplumun huzur ve güvenini alt üst eder.
   c) Toplumun havası, tüccar ve iş adamları sınıfıdır. Bunlar hayatın düzenini sağlamak için çeşitli iş imkânları oluşturarak, toplum için gerekli olan malları üreterek, ithalat ve ihracat ile adeta topluma nefes aldırırlar.
   d) Tarımla uğraşanlar ise, toplumun toprağını teşkil eder. Bunlar da halkın yiyeceğini, her türlü sebze ve meyve ihtiyacını karşılar. Bunların çalışması, toplumun zorunlu ihtiyaçları açısından, diğer sınıfların çalışmalarından daha önemlidir.

Kınalızâde, toplum yönetiminde temel problemin, bu unsurlar arasında dengeyi sağlamak olduğunu söyler. Bedenimizdeki unsurlardan biri diğerlerine üstünlük sağladığında nasıl bedenin dengesi (itidali) bozulur ve hastalığa sebep olursa, bu sınıflardan birinin diğerlerine hâkimiyeti ya da görevleri dışına çıkması da toplumsal dengenin bozulmasına sebep olur. (Kınalızâde, (b), 217) İşte toplumda bu dengeyi sağlayacak olan, adaletli bir yönetimdir. Kınalızâde'nin tıpkı Tûsî gibi, devlet başkanını bir doktora benzetmesi (Tûsî, 2005: 249-250; Kınalızâde, (b), 209), bu bağlamda gerçekten önemlidir.

2. Adaleti gerçekleştirmenin ikinci şartı; devlet başkanının şehir halkını ve toplum bireylerini yeteneklerine ve becerilerine göre koruyup gözetmesi, yeteneklerini ortaya koymalarına imkân tanıması, istişare edilecek olanlarla istişare etmesi, uzak durulması gereken kimselerden de uzak durması lazımdır.
3. İyilik ve yardımın da aynı ölçüler çerçevesinde yapılması gerekir. Devletin imkânları vatandaşa yansıtılırken adam kayırma ya da herhangi bir haksızlığa sebebiyet vermeden, herkese hak ettiğini vermek ve herkesi hak ettiği yere getirmek lâzımdır. Eğer birine bir şey eksik verildiyse, bu ona yapılmış bir haksızlık; fazla verildiyse, başkasına yapılmış bir haksızlık olur. Bundan dolayı herkese hak ettiğini vermek adaletin gereğidir.

Bunların gerçekleştirilmesi, gerçekte adaletin gerçekleştirilmesidir. Bunu gerçekleştirecek devlet başkanı da ilahi kanunu bilen, ilmi kendisine rehber edinen, her işi ehline veren, halkın ihtiyaç ve sıkıntılarından haberdar olup, gerekenleri yerine getiren, sevgi ve affı daima ön planda tutan bir kimse olmalıdır.

Bu açıklamalardan anlaşılmaktadır ki, Kınalızâde'ye göre toplumda huzur ve dengeyi sağlamanın, ihtilaf ve çekişmeleri gidermenin yolu *adalet*tir. Bu geniş anlamıyla adalet herkese lâzımdır. Ama Kınalızâde haklı olarak, tıpkı Tûsî gibi *sevgi*yi adaletin önünde ve ondan üstün tutar:

> "Sevgi adaletten üstündür. Sevginin olduğu yerde adalete ihtiyaç kalmaz." (Kınalızâde, (b), 141-142; Tûsî, 2005: 252)

Eğer insanlar arasında sevgi yaygın ise, kavga nedeni olacak ihtilaflar ve ayrışmalar olmaz. Küçük bazı ihtilaf ve ayrışmalar olursa bile, sevgi onları tolere eder. Konu ya da konular hukuka intikal etmez. Nasıl hukuk bir bakıma ahlâkın zayıfladığı noktalarda çok gerekli bir şeyse, adalet de sevginin ortadan kalktığı zaman ihtiyaç hissedilen bir şeydir. Bu bakımdan Kınalızâde'ye göre sevgi, doğal bir birliğe, adalet ise yapay birliğe benzer. Düşünürümüz, toplumsal huzur ve düzenin sağlanmasında sevgiyi adaletin önüne koyarken, çok önemli bir noktaya işaret etmektedir. Bu açıdan, toplumda sevginin yaygınlaşması, hukuk ve adalete olan ihtiyacı azaltacaktır. Sevgi yayıldığı oranda adalet sisteminin yükü hafifleyecektir. Dolayısıyla sevgi, insanlar bir arada yaşarken ortaya çıkabilecek problemlerin önünü kesen en önemli etkendir.

Kınalızâde'nin siyaset felsefesi ya da devlet ahlâkına ilişkin bu düşünceleri bugün de güncelliğini korumaktadır. *Adalet*i vazgeçilmez bir ilke olarak kabul eden, ama ondan da önce *sevgi*yi öne çıkaran bir siyaset felsefesi, kanaatimizce çağdaş devlet yönetiminde de önemsenmesi gereken bir yaklaşımdır. Adaleti daha genelleştirerek, insan hakları bağlamında uluslararası hukuka taşıdığımızda, bu kavramın, bölgesel çatışma ve savaşların yaygın olduğu dünyamızda, uluslararası ilişkilerde ne kadar büyük önem arz ettiği kolaylıkla teslim edilir.

10. Sonuç

Kınalızâde'nin, siyaset felsefesinde kısmen Platon ve Aristo'dan, ama daha çok da Fârâbî, Tûsî ve Devvânî'den etkilendiği anlaşılmaktadır. Kınalızâde, insanın doğal olarak medenî ve toplumsal bir varlık olduğunu düşünür. Toplumun olduğu yerde yine doğal olarak *siyaset* olacaktır. Ama bu siyasetin niteliği önemlidir. Kınalızâde'nin *ahlâk*ı öne çıkaran ve *erdeme* vurgu yapan bir siyaset felsefesi benimsediği anlaşılmaktadır. Onun için o, *erdemli siyaset* ve *erdemli devlet* üzerinde ısrarla durur. Dev-

let başkanının sahip olması gereken nitelikleri tek tek açıklar. Toplumsal ve siyasal sorunların çözümünde özellikle *adalet* ve *sevgi* kavramlarının altını çizer. Adalet, toplumsal huzur ve denge için çok önemli, anahtar bir kavram, ama sevgi ondan daha önemli ve onu önceleyen bir kavramdır. Çünkü Kınalızâde'ye göre, sevginin olduğu yerde adalete ihtiyaç olmaz. O halde devlet yöneticisinin toplumsal huzur ve barış için yapması gereken; öncelikle sevgiyi, sonra da adaleti yerleştirmek ve bunları yaymaktır.

Yararlanılan/Önerilen Kaynaklar

Adıvar, Abdülhak Adnan, (1997), "*Kınalızâde Ali Efendi*", İslâm Ansiklopedisi, M.E.B. Yay., İstanbul.

Aksoy, Hasan, (2002), "*Kınalızâde Ali Efendi*", TDV İslâm Ansiklopedisi, Ankara, c.25, s.416-417.

Ali el-Kârî, *el-Esrâru'l-Merfûa*, Beyrut 1971.

Atâî, *Zeyl-i Şakâik* (Ed. A. Özcan), Çağrı Yay., İstanbul Ts.

Aynî, Mehmet Ali, (1993), *Türk Ahlâkçıları*, İstanbul.

Bursalı Mehmed Tahir, (1333), *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul.

Çavuşoğlu, Mehmed, "*Kinalizâde, Ala' Al-Din Ali Celebi*" Encyclopaedia of Islam, E.J.Biril.

Fârâbî, (1989), Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâdıla, Kahire Tsz.; Türkçe çev. Nafiz Danışman, İstanbul.

Fârâbî, (1985), es-Siyâsetü'l-Medeniyye (Tahkik: Fevzi M. Neccar), Beyrut.

Kahraman, Ahmet, (1989), *Ahlâk-ı Alâî*, TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, c.II, s.15-16. .

Kam, Ferid, (1332), "*Kınalızâde Ali Çelebi*", Dârulfunûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası, I/4.

Kınalızâde Ali Efendi, (a), *Ahlâk-ı Alâî* (Yayına Hazırlayan: Hüseyin Algül, Tercüman 1001 Temel Eser dizisi, İstanbul, Ts.

Kınalızâde Ali Efendi, (b), "*Devlet ve Aile Ahlâkı*" (Yayına Hazırlayan: Ahmet Kahraman), Tercüman 1001 Temel Eser dizisi, İstanbul, Ts.

Kınalızâde Hasan Çelebi, (1989), *Tezkiratü'ş-Şuarâ*, Ankara.

Oktay, Ayşe Sıdıka, (2005), *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî*, İz Yayıncılık, İstanbul.

Sıddıkî, Bahtiyar Hüseyin, (1990), "Nasîruddin Tûsî" (Çev. Kasım Turhan, İslâm Düşüncesi Tarihi, Ed. M. M. Şerif, içinde), İnsan Yay., İstanbul.

Tûsî, Nasîreddin, (2005), Ahlâk-ı Nâsırî (Çev. A. Vahap Taştan, Habil Nazlıgül), Ankara.

Uysal, Enver, (1986), *Ferit Kam'ın Tercüme-i Hal Hakkındaki Düşünceleri ve Kınalızâde ile İlgili Bir Denemesi*, U.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Bursa, c.I, sayı:1.

13. BÖLÜM

TÜRK İSLÂM DÜŞÜNCE TARİHİNDE AHLÂK VE ÖRNEK METİNLER

TÜRK İSLÂM DÜŞÜNCE TARİHİNDE AHLÂK VE ÖRNEK METİNLER

İbrahim Maraş

1. İslam Öncesi Türk Düşüncesinde Ahlâk Anlayışı

Türklerin İslam öncesi düşünce yapıları ve ahlâkî anlayışları ile ilgili elimizde son derece sınırlı kaynaklar bulunmakla birlikte eldeki kaynaklar bize bu konuda bazı önemli bilgiler vermektedir. Şüphesiz ki, Türkler İslam'ı kabul etmeden önce de kendilerine has bir kültüre, inanca ve ahlâka sahipti. Tarihin en eski kavimlerinden biri olan Türkler, İslam'dan önceki yıllarda da büyük devletler kurabilmişler ve dünyanın önemli bir bölümüne hükmetmişlerdir. İşte sadece bu özellikleri bile sağlam bir karaktere ve ahlâk algısına sahip olduklarına işaret etmektedir.

Elimizdeki en önemli kaynaklardan biri olan Orhun (Göktürk) yazıtlarında; Türk hakanlarının, töreyi, yani bir nevi ilâhî nizamı uygulamak veyahut da töreye uygun hareket etmek suretiyle, gerek bütün Türk milletini, gerekse diğer toplumları adaletle yönetmek için Tanrı tarafından gönderildiği, muhtaçlara ve zulme uğrayanlara yardım ettikleri, ülkeyi imar ettikleri gibi temel ahlâkî esasları görebiliriz. Buradaki en dikkat çekici husus evrendeki düzen ile siyasi yönetimin bir düzlemde değerlendirilmesidir. Hakimiyetin ilâhî kaynaklı olduğunu gösteren bu düşünce daha çok "kut" kavramıyla ifade edilmektedir. Kut, eski Türk siyaset ve toplumsal ahlâkının en önemli kavramlarından biridir ve saadet, mutluluk, ilâhî bağış anlamlarına gelmektedir. Küyel'in deyimiyle kut, "gerçek varlığı en olgun düzeyine... doğru, iyi, güzel değerlerini ise, en son sınırına ulaştıran, tekemmül ettiren sebep" veya "erdemli insan ve erdemli toplum"(Küyel, 2003, 51) anlamına gelmektedir.

Kut, verilen hakanda ebediyen kalan bir şey değildir, töreye, yani yaratılıştan gelen ilâhî nizama uygun hareket ettiği müddetçe kut onda kalıcıdır, aksi takdirde kut kendisinden yine Tanrı tarafından alınabilir. Hakan bu kut sayesinde Tanrı'nın yeryüzündeki halifesidir, nitekim bu anlayış Türk tarihi boyunca devam etmiş Osmanlı sultanları "zıllullahi fi'l-ard (Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesi)" ünvanıyla anılmıştır (Turan, 1980, 169-176). Burada gerek kut gerekse törenin bize sunduğu en önemli ahlâkî değerlerden biri de adalettir. Çünkü adalet kendisine kut verilen veya bir başka deyişle erdemli olan insanın töreye uygun davranışıdır. Bu töre esas olarak ilâhî kaynaklı olsa da "kut"lanmış olan hakanın insani boyutuna da işaret etmektedir, çünkü artık bu "kut"lanan erdemli insan, Tanrı adına hükmedecek ve erdemli yönetimi sayesinde erdemli bir toplum oluşturacaktır. Bu kişinin aynı zamanda bilgi, yani akıl açısından da en üst düzeyde bulunması gerekir, yoksa bilgi yoksunluğu, Kültigin yazıtlarında da geçtiği üzere, hakanın, devletin ve toplumun sonu olacaktır (Bıçak, 2009, 86-90).

İslam öncesi Türk düşüncesinde ahlak anlayışı ile ilgili oldukça önemli son bir örnek de meşhur İslam bilginlerinden Câhız (ö. 869)'ın, *Hilafet Ordusunun Menkıbeleri ve Türklerin Faziletleri* adlı kitabında Türklerin erdemlerine ilişkin söylediği ve başkalarından aktardığı sözlerdir. Buna göre İslam'ı kabul etmeden hemen önceki dönemde Türkler; vatan sevgisi, sözünde durma, vefa, insaf, anlayış, ağırbaşlılık, edep, cesaret, kahramanlık, cömertlik, yaltaklıktan ve ikiyüzlülükten hoşlanmama, riyadan uzak durma, büyüklenmeme, alçak gönüllülük, misafirperver olma, gayrı meşru ilişkiden nefret etme vb. birçok erdemlerle vasıflandırılmaktadır. Hatta Cahız, Sümame b. Eşres'ten naklen şu ilginç sözü de aktarmaktadır: "Eğer onların (Türklerin) memleketlerinde peygamberler veya filozoflar yaşayıp da bunların fikirleri kalplerinden geçse, kulaklarına çarpsa idi sana Basralıların edebiyatını, Yunanlıların felsefesini, Çinlilerin sanatını unuttururlardı" (Câhız, 2002, 53-114).

O halde sonuç olarak ortaya çıkmaktadır ki, İslam öncesi Türk düşüncesinde toplumsal ahlâkî kurallar töre, yani ilâhî kaynaklıdır. Ancak onu uygulayacak olan ferdî ve toplumsal bir akıl söz konusudur. İşte birey, toplum, devlet ve kut sahibi yönetici tarafından topyekün oluşturulacak yeryüzü nizamı, sağlamış olduğu bu ahlâkî nizamla bir bakıma erdemli bir devleti meydana getirecektir.

2. İslamî Dönem Türk Düşüncesinde Ahlâk

Yukarıda da bahsedildiği üzere Türkler, İslam öncesindeki dini ve ahlâkî anlayışlarının da etkisiyle, kısa zamanda kitleler halinde Müslüman olmuşlar ve adeta Sümame b. Eşres'in sözlerini haklı çıkarırcasına büyük

düşünürler, filozoflar, bilim ve siyaset adamları, sanatkârlar ve ahlâkçılar yetiştirmişlerdir. Türk düşünürlerinin ilk İslami eserlerinin tasavvufi ve felsefi olmakla birlikte yoğun ahlâkî içerikli olduğu ve bu ahlâkî eserlerin çoğunun Türkçe kaleme alındığı da bilinmektedir. Yusuf Has Hâcib'in *Kutadgu Bilig*'i, Edip Ahmet Yügnekî'nin *Atabetü'l-Hakayık*'ı, Ahmet Yesevî'nin *Divân-ı Hikmet*'i ve Sufi Danişmend'in *Mir'atü'l-Kulûb* adlı eseri başta olmak üzere ahlâk felsefesini ele alan yüzlerce mensur ve manzum eser yazılmıştır. Özellikle 11. Asır ile 15. Asır arasındaki süreçte oldukça yoğun bir telif faaliyeti göze çarpmaktadır. Türk ahlâk düşüncesinin şaheserleri de bu dönem zarfında ortaya çıkmıştır. Gülşehrî'nin *Mantıku't-Tayr* ve *Feleknâme*'si, Mevlana (ö. 1268)'nın *Mesnevi*'si, Yunus Emre (ö. 1306)'nin *Risaletü'n-Nushiyye*'si, Şeyyad Hamza'nın *Dâstân-ı Sultan Mahmud*'u, Âşık Paşa (ö. 1330)'nın *Garipnâme* ve *Fakrnâme*'si, Kaygusuz Abdal'ın *Minbernâme*'si, Ahmed Hayâlî (ö. 1449)'nin *Ravzatü'l-Envâr*'ı, Eşrefoğlu Rûmî (ö. 1470)'nin *Fütüvvetnâme* ve *Nasihatnâme*'si, *Müzekki'n-Nüfûs*'u, Tebrizli Ahmedî (ö. 1479)'nin *Esrarnâme*'si, Birgivî (ö. 1573)'nin *Tarikat-ı Muhammediye*'si, Ebu Said Muhammed Hâdimî (ö. 1762)'nin *el-Berika Şerhu't-Tarika*'sı gibi eserleri sayabiliriz.

Türk düşünce tarihinde ahlakla ilgili eserler oldukça çeşitlilik arz etmektedir. Bu eserlerin bir kısmı nesir, önemli bir kısmı da manzum olarak kaleme alınmıştır. Bu eserlerde din, ahlak ve tasavvufi görüşler iç içe işlenmiştir. Bunlar toplumsal hayatın bütün yönlerini ihtiva eden eserlerdir. Bu eserleri çeşitli şekillerde gruplandıran araştırmacılar olmuştur. Buna göre Türk düşüncesindeki ahlak eserleri; genel ahlak eserleri, siyasetnameler, nasihatnameler, fütüvvetnameler, cansız varlıkların, özellikle müzik aletlerinin konuşturulduğu münazara türü risaleler ve çeviri edebiyatı (Kabusname, Kelile ve Dimne çevirileri) gibi eserlerdir.

Elimizde bu dönemle ilgili sayısız kaynaklar bulunduğundan günümüze kadar gelen bu dönemi, teorik (felsefî) ve pratik (amelî) ahlak olmak üzere iki temel başlık altında inceleyeceğiz. Teorik (felsefî) ahlâkı ise kendi içerisinde klasik filozoflar ve klasik filozoflar dışındaki düşünürler olarak ele alacağız. Ancak şurası muhakkak ki bu sınıflama sadece anlatım kolaylığından dolayı tercih edilecektir, yoksa teorik ahlakı ele alan bir düşünürümüz pratik ahlâkı veyahut da pratik ahlâkta üzerinde duracağımız bir düşünürümüz teorik ahlâkı zaten bir bütün olarak değerlendirmektedir.

2.1. Teorik (Felsefî) Ahlâk

Türk düşüncesinde ahlâkın teorik ya da felsefî yönü üzerinde ağırlıklı olarak duran pek çok düşünürümüz vardır. Bu düşünürlerimiz genelde; ahlâkın kaynağı, ilkeleri, bu ilkelerin bilinmesi ve birbirleriyle ilişkileri, sorumlu-

luk ve sorumluluğun temellendirilmesi, iyi, kötü (hüsün-kubuh) gibi ahlâkî değerlerin niteliği vb. konularda fikirler ileri sürmüşlerdir. Bunları da iki grupta değerlendirebiliriz. İlki klasik filozoflardır.

2.1.1. Klasik Filozoflar

Hiç şüphe yok ki en önemli Türk ahlâk filozofları Fârâbî ve İbn Sînâ'dır. Bu iki büyük filozof hem İslam felsefesinin hem de İslam ahlak felsefesinin en çok bilinen isimleridir. Bu iki filozof hakkında kitabımızın diğer ünitelerinde yeterince detaylı bilgi verildiğinden biz burada klasik filozoflar dışındaki düşünürlerimize yer vereceğiz.

2.1.2. Klasik Filozoflar Dışındaki Düşünürler

2.1.2.1. İmam Matürîdî (Ebû Mansur) (ö. 944)

Ebu Mansur Matürîdî, Türk ahlâk düşüncesinin en önemli simalarından biridir. İslam dünyasındaki en önemli inanç mezheplerinden birisi olan Maturidîliğin kurucusu olarak kabul edilmektedir. Bugünkü Özbekistan'ın Semerkand şehri yakınındaki Matürid mahalle veya köyünde doğmuştur. Matüridî'nin asıl adı "Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-Hanefî Alemü'l-Hüda el-Mütekellim el-Matürîdî es-Semerkandî"dir. Türk kültür muhitinde yetişen ve en çok Türkler arasında isim olarak bilinen fakat görüşleri kısmen de olsa ihmal edilen Türk din bilginidir.

Hayatı hakkında fazla bilgiye sahip olmadığımız İmam Matürîdî'nin devrin önemli hocalarından dersler aldığı inanç çizgisi olarak Ebu Hanife'yi takip ettiği ve kendisinden sonra Türklerin tamamına yakınının onun inanç ekolünü takip ettiği bilinmektedir. En önemli iki eseri ise, inanç usûlü ile ilgili *Kitâbu't-Tevhîd* ve Kur'an tefsiri olarak yazmış olduğu *Tevilâtu Ehli's-Sünne*'dir.

İmam Matürîdî, din anlayışında olduğu gibi ahlâk anlayışında da aklı esas tutmuştur. Ona göre eşyanın iyiliği ve kötülüğü, güzelliği ve çirkinliği, yararlı ve zararlı oluşu akılla bilinebilmektedir. Öyleyse Allah, hiçbir şeyi bütünüyle kötü, çirkin ve zararlı yaratmamıştır. Her şeyde mutlaka bir iyilik, güzellik ve fayda bulunmaktadır. Eğer din bir şeyi yasaklamış veya haram kılmışsa bildiğimiz veya bilmediğimiz ya zararından veya kötü bir yönünden dolayıdır. Çünkü akıl, her zaman bu zarar ve kötülükleri bilemeyebilir veya kısmen bilse bile bazılarını fark edemeyebilir. Bunu çok iyi bilebilmesi için ince ve derin bir düşünceye gerek vardır. Böyle iken bile tam olarak anlaşılamayan durumlar söz konusudur, işte bu gibi durumlarda dine, vahye veya bir peygamberin haberine ihtiyaç duyulacaktır. Ancak dinin iyi ve kötü hakkında getirdiği bu haber zaten iyi olanı emretmek, kötü

olanı da yasaklamaktan ibarettir. İmam Matürîdî, bu tür ahlâkî değerleri temel ahlâkî ilkeler olarak değerlendirmektedir ki, burada din ile akıl akıl birleşmektedir, eylemden çok ilke öne çıkmaktadır. Bunun dışında, yani bu kendinde iyi ve kötü olanların dışında bir ihtiyaca veya duruma göre bir çeşit göreceli diyebileceğimiz ahlâkî değerler, daha doğrusu eylemler vardır ki, bunlar akıldan çok vahiyle belirlenmektedirler. Yani bu tür ahlâkî değerleri akıl iyi de kötü de görebilir. İşte bunu din kesinleştirir ve böylece o şeyin iyiliği veya kötülüğü bilinebilir.

Buradan çıkarabileceğimiz sonuç, insanın varoluşu bakımından ahlâkî bir varlık oluşu ve temel ahlâkî ilkeleri zorunlu olarak, yani varlığının bir gereği olarak bilebilmesidir. O halde Mâturîdî'nin ahlak anlayışı ile ilgili belirtilmesi gereken bir husus da, fikri, inancı ve doğru bilgiyi eyleme öncelemesi ve eylemi taklide değil sağlam bir bilgiye dayandırmasıdır. Bu şekilde bilgi ve inanç konusu olan şeyle eylem birbirinden ayrılmış olmaktadır. Aslında o, buradan hareketle insanın sorumluluğunun da altını çizmektedir, yani insan, kendi fiillerinin yaratıcısı olmasa da bu fiilleri kazanmada belirli bir iradeye sahiptir. Çünkü ahlâkî birer nitelik taşıyan eylemler, eğer Allah'a nispet edilirse O'nun fiillerinin hayır ve şer diye nitelendirilmesi gerekir ki, bu durum Matürîdî'ye göre yanlıştır. Dolayısıyla ona göre insanın eylemlerini Allah'ın yaratması insanları bu fiilleri yapma konusunda bir zorunluluğa itmemektedir. Zira onun açısından insan, "zıt ahlâkî değerler taşıyan fiillerden birini veya ötekini seçme ve yapma hürriyetine sahiptir" (Çağrıcı, 2006, 16-108).

İmam Maturidî, ahlâkî yaptırım konusuna da eğilmekte ve Allah'ın, insanı ancak güç yetirebileceği şeylerle sorumlu tutacağından hareket ederek sorumluluğun temel şartının emredilen veya yasaklanan şeyin, insanın yerine getirebileceği türden olmasına vurgu yapmaktadır. Tıpkı bunun gibi o, insanları, yapamadığı şeylere karşılık daha ağırıyla cezalandırmanın dinin sorumluluk mantığına aykırı olduğunu da ifade etmekte ve Allah'ın ahirette büyük ve küçük günahları affedebileceğini savunmaktadır.

2.1.2.2. Sadreddin Konevî (ö. 1274)

Sadreddin Konevî, Türk düşüncesinde tasavvufî felsefenin en önde gelen isimlerinden birisidir. Esas olarak üvey babası Muhyiddin İbn Arabî'nin görüşlerini, özellikle de vahdet-i vücud anlayışını takip etmiştir. En önemli yanlarından birisi Mevlânâ Celâleddin Rûmî'ye hocalık yapmış olmasıdır. En önemli eserleri arasında *en-Nusûs fî Tahkîki Tavri'l-Mahsûs* (Vahdet-i Vücûd ve Esasları) ve *el-Fükûk fî Esrârı Müstenidâti Hikemi'l-Fusûs* (Fusûsü'l-Hikem'in Sırları) sayılabilir.

Diğer tasavvufî hareketlerde olduğu gibi felsefî tasavvufun da ana konusu insan ve onun ahlâkî erdemlere yöneltilmesidir. Bu açıdan Konevî'nin üzerinde durduğu en önemli kavram, insanın varlık mertebeleri içerisindeki konumudur. Ona göre insan, varlık zincirinin en sonunda bulunmasına rağmen sahip olduğu akıl gücü sayesinde aynı zamanda İlk Varlık'a en yakın olandır. İşte insanın bu yönü onun yetkinliğinin anahtarıdır. İnsan bu dünyada yetkin olmak ve saadete ulaşmak durumundadır. Ancak insan, kendisini yetkinlikten uzaklaştıran bir bedene ve bu bedene ait birtakım kuvvetlere sahiptir. Dünyada iken bu bedeni terk edemeyeceğine göre geriye tek bir amaç kalmaktadır: Akıl ve iradesini iyi kullanarak bedenin kuvvetlerine galip gelmek ve insanı yetkin (kâmil) insan haline getirmek. Çünkü Konevî'nin anlayışına göre aklın özgürlüğü bedenin isteklerine hakim olmasından geçmektedir. İşte bu anlayış aynı zamanda klasik ahlak düşünürlerinin nefs anlayışlarının bir benzeridir. Konevî, insanın akıl ve iradesini özgürleştirmesini ahlâkla ilişkilendirmekte ve doğru sözlülük, temiz kalplilik (iyi niyet sahibi olmak) ve iyi davranışı hep birlikte bir alışkanlık haline getirenlerin en yüksek ahlâkî mertebeye ulaşacaklarını söylemektedir. Bunlar gerçek yetkin insanlardır, ancak bunların birisini veya ikisini yerine getirip diğerlerini yerine getiremeyenler de ahlâkî açıdan bütünüyle dışlanmamaktadır. O da, tıpkı İmam Matürîdî gibi, kötülüklerin Allah'a isnat edilemeyeceğini beyan etmektedir. Allah, mutlak iyi ve güzel olduğu için O'ndan kötü bir şeyin çıkması mümkün değildir (Keklik, 1967, 159-168).

2.1.2.3. Kınalızâde Ali Efendi (ö. 1572)

Osmanlı dönemi Türk düşüncesinin en önemli isimlerinden birisidir. Kınalızâde Ali Çelebi diye de bilinmektedir. Felsefe, tasavvuf, ahlâk, edebiyat, tefsir ve hadis alanında önemli eserleri vardır. En başta gelen eseri hiç şüphesiz Türkçe kaleme aldığı *Ahlâk-Alâî*'dir. Bunun dışında *Tecrid Haşiyesi*, *Mevakıf Haşiyesi* ve *Durer ve Gurer Haşiyesi* vardır.

Kınalızâde ahlâkî görüşlerinde kendisinden önceki filozoflara ve özellikle de İbn Sînâ (ö. 1037), Nasireddin Tûsî (ö. 1274) ve Celaleddin Devvânî (ö. 1502)'yi takip etmiştir. O da kendisinden öncekiler gibi ahlâkı teorik (nazarî) ve pratik (amelî) olmak üzere iki kısımda değerlendirmektedir. *Ahlâk-Alâî*'sini pratik ahlâka hasretmiştir. Pratik ahlâkı ise yine geleneğe uyarak üç kısımda değerlendirmiştir. Bunlar birey, aile ve devlet ahlâkıdır. Bu sıralama aynı zamanda ahlâkın bireyden topluma oradan da devlete giden bir çizgi takip ettiğini ve birbirinden ayrılmadığını göstermektedir. Zaten ona göre ahlâk ilminin konusu iyi ve kötü fiilleri gerçekleştirmesi yönüyle nefstir (Oktay, 2001, 93-94). O halde nefsin özellikleri, özellikle de insani nefs denilen düşünen nefsin güçleri, onun bitkisel (nebati) ve

hayvani nefs ile ortak ve ortak olmayan özellikleri ve onu yetkinliğe ve nihayet saadete ulaştıracak yollar bilinmelidir. Bu bilinirken tabii olarak erdemlerin ne olduğu ve erdemsizliklerin nelerden ibaret olduğu da açıklanmalıdır. Ona göre nefs, basit bir cevherdir, cisim ve cismânî olmadığından duyularla da hissedilemez, ancak kendi varlığı hakkındaki bilgisi apaçıktır. Ayrıca nefs, bedenden sonra da varlığını devam ettirmektedir. Bu görüşlerin hepsi klasik İslam ahlâkçılarının görüşleridir. Nefsin kendi varlığının bilincine apaçık varması ise İbn Sînâ kaynaklıdır (Oktay, 2001, 99-101).

Kınalızâde, nefsin güçlerini açıklarken aynı zamanda bilgi anlayışı hakkında da bazı ipuçları vermektedir. Ona göre nefsten ortaya çıkan güçlerin birincisi, nefsin tabiatının gerektirdiği zorunlu güçlerdir ki bu güçler ahlâk ilminin konusu değildir. İkincisi ise ilim ve iradeden uzak olmakla birlikte Allah tarafından nefse bahşedilen üstün durumlardır ki, bu nefsin tamamen bedenden soyutlanarak sezgisel bilgiye, keşfe ulaştığı durumlardır. Kınalızâde'nin ahlâk ilminin esas konusu olarak nitelediği nefsin üçüncü gücü ise insanı yetkinliğe ve saadete ulaştıran bilinçli ve iradeli yanıdır, yani düşünen nefs denilen yanıdır (Oktay, 2001, 101-102). Kınalızâde, nefsin sabit bir melekesi olarak huy'u kabul etmekte ve huy'un, dolayısıyla da ahlâkın değiştirilebileceğini savunmaktadır. Çünkü ona göre huy'un bir geçici ve çabuk kaybolan durumu (utanma, gülme) bir de süreklilik (meleke) arz eden durumu vardır. İşte huy'da bilinçli olarak yapılmak suretiyle yerleşik bir hal alan ve süreklilik kazanan bu ikinci kısım ahlâkî eylemleri oluşturmaktadır. Görüldüğü gibi Kınalızâde'nin amacı insanı yetkinliğe ulaştıracak olan ahlâkî eylemlerle saadeti elde etmektir.

Kınalızâde, devlet ahlâkıyla ilgili fikirlerinde dönemin temel kavramlarından hareket etmektedir. Ona göre devletin temel dayanağı emanetin ehline verilmesi, adalet ve örf ya da kanun-ı kadîmdir. Ancak bunlara dayanıldığında nizâm-ı âlem gerçekleşecektir.

2.1.2.4. Taşköprülüzâde (Ahmed İsamüddin Efendi) (ö. 1561)

16. yüzyıl Türk düşüncesinin önemli âlimlerinden olan Taşköprülüzâde, başta Osmanlı ulema biyografilerini içeren *Şakayıku'n-Nu'mâniyye*, ilimler sınıflamasını ihtiva eden *Mevzuatü'l-Ulûm* ve ahlâk alanında da Kadı Adudiddin el-Îcî (ö. 1355)'nin eserine Arapça olarak yazdığı *Şerhu Ahlâkı Adudiyye* adlı kitapları olmak üzere oldukça önemli eserler veren bir düşünürümüzdür.

Taşköprülüzâde ahlâkî görüşleri bakımından teorik (felsefî) ahlâk çizgisinde görüşler beyan etmiştir. Onun görüşleri 16. yüzyıl Osmanlı'sında felsefî ahlâka dair görüşlerin canlı bir gelenek halinde devam ettiğini de

göstermektedir. Taşköprülüzâde, Fârâbî ve İbn Sînâ başta olmak üzere İbn Miskeveyh, Nasireddin Tûsî ve Celâleddin Devvânî'nin görüşlerini devam ettirmektedir (İçöz, 2007, 2).

Taşköprülüzâde, diğer felsefî çizgideki ahlâk eserlerinde olduğu gibi, fikirlerini düşünme, öfke (gadap) ve istek (şehvet) olmak üzere üçlü nefs anlayışı üzerinde kurgulamaktadır. Ona göre nefsin bu güçlerinden doğan hikmet, cesaret(şecaat), iffet ve adalet erdemleri (faziletleri) ve bu erdemlerin iki erdemsizlik arasında itidal (orta yol) olarak kabul edilmesi ve bunlar sayesinde elde edilecek saadet, mutluluk esastır. Onun açısından ahlâk ilmi "iyi huyları kazanmak ve kötü huyları yok etmek için iyi ve kötü huyları bilmek" olarak tanımlanmakta ve bununla bağlantılı olarak da eserde nefs konusunda detaya girmek yerine erdemler (faziletler) ve erdemsizliklerden (reziletler) bahis açılmaktadır. Kendisinden önceki düşünürler bu ilmin konusunu açıklarken vurguyu ağırlıklı olarak nefs üzerine yaptıkları halde Taşköprülüzâde daha çok insanın huylarından söz etmektedir. O, ahlâk ilminin amacını, peygamberlerin gönderiliş sebebi ile ilişkilendirerek açıklamakta ve bu ilmi ilimler sınıflamasında, İbn Sînâcı geleneğe uyarak, pratik (amelî) ilimlerden saymaktadır (İçöz, 2007, 15-40).

Taşköprülüzâde, diğer ahlâk filozofları gibi huy ve meleke kavramları üzerinde de durmakta, huyun doğuştan ve tekrarla kazanılmış olma durumlarından söz açarak ahlâkın değişebileceğini savunmaktadır. Ancak o, bu değişimin mizacın etkisi ile hızlı veya yavaş olabileceğini de ilave etmektedir. Ona göre ahlâkın değişiminde rol oynayan belli başlı faktörler "alışkanlık" ve "şeriat"tır. O, huyu mizaçtan ayırmakla birlikte mizaçtan kaynaklanan yani doğuştan var olan tabiî huylardan da bahsetmektedir. O halde ona göre doğuştan getirdiğimiz birtakım erdem ve erdemsizlikler de söz konusudur. Taşköprülüzâde'nin, ahlâk konusunda en çok üzerinde durduğu husus ise bilgi eylem dengesini kurmaya çalışması ve bunlardan birisinin tek başına bir işe yaramayacağını belirtmiş olmasıdır.

2.1.2.5. Nurettin Topçu (ö. 1975)

Çağdaş Türk ahlâk düşüncesinde önde gelen isimlerden biri de Nurettin Topçu'dur. Doktorasını 1934 yılında İsyan Ahlakı isimli eseriyle Fransa'da Sorbonne Üniversitesi'nde yapan Topçu'nun tezi jüri tarafından yılın en başarılı doktora tezi seçilmiş ve aynı yıl Fransa'da basılmıştır. Bununla birlikte bu kitabın Türkiye'deki basımı tam 56 yıl sonra, 1990 yılında yapılabilmiştir. Topçu'nun bunun dışında da ahlâkla ilgili başka eserleri de bulunmaktadır. *Ahlâk*, *Ahlâk Nizâmı*, *İslam ve İnsan-Mevlânâ ve Tasavvuf*, *Kültür ve Medeniyet* bunlardan bazılarıdır. Genel görüşlerinde ve ahlâk anlayışında tasavvuftan ve özellikle de Mevlânâ'dan oldukça etkilenmiş

olan Topçu, günümüzde fikrî ve kültürel kurtuluşumuz için Mevlânâ'nın fikirlerinin çok önemli olduğuna vurgu yapmaktadır. Çünkü, Topçu'ya göre Mevlânâ'da Müslüman Türk dünyasının bütün ruhu, felsefesi ve hatta sanatı gizlidir.

Nurettin Topçu'ya göre ahlâk, ilkeleri ister dine isterse de başka bir şeye dayansın metafizik bir karakter taşımaktadır. Çünkü ahlâk tamamen deneyler tarafından ortaya çıkarılmış bir şey değildir (Topçu, 1970, 50). Din ile ahlâkı asla birbirinden ayrı görmeyen Topçu, Müslüman olmayı İslâm ahlâkına sahip olmak şeklinde tarif etmekte ve bunu bireyin hayvanî hayattan insanî hayata yükselişi olarak görmektedir. O, bu yükselişin nasıl olduğunu göstermek için Müslümanın kendisine, çevresine ve evrene bakışını simgeleyen İslâm ahlâkının bütün esaslarını üç temel ilkeye indirgeyerek izaha çalışmaktadır: Hürmet, merhamet ve hizmet. Bunlardan ilki olan hürmet; Allah korkusuna sahip olma ve insanın yaptıklarının hesabını vereceğinin bilincinde olmasıdır. İnsan her hareketini bu bilinçle yapmalıdır. Topçu nazarında hürmet sadece insanlar için değil bütün varlıklar için söz konusudur. Bu insan nefsine öyle yerleştirilmeli ve öyle bir alışkanlık haline getirilmelidir ki, insan istese de istemese de gerektiği yerde mutlaka, adeta kendiliğinden, ortaya çıkmalıdır. Bu davranış bilinçli bir şekilde alışkanlık haline getirildiğinden buradaki "kendiliğinden" sözünü sanki bilinçsizce yapılıyormuş gibi yanlış anlamamak lazımdır. O halde Topçu'ya göre insanın ahlâkî erdemlere ulaşmasının ilk şartı insana ve insanın ruhuna değer vermek, hürmet etmektir. Onun İslâm ahlâk anlayışının dayandığı ikinci prensip ise merhamettir. Merhamet, ona göre, her şeyin, her varlığın ve özellikle her insan ruhunun "kendi nefsimizden ziyade (fazla)" sevilmesidir. Bu duygu, aslında hürmetin insanın benliğinde ortaya çıkması ve oradan kendi dışına ve âleme yansımasının bir sonucu olarak meydana gelmektedir. İşte bu açıdan merhamet, Topçu'da, insanlar arasındaki sevginin kaynağı olarak görülmekte ve burada ilk bakışta bu kelimeden anlaşılan zayıfa, fakire ve sefile acıma duygusunun kastedilmediği anlaşılmaktadır. Çünkü onun tanımına göre merhamet, kâinattaki bütün varlıklara küllî olarak uzanmaktan, bütün kötülükleri ortadan kaldırmaktan, sefaletleri kemale ulaştırmaktan ve acıyı ortadan kaldırarak yerine sevinç ve iyiliği koymaya çalışmaktan kaynaklanan bir iyilik duygusudur (Topçu, 2008, 82-103).

Nurettin Topçu, merhamet kavramından yola çıkarak İslam ahlâkının üçüncü ilkesi olan hizmeti gündeme getirmektedir. Ona göre merhamet nasıl hürmetin tabii bir sonucuysa hizmet de ilk ikisinin tabi bir sonucudur. Hizmet, bir yönüyle insanın varlıklara çevrilen yüzünü açıklamaktadır. Hizmeti, insanın ölümüne kadar tükenmeyen bir şekilde etrafını aydınlatması

olarak değerlendiren Topçu, aranılan gerçek ruh sükûnetinin ibadetten asla ayrılmayan hizmetle elde edilebileceğini savunmaktadır. Böylece Topçu hürmeti de hizmeti de Allah'a hizmet mesabesinde görmektedir. Zira insan ancak insanlara hizmet sayesinde Allah'a varabilir veya Allah'ın sevgili bir kulu olabilir. Bu yüzden de müminin bütün hayatı halka hizmet hayatı olmalıdır (Topçu, 2008, 96-99). İşte bütün bu ilkeleri benimseyebilmek, özümsemek için Topçu "isyan ahlâkı" kavramını ortaya atmaktadır. Ancak ona göre "isyan", Allah'a ve O'nun buyruklarına karşı bir başkaldırı ve nizam yıkıcı bir hareket değil, iradenin kendi içinde bulunduğu şartlara ve ferdiyetini ortadan kaldıran şeylere boyun eğmeyerek başkaldırması demektir. Yani isyan, hem tabii, hem de sosyal determinizme karşı bir savaştır. İsyan, insanın özgürlüğünün bir anahtarı olmanın yanında iradenin yetkinliğe ulaşmasının önündeki tüm engelleri aşmaktır. Nihayette isyan, iradenin sonsuza ulaşmak gayesiyle her çeşit menfaat ve tutkuya, geçici iyilik ve mutluluğa dahi başkaldıran sorumluluk ideali olması bakımından nefsin dünyevî arzularına egemen olup onu yüce bir gayeye yönlendirmektir. Öyleyse Topçu açısından "isyan", insanın kendi tabiatına, kendi iç kuvvetlerine, bencil arzu ve isteklerine, ihtiraslarına karşı yapmış olduğu bir mücadele hareketidir. İnsanın nefsinin arzu ve isteklerine karşı bir nevi başkaldırmasıdır. Bu yüzden isyan hareketi, insanı bütün bu engelleyici kuvvetlerin esaretinden kurtaracak bir anahtar mesabesindedir. Ayrıca Topçu'daki bu isyan hareketinin Allah'ın karşısında insanın ve kâinatın acizliğini ortaya koyan bir hareket olduğu da dikkatlerden kaçmamalıdır (Karaman, 2000, 113-127). Görüldüğü gibi Topçu, İslam ahlâk felsefesini isyan ahlâkıyla açıklamaya çalışmaktadır.

2.2. Pratik (Amelî) Ahlâk

2.2.1. Siyaset Ahlâkı

2.2.1.1.Yusuf Has Hacip (ö. 1077) ve *Kutadgu Bilig*

Türklerin İslam'ı kabul etmelerinden kısa bir süre sonra ortaya çıkan en önemli ahlâk eserlerinden birisi de hiç şüphesiz Yusuf Has Hacip'in yazdığı Kutadgu Bilig'dir. Bir yönüyle siyasetnâme özelliği de taşıyan bu eser, başından sonuna kadar, bize ahlâkın önemini anlatmakta ve mutluluğa, "kut"a, yani ilahi nizama ulaştıracak yolu göstermektedir. Yusuf Has Hâcip bunu dört ana kahraman ve bunların konuşmaları etrafında vermektedir. Anlatmak istediği her şeyi bu dört sembolik karakter üzerinden aktarmaya çalışmaktadır. Eserin ana konusu; hükümdar olarak tanıtılan ama aslında gerçek anlamda töreyi ya da ilahi nizamı temsil eden"Kün Toğdı"'nın, yanına "Ay Toldı" (aslında gerçek anlamda hükümdar budur) adında bir vezir alması ve onunla yaptığı konuşmaları içermektedir. Burada Kün Toğdı'nın

konumu ve güneşi sembolize etmesiyle Fârâbî ve İbn Sînâ'da rastladığımız faal aklı temsil eden ve ay altı alemi (dünyayı) aydınlatan güneş arasında büyük bir benzerlik olduğu dikkat çekmektedir. Vezir ise bilgili, akıllı ve ahlâklı, yani hikmet sahibi bir kişidir. Bu nitelikleri sıkça öne çıkarılmakta ve övülmektedir. Ay Toldı, hükümdara devlet yönetiminde yol göstermekte, devleti bayındır kılmada yardım etmektedir. Zaman ilerleyince, Ay Toldı, ister istemez, ölüm gerçeğini hatırlamıştır. Ölmeden önce oğlu, Öğdülmiş'i, Han'a tanıtmaktadır. Nihayet onun, ölümünden sonra oğlu Öğdülmiş yerine geçmektedir. Tıpkı babası Ay Toldı'da olduğu gibi, bilgi, akıl ve ahlâk, Öğdülmiş'in de dünyada bir yerlere gelişinin yegâne sebepleridir. Eserin diğer bir kahramanı Odgurmış'dır ve bu, dünya işlerinden elini eteğini çekmiş, sadece ahireti için uğraşan bir kişidir. Öğdülmiş hükümdara Odgurmış'ı anlatınca hükümdar da her yönüyle mükemmel olan bu şahsı tanımak, onun da bilgi ve faziletinden, devleti yönetirken faydalanmak istemiştir. *Kutadgu Bilig*'in devamında bu şahısların konuşmaları üzerinden bir devlet ve toplum ahlâkı anlatılmaya çalışılmaktadır.

Kutadgu Bilig yukarıda anlatılan ana çerçevesi içerisinde, Türk toplumunun dört temel değeri olan töre (Kün Toğdı), kut (Ay Toğdı), akıl (Ögdülmiş) ve İrfan (sezgi, Odgurmış) kavramlarını sembolize ederek Türk ahlâk düşüncesinin bireysel, toplumsal, siyasî ve dinî-felsefî (metafizik) yönü hakkında bilgiler vermektedir. Yusuf Has Hacip'in fikirlerini üzerine oturttuğu zemin de, ulaşmak istediği hedef de töre, yani ilahi nizamdır. İnsandan başlayan süreç, aklın elde edeceği hikmetle devam etmekte, hikmetin en önemli şartının da akıl-irfan (sezgi) birlikteliğinin olduğu vurgulanmaktadır. Buna ulaşan insan, Yusuf Has Hacip açısından, bir bakıma akıl ve irfanı bünyesinde toplamakta ve beşer (yalnguk), yani sıradan bir insan olmaktan çıkarak kişi (insan) mertebesine yükselmektedir (Başer, 1990, 120-126). İşte bu durum kut kazanmaya, yani yukarıda belirttiğimiz gibi faal akıldan aydınlanmaya vesile olmaktadır. Kut kazanan insan ise gerçek anlamda insanlık mertebesine yükselmekte, erdemli, kâmil bir insan haline gelmekte ve bu seviyede ilahi nizâmın hakikatine vâkıf olduğundan saadeti elde etmektedir. Çünkü o, saadet veren hakiki bilgiye artık ulaşmıştır. Hatta sadece saadet veren bilgiye ulaşmakla kalmamakta artık töre koyma mertebesine gelmekte ve bu töre vasıtasıyla da bunu yeryüzüne yansıtmaktadır. Yazar, bunun erdemli bir devlette gerçekleşeceğini ifade etmeye çalışmaktadır. Yusuf Has Hacip, beşerlikten insanlığa doğru olan bu ahlâkî yükselişin bir çeşit "gönül pişmesi" olduğunu da ilave etmektedir ki, bu tabir, Türk ahlâk düşüncesinde çok sık kullanılan ahlâkî kavramlardan biridir. *Kutadgu Bilig* içerisinde bunlar dışında da pek çok ahlâkî erdemden ve erdemsizliklerden bahsedilmekte ve bütün bunlar edebî bir şiir diliyle dile getirilmektedir.

2.2.2.Toplumsal Ahlâk ve İş Ahlâkı

2.2.2.1. Ahîlik Ahlâkı

Ahîlik, XIII. yüzyılda Anadolu'da toplumsal barışın ve huzurun tesisinde ve Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda önemli rol oynayan dinî-içtimaî ve iktisâdî bir kurumdur. Kelime kökü olarak ya Arapça "kardeşim" manasındaki ahî kelimesinden veya Türkçe'deki akıdan (cömert) türetilmiştir. Temelde İslâm ahlâk anlayışından yola çıkan Ahiliğin kuruluşunda daha önceden İslam dünyasında ortaya çıkmış olan fütüvvet teşkilâtının büyük tesiri vardır. İslâm'ın ilk asrından itibaren görülmeye başlayan fütüvvet teşkilâtları içinde sonraları esnaf birlikleri ortaya çıkmıştır. Zamanla birçok bölgeye yayılan fütüvvetin, Suriye, İrak, İran, Türkistan, Semerkant, Endülüs, Kuzey Afrika ve Mısır'da esnaf ve sanatkârlar arasında yaygın olduğu ve daha sonraları Ahî teşkilatlarına dönüştükleri bilinmektedir. Türkler, İslâmiyet'i kabul etmeleri ve Anadolu'ya yerleşmelerinden itibaren fütüvvet ülküsünü benimseyip onu, kendilerine has yiğitlik, cömertlik ve kahramanlık vasıflarıyla süslemişlerdir. Bununla birlikte Ahiliğin temel belirleyicisi olan İslâmî-tasavvufî düşünüş ve ahlâkî yaşayış her devirde ve bölgede geçerliliğini korumuştur.

Bütün prensiplerini dini ahlâka dayandıran Ahîliğin nizamnamelerine fütüvvetnâme adı verilmektedir. Ahiliğin esasları, ahlâkî ve ticarî kuralları bu kitaplarda kaleme alınmıştır. Teşkilâta girmenin ön şartı bu kitaplarda belirtilen dinî ve ahlâkî emirlere uymaktır. Fü-tüvvetnâmelere göre, teşkilât mensuplarında bulunması gereken vasıflar şunlardır: Vefa, doğruluk, emniyet, cömertlik, tevazu, ihvana (kardeşlere) nasihat, onları doğru yola sevk etmek, affedici olmak ve tövbe etmek. Şarap içme, zina, yalan, gıybet, hile gibi kötü davranışlar meslekten atılmayı gerektiren sebeplerdir. Zamanla etkisini kaybeden Ahîlik Özellikle Fâtih devrinden itibaren siyasî bir güç olmaktan çıkmış ve esnaf birliklerinin idarî işlerini düzenleyen bir kurum halini almıştır.

Ahilik, bir yönüyle "Ahlak Mektebi" olma rolünü üstlenmiş ve toplumun büyük kesimlerince büyük ilgi görmüştür. Böylece Türk kültürünün ve ahlâkının korunmasına büyük hizmeti geçmiştir. Özellikle usta çırak eğitiminde, yani sanatkarlıkta, toplumsal yardımlaşmada ve birçok ahlâkî erdemin esnaf ve sanatkarlar arasında benimsenmesinde oldukça önemli bir rol üstlenmiştir. Ahîlerin, kendi içlerinde ahlâkî kuralları çiğneyenleri kınama, ayıplama, yalnızlığa terketme, işbirliği yapmama gibi yollarla cezalandırdıkları da görülmüştür. Böylece sistemin devamını sağlayan bir denetim mekanizması da kurmuşlardır.

2.2.2.2. Vakıf Ahlâkı

Türk düşüncesindeki ahlak anlayışının kurumsal yansımalarından biri de vakıf kurumudur. Vakıflar, dinî, sosyal, hukukî ve ekonomik açılardan tari-

himizde önemli görevler ifa etmişlerdir. Vakıf ve benzeri kuruluşlar birçok kültürde olmasına rağmen Türk vakıf sisteminin kendine özgü bir yapısının bulunduğu ve diğer milletlerde görülen vakıflardan farklı bir takım duygu, düşünce ve ahlâkî temeller üzerinde geliştiğini söylemek mümkündür. Türk vakıflarını benzerlerinden ayıran da belki bu özellikleridir. Türk toplum yapısının önemli kurumlarından biri olan vakıflar, insanların yaratıcısına, insana ve tüm varlıklara duydukları sevgiden kaynaklanan bir kurum, bir nevi ahlâkın kurumsallaşmış bir görüntüsüdür. Türk toplum hayatında bireysel fayda ve mutluluktan daha çok, toplumsal fayda ve mutluluk öne çıkmaktadır. Bu durum Türk insanının karakteristik özelliğidir. Böyle bir tutum, felsefede 'özgeci (diğergamcı, başkasını düşünen) ahlâk' olarak isimlendirilmekte ve başkalarının da mutluluğunu gaye edinen bir ahlâk anlayışını amaçlamaktadır. Öyleyse Türk vakıf kurumu, temelinde insan sevgisinin bulunduğu, iyilikseverlik, başkalarına yardım, şefkat, merhamet gibi toplum değerlerinin öne çıktığı, özgeci bir ahlak anlayışının sonucudur. Türk insanı, sadece kendisinin değil, aynı zamanda başkalarının da mutlu olduğunu görmek istediğinden, vakıf yoluyla Hz. Peygamber'in (s.a.v.) "kendinizde bulunan bir şeyin, başkalarında da bulunmasını istemedikçe gerçek anlamda mümin olamazsınız" anlamındaki hadisini de hayata aktarmış olmaktadır. Bu anlayış aslında gerçek mutluluğun sadece bireysel mutluluk anlamına gelmediği, bilakis ortak gerçekleştirilecek bir husus olduğunu göstermektedir. Böylece vakıflar sayesinde Türk insanı bencil olmamayı, diğer insanlara sevgiyle bakmayı ve daha da önemlisi servetini, malını başkalarına gönül hoşluğu ve rahatlığı içinde feda etmesini öğrenmiş ve gerçek mutluluğu bu şekilde yakalamıştır (Özden, 2004, 339-349).

2.2.2.3. Cansız Varlıkların Konuşturulduğu Ahlâkî Münazaralar

Günümüzde ahlâk eserleri arasında belki de en az bilinenler Batı'da ortaya çıkan örneklerden çok daha önce Türk ahlâk düşüncesinde ortaya çıkmıştır. Bu tarz eserler toplumu ve bu toplumdaki sınıfları temsil eden tipleri büyük bir ustalıkla vermekle kalmayıp aynı zamanda konuşturduğu varlıkların bütün özelliklerini de sağlam bir bilgiyle vermeye çalışmaktadır.

Özellikle Türkistan düşüncesinde münazara türünün geniş çapta yayıldığı bilinmektedir. Münazara türünün temeli eski halk edebiyatına dayanmaktadır. Kaşgarlı Mahmud, *Divanu Lugati't-Türk* adlı eserinde münazara türüne ait halk eserlerinden örnekler vermektedir. Bunlardan bir tanesi 15. asırda yazılmış olan müzik aletlerinin konuşturulduğu Yusuf Emirî'nin *Beng ve Çağır Münazârası*, bir diğeri de Yakınî isimli bir düşünürümüze ait olan *Ok ve Yay Münazarası* adlı eserdir. Yine aynı yüzyılda yazılmış olan Ahmedî'nin *Sazlar Münazarası* da bu türde yazılmış oldukça önemli ahlâkî eserlerdendir.

15. asırda yaşayan Türkistanlı düşünürlerimizden biri olan Ahmedî'nin hayatı ve eseri hakkında şimdiye kadar fazla bir bilgi bulunamamıştır, sadece onun *Sazlar Münazarası* adlı eseri bilinmektedir. Bu küçük eserde sazların her biri kendini tanıtıp överek birbiri ile konuşmaktadırlar. Tanbur, Ud, Çeng, Kopuz, Yaturgan, Rebab, Kungura vb. çalgılar birbiri ile münazara etmekte veya bir bakıma esasen tanbur ile konuşmaktadırlar. Bu konuşmalar sırasında yazar, bu çalgı aletleri ve musikî terimleri ve hatta bu aletlerin kimler tarafından ve hangi mekanlarda çalındıklarına dair kıymetli bilgiler de vermektedir (Meselâ rebabdan bahsederken tarikat ehli demesi bu sazın tarikat çevrelerinde çok sık kullanıldığını, kopuzun asilzadelerin arkadaşı olduğundan bahsetmesi de bu sazın emirler huzurunda ozanlar tarafından çalındığını göstermek içindir). Sazların eserdeki konuşmaları insanlar arasındaki münazara ve çekişmelerden farksızdır Aslında insanlar arasındaki bahtsızlıkların, kavgaların, facialarının temelinde de böyle münazaraların yattığı anlatılmak istenmektedir. Münazarada, çözülemeyen konu, çekişmeye ve kavgaya, istenmeyen sonuçlara vardığında, yani sazlar birbiri ile konuşup, anlaşamayınca, araya Pîr-i harâbât olan sâkî girerek söze karışmaktadır. Harâbât, kelime olarak sazların tartışma yaptıkları meyhane anlamına gelse de burada mecazen geçmektedir, eski edebiyat ve eski felsefede esas kastedilen dünya, insanlar cemiyeti demektir. Pîr-i harâbât ise, bu dünyanın hocası, karmaşayı düzene koyan yönetici, nasihat eden bilge anlamındadır. Nitekim eserde de Pîr-i harâbât sazlara nasihat ederek onları doğru yola davet etmekte ve böylece sazların münazarası sona ermektedir (Alpay, 1972 (1974), 99-132).

Bu eser toplumsal ahlâkı bozan ahlâkî birtakım kusurların bireysel erdemsizliklerden kaynaklandığını her bireyin toplumsal bütünlük içerisinde bir yeri, görevi ve hukuku olduğunu ibretli bir şekilde anlatmaya çalışmaktadır. Eser içinde geçen sazların her birisi toplumdaki bir sınıfı temsil etmektedir. Meselâ, yatugan divan katibini, ud hocayı, rebab dervişi, kopuz asilzade ve asker sınıfını, çeng nedimi, kingire küçük memuru veya hizmetçiyi, gıcak ise büyücü ve hikayeciyi temsil etmektedir. Sıralamanın en başında yer alan tanbure ise yöneticinin misalidir, zira sazlar daha çok onunla muhatap olmaktadır. Olayın geçtiği meyhane dünyayı, meyhane sahibi onun sahibi olan Tanrı'yı temsil etmektedir. Son olarak belirtmek istediğimiz bir husus da eserde başka bazı ahlâkî konuların işlendiği ilginç ayrıntılara dair bir örnektir. Meselâ kingire isimli sazın eserde anlatılan sazlar sıralamasında son sırada yer alması onun eserdeki yeri ve bunun eleştirilmesiyle doğru orantılıdır. Çünkü kingire bir bakıma hizmetçiyi temsil etmekte ve eşikte bulunmaktadır ama diğer bir yönden de bencilliği temsil etmektedir. Eser bencilliğin sonunun tek başına kalmak ve toplumdan soyutlanmak anlamına geldiği gibi nihayette söz konusu erdemsizliğin toplumu bozacağını da ifade etmeye çalışmaktadır.

Bu münazaradan çıkarılan ibretli cümle şudur: "Her bir sazın hayatta bir yeri vardır. Her biri gerekli, dünya için aziz, muhteremdir." Bu mecazdan çıkarılan sonuç ise şudur: "Her bir sazın hayatta bir yeri, kıymeti olduğu gibi, cemiyette de her bir insanın yeri, kıymeti, hak-hukuku vardır. Bu husta münazara etmek, birbirini hakir görmek, kavga çıkarmak yersizdir.

2.2.2.4. Ahmet Yesevî (Pîr-i Türkistan) (ö. 1166)

Ahmet Yesevî, Türkistan'ın Pîri olarak tanınmış meşhur Türk düşünürü ve mutasavvıfıdır. 12. Asırda ve sonrasında gerek kendisi gerekse doğrudan ve dolaylı yetiştirmiş olduğu öğrencileri vasıtasıyla bütün Türkistan coğrafyasında, Anadolu'da, Balkanlarda ve Kafkasya'da çok yakından tanınmış, Türkçe olarak kaleme alınan anlaşılması kolay manzum hikmetleri dilden dile dolaşmış ve ezberlenmiştir. Hikmetleri ne zaman toplandığı bilinmemekle beraber, el yazmalar halinde elden ele, dilden dile dolaşmış ve sonraları *Divan-ı Hikmet* ismiyle defalarca basılmıştır.

Döneminde çok iyi bir eğitim almış olan Ahmet Yesevî, felsefî, ahlâkî, tasavvufî ve kelâmî konuları herkesin anlayacağı bir üslûpla dillendirmiş ve adeta bütün zamanlara bir gönül köprüsü kurmuştur. Ahmet Yesevî, İslam dininin ve tasavvufun ahlâk temelli öğretiminde önde gelen isimlerdendir. Onun tamamen dine, Kur'an'a dayandırdığı ahlâkta en çok üzerinde durduğu konu sevgi kavramıdır, sevgiyi her şeyin temeline koyarak hareket eden Ahmet Yesevî, kâfir dahi olsa onu incitmenin yanlışlığını vurgulamaktadır. Çünkü ona göre bir insanda eğer can, kalp varsa sevgi de olmak zorundadır, aksi takdirde bu kişilerde kalbin varlığından söz edilemez. Zorlamaya dayalı, şeklî bir dindarlığın tam karşısında yer alan Yesevî, adeta bir sosyolog gibi, Türklerin hem şehirlerde hem de yarı göçebe bir toplum halinde yaşayan kesimlerine uygun bir dille, hikmet denilen Türkçe şiirlerle, hitap ederek onları erdemli olmaya çağırmaktadır. O hikmetlerinin, "defter-i sâni"nin, yani onun hikmetlerinin veya hikmetlerinden oluşan *Divan-ı Hikmet*'inin Kur'an'ın özü olduğunu da açıkça ifade etmektedir. Ancak şunu da ifade etmek gerekir ki, o, şekilci hukukçulara karşı olduğu gibi, şekilci olmadıklarını iddia ederek kendilerini sûfi diye adlandıran ama gerçekte sûfilik özentisinden ve bir başka şekilcilik tarzından öteye gidemeyen kişilere de karşıdır. Onun için bazı hikmetlerinde aynen şöyle demektedir:

> Ey gönül işledin günah asla pişman olmadın
> Sufiyim deyip laf edip yarin talibi olmadın (gerçek dostun istekli olmadın)
> Yazık ömrün geçti bir an giryân olmadın (Allah için ağlamadın)
> Sufi-nakş oldun veli, asla Müslüman olmadın

Ahmet Yesevî'nin ahlâk anlayışında insana verdiği değer öne çıkmakta ve "yetmiş iki millete bir gözle bakmak" şeklinde ifadesini bulan anlayış, kendisinden sonra da onun yolundan giden Yunus Emre, Hacı Bektaş Veli, Sarı Saltuk, Hacı Bayram Veli, Geyikli Baba gibi pek çok düşünüre ilham vermiştir. Onun hikmetlerinde ve bugüne kadar bize gelmiş olan ve ona dayandırılan kaynaklarda en çok göze çarpan bir husus da şeriat, tarikat ve hakikat şeklinde özetlenen insanın gelişim merhaleleridir. Ona göre bir insan, eğer gerçek anlamda insan, yani erdemli bir insan olmak istiyorsa önce kalb-i selim sahibi olmalıdır. Kalb-i selim sahibi olmak ise kolayca gerçekleşebilecek bir husus değildir. Bunun için dört deryadan, okyanustan geçmek gereklidir. Yesevi, okyanus geçme olayını gemi örneğiyle anlatmaya çalışmaktadır. Buna göre söz konusu deryaların ilki, dünya deryası, bunu geçebilecek gemi zühd gemisi, yoldaki yiyeceği ise kanaattir. Bu yolculuğun bilgisinin veya rehberinin horlanıp küçümsenmek ve nihayet gemiyi demir atacak bir yere götüren şeyin de sabır olduğu açıklanmaktadır. Yesevî'nin ikinci olarak zikrettiği mertebe halk deryasıdır, bu deryanın gemisi ümidi kesmek ve uzlet, gemiyi sakin bir limana götüren de halkın boş işlerinden ayrılıktır ve nihayeti halvettir. Üçüncü mertebe şeytan deryasıdır ki, bunun da gemisi zikir, yiyeceği tesbih, demir atacak yeri korku, ümit ve nihayeti muhabbettir. Yesevî'nin dördüncü ve son aşama olarak zikrettiği derya, nefs deryasıdır. Bu deryanın da gemisi açlık ve susuzluk, yiyeceği aşk, demir atma yeri zevk ve nihayeti şevktir. İşte bütün bu mertebeleri geçtikten sonra tarikat yoluna girilebileceğini belirten Yesevî, bunlarsız sûfi olmaya çalışmanın ahmaklık olduğunu da söylemektedir (Tosun, 1997, 49-68).

2.2.2.5. Hacı Bektaş Veli (ö. 1271)

Hoca Ahmet Yesevi geleneğinin önemli temsilcilerinden olan Hacı Bektaş Veli, 13. yüzyıl Anadolu'suna gelerek Sulucakaraöyük'e (Hacıbektaş'a) yerleşmiş ve burada bir dergah açmıştır. Bu okulda yetişen dervişler ise farklı bölgeleri kendilerine yurt tutmuşlardır. kurdukları köy, ocak ve tekkelerle erenler yolunu insanlığa taşımışlardır. Burada yetişen Seyyid Cemal Sultan ve Resul Baba Kütahya'ya, Sarı İsmail Denizli'ye, Koluaçık Hacım Sultan Uşak'a ve Sarı Saltık Balkanlar'a gönderilmiştir.

Temel ahlâkî ilkeleri kendisine ilke edinmiş olan Hacı Bektaş Veli, "eline, beline ve diline sahip olma" sözüyle erdemli olmanın yolunu göstermeye çalışmıştır. Şeriat, tarikat, marifet ve hakikat şeklinde sistemleştirdiği insanın manevi ve ruhi gelişimi hocası Ahmet Yesevi'den devralmıştır. Yine hocasının yolunu takip ederek yaratılmışların en şereflisi olan insanı her şeyden üstün gören Hacı Bektaş Veli, tıpkı onun gibi, yetmiş iki millete

bir gözle bakmak gerektiğini savunmuş ve bunu herkesin anlayabileceği bir Türkçe ile Anadolu halkına anlatmaya çalışmıştır (Hacı Bektaş Veli, 1990, 3-48).

2.2.2.6. Mevlânâ (Muhammed Celâleddin Rûmî) (ö. 1273)

13. Asır Türk ve İslam düşüncesinin büyük bir mutasavvıfı olan Mevlânâ, gerek şaheseri olan *Mesnevî*'sinde, gerekse *Divan-ı Kebir*'inde ve diğer eserlerinde erdemli bir ahlâkî şahsiyete ulaşmanın yollarını edebî, felsefî bir üslûpla çeşitli şiirlerle ve kıssalarla anlatmaya çalışmıştır. O, her zaman dini ve tasavvufi bir eğitimle ahlâkın değiştirilebileceğini savunmuştur. Klasik ahlak felsefesindeki nefisle ilgili tanımlara ve insanı insan yapan aklın öne çıkarılarak nefsi kontrol etme çabasına onun eserlerinde de rastlanmaktadır. O da tıpkı selefleri gibi eylem haline gelmeyen bir ahlâkın ahlâk olarak değerlendirilemeyeceğini savunmaktadır.

Mevlana'ya göre öncesiz, sonrasız, güzel iyi ve mutlak doğru olan Tanrı, gücünü ve yüceliğini göstermek için bu evreni yaratmıştır. O halde evren Tanrı'nın kendini gösterdiği görüntüler alanıdır. Yani evren Tanrı'nın güzelliğinin bir görüntüsüdür. İnsan ise evrenin küçük bir örneği olarak eşref-i mahluktur (varlıkların en şereflisi). Tanrı, insanı diğer yarattıklarından ayrı tutarak ona varlığın hakikatine ulaşma şerefi vermiştir. Varlıklar içinde sadece insan, Tanrı'nın verdiği ilahi ruh ile Tanrı'nın özünü ve güzelliğini kavrayabilmektedir. Ancak bunu engelleyen dünyevî bağlardan, başta beden olmak üzere, sıyrılmak gereklidir. Çünkü bunlar Tanrı'ya ulaşmayı engellemektedir. Bunun yegâne yolu aşk ile Tanrı'ya ulaşmaktır ki, söz konusu olan bu aşk sayesinde insan, Tanrı'nın yarattığı her şeyi Tanrı adına sevmeyi gerekli kılmaktadır.

Mevlânâ, ahlâkın temeli olan irade özgürlüğüne büyük önem vermekte insana gerçek şahsiyetini veren şeyin irade özgürlüğü olduğunu belirtmektedir. O, varlıkları sıralarken melekleri sırf akıl ile nitelemekte, iradelerinin bulunmamasından dolayı da sorumluluklarının olmadığını ifade etmektedir. Hayvanlar ise sadece arzu ve istek gücünden ibaret olup yine sorumlulukları yoktur. İnsan ise Mevlânâ açısından yarı melek yarı hayvandan oluşan istek ve akıl gücünün olduğu ve bu yüzden de sorumluluğun kendisine yüklendiği bir varlıktır. O halde ona göre, aklı arzu gücünü yenen insan, meleklerden de yüce bir noktaya çıkacaktır, aksi taktirde ise yani arzu gücü aklını yenerse hayvandan da aşağı bir noktaya inecektir. Gerçekte insanın, bu iki güç arasında bir mücadele alanı içerinde bulunduğuna işaret eden Mevlânâ'nın dikkati çeken görüşü, arzu ve akıl gücü arasındaki gerilim ve çekişmenin insanın kişiliği üzerinde bırakabileceği derin izlerdir. Nitekim, onun vardığı sonuç, insanın kişiliğinin, şahsiyetinin kendi varlık ve

mahiyetinin bunlardan hangisine meyledeceğine göre bir suret kazanacak olmasıdır. Mevlânâ'nın ahlâk anlayışıyla ilgili olarak üzerinde duracağımız son bir husus da, insanın önce kendi kusurlarını görmesi gerektiğidir. Ona göre insanlar genellikle kendi hatalarını, kusurlarını görmezler, ama başkalarının kusurlarını görmeye ve göstermeye çalışırlar, halbuki onların başkalarında gördükleri kusurlar kendi huylarıdır, yani kendi huylarını onlarda görmeye çalışırlar. O, insanın bundan kurtulmasının ancak benlik eleştirisi yapmak ve kendi benliğinin sorumluluğun üstlenmekle mümkün olabileceğini vurgulamaktadır (Bilen, 2008, 45-64). Onun bu tahlili oldukça önemlidir. O şöyle demektedir:

> "Senin varlığın, nifakın, zulmün, gafletin onlara aksetmiştir. Sen O'sun. Sen kendini yaralamaktasın. O anda lanet ipliğini kendine, kendin dokuyorsun! O kötülüğü sen kendinde açıkça görmüyorsun. Görsen kendine kendin candan düşman olurdun... Kendine saldıran o aslan gibi sen de kendine saldırıyorsun. Ahlâkının künhüne erişir, hakikatini anlarsan o adam olmazlığın senden olduğunu bilirsin... Ey başkasının yüzünde kötü bir ben gören! Gördüğün kendi beninin aksidir, ondan nefret etme!" (Mesnevî, I, 1320-1325)

3. Örnek Metinler

İlk örnek metnimiz Kindî (ö. 866)'ye aittir. Kindî, ilk İslam filozofu olarak bilinmektedir. Kindî'nin ahlâkla ilgili altı eserinden günümüze kadar gelmiş olan yegane risalesi *Risâle fî'l-Hîle li-Def'i'l-Ahzan* (Üzüntüyü Yenmenin Çareleri Hakkında Risâle)'dır. Bu küçük eser, ahlâk felsefesinin bütünü ile ilgili olmayıp sadece üzüntü ve çareleri konusunu ele almaktadır. Kindî bunun dışında *Risâle fî Hudûdi'l-Eşya* isimli eserinde bazı ahlâkî kavramlara dair açıklamalarda bulunmuştur.

Kindî'ye göre üzüntü; hastalık, umduğuna ulaşamama, elde edilenlerin, sevilenlerin kaybı ve uğranılan birtakım zararlardan dolayı ortaya çıkan psikolojik bir rahatsızlıktır. Bu tür durumlarda kişilerin duyduğu acıların doğurduğu rahatsızlığın nasıl giderilebileceğinin yollarını tarif etmeye çalışan Kindî, öncelikle bu tür acıları ortaya çıkaran olumsuzlukların doğallığına işaret etmektedir. Ona göre insanın ve evrenin geçiciliği şüphe götürmez bir gerçektir, süreklilik ve değişmezlik asla bu dünya için mümkün değildir. Dolayısıyla herhangi bir kayıptan dolayı aşırı derecede üzüntüye kapılmak bir şeyin tabiatında olmayan şeyi istemektir. Burada Kindî, iki türlü üzüntünün de gereksizliğinde bahsetmektedir. Birincisi, bir nesnenin tabiatında olmayan bir şeyi istemek, ikincisi ise gelip geçici olan her türlü nesneye ve hayatın kendisine aşırı derecede bağlanmak ve adeta hiç yok ol-

mayacağını düşünmektir. Halbuki eğer insan bu geçiciliğin farkında olursa kayıplardan ve isteklerin gerçekleşmemesinden kaynaklanan şeylere direnç gösterebilecek ve sürekli mutlu olmanın yolunu da bulmuş olacaktır. Aksi takdirde sürekli mutsuz olacaktır, çünkü insan hayatında kaybın olmadığı, arzunun gerçekleşmediği bir an söz konusu bile edilemez. Kindî, bu görüşleriyle dünyevî hayatı reddetmemekte, bilakis dünyevî hayatın geçiciliğinden dolayı gaye edinilmemesini istemektedir. O halde gaye edinilmemesi gereken bu duyular aleminin ötesinde esas gaye edinilmesi gereken bir akıl aleminin varlığından söz etmektedir. Onun buradaki amacı, nefsin istek ve öfke gücünü akıl gücünün kontrolü altına sokarak gerçek mutluluğu ve ahlâki erdemleri yakalamasını sağlamaktır. Bu ise ancak söz konusu davranışı alışkanlık haline getirmekle mümkün olabilir. Bunun dışında üzüntülere direnç gösterilemediği gibi akıl gücünün hâkimiyeti de sağlanamaz. Böylece Kindî, İslam ahlâk felsefesinin en önemli yönüne, yani dünyaya gereğinden fazla önem vermemeye vurgu yapmakta ve metafizik bir ahlâkı ön plana çıkarmaktadır.

İkinci ve üçüncü örnek metinlerimiz İslam felsefesi tarihinde ikinci muallim olarak bilinen (ilk muallim Aristo olarak zikredilir) Fârâbî (ö. 950)'nin *Tenbîh Alâ Sebili's*-Saâde (*Mutluluk Yoluna Yöneltme*) isimli eseri ile *El-Medînetü'l-Fâzıla (Erdemli Şehir)* adlı siyaset ahlakıyla ilgili meşhur kitabından alınmadır. Fârâbî, İslam ahlâk felsefesinde ilk sistemli eserlerin yazarıdır. Fârâbî'nin ahlâk felsefesi ile ilgili diğer önemli eserleri arasında; *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, *Tahsîlü's-Sâade* ve *Fusulü'l-Medenî* gibi eserleri vardır.

Fârâbî açısından ahlâk felsefesinin en önemli terimlerinden birisi mutluluktur. Çünkü onun düşüncesinde mutluluk, her insanın arzuladığı bir amaç olmanın yanında bir yetkinlik olarak da göze çarpmaktadır. Onun mutluluğu yetkinlik olarak değerlendirmesinin sebebi mutluluğun elde edilmesinden sonra ondan daha yüksek başka bir amaca yönelme ihtiyacının hissedilmemesidir. O halde Fârâbî açısından mutluluk bizzat kendisinden dolayı tercih edilendir ve bu yönü itibarıyla da en büyük yetkinliktir. O böyle bir sonuca ulaşırken tercih edilen şeyin neden dolayı tercih edildiği sorusunu sormakta ve buna cevap verirken de kendisinden dolayı tercih edilenin başkasından dolayı tercih edilenden üstün olduğu kabulünden hareket etmektedir. O, buradaki akıl yürütmesinde eksik kalan şeyin farkındadır: Acaba herkes kendisinin kesin olarak mutluluk olduğunu düşündüğü şeyin en çok tercih edilen şey veya en büyük yetkinlik olduğu kanaatine varırsa nasıl bir sonuç doğacaktır? Fârâbî'nin böyle bir soruya verdiği cevap, öncelikle insanın kendi nefsinden başlamak üzere giderek dışa doğru açılan,

yani aileyi, toplumu ve siyaseti içine alan ve sonuçta gerçek mutluluğun ne olduğunu, nasıl elde edilebileceğini ortaya koyan bir mahiyet taşımaktadır. O bütün ahlâk felsefesini bunun üzerine oturtmuştur.

Fârâbî'den aldığımız diğer parçanın, yani üçüncü örnek metnin konusu ise erdemli bir devletin bilmesi gereken temel hususları içermektedir. Bu parça bir nevi söz konusu eserin küçük bir özeti gibidir. Sekiz madde halinde sıralanan bu hususlar İlk Neden diye adlandırılan Tanrı'yı ve O'nun sıfatlarını bilmekle başlar kademe kademe yukarıdan aşağıya doğru varlıkların mertebelerine göre devam eder. Buna göre, ikinci sırada akıllar alemi veya melekût alemi de diyebileceğimiz soyut varlıklar alemini ve bu alemin özelliklerini bilmek gereklidir. Üçüncü sıradan başlayarak; göksel cevherler, tabii cisimler, insanın varlığa gelişi ve ruhun kuvvetleri, peygamberlik (ilk yönetici) ve vahyin meydana geliş şekli, peygamberden sonraki yöneticiler ve nihayet erdemli şehrin temel özellikleri beyan edilmektedir.

Fârâbî'nin bu sıralamayı yapmasının sebebi her bir kademenin bir üst kademeye nasıl bağlı olduğunu ve hepsinin de sonunda İlk Neden'e nasıl bağlı olduğunu göstermek ve ahlâkın metafizik yönünü ortaya koymaktır. Ayrıca erdemli olmanın yolunun bilgiden geçtiği ve soyut alemde de somut alemde de görülecek olan mükemmelliğin, ilâhî adaletin insan tarafından gözlemlenerek örnek alınması gerektiği üzerinde durulmaktadır. Nitekim Fârâbî'nin kendisi de metnin devamında bu bilginin öneminden bahsetmekte ancak bunu toplumun bütün kesiminin bilmesinin mümkün olmadığından bahsederek bu bilgiye gerçek anlamda ulaşanların toplumun diğer kesimlerine, onların seviyelerine uygun bir şekilde, anlatmalarının zorunlu olduğunu belirtmektedir. Görüldüğü gibi Fârâbî burada insan ve toplum psikolojisine de girerek insanların, yukarıda sıraladığı herkes tarafından bilinmesi gereken şeyleri, reddedebileceği durumların nasıl üstesinden gelinebileceğini de izah etmektedir. O halde önce insanların ve toplumların psikolojik, sosyolojik durumları göz önünde bulundurulmalı ve aklî seviyelerine göre onlara mevcut gerçekler anlatılmalıdır. Hatta gerçeği anlamalarını kolaylaştırmak açısından gerekirse muhatap olunan kişi veya kesimin bilgi seviyesi anlatım çeşitliliğine başvurularak yükseltilmelidir. Eğer gerçeklere inanmayı reddedenler, kasıtlı olarak, inatlarından dolayı değil de sadece içlerindeki birtakım şüphelerden dolayı, anlatılan gerçeklere karşı çıkıyorsa bunları çeşitli anlatım şekilleri ve misallerle ikna etmek kolaydır. Ancak gerçeğe karşı çıkanlar arasındaki diğer bir gurubu, yani cahilliklerinden ve hasetlerinden dolayı kasıtlı bir şekilde hak olmayan şeyi hak olarak bilmek isteyenleri, ikna etmek kolay değildir, çünkü bu gurup kendi çirkin emellerini karşılarındaki hakikati anlatma gayretinde olanlara

atfetmeye çalışarak onların kurnazlık, aldatma ve makam, mevki peşinde olduklarını iddia etmeye kalkacaklardır. Bunlar Fârâbî tarafından anlayış kusuruna sahip olan insanlar olarak değerlendirilmekte ve belki de asla ikna edilemeyecekler arasında sayılmaktadır.

Dördüncü örnek metnimiz İbn Miskeveyh (ö. 1030)'in *Tehzîbü'l-Ahlâk* (*Ahlâkı Olgunlaştırma*) adlı eserinden alınmıştır ve ahlâk felsefesinin önemli konularından birisi olan sevgi felsefesi ile ilgilidir. İbn Miskeveyh, ahlâkla en çok ilgilenen İslam filozofudur. İslam ahlâk düşünürlerine en çok etkide bulunan ahlâkçılardandır. Diğer önemli eserleri arasında *el-Fevzu'l-Asgar* ve *el-Hikmetü'l-Hâlide* en başta gelenlerdir.

İbn Miskeveyh, ahlâkta sevginin önemine vurgu yapmakta ve ahlâkî erdemlerin ancak sevgiyle gerçekleşebileceğine inanmaktadır. Ailedeki, toplumdaki ve devletteki dayanışmanın temelini de sevgiye bağlayan İbn Miskeveyh, yöneticinin esas görevinin toplumda sevgiyi yaymak olduğunu belirtmektedir. Onun bu izahlarının arkasında sevginin insanın doğasından kaynaklanan bir ihtiyaç olduğuna dair vurgusu vardır. Çünkü her insan kendini tamamlamak için bir diğerine ihtiyaç duymaktadır, bu da bir araya gelmeyi zorunlu kılmaktadır. İşte aileden devlete kadar en küçüğünden en büyüğüne bireylerin kaynaşması, bir arada yaşaması sevgiyle mümkün olacaktır. İşte bu noktada sevginin türleri karşımıza çıkmaktadır. Bunların ilki hemen oluşup kaybolabilen zevke veya hazza dayalı sevgidir. İkincisi, yavaşça oluşup çabucak kaybolan menfaate dayalı sevgilerdir. Üçüncüsü, çabucak oluşup yavaşça kaybolan hayra veya iyiliğe dayalı sevgidir. Onun dördüncü olarak zikrettiği sevgi ise diğer üçünü de içine alan ve hem yavaşça oluşan hem de yavaşça kaybolan sevgidir. Ona göre bütün bu sevgilerin temelinde irade söz konusudur.

İbn Miskeveyh, sevgi (muhabbet) kavramını çok geniş bir anlamda kullanarak canlı ve cansız bütün varlıkların özüne ait bir durum olarak değerlendirmektedir. Nitekim o, burada ahenk, uyum ve cazibe kanunlarını da bir çeşit sevgiyle açıklamakta ve bunu yakınlık anlamında bir sevgiyle değerlendirmektedir. Ancak yine de insanlar arasındaki sevgiyi diğerlerinden ayırarak irade kavramına bağlamakta ve buna en üst sevgi olduğunu ifade etmektedir. Hatta bu sevginin varlığın özünde var olan sevgiyi bilinçli bir şekilde arayıp bulmak ve ona yönelmek olduğu da söylenebilir. Ona göre tüm varlıkları kuşatıcı olan sevgi kavramının bir de alt kategorileri mevcuttur. Bunlardan ilki dostluk (meveddet) kavramıdır. Ona göre dostluk, sevginin özel bir türü olarak daha az sayıda insanlar arasında meydana gelen bir şeydir ve bu özelliği ile sevgiyle organik bir bağı söz konusudur. Yoksa onun alt kategorisi olması önemsiz olduğunu göstermez. Dostlu-

ğun alt kategorisi ise, İbn Miskeveyh'e göre, aşk, yani aşırı sevgidir ve bu aşırı sevginin olumlu ve olumsuz yönleri bulunmaktadır. Eğer aşırı sevgi, zevk ve haz düşkünlüğünden geliyorsa olumsuz ve yararsızdır, şayet aşırı derecede iyiliği sevmekten kaynaklanıyorsa bu ise olumlu ve faydalıdır. İbn Miskeveyh işte bu noktada sevgi, dostluk ve aşkın temeline varlığın özünde bulunan ve kaynağı ilâhî olan manevi lezzeti koymaktadır ki, bu manevi haz veya lezzet insanı mutluluğa götürecektir.

Beşinci örnek metnimiz, İslam felsefesinin tartışmasız en büyük filozofu İbn Sina (1037)'nın en temel eserlerinden biri olan *Kitâbü'ş-Şifâ* adlı büyük külliyatının *el-İlâhiyât (Metafizik)* kitabından alınmıştır. İbn Sina felsefe, mantık, ahlâk, tıp vb. pek çok konuda birçok eserler vermiştir. Doğrudan ahlâkla ilgili birkaç küçük kitabı dışında büyük bir eser yazmamışsa da elimizdeki kitaplarında ahlâka dair önemli bilgiler vermiştir. Bunlar arasında *Kitâbü'ş-Şifâ*'dan başka *Kitâbu'n-Necât*, *el-İşârât ve't-Tenbîhat*, *Uyûnü'l-Hikme* ve Risâletü'l-Arşiyye gibi eserlerini sayabiliriz. İbn Sina da, diğer düşünürlerimiz gibi, ahlâkın metafizikî-dinî kaynaklı olduğunu savunmuştur. Aşağıdaki metinde İbn Sînâ, toplum ve devlet ilişkilerinde adaletin esas olduğunu ve adâlete ulaşmak için de önce orta erdemleri benimsemek ve alışkanlık haline getirmek gerektiğini savunmaktadır. Alışkanlıktan kastımız nefsin tek tek iyi eylemlerde bulunması değil, eylemlerini genel olarak iradeli bir şekilde zorlanmadan, bir yatkınlık olarak yapmasıdır, yani iyi davranışları bir meleke haline getirmesidir. O halde ona göre adalet de bir orta erdemdir ve orta erdemlere ulaşmanın yolu nefsin üç temel gücünden biri olan akıl, yani düşünme gücünü diğer iki güce, yani arzu ve öfke gücüne hakim kılmaktır.

Nefsin bu üç gücüne karşılık üç temel erdemi olduğunu söyleyen İbn Sînâ, düşünme gücü için hikmeti, arzu gücü için iffeti ve nihayet öfke gücü için de şecaati (cesareti) saymaktadır. Ancak ona göre buradaki hikmetten kasıt nazarî, yani teorik hikmet değil, amelî, yani eylemlerle ilgili olan hikmettir. Çünkü nazarî veya teorik hikmet için ortada olmak söz konusu değilken amelî olanda orta erdem aranmaktadır. İbn Sînâ, üç erdemin bir arada bulunmasıyla adâletin ortaya çıkacağını ve bu sayede mutluluğun elde edilebileceğini düşünmektedir. Ancak onun ahlak düşüncesinde hedeflediği gerçek mutluluk bu değildir. Ona göre gerçek mutluluk, bu üç erdemin yanında nazarî hikmete de sahip olabilmektir. Görüldüğü gibi İbn Sînâ, nazarî aklın birtakım mertebeleri geçerek yetkinleşmesi ve sonuçta teorik hikmete ulaşması ile birlikte pratik hikmete de ulaşmayı hedeflemekte ve böylece gerçek mutluluğa erişilebileceğine inanmaktadır. Diğer bir deyişle bu mertebe kâmil insanların veya ariflerin mertebesidir. Fakat bu mutluluk

da en üstün mutluluk değildir, ona göre en üstün mutluluk, teorik ve pratik hikmetin yanında nebevî özellik kazanan, yani vahye de mazhar olan nefislerdir. O, bu mertebeyi insanî rab, âlemin sultanı veya halifesi olarak tanımlamaktadır. Bir başka söyleyişle bu mertebe nübüvvet mertebesidir. Aslında bu izah, başta İbn Sînâ olmak üzere, İslam filozoflarının nübüvvet makamı ile velilik ve ariflik makamını eşitlemediğini, bilakis nübüvvet makamını insânî olmakla beraber en üst bir noktada gördüğünü açıkça göstermektedir.,

Altıncı örnek metnimiz Yusuf Has Hâcib'in *Kutadgu Bilig*'inden alınma nefsin akıl gücünün nitelikleriyle ilgili bir parçadır. Yusuf Has Hâcib, burada klasik felsefe geleneğine uygun bir şekilde akıl gücünün ahlâkî erdemlerin yegâne ölçüsü kabul etmekte ve onu her yeri aydınlatan bir ışığa benzetmektedir. Sadece insan ferdinin değil tüm evrenin ve toplumsal düzenin yapıcısı akıldır. Filozoflarımızın tanımladığı şekliyle aklın, daha doğrusu faal aklın hiç ihtiyarlamaması ve daima genç oluşu sembolü *Kutadgu Bilig* yazarının da kullandığı bir örnektir. Külli bir bakış açısına da sahip olan akıl, insanı, ahlâkî erdemlere ulaştırmakta ve bir nevi külli bakış açısına sahip olarak insanı doğru yola eriştirmektedir. Yusuf Has Hâcib'in akılla ilgili metindeki izahları Öğdülmiş'e söyletmesi de manidardır. Çünkü kitapta Öğdülmiş, hayatın temel ihtiyaçlarını karşılayan bir aklı yani akl-ı maaş'ı değil, önünü sonunu, nereden gelip nereye gideceğini, varlığın anlamını sorgulayan aklı, akl-ı meâd'ı temsil etmektedir. Çünkü eski Türkçe'de akl-ı maaş, "us" kelimesiyle karşılandığı halde akl-ı meâd, "ök" veya "ög", yani bir çeşit olgun akıl kelimesiyle karşılanmaktadır.

Yedinci örnek metnimiz Hoca Ahmet Yesevi'nin *Divân-ı Hikmet*'inden alınma bir hikmettir. Yesevî burada, hem filozofların hem de mutasavvıfların ısrarla üzerinde durdukları âbid (çok ibadet eden), zâhid (dünya nimetlerinden kendini alıkoyan) ve ârif kavramlarına atıfta bulunarak, ârif dışındaki Müslümanların ahlâkî erdemleri bizâtihi erdem oldukları için yaptıkları ve sadece yaratanı istedikleri halde, âbid ve zâhidlerin bir nevi ticaret yapmaya çalıştıklarını, yani uhrevî de olsa bir karşılık beklediklerini anlatmaya çalışmaktadır. Onun hikmetindeki aşık tabiri arif yerine kullanılmıştır. Bu anlayış onun şeyhi Yusuf Hemedânî'de de vardır. Yesevî, kavramları bilinçli olarak kullanmakta ve muhabbet'in aşktan bir önceki aşama olduğunu belirtmekte ve tıpkı İbn Miskeveyh gibi, en üst düzey sevginin Allah'ı Allah için sevmek, yani aşk olduğunu ifade etmektedir. Ona göre aşk, insanı insan yapan ve onu hayvanlıktan kurtaran temel unsurdur. Ahmet Yesevî'nin bu görüşleri, insânî erdemlerin gerçek manada nasıl kazanılabilineceğine en güzel örnektir.

Sekizinci örnek metnimiz, 13. asrın büyük İslam düşünürü Nasiruddin Tûsî (ö. 1274)'nin *Ahlâk-ı Nâsırî* adlı eserinden alınmış olan ve bir arada yaşamanın zorunluluğunu dile getiren bir parçadır. Nasiruddin Tûsî, felsefe, kelam, matematik, astronomi, fizik ve biyoloji gibi pek çok sahada oldukça önemli eserler vermiş büyük bir İslam düşünürüdür. Felsefî görüşlerinde genellikle İbn Sina'yı takip eden Tûsî'nin en meşhur eserleri arasında İbn Sina'nın el-İşârât ve't-Tenbîhât'ına yazdığı *Şerhü'l-İşârât*, kelam alanında üzerine pek çok şerh yazılan *Tecrîdü'l Akaid* ve astronomi ile ilgili *Zîc-i İlhânî* zikredilebilir. İslam ahlâk felsefesinin klasiği sayılan Farsça olarak kaleme aldığı *Ahlâk-ı Nâsırî*'nin dışında; *Ahlâk-ı Muhteşemî*, *Evsâfü'l-Eşrâf (Seçkinlerin Ahlâkı)*, *Edebü'l-Müteallimîn (Öğretenlerin Edebi)* gibi ahlâk eserlerinin de yazarıdır.

Nasiruddin Tûsî, aşağıda verdiğimiz örnek metninde, insanın yaratılışından getirdiği temel özelliğin bir arada yaşamak olduğundan hareket ederek toplumsal hayat ile erdemli olmak arasında birebir ilişki kurmaktadır. İnsanlar en küçük bir araya gelme şekli olan aileden, mahalleye, köye, şehre ve devlete doğru giderek büyüyen toplumsal yapılar kurmak zorundadır. Bu toplumsal yapılar yardımlaşma üzerine kuruludur ve her birinin mutlaka bir yöneticisi, idare edicisi olması gereklidir, çünkü âlemin de bütün olarak bir yöneticisi ve idare edicisi vardır. O halde Tûsî'nin görüşüne göre toplum içinde yaşamak olmazsa olma diyebileceğimiz bir gerekliliktir. Hatta ona göre yalnız ve uzlet hayatı (dünyadaki lezzetlerden el etek çekmek) yaşamak sadece fıtrata aykırı değil, aynı zamanda zulümdür, çünkü bireysel yaşamak, başkalarının hakkını gözetmemek ve insanlığın düzen ve mükemmelliği ancak toplum içinde yaşamakla sağlanacağından bunu bozmak veya kendi bir şey üretmediğinden başkasına muhtaç olmak anlamlarına gelmektedir. Ona göre bazı düşüncesiz insanlar, uzlet halinde yaşamayı yanlışlıkla erdem zannetmektedirler. Burada Tûsî, orta erdemi gerçekleştirmekten, yani her şeyin en ideal olanını yapmaktan bahsederek çok önemli bir hususa işaret etmektedir. Ona göre erdemli davranışlar yaratılıştan gelen güçleri iptal etmek değil, onu doğru, itidalli, yani olumlu veya olumsuz açıdan aşırıya kaçmadan, yerine getirmektir. O halde tek başına yaşayan bir kişiye nasıl iffet sahibi, cömert veya âdil denecektir? Tabii ki Tûsî açısından buna verilecek cevap olumsuzdur. Dağda, mağarada tek başına yaşayan bir insan elbette bu eylemleri yerine getiremeyecektir. Düşünürümüzün buradaki açıklamaları, İslam tasavvuf anlayışındaki zühd, yani dünyadaki lezzetlere değer vermeme anlayışının yanlış anlaşılmasına da bir itirazdır, çünkü tasavvufta zühd erdeme ulaşmak için başvurulan bir araçtır, toplumdan kopmayı değil bilakis toplum içine erdemli bireyler yetiştirmeyi hedeflemektedir.

Dokuzuncu örnek metnimiz 16. Yüzyıl Osmanlı dönemi İslam ahlâk felsefesinin önemli isimlerinden Kınalızâde Ali Efendi (ö. 1572)'nin Türkçe yazmış olduğu *Ahlâk-ı Alâî*'sinden alınmıştır. Eser düşünürümüzün kendisinden önceki İslam ahlâkçılarının ve özellikle de Nasireddin Tûsî'nin görüşlerinin tesiri altında yazılmıştır. Oldukça geniş hacimli ve Türkçe olmasına rağmen dili oldukça ağır bir eserdir. Kınalızâde'nin bu eserinde Türk ahlâk anlayışının bazı önemli özelliklerini görmek de mümkündür. Kınalızâde felsefe, ahlâk, kelam, fıkıh ve tefsir başta olmak üzere pek çok alanda birçok eser vermiş kıymetli bir düşünürümüzdür. En çok tanınan eseri ise *Ahlâk-ı Alâî*'sidir. Bu eser, ahlâk alanındaki eserler arasında ahlâkın bütün alanlarına girmiş nadir eserlerden biridir. Pek çok el yazma nüshası olan bu eser daha önceden Bulak matbaasında (1248) basılmışsa da, daha sonraları Hüseyin Algül tarafından özetlenmiş ve sadeleştirilmiş nüshası ilk olarak "Tercüman 1001 Temel Eser" serisi içerisinde iki cilt olarak yayımlanmış ve son olarak da Mustafa Koç tarafından orijinalinden Latin harflerine aktarılmış hali tam bir metin olarak Klasik yayımlarınca 2007'de basılmıştır.

Kınalızâde Ali Efendi, aşağıdaki metninde, Nasireddin Tûsî'ye ve Aristo'ya atıfta bulunarak, adaletin ilk şartının yaratıcıya şükrünü yerine getirmek için çalışmak ve hizmet etmek anlamına geldiğini söylemekte ve ikinci olarak da kendisine ve topluma karşı görevlerini yerine getirmekten bahsetmektedir. Onun adaletin üçüncü şartı olarak açıkladığı nokta ise, geçmişe olan borcun ödenmesi, yani geçmişteki atalarının gidilmesi gereken yollarından gidilmesi, eğer ilave edilmesi, yenilenmesi gereken durumlar varsa bunların da gerçekleştirilmesidir. Kınalızâde, Tûsî'nin görüşlerini onaylayarak, adaletin temel şartının her türlü ilişkide saygı, sevgi, hürmet ve insafın terk edilmemesi olduğunu söylemektedir. Böylece adaletin bütün toplumsal ilişkiler için söz konusu olduğunu ifade eden Kınalızâde, yine Tûsî'ye ve onun diğer bazı düşünürlerden aldığı görüşlere atıfta bulunarak, yaratıcıya şükrün, hizmetin ve ibadetin temel şartının akıl sahibi olmak, Müslüman ve ergin bir yaşta bulunmak olduğunu belirtmektedir. O, klasik İslam inancının temel kabulü olan iman amel ayrımına da değinmekte ve kendisi zikredilen bütün görüşleri toparlayıcı bir tarzda; gerçek ibadetin; sağlam bir inanış, doğru bir söz ve doğru bir davranıştan geçtiğini savunmaktadır. Böylece o, ibadeti oldukça geniş bir anlamda ele almakta ve bir yönden de şunu söylemeye çalışmaktadır: Ahlâk, bütünü itibarıyla yaratıcıya bir şükür borcudur.

Onuncu ve son örnek metnimiz, çağdaş ahlâk felsefecilerimizden Nurettin Topçu (ö. 1975)'ya aittir ve aile ahlâkının ne olduğunu anlatmaktadır. Nurettin Topçu çağdaş İslam ahlâk felsefesinin önemli isimlerindendir. Bu konudaki en önemli çalışması, *İsyan Ahlâkı* isimli felsefi ve tasavvufi içerikli

eseridir. Ayrıca, *Ahlâk*, *Ahlâk Nizâmı*, *İslam ve İnsan-Mevlânâ ve Tasavvuf* gibi ahlâk felsefesi ile ilgili yazılarından oluşan eserleri vardır.

Topçu'ya göre ailenin temelini sadece biyolojik ve ekonomik ihtiyaçlar değil belki bu ikisinden de daha önemli olan ahlâki bağlar oluşturmaktadır. Bu açıdan aile, ahlâkın yaşatılması için bir okul görevini üstlenmiş olan en küçük sosyal bir kurumdur. Bu kurum içerisinde fertlerin birbirlerine karşı birtakım ödevleri vardır. Bu ödevler, önce anne ile baba arasında başlar ve daha sonra çocuklara geçer. Bu ödevlerin sürekli ve başarılı bir biçimde yerine getirilmesi aile ahlâkının temelini oluşturmaktadır. İşte ailede gerçekleşen ahlâkî değerler daha sonra topluma da sirayet etmekte ve toplumsal ahlâk ve nihayette devlet ahlâkı bu temele dayanmakta, hatta bu sayede gelişme göstermektedir. Çünkü toplumun ve devletin bu en küçük biriminde gerçekleşen erdemler, fedakârlıklar, sıkıntılara gösterilen dirençler toplumsal yaşama uyum sağlamaya hazır ahlâklı bireyleri oluşturmakta ve toplum için, devlet için yararlı erdemli bireyler kazandırmaktadır. Bu ise hem bireysel hem de toplumsal mutluluğun temelidir.

Nurettin Topçu, günümüzün sıkıntılı hayatı için de ailenin en önemli sığınak vazifesi gördüğünü ve bu konumu sebebiyle de ahlâki davranışların ailede ortaya çıkmasının oldukça önem taşıdığını belirtmektedir. Ona göre gerçek anlamda ahlâki erdemlerin ortaya çıkabilmesi ve hedeflenen amaca doğru ilerlenebilmesi için ailede birtakım şartların mutlaka bulunması gereklidir. Bunlardan ilki beden ve ruh sağlığı, ikincisi ise özellikle kültürel denkliktir. Topçu, temel ahlâki değerler olan diğergâmlık, sevgi ve fedakarlığı ailede olması gereken üçüncü bir özellik olarak kaydetmekte ve hemen ardından dördüncü bir nitelik olarak duygu ve ideal birliğine işaret etmektedir. Beşinci olarak ailenin basit ve geçici zevkler için oluşturulmuş bir yapı olmadığını ve bu yüzden süreklilik arzetmesi gerektiğini de belirten Topçu, bir nevi sevinç ve tasada, iyi ve kötü günde ebedi olarak birlikte olunmaya niyetlenilmiş olması gerektiğini söylemektedir. Onun belirttiği son bir şart ise, devlet örneğinden yola çıkılarak söylenilen kalp ve sevgiye dayalı otorite şartıdır. Çünkü herkes tarafından bilinmektedir ki, büyük veya küçük her türlü toplumlar bir merkezden yönetilmedikçe kaos çıkma ihtimali söz konusudur. Ancak gerçek anlamda bir düzen için de baskıcı bir otoriteden ziyade empati kurabilen, hoşgörülü ve anlayışlı bir otorite gereklidir.

3.1. Üzüntü ve Sebepleri (Kindî)

"Şüphesiz sebebi bilinmeyen hiçbir acının şifâsı da yoktur. O halde üzüntüyü tedavi edecek hususları açıkça ortaya koymak ve kullanılmasını kolaylaştırmak için önce üzüntünün ne olduğunu ve sebeplerini açıklamamız gerekir.

Deriz ki: Üzüntü, sevilenlerin kaybından ve isteklerin gerçekleşmesinden kaynaklanan psikolojik bir rahatsızlıktır. Üzüntünün sevilenin kaybından veya isteğin gerçekleşmemesinden kaynaklandığı ifade edildiğine göre onun sebepleri de ortaya çıkmış oluyor. Bu durum karşısında herhangi bir kimsenin üzüntüye yol açan sebeplerden kurtulmasının mümkün olup olmadığını araştırmamız gerekir. Şüphesiz hiçbir kimsenin bütün isteklerini elde etmesi mümkün olmadığı gibi sevdiği her şeyi [sonuna kadar] elde tutması da mümkün değildir. Zira içinde yaşadığımız oluş ve bozuluş dünyasında değişmezlik ve süreklilik yoktur. Ancak bizim için zorunlu olarak akıl âleminde bulunan değişmezlik ve süreklilik söz konusu olabilir. Öyleyse sevdiklerimizi yitirmemek ve isteklerimize ulaşmak istiyorsak akıl âlemini gözetmeli; seveceğimizi, elde edeceğimizi ve isteklerimizi oradan beklemeliyiz. Eğer böyle yapacak olursak hiçbir kimse bizim edindiğimiz değerleri gasbedemez, hiçbir el bizim aleyhimize onlara sahip olamadığı gibi sevdiğimiz o aklî değerleri yitirmemiz de söz konusu olamaz. Çünkü onlar tehlikeye maruz kalmaz ve ölmezler; bir başkasının talip olması bizim onlara sahip olmamızı engellemez. Zira aklî kavramlar birbiriyle bağıntılı olup değişmeden sabit kalan ve ortadan kalkmayan Yani sürekli idrâk olunan şeylerdir. Duyu edinimlerine, duyu haz ve isteklerine gelince bunlar herkes için gelip geçici ve herkesin ulaşabileceği nesnelerdir. Bu yüzden onları korumak, bozulma, değişme ve ortadan kalkmalarını önlemek imkânsızdır. Demek oluyor ki duyu algılarına ait bir alışkanlık peyda ettikten sonra o şey yabancılaşabilir, itaat edeceğine dair güven sağladıktan sonra başkaldırabilir, yüz verdikten sonra sırt çevirebilir. Çünkü [insan] tabiatında bulunmayan bir şeyi [onun] tabiatına katmak mümkün değildir. Bozuluşa uğrayanın bozulmaması, şans ve şansızlıktan sadece şansın var olması ve sürekli değişenin daima sabit kalması gibi yalnız bir kişiye değil herkese ait olan ortak hal ve huyların bize ait olmasını istersek tabiattan kendinde olmayanı istemiş oluruz. Halbuki tabiatta olmayanı isteyen kimse var olmayanı istemiş olur. Var olmayanı isteyen arzusunu gerçekleştiremez. İsteğini gerçekleştiremeyen kimse de mutsuz olur. Gelip geçici şeyleri arzulayan, edindiği ve sevdiği şeylerin bu türden olmasını isteyen kimse mutsuz, arzusu tam gerçekleşen ise mutlu olur.

O halde mutluluğa karşı çok düşkün olmalı, mutsuzluktan da kendimizi korumalıyız. Şöyle ki; arzuladığımız ve sevdiğimiz şeyler bizim yapımıza uygun olmalı, elimizden gidene üzülmemeli ve bize uygun olmayan duyusal varlıkları istememeliyiz. Aklın uygun gördüğü şeylerden insanların yararlandığını gördüğümüz zaman ondan yeterince ve en güzel şekilde yararlanmalıyız. Bununla, belirlenmiş süre içinde kişinin kendi varlığını sürdürmesi ve verimli kılması için gerekli olan şeyle ızdırabını giderip onu rahat kavuşturacak miktarı kastediyorum.

Görüp dokunmadan önce, sahip olduğumuz şeylerin hayaliyle avunmamalıyız. Elimizden çıktıktan sonra da artık üzülmemeli ve düşüncemizde onlara yer vermemeliyiz. İşte bu anlayış muhteşem kralların ahlâkıdır; zira onlar her geleni ağırlayıp her gideni uğurlamazlar, aksine gördükleri her şeyden yerli yerinde ve tokgözlülükle yararlanırlar. Bunun zıddı ise ayak takımından bayağı, açgözlü ve haris kimselerin ahlâkıdır. Bunlar her geleni ağırlar ve her gideni uğurlarlar. Akıllı kimselere düşen, muhteşem krallar dururken ayak takımından bayağı kimselerin ahlâkını tercih etmemektir. Yine diyoruz ki, istediğimiz olmadıysa olanı istemeli, olanla yetinmeli ve böylece üzüntünün devamındansa sevincin devamını sağlamalıyız. Çünkü elde edemediklerine ve var olmayan şeylere üzülen kimsenin bu üzüntüsü asla bitmez; zira o hayatının her aşamasında bir sevdiğini yitirmek ve bir arzusunu gerçekleştirememek durumunda kalacaktır. O halde üzüntü ve sevinç iki zıt olup ruhta birlikte bulunmaz; kişi üzgünse sevinçli, sevinçli ise üzgün olamaz. Demek oluyor ki, elden gidenlere ve sevdiğimiz şeylerin kaybına üzülmemeliyiz. Daima sevinçli olmamız için güzel alışkanlıklar edinerek her hali gönül hoşnutluğuyla karşılamalıyız."

(Kindî, "Risâle fi'l-Hîle li-Def'i'l-Ahzân"(Üzüntüyü Yenmenin Çareleri), *Kindî-Felsefî Risaleler* içinde, Çev. Mahmut Kaya, İst. 2002, s. 287-289)

3.2. Mutluluk (Fârâbî)

"(Mutluluğun Değeri)

Mutluluk her insanın arzuladığı bir amaçtır; ona kendi çabasıyla yönelen herkes ancak bir "yetkinlik" **(kemal)** olmasından dolayı yönelir; çünkü o meşhur bir amaçtır ve bunun böyle olduğunu açıklamak için herhangi bir söze gerek yoktur. İnsanın arzuladığı her yetkinlik ve her amaç ancak bir "iyi" **(hayr)** olduğu için arzulanır. Bu bakımdan, her "iyi" şüphesiz tercih edilir. İyi ve tercih edilir olmaları sebebiyle arzu edilen amaçlar çok olduğuna göre, mutluluk, tercih edilen iyi şeylerden biridir.

İyi şeyler arasında en iyi olanın, tercih edilen şeyler arasında en çok tercih edilenin ve insan yöneldiği her amacın en yetkininin mutluluk olduğu açıkça görülmektedir. Bu husus, spor ve ilaç içme gibi iyi şeylerden bazılarının başka bir amaca vasıta oldukları için; bazılarının da bizzat kendileri için tercih edilmelerinden anlaşılmaktadır. Kendilerinden dolayı tercih edilenlerin, başkalarından dolayı tercih edilenlerden daha makbul ve daha yetkin olduğu açıkça ortadadır. Yine bizzat kendilerinden dolayı tercih edilenlerden bazıları, bazen, başka bir şey için tercih edilebilir. Sözgelişi, başkanlık **(riyase)** ve ilim böyledir. Çünkü biz onları bazen başka bir şeye ulaşmamıza bir vasıta olarak değil, bizzat kendilerinden dolayı tercih ederiz; bazen

de zenginlik veya haz **(lezze)** elde etmeye, ya da başkanlık veya ilim vasıtasıyla elde edilebilen başka herhangi bir şeyi elde etmeye bir vasıta olarak tercih ederiz. Bazıları da, esas itibariyle, asla herhangi bir şeyden dolayı değil, daima, bizzat kendilerinden dolayı tercih edilir. Kendilerinden dolayı tercih edilenler arasında, esasen hiçbir zaman başka bir şeyden dolayı değil, daima kendilerinden dolayı tercih edilenler, bazen, başkasından dolayı tercih edilenlerden daha makbul, daha yetkin ve daha iyidir. Mutluluğu elde ettikten sonra, onu kendisinden başka bir amaca yöneltmeye asla gerek duymadığımızı neticede anladığımıza göre, mutluluğun, hiçbir zaman başkasından dolayı değil, bizzat kendisinden dolayı tercih edildiği ortaya çıkmıştır. Bundan, mutluluğun, iyi şeylerin en çok tercih edileni, en büyüğü ve en yetkini olduğu ortaya çıkar.

Yine biz mutluluğu elde ettiğimizde, onunla birlikte ondan başka herhangi bir şeye ihtiyacımızın olmadığını görürüz. Böyle olan her şey, kendi kendine yeterli olmaya en layık olan şeydir. Bu sözün doğruluğunun delili, her insanın, bizzat kendi tahmin ve takdirine dayanarak, mutluluğun tek başına yeterli olduğu inanç ve kanaatini taşımasıdır. Çünkü bazıları zenginliğin, bazıları haz veren şeylerden yararlanmanın, bazıları başkanlığın bazıları ilmin ve diğerleri de bunlardan başka şeylerin mutluluk olduğunu düşünürler. Herkes kendisinin kesin olarak mutluluk olduğunu düşündüğü şeyin, en çok tercih edilen, en büyük ve en yetkin "iyi" olduğuna inanır. Mutluluk, iyi şeyler arasında böyle bir derece bulunduğuna ve en "son 'beşeri yetkinlik' olduğuna göre, onu kendisi içine elde etmeyi tercih eden kimsenin, ona ulaşmasını sağlayacak yollara ve şeylere sahip olması gerekir."

(Fârâbî, *Tenbîh Alâ Sebili's-Saâde-Mutluluk Yoluna Yöneltme*, çev. Hanifi Özcan, İstanbul 2005, s. 159-160)

3.3. Erdemli Şehir Halkı Arasında Müşterek Olan Şeyler Hakkında (Fârâbî)

"I) Erdemli şehir halkının tümünün bilmesi gereken müşterek şeylere gelince;

1) Onların birincisi İlk Neden'i ve onun sıfatlarını bilmektir. Bundan sonra onların bilmeleri gereken şeyler şunlardır:
2) Maddeden bağımsız olan şeyler, onların her birinin kendisine has olan sıfatları ve mertebeleri – Faal Akl'a gelinceye kadar- ve yine onlardan her birinin kendisine has olan fiileri,
3) sonra göksel tözler ve onların her birinin özellikleri,
4) sonra onların altındaki tabiî cisimler, onların nasıl varlığa geldikleri ve yokluğa gittikleri, onlarda cereyan eden her şeyin düzen, mükemmellik,

inayet, adalet ve bilgeliğe uygun olarak cereyan ettiği, onlarda ne bir ihmal, ne eksiklik, ne de haksızlığın herhangi bir biçimde mevcut olmadığı,

5) sonra insanın varlığa gelişi, ruhun kuvvetlerinin nasıl meydana geldiği, Faal Akl'ın onlar üzerine ilk akılsallar, irade ve seçme yetisinin ortaya çıkacağı bir tarzda nasıl ışık gönderdiği, aydınlattığı,

6) sonra ilk yönetici ve vahyin nasıl meydana geldiği,

7) sonra herhangi bir zamanda mevcut olmadığı takdirde onun yerini alması gereken yöneticileri,

8) sonra erdemli şehri, onun halkını, bu insanların ruhlarının ulaşacağı mutluluğu, erdemli şehre zıt olan şehirleri, onların ruhlarının ölümden sonra karşılaşacakları durumları –bazısını bekleyen şey, azap, bedbahtlık, bazısını ise yokluk, hiçliktir-, erdemli milletleri ve ona zıt olan milletleri.

II) Bu şeyler iki şekilde bilinirler:

1) insanların ruhlarında, gerçekten oldukları gibi tasavvur edilmeleriyle (irtisâm),

2) veya münasebet ve temsil yoluyla tasavvur edilmeleriyle. Bu ikinci, onların insanların ruhunda kendilerini taklit eden misalleriyle temsil edilmeleridir. Şehirdeki filozoflar, bunları kesin ispatlar (burhân) ve kendi görüleri ile (basâir) bilen insanlardır. Filozoflardan sonra gelenler, filozofları takip ve tasdik etmek ve onlara güvenmek suretiyle, onların görüleri ile bunları bilirler. Geri kalanlar ise onları, kendilerini temsil eden misaller, semboller aracılığıyla bilirler. Çünkü onlar ne tabiat, ne de alışkanlık bakımından bu şeyleri oldukları gibi anlamak yönünde bir yetenekle donatılmamışlardır. Bunların her ikisi de bilgidir; ancak filozofların bilgisi şüphesiz ki daha mükemmeldir. Bu şeyleri, onları temsil eden misallerle bilenlerin bazısı onları, onlara yakın olan misallerle, bazısı onlardan hafifçe uzak olan misallerle, bazısı bunlardan da uzak olan misallerle, bazısı ise çok uzak misallerle bilirler. Bu şeyler her millet ve her şehir halkı için, onlarca en iyi bilinen misallerle temsil edilirler. Ancak en iyi bilinen şeyler, çoğu zaman, milletten millete göre az veya çok değişirler. Bundan dolayı bu şeyler her millet için başka bir millet için kullanılan misallerden başka misallerle ifade edilirler. Bundan ötürü de hepsi amaç olarak bir ve aynı mutluluğa sahip olan, aynı amaç peşinde koşan, bununla birlikte dinleri birbirinden farklı olan birçok erdemli millet ve erdenli şehrin var olması mümkündür.

3) Bu müşterek şeyler kesin ispatlarla bilindiklerinde ne mugalâtalar ortaya atarak, ne de herhangi bir insanın anlayış eksikliğinin sonucu olarak, hiçbir noktada delillerle onlara karşı çıkmak mümkün değildir. Çünkü

bu durumda karşı çıkılan nokta, meselenin kendisi değil, onun hakkındaki yanlış görüş olacaktır. Ancak bu şeyler kendilerini temsil eden misallerle bilindiklerinde, bazılarına daha az, bazılarına daha çok olmak üzere bu misallere karşı çıkmak mümkündür. Karşı çıkış noktaları bazılarında daha kolay görülebilir, bazılarında ise daha gizli olabilir. Bu şeyleri, onları taklit eden misallerle bilen kimseler arasında bu misallerdeki karşı çıkılabilir noktaları fark eden ve onların doğru olmadığını söyleyen kişilerin olması imkânsız değildir.

4) Bu insanlar çeşit çeşittir: Onların bir kısmı doğru yolu bilmek isteyen kişilerdir. Eğer onlardan biri herhangi bir şeyi yanlış bulup reddederse, onu hakikate daha yakın olan ve sözünü ettiği itiraza mahal verdirmeyen daha iyi bir misale yükseltmek gerekir. Eğer bu misalle tatmin olursa, bu noktada onu bırakmak ve daha ileri gitmemek gerekir. Eğer bu daha iyi misali de yanlış bulup reddederse, bir daha yüksek mertebeye yükseltilmelidir. Bu mertebeyle yetinirse yine o olduğu yerde bırakılmalıdır. Yani o kendisine verilen herhangi bir misali yanlış bulup reddettiği her seferinde, onun üzerinde olan misale yükseltilmeli, eğer bütün misalleri reddederse ve öte yandan hakikati anlayacak kuvvet ve özelliğe sahipse, ona hakikat bildirilmeli ve o filozofları taklit eden insanlar grubu içine sokulmalıdır. Eğer bununla da yetinmez hikmeti kazanmak isterse ve bunun için gerekli olan kuvvet ve özelliğe sahipse, bu hikmet ona bildirilmelidir.

5) İkinci kısım ise şeref, zenginlik, zevk veya başka şeyler gibi cahil şehre ait bazı amaçlar peşinde koşa insanlardır. Onlar erdemli şehrin kanunlarının buna engel olduğunu görünce, erdemli şehrin görüşlerine karşı çıkarlar ve ister hakikatin misalleri olsunlar, isterse onun bizzat kendisi olsunlar onların hepsini yanlış diye reddetmeye çalışırlar. Misallerin çürütülmesi iki şekilde olur: 1) Onlarda, kendilerine karşı çıkılabilecek noktaların gösterilmesiyle, 2) mugalâta yapmak, bilinçli olarak karşısındaki aldatmak suretiyle. Hakikatin kendisi ise ancak mugalâtalarla ve bilinçli aldatma ile reddedilebilir. Bütün bunlar sadece onların cahilce ve çirkin olan amaçlarını engelleyen her şeyin ortadan kaldırılması maksadıyla yapılır. O halde bu insanların erdemli şehrin kısımları arasına katılmamaları gerekir.

6) Üçüncü bir grubu da bütün misalleri, onlarda karşı çıkılabilecek noktaların bulunmasından ötürü yanlış diye reddeden kişiler oluşturur. Bunlar ayrıca hakikati misaller, semboller, olarak ortaya konduklarında anlamak ve tanımaktan aciz insanlar olduklarından, kendilerinde karşı çıkılabilecek noktalar bulunmayan misalleri de yanlış diye reddederler.

Bunlar hakikati tanımaları için onun düzeyine yükseltilseler bile, anlayış kusurlarından dolayı şaşırırlar, böylece onu gerçekte olduğundan farklı şekilde tasavvur ederler ve onun, tasavvur ettikleri şeyin hakikatini gerçekten bilen kişinin hakikat olduğunu iddia ettiği şey olduğunu zannederler. Bu da kendilerine yanlış göründüğünde yanlış diye reddettikleri şeyin, kendilerinin yanlış olarak doğru olduğunu zannettikleri şey olmayıp, herkes tarafından doğru olduğu söylenen doğru şey olduğunu zannederler. Böylece onlar bu nedenden dolayı hakikatin hiç mevcut olmadığı, hakikati bulmak üzere doğru yolda sevk edildiğini zanneden insanın yanılgı içinde olduğunu, insanları doğru yola sevk ettiği söylenen kişinin bu tür iddialar ileri sürerek yalnızca bir yöneticilik mevkii veya benzeri peşinde koşan bir sahtekâr olduğu görüşüne varırlar. Bu insanların bir kısmını bu tür düşünceler, böylece, şüpheciliğe götürür. Bazıları ise bir şeyin insana uzaktan veya rüyada göründüğü şekilde müphem olarak hakikatin var *olduğuna*, ancak bazı nedenler yüzünden idrak edilemediği ve edilemeyeceğine inanırlar. Böylece onlar hakikati bilen veya onu idrak ettiğini düşünen insanlara karşı duydukları hasetlerinden, onların idrak ettikleri şeyin yanlış ve değersiz olduğunu göstermeye çalışırlar."

(Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fazıla*, çev. Ahmet Arslan, Ankara 1990, Sayfa: 91-94)

3.4. Sevgi Felsefesi (İbn Miskeveyh)

"Kimilerine göre bütün varlıkların düzeni ve durumlarının iyilik içinde olması sevgiye bağlıdır. Onlar, sevgi şerefine ulaşamadığı için insanın, bu fazileti, yani karşılıklı ilişkilerinde adaletin uygulanmasını sağlayan alışkanlığı elde etmek zorunda olduğunu söylemişlerdir. Eğer toplum halinde yaşayan insanlar birbirlerini seven kişilerse, birbirlerine karşı adaletli davranırla ve aralarında hiçbir anlaşmazlık ortaya çıkmaz. Diğer bir deyişle, dost, dostunu sever ve kendisi için istediğini onun içinde ister. Güven, dayanışma ve yardımlaşma ancak birbirini seven kişiler arasında gerçekleşir. Onlar, birbirlerine yardım ederken aynı sevgiyi paylaşırlarsa, sevilen her şeye ulaşırlar. Güç ve zorla bile olsa, hiçbir amaçları imkânsızlaşmaz. Bu takdirde onlar, isabetli görüşler ortaya atarlar, akılları iyi yönetim metotlarını ortaya koymada yardımlaşır ve böyle bir dayanışma ile bütün iyiliklere ulaşmak için güç birliği ederler.

Bu görüşte olanlar, çoklukta gerçekleşen birlik faziletini göz önüne almışlardır. Gerçekten de bu fazilet, vatandaşların ulaşabilecekleri amaçların en üstünüdür. Söz gelişi, onlar birbirlerini sevdikleri zaman, birbirleriyle ilişki kurarlar ve her biri kendisi için istediğini arkadaşı için de ister. Böylece birçok güçler bir güçte birleşir ve onlardan hiçbiri için sağlam görüş ve doğru iş imkânsızlaşmaz. Giriştikleri her işte durumları, tek başına ağır bir şeyi

hareket ettirmek isteyen ve buna gücü yetmeyen, başkasının yardımıyla bunu başaran kimsenin durumu gibi olur.

Sevginin türleri çok olduğu halde, bunların hepsi Allah'a ulaşmak içindir. Bundan sonraki bölümde bu konuyu, Allah'ın izniyle açıklamaya çalışacağız.

SEVGİNİN TÜRLERİ

Yukarıda söylendiği ve açıkça belirtildiği gibi, insanlar birbirlerine muhtaçtırlar. Her insan kendisini tamamlamak için diğer insanlara muhtaçtır. Birbiriyle yardımlaşmak zorundadırlar. Çünkü onlar birtakım eksikliklerle yaratılmışlar ve bunları tamamlamaya mecburdurlar. Yukarıda açıkladığımız gibi her birinin tek tek kendi başına mükemmelliğe ulaşmaları imkânsızdır. O halde bütün organları yararlı bir işi yapmada birleşen bir şahıs gibi, birbirine bağlı ahenkli bir toplum olmak için dağınık fertlerin birleşmelerine ve kaynaşmalarına ihtiyaç ve zaruret vardır.

Sevginin birçok türleri vardır ve bunların sebepleri de türleri kadardır:

1- Hemen oluşan ve hemen kaybolan sevgi,

2- Çabucak oluşan ve yavaş yavaş kaybolan sevgi,

3- Yavaş yavaş oluşan ve çabucak kaybolan sevgi,

4- Yavaşça oluşan ve yavaşça kaybolan sevgi.

Sevgi sadece bu çeşitlere ayrılır. Çünkü insanların yaşayışlarında göz önüne aldıkları amaçlar üç olup dördüncüsü de her üçünün birleşmesiyle oluşan şeydir. Zevk, iyilik, menfaatler ve bunların oluşturduğu şeydir. Zevk, iyilik, menfaatler ve bunların oluşturduğu şey. İnsanların ulaşmak istedikleri amaçlar bunlar ise, şüphesiz sevginin sebepleri de bunlar kadar olur. Bu amaçlara ulaşmak için yardımlaşan kimse, başarıya erişmiş olur.

Sebebi zevk olan sevgi, çabucak oluşur ve çabucak kaybolur. Çünkü zevk, çabucak değişen bir şeydir. Nitekim bunu yukarıda açıkladık. Sebebi iyilik olan sevgi ise, çabucak oluşur ve yavaşça çözülür. Menfaatlere dayanan sevgi de, yavaşça oluşur ve çabucak çözülür. Bunların birleşmesinden meydana gelen sevgi de iyilik varsa, yavaşça çözülür, yavaşça oluşur.

İşte bu sevgilerin hepsi özellikle insanlar arasında ortaya çıkar. Çünkü bunlar irade ve düşünüp taşınmayı gerektirir, bunlarda cezalandırma ve ödüllendirme söz konusu olur.

Düşünmeyen canlılardaki sevgiye gelince, buna yakınlık demek daha doğrudur ve bu yalnızca aynı türden olanlar arasında meydana gelir.

Taşlar ve benzeri cansız varlıklarda ise, ancak kendilerine ait merkezlere doğru tabii bir yönelme söz konusudur. Yine bunlar arasında, ilk unsurlar-

dan oluşan karışımlarına göre karşılıklı bir itişme ve benzeşme bulunur. Bu karışımlar çoktur. Sayıca, alanca veya ahenkçe uygun bir oran bulunursa, aralarında çeşitli benzeşmeler doğar. Bu oranların karşıtları söz konusu olduğu zaman aralarında karşılıklı itişme meydana gelir ve "havas" denilen şeyler ortaya çıkar. "Havas" ise, olağanüstü işler olup bunlara "tabii varlıkların sırları" denilir. Özellikle ahenkli oranlarda ortaya çıkan olağanüstü bu şeyler eşitlik oranından sonra gelen üstün orandır ve bunun karşıtları da vardır. Bunlar aritmetik ve sonrada musiki ilimlerinde açıklanmıştır.

Bu oralara uygun olan karışımlar bizim bilgimiz bizim dışında kalır ve gerçekleştirilmeleri güçtür. Bazıları buna ulaştıklarını ileri sürerler. Bu söz konusu oranların karışımı arasında meydana gelen bu işler ve "havas", unsurların kendilerinde yoktur. Bu konunun açıklanması, amacımız dışında kalır. Bunları ancak burada zikretmemizin sebebi, görünüşte canlılar arasındaki benzeşme ve itişmelere benzemeleridir.

Bizim üzerinde durduğumuz konu, insanlar arasında irade ile ortaya çıkan oran ve ondan dolayı meydana gelen ödüllendirme ve cezalandırmadır.

Dostluk, sevginin özel bir türü olup buna "meveddet" denir. Ayrıca bu, sevgi gibi büyük sayıda insanlar arasında yerleşemez.

Aşk ise aşırı derecede bir sevgidir ve sadece iki kişi arasında meydana geldiği için meveddetten daha dar bir çerçeve taşır. Bu aşk, ne yararlı alanda, ne de yararlının bulunduğu başka alanda ortaya çıkar. Ancak bunu, aşırı derecede zevk düşkünü ve aşırı derecede iyiliği seven kimseler duyar. Bunlardan biri kınanmış, öteki de övülmüştür. Dostluk, gençler arasında ve yaratılışça onlar gibi olanlarda yalnızca zevkten dolayı ortaya çıkar. Bunlar çabucak birbirleriyle dost olurlar ve çabucak birbirinden ayrılırlar. Bu, onlar arasında az bir zamanda sık sık görülür. Kimi vakitte dostluk, zevkin sürekliliğine olan güvenleri ve zaman zaman onu tekrar etmeleri ölçüsünde devamlılık gösterir. Bu güven kesildikten sonra derhal dostluk da sona erer. Yaşlıların ve yaratılışça onların durumunda olanların dostluğu birbirlerine bağlanmalarını sağlayan bir menfaat uğruna ortaya çıkar. Aralarındaki menfaat ortak ise bunlar çoğunlukla uzun sürelidir, dostlukları sürekli olur. Aralarındaki menfaat ilişkisi kesilir ve ortak menfaat ümitleri tükenirse dostlukları da biter.

İyi insanlar arasındaki dostluk, sırf iyilik içindir ve onun sebebi iyiliktir. İyilik öz itibarıyla değişmeyen bir şey olunca, ona sahip olanların sevgileri de değişmez ve sürekli olur. Aynı şekilde insan, karşıt tabiatlardan bileşik olunca, her birinin eğilimi, ötekisinin eğilimine uymaz. Öyleyse bu tabiatlardan birine uygun olan zevk, ona karşıt olan ötekinin zevkine aykırı olur ve böylece acıyla karışık olmayan bir zevk insan için söz konusu olamaz.

İnsanda diğer tabiatlarla müşterek olmayan yalın, ilahi bir cevher bulunduğundan dolayı onun zevki öteki zevklere benzemez ve bu da yalın bir zevktir."

(İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-Ahlâk-Ahlâkı Olgunlaştırma*, çev. A. Şener-C. Tunç-İ. Kayaoğlu, Ankara 1983, s. 120-125)

3.5. Yasa Koyucu ve Orta Erdemler (İbn Sina)

"Yasa koyucunun ahlâk ve adetlerde adalete sevk eden yasalar koyması gerekir. Adalet ortada olmak demektir. Ortada olmak, ahlâk ve adetlerde iki şekilde istenilir: (a) Güçlerin baskınlığının kırıldığı yasalar, özellikle nefsin arınması, (hayvânî güçlere) egemen bir yapı kazanması ve duru bir şekilde bedenden kurtulması içindir. (b) Bu güçlerin kullanımının yer aldığı yasalar ise, dünyevî maslahatlar için; hazların kullanımı, beden ve neslin bekası için; şecaat ise, şehrin bekası içindir.

Beşerî maslahatlardaki zararları nedeniyle ifrattan kaynaklanan erdemsizliklerden ve şehirdeki zararları nedeniyle de tefritten kaynaklanan erdemsizliklerden sakınılır. Hikmet erdemi ile ki, iffet ve şecaatin üçüncüsüdür, nazarî hikmet kastedilmez. Çünkü onda ortada olmak kesinlikle aranmaz. Aksine onunla, dünyevî fiiller ve tasarruflardaki amelî hikmet kastedilir. İnsanın, kendisi için istediği şeylerin zıtlarının dostlarına ulaşmasına sebep olacak veya kendisini başka erdemleri kazanmaktan alıkoyacak derecede bunların tarifinde derinlemesine düşünmesi, faydalarını bütün yönlerinden ortaya koymaya ve zarara yol açan sebeplerden her bakımdan kaçınmaya hırs göstermesi cerbezedir. Cimrilik, insanın kendisini ve ömrünü, iyilik ve beka aracını yetkinleşme vaktine kadar zayi etmesi demektir.

Dürtüler, şehvânî, gadabî ve tedbîrî kısımlarından ibaret olduğundan erdemler de üçtür: Birincisi, şehvânî durumlarda orta olan yapının bulunması. Buna örnek olarak cinsel ilişki, yemek, giyim, rahatlık vb. duyusal ve vehmî hazları verebiliriz. İkincisi, bütün gadabî durumlarda orta olan yapının bulunması. Buna korku, öfke, üzüntü, nefret, haset vb. örnek verebiliriz. Üçüncüsü ise tedbîri işlerde orta olan yapının bulunmasıdır.

Bu erdemlerin başı iffet, hikmet ve şecaattir. Bunların toplamı ise adalettir. Adalet, nazari erdemin dışındadır. Bu erdemlerle birlikte nazarî hikmete sahip olan kimse, kuşkusuz, mutlu olmuştur. Bunların yanı sıra nebevî özellikleri de kazanan kimse, neredeyse Rab haline gelir ve neredeyse Allah'tan sonra ona ibadet helal olur. O, yer âleminin sultanı, Allah'ın yeryüzündeki halifesidir."

(İbn Sînâ, *Metafizik-II*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2005, s. 203-204)

3.6. Öğdülmiş Hükümdara Aklın Tarifini Söyler (Yusuf Has Hâcib)

"1850. Öğdülmiş cevap verdi ve:-Aklın hareketi doğru ve itibarı büyüktür-dedi-

1851. Yüzü, şekli güzel ve dâima genç ve dinçtir; her türlü iyiliğe geçit veren odur.

1852. Halîm, selîm ve sakin tabiatlidir; o bütün canlılar için şefkat dolu bir gönüldür.

1853. nereye eli dokunursa, orası düzelir; sözü nereye erişirse, orası o söze uyar.

1854. Sıcak yüzlü, herkes için sevimlidir; insanlar ondan fayda görürler.

1855. keskin gözlü ve uzak görüşlüdür; hangi işe el uzatırsa, ayağını sağlam basar.

1856. El sürdüğü iş ne kadar bulanık olursa olsun, süzülmüş, saf bir hâle gelir; ne kadar ters düğüm varsa bir bakışla onu çözer.

1857. İşlere sağdan, soldan, önden, arkadan, her cephesinden bakar; hall çaresini ve zamanını bilir.

1858. Kaçana yetişir, uçanı yakalar, kırığı sarar ve bozuğu düzeltir.

1859. Akılsı hayıflandı ve dedi:- Ey akıl, sensiz ben çok bunalıyorum.

1860. Bana senden bi parça nasip olmadı; sensiz insanın gönlü ölü sayılır.

1861. Akıl bir meş'aledir, kör için gözdür; ölü vücût için can, dilsiz için sözdür.

1862. Akıllı akıla der:- Ey arkadaşım, sen benim işlerimi düzelten ne iyi bir arkadaşsın.

1863. Akıl daimâ sağdan hareket eder, onun hiç solu yoktur; o doğru ve dürüsttür, hiçbir hîlesi yoktur.

1864. Akıl kimde ise, belirtileri şöyle olur ve akıl bu belirtilerden anlaşılır.

1865. Her şeyden önce aklın tavır ve hareketi mâkuldur; aylar ve yıllar geçse dahi, gidişi aynı doğru yoldan taşmaz.

1866. Akıllı doğrudur, dili ve sözü yumuşaktır; hareketinin esâsı doğruluk üzerine kurulmuştur.

1867. O halîm, sâkin, çok mütehammil ve sabırlıdır; işe dikkatle bakar ve sükûn ile ele alır.

1868. Tavır ve hareketi ihtiyarlara benzer; fakat dikkat edilirse, yaşı gençtir; ister hukümdarın has müşâviri, ister en âdi bir köle olsun, onu iştiyakla ararlar.

1869. Şimdi bun abenzer şu sözü oku; nufûz edersen, mânası da aydınlanır.

1870. Aklın hareketi ihtiyardır, fakat kendisi gençtir; akıl nerde ise, ona git, yapış.

1871. Küçüklüğü sevimli, ihtiyarlığı sakin, kendisi halim, alçak gönüllü ve çok faydalıdır."

(Yusuf Has Hâcip, *Kutadgu Bilig*, çev. Reşid Rahmeti Arat, TTK Yay., Ankara 1998, s. 141-142)

3.7. Hikmet-145 (Hoca Ahmet Yesevî)

"Ey mü'min, gir yola murad isteyip,
Can denizinden geç Rahim Rahman için.
Günahına pişman ol sıdkın ile,
Tevbe eyle rahm edici Gufran için.

Tende canın mihmandır nice günler,
Kan ağla kaygu ile uzak geceler.
Nasıl olur halim deyip uzak yollar,
Belki kabul eyler sen gibi hayran için.

Lutf eylese, müşkül işler olur kolay,
Kadir İzim kulum dese kalmaz emel,
Nimet verir dünya içre türlü renkli,
Bina eyledi sekiz cennet konuklar için.

Zahid kullar takva eyleyip namaz kılar,
Nasip eylese orada varıp huriler kucaklar,
Aşık kullar Mansur gibi candan geçer,
Kurban olur darağacı üstünde canan için.

Haramdır aşıklara başkası Huda'dan,
Hatadır talep eylese her iki cihan.
Muhabbetsiz tatların heves rüzgarı,
Mağrur olma dünya, ukba, rıdvan için.

Ya Rabbena, iyi bilirsin bütün sırları,
Çoktur burada suç ve isyan, etme izhar,
Kahreyleme ben asiye İzim Cebbar,
Bağışla o Furkan hürmeti için.

Kul Hoca Ahmet, laf vurarak dedin bunu,
Laf vurursun muhabbetden, ahdin hani?
Ne erenler bu dünyadan oldu fani,
Nefs elinde oldun hayvan misali için."

(Hoca Ahmet Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, Haz. Hayati Bice, TDV yay., Ankara 2010, s. 305)

3.8. İnsanların Toplumsallaşma (Temeddün) İhtiyacı Bu İlim Türünün Mahiyet ve Erdeminin Açıklanması (Nasireddin Tûsî)

"...Aile (ev) konusunda dediğimiz gibi her bir toplanmanın bir başkanı (reis) olur: Ancak ailenin (evin) başkanı mahalle başkanına nispetle başkanlık edilendir (mer'ûs), mahalle başkanı da şehir başkanına nispetle başkanlık edilendir ve bu şekilde âlem başkanına kadar uzar ki, 'başkanların başkanı' (reis-i rüesa) odur ve o, 'mutlak hükümdar'dır. Onun, âlemin parçalarının halini incelemesi tabibin bireyi ve bireyin parçalarını incelemesi ve aile (ev) başkanının evin halini ve parçalarını incelemesi gibidir.

Aralarında bir sanat veya bir ilimde ortaklığın olduğu her iki birey arasında bir başkanlık (şekli) kurulur; yani, o sanatta diğerinden daha yetkin olan birisi onun başkanı olur, diğer bireyinse, yetkinliğe yönelmesi için ona itaat etmesi gerekir. Bütün bireylerin (itaati), ya hak etmekle 'mutlak itaat edilen' ve 'türün önderi' olan bireyde; ya da türün yararı konusundaki görüş birlikleri sebebiyle o tek birey hükmünde olan (bazı) bireylerde son bulur. Ayrıca, 'âlem başkanı' (reis-i âlem) parçaların geneline olan ilgisine göre âlemin parçalarını incelediği gibi her bir toplanma başkanı da, başkanı olduğu topluluğun genelini ve o toplanmanın parçalarını ilk ve genel olarak onların iyiliğinin (salah) gerektiği, ikinci ve özel olarak her bir parçanın iyiliğinin gerektiği şekilde inceler.

Toplanmaların birbirleriyle ilgisi üçtür:

Birincisi, bir toplanmanın (başka) bir toplanmanın parçası olması şeklinde, ev (aile) ve şehir gibidir. İkincisi, bir toplanmanın (başka) bir toplanmayı kapsaması şeklinde, millet ve şehir gibidir. Üçüncüsü, bir toplanmanın (başka) bir toplanmanın hizmetçisi ve yardımcısı olması şeklinde, köy ve şehir gibidir. Köy ehlinin toplanmaları eksik toplanmalar olduğuna göre her biri diğer bir türle tam şehir toplanmasına hizmet ederler. Bu yönden, toplanmaların birbirine madde, araç ve hizmetle yardımı, bundan önce söylediğimiz üzere türlerin birbirine yardımı gibidir.

Âlem ehlinin biraradalığı (telif) bu tür üzere belirlendiğinden, bir aradalığın dışında olan, yalnızlığa ve tekliğe meyleden kimseler erdemden nasipsiz kalırlar; çünkü yabanlık (vahşet) ve uzleti tercih etmek ve aynı türden olanların yardımından onların elde ettikleri şeylere muhtaç olduğu halde yüz çevirmek bütünüyle haksızlık ve zulüm olur. Böyle olmakla birlikte, bu taifenin bir kısmı, bu fiili erdem sayar, hücrelere çekilerek ve dağ yarıklarında (mağaralarda) ikamet ederek yalnız başına (müteferrid) kalan bir topluluk gibi buna 'dünyadan el çekme' (zühdü dünya) adını verirler. Sonra, (hem) halkın yardımını gözleye duran ve (hem de) yardım yolunu tamamen ka-

patan (başka) bir taife gibi, buna da 'tevekkül' adını verirler. Yine seyahat için şehir şehir dolaşan, hiçbir yerde ikamet etmeyen ve karşılıklı ünsiyeti gerektirecek (herhangi bir) ilişki kurmayan (diğer) bir topluluk gibi, (onlar da): "Âlemin halinden ibret alıyoruz" der ve bunu bir erdem bilirler. Çünkü bu insanlar ve onların benzerleri başkalarının yardımlaşmayla kazandıkları erzakı kullanır, bedel ve karşılık olarak onlara hiçbir şey vermezler; onların yiyeceklerini yerler, giyeceklerini giyerler, fakat değerini vermezler ve insan türünün düzenini ve yetkinliğini gerektiren şeyden yüz çevirmişlerdir. Uzlet ve yabanlık sebebiyle doğalarında kuvve (halin)de bulunan vasıflarının erdemsizliklerini fiile geçirmediklerinden, bazı dar düşünceli insanlar (da) onları erdem ehli zannederler. Bu, yanlış zanna kapılmadır; çünkü "iffet" mide ve cinsel ilişki arzusunu her açıdan terk etmek (demek) değildir; bilakis her bir şeyin sınırını ve hakkını gözetmek, ifrat ve tefritten kaçınmaktır. Yine 'adalet' kişinin görmediği insanlara zulmetmemesi (demek) değildir; aksine kişinin insanlara , 'insaf' kaidesine göre muamele etmesidir. Kişi, insanlarla kaynaşmadığı sürece 'cömertlik' ondan nasıl sadır olur? (Herhangi) bir korkuya maruz kalmadığı zaman nerede 'yiğitlik' gösterir. (Hiçbir zaman) şehvet verici bir suret görmezse, onun 'iffet'inin eseri ne vakit ortaya çıkar? Eğer iyice düşünülürse, bu sınıf insanların erdem ve ayırt etme ehline değil, cansızlara (cemadat) ve ölülere benzedikleri bilinmiş olur; çünkü erdem ve ayırt etme (temyiz) ehli, ismi yüce olan İlk Takdir Edici'nin belirlemiş olduğu bir takdirden sapmak istemez, davranış ve adetlerde güçleri ölçüsünde O' nun 'hikmet'ine tabi olur ve o hususta O'ndan başarıya ulaştırmasını isterler. O, en iyi başarıya ulaştıran ve yardım edendir."

(Nasiruddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, çev. Anar Gafurov-Zaur Şükürov, İstanbul 2007, s. 244-246)

3.9. Adaletin Kısımları (Kınalızâde Ali Efendi)

"Aristoteles adaleti üç kısma ayırmış ve her kısmı şu şekilde tarif etmiştir:

Birinci kısım: Hak Teâlâ'ya kulluk borcunu yerine getirmektir. Kerim olan ulu Allah her varlığı özel bir şekilde yaratmış ve hepsinin yaşamasını sağlayacak hayat şartlarını vermiştir. Hadsiz (sınırsız) nimetler ihsan etmiştir. Şu halde Hakka kulluk borcunun ödenmesi gerekir. Nimet-i ilahiye karşı şükür ve hizmet yollarına atılmak icap eder. Cenâb-ı Hakk'a karşı olan kulluk borcumuzu ödemekte sürekli bir mücadeleye girişmek adaletin bir gereğidir.

İkinci kısım: İnsanlarla, çevresiyle ve komşularıyla olan ilişkilerini meydana getiren hakları gözetmek. Devlet büyüklerine, emirlere, milletin büyüklerine, alimlere saygı, emanetleri yerine getirmek, muamelâtta ölçülü olmak ve sözlerde durmak gibi hususları gözetmek.

Üçüncü kısım: Ebedî aleme intikal etmiş olan geçmişlerin haklarını gözetmektir. Borçlarının ödenmesi, vasiyetlerin yerine getirilmesi, vakfedilmiş olan cemiyet yararına binaların tamirleri gibi hususlara dikkat etmektir.

Hoca Nasîr-i Hakim (Nasîreddin Tûsî), kitabında bunları naklettikten sonra şöyle der: Adaletin şartı, para alışverişinde olsun, diğer beşerî ilişkilerde olsun, karşılıklı saygı, sevgi ve hürmette hâsılı (sonuçta) her hususta insafı elden bırakmamaktır. Bir atâ (bağış, lütuf), bir ihsan (iyilik, yardım) görürse kişi karşılığında mal ile mukabelede bulunmak veya beden ile yardımına koşmalıdır. Böyle yapma imkanı yoksa karşısındaki kişiye saygı duymalı, onu övmelidir. Teşekkür etmelidir. Kişi imkan bulundukça çevresine ve yakınlarına iyilikte bulunmalıdır. Hali vakti yerinde olduğu halde başkalarına yardımdan uzaklaşmak, çirkin bir gaflettir. Bu gafletin sonucu pişmanlık ve nedâmettir, perişan olmaktır. İlk olarak şunu hatırlatmak lazım: İnam edicilerin ve ihsan edicilerin en yücesi olan Hz. Allah, vücudumuzu bütün hayırların başlangıcı olan bir hayır elbisesiyle süsledi. İkinci olarak himmet mayamızı dünyada övülecek, ahirette azık olacak marifet ile yükseltti. Üçüncü ve dördüncü olarak sayılamayacak kadar çok ihsan ve i'tâsı ile bizleri donattı. Sağlam uzuvlar, sıhhatli beden, kuvvet, nefsin danışmanı olan temiz bir akıl, aile, yakınlar, yaşama vasıtaları, mal mülk, elbiseler, kitaplar, ilim, binekler, yiyecek ve içecekler, yardımcılar, hizmetçiler gibi... nimetleri ihsan buyurdu. Ne yazık ki, bütün bu ihsanlar karşılığında bize düşen hizmetleri, bize in'am edilen (nimet verilen) şeyler karşılığında borcumuz olan taat ve kulluğu tam olarak yerine getirmiyoruz. Halbuki Mevlây-ı Celil'in nimetine karşı şükürde kusur ve tembellik, kulluk borcunun ödenmesinde ihmalkar davranmak açık bir zulümdür. Nerde kaldı ki, nimetine karşı Hakk'ı inkar ve zatına şirk isnad oluna! Üstelik bunda ısrar oluna! Böyle bir zulme düşmekten Allah'a sığınırız...

Anlaşıldı ki, Hak Teâlâ'ya şükür, hizmet, taat ve kulluk her mükellef (aklı başında, Müslüman ve ergin olanlar) üzerine vacip ve lazımdır. O halde taat ve ibadet ne suretle yapılmalı ve kaç nevidir?

Eski ahlakçılardan Hoca Nasîreddin Tûsî, bu hususta şu görüşleri nakleder:

Filozoflardan bazıları şöyle derler: Beşer nevine lazım olan, Allah'a hizmet hususunda, tefekkür ve tedebbürdür. Böylelikle Hakk'ı marifet ona hasıl olur ve tevhidde taklitten kurtulup tahkike vasıl olur.

Bazıları da şöyle dediler: İnsana lazım olan hizmet, hemen Hak Teâlâ'nın rububiyetini ikrar, ihsanını bilip, kudreti yettikçe sitayiş ve sena etmeye himmet göstermektir.

Bazıları, "Kula lazım olan hizmet, namaz ve oruç, bedenî ve mâlî ibadetler, yakınlara yardımda bulunmak, düşkünlere sadaka vermektir" dediler.

Bir grup şöyle dedi: İnsana gereken hizmet şudur: Hak Teâlâ'ya ihsanla yaklaşmak. Kişi kendi nefsine ihsan eder, yani nefsini temizleyip marifet ilimleriyle ruhunu nurlandırır veya başkasına ihsan eder, yani hikmet, irşad ve hidayet yollarını insanlara gösterip, aynı zamanda onlara, mali yardımlarda bulunarak adaleti gerçekleştirmek yolunu tutar...

Sonra gelen filozoflardan naklolundu ki, Hak Teâlâ'ya hizmet ve ibadet üç nevidir.

Birincisi: Bedenle ilgili olandır. Namaz, oruç gibi.

İkincisi: Nefislerle ilgili olandır. Sahih itikat, Hak Teâlâ'yı tevhid ve marifet gibi. Varlık alemindeki ilâhi ayetleri tefekkür, Allah'ın ihsanını tezekkür gibi.

Üçüncüsü: Halk ile ilişkilerinde insaf ve adalet üzere olmak. Emanetleri yerine getirmek, topluma nasihat etmek, dini ve milletin namusunu korumak. Düşmanlarla cihad ederek Allah'ın hükümlerini, dinini müdafaa etmektir.

En doğru ve hakikate en yakın görüş budur ki, ibadet üç şeyden ibarettir:

1. Hak itikad (doğru inanış)
2. Sahih söz (doğru söz)
3. Sahih amel (makbul amel)...

Ben de derim ki, her mükellefe lazım olan hizmetler, taatlar, sahih itikad, hak söz, sahih amel en parlak yoldur... İman da iki şeyden ibarettir. Kalp ile tasdik dil ile ikrar. Yani mükellef, son peygamber Hz. Muhammed (s.a.v.)'in Hak tarafından getirdiklerine, başından sonuna kadar, usûl, marifet ve itikattan her ne buyurduysa hepsini tasdik, kabul ve teslim edip, diliyle de kalben tasdikine muvafık ikrar ve itiraf eder...Âzâlârın ameli, namaz ve orucun rükünleri ve sâir emredilmiş olan ibadetler ehl-i sünnet ve'l-cemaat katında imanın aslına dahil değildir."

(Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâî*, Haz. Hüseyin Algül, Tercüman 1001 Temel Eser Yay., İst. Tarihsiz, s. 141-145)

3.10. Aile Hayatı ve Ahlâk (Nurettin Topçu)

"Eskiden ailenin biyolojik ve ekonomik temellere dayandığı zannediliyordu. Aileyi doğuran ve yaşatan, kadınla erkeğin cinsî ihtiyaçları ile evlilik hayatında kadınla erkek arasında işlerin bölünme ihtiyacı idi.

Yüzyılımızda sosyoloji ilmi, ailenin temelini açıklamak için ortaya konan bu anlayışın doğru olmadığını gösterdi. Gerçekte biyolojik ve ekonomik ihtiyaçlar aile içinde karşılanmaktadır. Lakin ailenin temelini bunlar teşkil etmemektedir. Eğer bunlar ailenin temeli olsaydı, ekonomik bakımdan muhtaç bulunmayan, her biri zengin olan eşlerin, çocuklarını da yetiştirip yaşlandıktan sonra, birbirlerinden ayrılmaları tabii bir hal olmak lazım gelirdi. Halbuki boşanma, aile hayatında hiçbir yaşta tabii görülmemiş, bir yıkım ve bir felaket halinde karşılanmıştır. Böyle olduğuna göre, ailenin yapısını kuran ve onu yaşatan başka bir temelin bulunması lazımdır. Bu görüşü savunan Durkheim, ailenin ahlâki temele dayandığını ileri sürdü ve onu şöyle tarif etti: "Aile, aralarında gerçek veya varsayımlı kandaşlık bağları bulunan ve karşılıklı hak ve ödevlerle birbirlerine bağlanan fertlerden meydana gelen topluluktur". Bu tarife göre, ailede kandaşlığın yani biyolojik bağların yeri olmakla beraber, onda esas olan, karşılıklı ödevler halinde kendini gösteren ahlâki bağlardır. Bu bağlar, ilkin karşılıklı anlaşma ile aileyi kuran eşlerin arasında başlar, sonra onların çocukları yetiştirme görevlerinin başında bulunan ahlak terbiyesiyle çocuklarına geçer. Toplumun hücresi olan aile, bu anlamda ahlâk mektebidir...

Aileler, dıştan bakışta toplumu bölüyor gibi görünürse de, gerçekte ailelerin her birine bağlanan fertlerin aileler halinde bir araya gelmeleriyle toplumun bütününe bağlanan vatandaşlar meydana çıkmaktadır. Böylelikle aile, toplumdaki gelişmenin de temeli oluyor. Aile fertlerinin birbirlerine karşı yapmak zorunda oldukları fedakarlıklar, toplum hayatında her türlü fedakarlığa hazır ve yetili vatandaşlar yetiştiricidir.

Çocuklar için ahlâkın kaynağı, aile ocağıdır. Temiz ve insancıl duygularla dünyaya gözlerini açan çocuk, bu duyguları zedeleyip yıpratan zehirli etkilerden, ancak ailede yaşatılan temiz duygulara, sevgilerle şefkatlere sığınmakla kendini koruyabilir. Ailenin dışında çocuk, hayatı hep birbirlerine saldıran, yalnız menfaatleri peşinde koşan varlıkların boğuşma sahnesi halinde görebilir. Aile yaşayışı, bütün bu hayat kavgasının, temiz ve haklı isteklerle ahlâki ideallere bağlandığını öğretir.

Aile, bunca sorumluluk yükünü omuzlarında taşıyan insan için, hele günümüzün bunalımlar içindeki insanları için bir teselli, bir huzur ve şifa, bir kelime ile kuvvet kaynağıdır. Toplum yaşayışının gittikçe artan baskısı onda hafifler; eşlerin birbirine ve çocuklarının da ana babaya yüklediği ödevler arttıkça ailenin fertlerine sunduğu kurtarıcı kuvvet de o kadar artar.

Kendisinden beklenen gayeye doğru götürecek aile nasıl olmalıdır?

a) Aile kurmak için anlaşanlarda her şeyden önce beden sağlığı aranmalıdır. Hele birtakım bulaşıcı hastalıklar bulunmamalıdır. Yoksa aile birliği, bu hastalıkların bulaşmasına ve anormal çocukların doğmasına sebep olabilir.

Aynı zamanda ahlâki temizliğe önem verilmelidir. Ruh bakımından bozuk yapılı insanların birleşmesi, hiçbir zaman mutluluk getirmez.

b) Aileyi kuranlar arasında anlaşma olmalıdır. Anlaşabilmek için de eşlerin hem yaş, hem de zenginlik bakımından birbirlerine denk olmaları aranır. Aile kurulduktan sonra da menfaatler anlaşmalı ve birleşmelidir. Eşler, aile yuvasını ikisi bir tempoda yürütmek için, kuvvetleriyle kazançlarını birleştirmelidirler.

Gayesine doğru götürebilecek iyi bir ailenin kurulabilmesi için, duygularla zevklerin de anlaşması istenir. Biri kavgadan biri barıştan hoşlanan, biri çok okumayı öbürü çok gezmeyi seven kadınla erkek, çatısının altında mutlulukla yaşanacak iyi bir aile kuramazlar.

c) Aile aşk temeline dayanmalıdır. Bencil duygular, onu yaşatamazlar. Aileyi yaşatacak olan, şefkat ve fedakârlık gibi temiz ve insancıl duygulardır. Sonu gelmeyen sıkıntıları, aile yuvasının şefkatli eli hafiflettiği gibi, hayatın karşılaştırdığı pek çok engelleri de ancak fertlerin fedakârlıklarıyla aşmak kâbildir. Bunun için aile fertlerinin her biri, kendi isteklerini öbürlerinin mutluluğu uğrunda feda etmesini bilmelidir. Aklın ortaya koyduğu gerçekleri hesaba katmayarak yalnız aşk üzerine kurulan aile için mutsuzluğa uğramak tehlikesi varsa da, aşka dayanmayan ailede de mutluluk şansı azdır.

d) Aile, aynı zamanda bir ideal birliği olmalıdır. Onun temiz havasında fertlerin geleceğe ait istekleri birleşmeli, çocukların mutluluğu, iyi vatandaş ve iyi insan olarak yetişmeleri emeli ana babayı birbirlerine daima daha fazla yaklaştırıcı bir kuvvet kaynağı olmalıdır...

e) Ailede esas olan, sürekliliktir. Evlilik, ölüme kadar gideceğine inanıldığı zaman, evlenen için mutluluk kaynağı olabilir. Çocukların terbiyesi de, uzun süre içinde elde edilebilecek bir eserdir...

f) Ailenin kuvvetli olması ve bunalımlardan korunması için bir şart da ailede otoritenin var olmasıdır. Emirler veren ve kurumun iradesini kullanan bir merkez olmadıkça hiçbir sosyal kurum sürekli ve kuvvetli olamaz... Ancak bu otoritenin, kalb ve sevgi ile birleştirilerek ailenin ortaklaşa ideallerinin gerçekleştirilmesi yolunda kullanılması, hem aile yuvasının hem de toplumun mutluluğuna götürücü yoldur."

(Nurettin Topçu, *Ahlâk*, Haz. Ezel Erverdi-İsmail Kara, İst. 2005, s. 183-188)

Yararlanılan/Önerilen Kaynaklar

Ahmet Naim, Babanzâde, (1992), *İslam Ahlâkının Esasları*, Bedir Yay., İstanbul.

Alpay, Gönül, (1972 (1974)), "XV. Yüzyılın İlk Yarısında Yazılmış Bir Münazara: Sazlar Münazarası", *DTCF Araştırma*, X, Ankara.

Aynî, Mehmet Ali, (1993), *Türk Ahlâkçıları*, Haz. İsmail Kara, İstanbul.

Başer, Sait, (1990), *Kutadgu Bilig'de Kut ve Töre*, Kültür Bak. Yay., Ankara.

Bıçak, Ayhan, (2009), *Türk Düşüncesi-I, Kökenler*, Dergah Yay., İstanbul.

Bilen, Osman, (2008), "Mevlânâ ve Ahlâkî Kişilik", *Mevlânâ ve İnsan Sempozyum Bildirileri, İzmir*, s. 45-64

Câhız, (2002), *Türklerin Faziletleri-Fezâilü'l-Etrâk*, Haz. Ve Terc. Ramazan Şeşen, İSAR Yay., İstanbul.

Çağrıcı, Mustafa, (2006), *İslam Düşüncesinde Ahlâk*, Dem Yay., İstanbul.

Çubukçu, İbrahim Agâh, (1994), *Ahlâk Tarihinde Görüşler*, A.Ü. İlahiyat Fak. Yay., Ankara.

Demir, Remzi, (2005a), *Philosophia Ottomanica-Osmanlı İmparatorluğu Dönemi'nde Türk Felsefesi-Eski Felsefe*, (c. I), Ankara.

Demir, Remzi, (2005b), *Philosophia Ottomanica-Osmanlı İmparatorluğu Dönemi'nde Türk Felsefesi-Eski İle Yeni Felsefe Arasında*, (c. II), Ankara.

Erdem, Hüsameddin, (2006), *Son Devir Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk*, Dem Yay., İstanbul.

Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fazıla*, çev. Ahmet Arslan, Ankara 1990.

Fârâbî, *Tenbîh Alâ Sebili's-Saâde-Mutluluk Yoluna Yöneltme*, çev. Hanifi Özcan, İstanbul 2005.

Hacı Bektaş Veli, (1990), *Makâlât*, Tenkidli neşir: Esat Coşan, Sad. Hüseyin Özbay, Kültür Bak. Yay., Ankara.

Hemedânî, Yusuf, (1998), *Hayat Nedir-Rütbetü'l-Hayat*, çev. Necdet Tosun, İnsan Yay., İstanbul.

İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-Ahlâk-Ahlâkı Olgunlaştırma*, çev. A. Şener-C. Tunç-İ. Kayaoğlu, Ankara 1983.

İbn Sînâ, *Metafizik-II*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2005.

İçöz, Elzem, (2007), *Taşköprîzâde'nin Şerhu Ahlâk-ı Adudiyye Adlı Eseri*, SÜSBE Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya.

Kafesoğlu, İbrahim, (1980), *Kutadgu Bilig ve Kültür Tarihimizdeki Yeri*, Kültür Bak. Yay., İstanbul.

Karaman, Hüseyin, (2000), *Nurettin Topçu'da Ahlâk Felsefesi*, İstanbul.

Keklik, Nihat, (1967), *Sadreddin Konevî'nin Felsefesinde Allah-Kâinat ve İnsan*, İstanbul Üniv. Edebiyat Fak. Yay., İstanbul.

Kınalızâde Ali Efendi, (Tarihsiz), *Ahlâk-ı Alâî*, Haz. Hüseyin Algül, Tercüman 1001 Temel Eser Yay., İstanbul.

Kınalızâde Ali Çelebi, (2007), *Ahlâk-ı Alâî*, Haz. Mustafa Koç, KlasikYay., İstanbul.

Kindî, "Risâle fi'l-Hîle li-Def'i'l-Ahzân"(Üzüntüyü Yenmenin Çareleri), *Kindî-Felsefî Risaleler* içinde, Çev. Mahmut Kaya, İst. 2002.

Küyel, Mübahat Türker, (2003), "Fârâbî'ye Bir Hazırlık Olmak Üzere İslam Öncesi Türklerde Felsefe", *Kutadgubilig*, sayı: 3, İstanbul, s. 9-58.

Maraş, İbrahim, (2012), "Örnek Ahlâk Metinleri", *İslam Ahlâk Felsefesi*, Edit. Müfit Selim Saruhan, ANKUZEM Yay., Ankara, s. 176-196.

Maraş, İbrahim, (2012), "Türk Düşünce Tarihinde Ahlâk", *İslam Ahlâk Felsefesi*, Edit. Müfit Selim Saruhan, ANKUZEM Yay., Ankara, s. 200-220.

Oktay, Ayşe Sıdıka, (2001) "Kınalızâde Ali Efendi'nin Nefs Konusundaki Görüşleri", *Süleyman Demirel Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, sayı: 8, s. 93-120.

Oktay, Ayşe Sıdıka, "Kınalızâde Ali Efendi'nin Hayatı ve *Ahlâk-ı Alâî* Adlı Eseri", *Divan*, 2002/1, İstanbul, s. 185-233.

Özden, H. Ömer, (2004), "Türk Vakıf Kurumunun Duygusal ve Felsefi Temelleri", *Atatürk Üniversitesi SBED*, c. 4, sayı: 2, s. 339-349.

Topçu, Nurettin, (1970), *Kültür ve Medeniyet*, Hareket Yay., İstanbul.

Topçu, Nurettin, (2005), *Ahlâk*, Haz. Ezel Erverdi-İsmail Kara, İstanbul.

Topçu, Nurettin, (2008), *İslam ve İnsan-Mevlana ve Tasavvuf*, Dergah Yay., İstanbul.

Tosun, Necdet, "Yesevîliğin İlk Dönemine Ait Bir Risâle: *Mir'âtü'l Kulûb*", (1997), *İLAM Araştırma Dergisi*, c. II, sayı: 2, s. 41-86.

Turan, Osman, (1980), *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkûresi Tarihi*, c. I-II, Nakışlar Yay., İstanbul.

Tusî, Nasiruddin, (2007), *Ahlâk-ı Nâsırî*, çev. Anar Gafurov-Zaur Şükürov, İstanbul.

Nurettin Topçu, *Ahlâk*, Haz. Ezel Erverdi-İsmail Kara, İst. 2005.

Ülken, Himi Ziya, (1982), *Türk Tefekkürü Tarihi*, YKY, İstanbul.

Yakıt, İsmail, (2002), *Türk-İslam Düşüncesi Üzerine Araştırmalar*, Ötüken Yay., İstanbul.

Yaran, Cafer Sadık, (2008), "Kaşgarlı Mahmud'un Divanü Lugati't-Türk'ünde Erdem ve Bilgelik", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı:18, İstanbul, s.23-48.

Yesevî, Hoca Ahmet, Divân-ı Hikmet, Haz. Hayati Bice, TDV Yay., Ankara 2010.

Yusuf Has Hâcip, *Kutadgu Bilig*, çev. Reşit Rahmeti Arat, TTK Yay., Ankara 1998.

14. BÖLÜM

İSLÂM AHLÂKI VE MODERN AHLÂK FELSEFELERİNE ELEŞTİREL BİR BAKIŞ

İSLÂM AHLÂKI VE MODERN AHLÂK FELSEFELERİNE ELEŞTİREL BİR BAKIŞ

Mehmet Vural

1. Giriş

Ahlâk yaşayan herkesi ilgilendiren, neyin iyi neyin de kötü olduğunu, doğru ile yanlışı birbirinden nasıl ayırabileceğimizi, yapılması ve kaçınılması gereken davranışlar konusunda her durumda geçerli olabilecek birtakım ilke ve kurallar koyan bir bilimdir. İnsan ve toplumun yaşamı kurallarla belirlenir; tarih boyunca kuralsız bir yaşam pek insanca bulunmamıştır.

Yunanca "ethos" teriminden türetilmiş olan etik, öznel yönüyle bireyin niyet, anlayış ve tutumunu; nesnel yönüyle de ahlâk, töre ve alışkanlıklarını nitelemektedir. Her iki yönü kapsayacak tarzda etik ethosun, yani ahlâkî olanın bilimidir. Dilimizdeki kullanımıyla Arapça kökenli bir terim olan ahlâksa, Batı dillerindeki "etik" ve "moral" kavramlarına karşılık olarak kullanılmaktadır (Çilingir, 2003: 12).

İnsanlık tarihi boyunca yaşanan değişime paralel olarak ahlâk anlayışları da değişime uğramıştır. Örneğin Antik Çağ'da ahlâk, ne yapmamız, neyi aradığımız ve başkalarına nasıl davranmamız gerektiğiyle ilgilenen büyük ölçüde öğütçü, Orta Çağ'da dinsel ağırlıklı olmuş; Modern Çağ'da da özellikle Kantla birlikte, önceden kabul edilen ahlâk kuramlarını rasyonel bir şekilde sistemleştirmeye yönelmiştir. Günümüzdeyse yeni kuram geliştirmek yerine, mevcut kuramların temel kavramlarını açıklığa kavuşturma eğilimindedir. Modern ahlâk felsefelerine göre filozofun görevi, ahlâkın ilk ilkelerini sistematik olarak ortaya koymak ve bu ilkelerin doğrulanabilirliğini göstermektir (Türer, 2005: 197).

Geleneksel ahlâk felsefesi, ulaşılması gereken bir gaye olduğunu ve başkalarına nasıl davranılmasıyla ilgili öğüt vermeyi hedefler. Hedonizm, Faydacılık,

Stoacılık, Hıristiyanlık ahlâkı gibi klasik ahlâk öğretileri incelendiğinde, iyi kötü, doğru yanlış ve çoğu zamanda daha çok öğüt içeren "...meli!" şeklinde biten cümlelerin ön planda olduğunu görürüz. Bu ahlâk anlayışında, iyiliğin ne olduğunu sadece basitçe bilmek değil, aynı zamanda iyi ve ahlâklı olabilmek önemlidir. Yani insanın sadece teorik değil, aynı zamanda iyi bir yaşam sürmesi için pratik işlevleri de vardır. Dolayısıyla klasik ahlâk öğretileri "İnsanlar için iyi yaşam nedir?", "İnsanlara nasıl davranılmalıdır?" gibi sorulara farklı yanıtlar vermekle modern ahlâk anlayışlarından ayrılmaktadırlar.

Geleneksel ahlâk filozofları, gerçek bir ahlâk yasası ortaya koymak, yani ahlâkın objektif temellerini belirlemek ve ahlâkî değerlerimizi kendisiyle doğrulayacağımız sağlam temelleri göstermek için çalışmışlardır. Onlara göre ahlâk filozofların görevi, ahlâkın ilk prensiplerini sistematik olarak ortaya çıkartmak ve bu prensiplerin doğrulanmasının mümkün yollarını göstermektir (Saruhan, 2012: 11). Modern ahlâkta ise, klasik ahlâk anlayışından farklı olarak, daha çok çözümlemeye öncelik verildiğini görmekteyiz. Bu anlamda modern ahlâk, klasik ahlâkın bir alternatifi değil, klasik öğretilerin daha ileri düzeyde incelenmesidir.

Modern ahlâk öğretileri genelde; (1) Öznelci ya da nesnelci, (2) Doğacı, doğacı olmayan ya da heyecancı, (3) Motifçi, sonuççu ya da ödevci öğretiler şeklinde üç şekilde gruplandırılmaktadır:

1) Öznelci öğretiler: Ahlâkî yargıların doğru ya da yanlış olduğunun kişinin psikolojisiyle ilgili olduğunu "Yalan söylemek yanlıştır." gibi sıradan ahlâkî yargıların ne doğru ne de yanlış olduğunu savunan öğretilerdir. Bu anlamda Hobbes (1588-1679) ve Spinoza (1632-1677)'nın ahlâk öğretileri öznelci yaklaşıma örnek olarak verilebilir. Nitekim öznelci değer anlayışında değerlerin özneden bağımsız varlıkları ve kendilikleri bulunmamakta, değerler öznenin teorik değil, sadece pratik yönelimlerinin ürünleri olmaktadır (Özlem, 2010: 172). Bununla birlikte ahlâkî öznelcilik, bir başka açıdan içinden çıkılması neredeyse imkânsız olan değer rölativizmini meydana getirmektedir.

   Ahlâkî yargıların kişilerden bağımsız, genel geçer, herkesin kabul edebileceğini kabul eden görüşse nesnelcidir. Örneğin "Bu iyidir." yargısı kişinin psikolojisinden bağımsız nesnel bir iyiye referans ettiği için iyidir. Nesnel yaklaşıma Platon (MÖ 427-347)'un ahlâk öğretisi örnek olarak verilebilir.

2) Doğacı, doğacı olmayan ya da heyecancı öğretiler: Hem ahlâkî yargıların doğru ya da yanlış olduğunu hem de bu yargıların bazı doğa bilimi kavramlarına bütünüyle indirgenebileceğini savunan kuramdır. Adam Smith (1723-1790)'in ahlâkın temelinin insanlar arasında "sempati"

duygusu olduğu iddia edip, bunun için doğayı taklit etmeyi önermesi buna örnek olarak verilebilir. Bunun aksi, yani yargıların doğa bilimine indirgenemeyeceğini savunanlarsa doğacı olmayan öğretilerdir. Örneğin dinsel ahlâk, Platonculuk ve Kantçı ahlâk doğacı olmayan öğretilerdir.

Heyecancı kuramsa, ahlâkî öğretilerin ne doğru ne de yanlış olduğunu kabul etmeyip, bunları onları ifade eden kişilerin duygularının bir taşıyıcısı olduğunu savunan görüştür. Bu kuramda, ahlâkî yargılara ilişkin duygular, yemekten sonra hissedilen hoşnutluk duygusuna benzetilmektedirler. Onlara göre nasıl yemeğin verdiği hoşnutluk doğru ya da yanlış olarak nitelenemezse, ahlâkî yargılara yönelik olan duygular da doğru ya da yanlış olarak nitelenemez (Türkeri, 2012: 66).

3) Motifçi, sonuççu ya da ödevci (*deontolojik*) öğretiler: Bir eylemin doğruluk ya da yanlışlığının eylemin kendisinden kaynaklandığı motife bağlı olduğunu savunan öğretidir. Örneğin Kant ahlâkı bu çeşit bir doktrindir. Eğer bir eylemin doğruluk ya da yanlışlığını bütünüyle o eylemin ortaya çıkardığı sonuçlarla ilgili olduğunu savunuluyorsa, buna sonuççu kuram adı verilir. Faydacılık bu kurama örnek olarak verilebilir.

Ödevci (*deontolojik*) öğretilerse, eylemin doğruluk ya da yanlışlığı, ne eylemi çıkaran motiflerde ne de onun sonuçlarında görmekte; aksine eylemin ahlâkîliğini onun ne tür bir eylem olduğuna bağlamaktadır. Buna göre yalan söylememek doğrudur. Çünkü kişi bu eylemi yaparken motifleri ya da davranışın sonucunu hesaba katmadan bunu yerine getirmelidir (Türkeri, 2012: 65, 66).

Modern ahlâk anlayışlarından birisi olan analitik ahlâk (*metaetik*) ise, geleneksel normatif ahlâk anlayışına karşı tez olarak gelişmiştir. Bu felsefe geleneğinde Richard Mervyn Hare (1919-2002), Alfred Jules Ayer (1910-1989), P. H. Nowell-Smith (1914-2006) gibi düşünürler, geleneksel ahlâk anlayışından farklı olarak, ahlâk felsefesini sadece ahlâk terimlerini analiz etmeye indirgemişlerdir. Bu anlayışa göre, ahlâk filozofu herhangi bir değer yargısında bulunamaz. Yapacağı şey sadece iyi kötü, doğru yanlış gibi ahlâk terimler ne ifade eder; ahlâkî yargıların niteliği nedir? Onları diğer yargılardan ayıran özellikler nelerdir? gibi mantıksal, epistemolojik veya semantik türden sorular sormak ve bu soruların yanıtlarını aramaktır. Bu yüzden geleneksel kural koyucu, ödev bildiren normatif ahlâk öğretilerinden bu anlayışı ayırmak için, analitik ahlâk felsefesi (*metaethics*) ifadesi kullanılmaya başlanmıştır (Kılıç, 1992: 35).

Bu anlamda normatif ahlâka örnek olarak "Masum insanlara işkence etmek kötüdür." ya da "Sadece haz kendinde iyidir ve acıysa kendinde kötüdür." önermelerindeki "iyidir" ve "kötüdür" gibi yüklemleri içeren kalıplar ve-

rilebilir. Analitik ahlâka örnek olarak ise "Ahlâk ifadeleri ne otobiyografik ifadeler ne de doğal olmayan olguların ifadeleridir. Onlar, duygunun anlatım tarzıdır." ya da "İyi, basit, analiz edilmeyen, doğal olmayan bir niteliğin adıdır." önermeleri verilebilir (Kılıç, 2012: 11).

Normatif, yani kural koyucu geleneksel ahlâk; doğru ve yanlışı, iyi ve kötüyü belirlemek için genel prensipler oluşturur. Normatif ahlâkın bu prensipleri şu başlık altında toplanabilir: (1) Doğru ve yanlış nedir? (2) Övgüye ve yergiye layık olan nedir? (3) Değerli veya arzu edilir olan nedir? Oysa analitik ahlâk, muhtemel imalar dışında, davranış olarak ahlâkî ilke ve hedefler önermez. Analitik ahlâkın soruları şu başlıklarda özetlenebilir: (1) Doğru yanlış, iyi ve kötü gibi ahlâkî kavram veya terimlerin anlam ve tanımı nedir? (2) Bu terimlerin ahlâkî kullanımı ahlâkî olmayan kullanımlardan, ahlâkî yargılar ahlâkî olmayan diğer normatif yargılardan nasıl ayırt edilir? (3) Davranış, vicdan, özgür irade, niyet gibi birbiriyle ilgili terim ve kavramların anlamı nedir? (4) Ahlâk ve değer yargıları kanıtlanabilir, doğrulanabilir veya geçerli olduğu gösterilebilir mi? (5) Ahlâkî akıl yürütmenin mantığı nedir? (Kılıç, 2012: 12).

Ahlâk tarihine bakıldığında, Antik Çağ'dan Yeni Çağ ve Kant'a kadar, temel problemin "en yüksek iyi" (*summum bonum*) olarak kaldığı ve çözüm denemelerinin çoğunlukla mutlulukçu bir çizgiyi izlediği görülür. Dolayısıyla "Mutlu olabilmek için neler yapmalıyım ve nasıl yaşamalıyım?" sorusu İlk Çağ ahlâk anlayışından beri ahlâk felsefesinin temel problemi olduğu söylenebilir. Hazcılıktan Epikürcülüğe, Stoacılıktan Yeni Çağ'ın faydacı ve pragmatist öğretilerine kadar, tüm öğretilerde en yüksek iyi "mutluluk" olarak görülmüş ve bu mutluluk, bedensel haz, sürekli hoşnutluk durumu, doğaya akıl yoluyla uyum göstermek yoluyla ulaşılan dinginlik, bireysel ve toplumsal fayda ya da ilâhî dinlerde olduğu gibi ahiret mutluluğu biçiminde değişik şekillerde tanımlanmıştır (Özlem, 2004: 69). Klasik ahlâk anlayışında, bireyin kendi istekleri temele alınarak, dışarıdan zorla benimsetilen buyruklar yerine, kişinin bizzat kendi içerisinden gelen isteme kulak vermesi istenmiştir.

Bireysel mutluluk düşüncesi ve ahlâk anlayışı, Rönesans'a kadar uzanan dönemde, hem bireyi hem de toplumu dikkate alan bir karakter sergiler. Rönesans'la birlikte birey, içinde yaşadığı toplumun bir ürünü olarak görüldüğünden, bireyden çok toplumun mutluluk anlayışının geliştiği bir sürece geçilir. Bu süreçte mutluluk ahlâkı, Kant'la birlikte bir ödev ve gereklilik ahlâkına yönelecektir.

Felsefe tarihinde ahlâk ile ilgi görüşlerin çok farklı şekillerde sınıflandırıldığını görmekteyiz. Ahlâkı, dinsel ve din dışı temellendirmeler şeklin-

de iki gruba ayırarak, din dışı temellendirmeleri de kendi içerisinde akıl (Kant), sezgi (Shaftesbury, Hutcheson) ve duygu (Hume) ile temellendirilmek buna sadece bir örnektir. Modern ahlâk görüşlerinin oluşmasında, birçok filozofun görüşü etkili olmakla birlikte, çalışmamızda modern dönem ahlâk öğretilerini Kant ahlâkı, Faydacılık, Nietzsche ve Süreç felsefesi ahlâkı kapsamında incelemeye çalışacağız.

2. Kant Ahlâkı ve İslâm Ahlâkında Ödev

Kant (1724-1804), pratik felsefesinin temelini oluşturan ahlâk felsefesini, eleştiri dönemi eserleri arasında yer alan *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi, Pratik Aklın Eleştirisi* ve *Ahlâk Metafiziği* isimli çalışmalarında incelemiştir.

Kant, ahlâkını temellendirmeye kişinin her zaman eğilimleri doğrultusunda, yani hazzı temel alarak davranması gerektiğini savunan faydacı ahlâk anlayışını eleştirerek başlamaktadır. O, hazzın motive ettiği her eylemin ahlâk dışı olduğunu iddia etmiştir. Ona göre kişi ancak duygularını ve eğilimlerini bastırdığı ve bir eylemi, yapmak zorunda olduğu için yaptığı zaman ahlâkî davranış ortaya koymuş olmaktadır. Dolayısıyla Kant ahlâkının özünü oluşturan "ödev olduğu için yapmak", bir şeyi kişinin o şeye eğilimi olduğu ya da yapmayı arzuladığı için değil, yapması gerektiğini kabul ettiği için yapmasıdır. Örneğin borcu olan biri, hapse girmekten korktuğu ya da sadece borcunu ödemeyi istediği için ödeyen kişi ahlâklı değil; samimî olarak ahlâklı bir kişi olma yükümlülüğü bulunduğu için borcunu geri ödemesi gerektiğini kabul ettiği zaman ahlâklı bir kişi olur (Türkeri, 2013: 126). Onun ahlâk anlayışında, insanın kendi yasasını kendinin koyması anlamındaki "istemenin özerkliği ilkesi" yasaya saygının nedenlerinden biridir (Kant, 1995: 74). Akıl sahibi bir varlık olarak insan, kendini ve eylemlerini yine kendi koyduğu yasa aracılığı ile yargılamakta ve eylemlerini, gayelerini göz önünde bulundurarak değerlendirebilmektedir (Kant, 1995: 50). Kısaca, insan kendi yasasını koyabildiği için değerlidir. Bu durumda iyi insan, davranışlarında tutarlı olup "iyi niyet"e sahip olan, yani ödev duygusundan dolayı eylemde bulunan insandır. Ona göre dünyada ya da onun dışında mümkün olarak görülen "iyi niyet" dışındaki hiçbir şey belli bir niteleme olmadan iyi olarak isimlendirilemez.

Kant, iyi niyetle ne demek istediğini "ödevden kaynaklanan eylem" ve "ödeve uygun eylem" arasında bir ayırım yaparak açıklamaya çalışır. Çünkü bazı eylemler sırf ödevimiz olduğu için değil, çıkarımıza uygun olduğu için gerçekleştirmekteyiz. Örneğin tüm müşterilerine eşit davranan ve yabancılardan ya da çocuklardan faydalanmaya kalkışmayan bir dükkân sahibi bunun ahlâklı bir hareket olduğuna inandığı için değil, uzun vadede bunun işletme-

si için iyi sonuç getireceğini düşündüğü için böyle davranıyor olabilir. Ona göre bunların hiçbiri gerçekte ahlâkî sebepler değildir (Kuehn, 2011: 282). Eylemler ancak ödevden dolayı gerçekleştirilmişse ahlâkî bir değer taşır.

Yine benzer şekilde Kant'ın ahlâkî görmediği ödeve uygun eylemlerle; ahlâkî bir davranış olarak gördüğü ödevden kaynaklanan eylemleri birbirinden ayırmak gerekmektedir. Örneğin anne babaların çocuklarına bakmaları, eğer ebeveynler, çevre, mahalle baskısı vb. iç ve dış korkulardan kaynaklanıyorsa bu ödeve uygun eylem olup ahlâkî değildir; aksine çocuklarına karşı, sırf kendi çocukları olduğu için, bir yükümlülüğü bulunduğunu kabul ederse, işte o zaman ödevden kaynaklanan bir davranış ortaya koymuş olur. O, bu konuya örnek olarak insanın yaşamını korumasını örnek vermektedir. Yaşamdaki her türlü zorluk ve ümitsizliğe rağmen, yaşamını eğilimlerden ya da korkulardan değil, ödevden dolayı korursa, o zaman bu kişinin ilkesi ahlâkî bir değere sahip olur (Türkeri, 2013: 128).

Dolayısıyla ödev ahlâkında "Nasıl mutlu olabilirim?" yani neyi yapmamız gerektiği sorusu değil, "Benden istenilen ve beklenilen nedir?" sorusu ve neyi istememiz gerektiği önem taşımaktadır. Bu yüzden Kant'ın ödev ahlâkı, koşulsuz kesin buyruk (*kategorik imperatif*) olarak da bilinmektedir. Onun ödev ahlâkında dışarıdan gelen bir buyruk ya da emir değil, "ben"den gelen bir "iç isteme" söz konusudur (Akarsu, 1982: 218).

Kant, insanda aklın iki fonksiyonu bulunduğunu ileri sürerek, aklın teorik ve pratik iki yönüne dikkat çeker. Teorik akıl bize olanı (doğayı) verirken, pratik akıl olması gerekeni (ahlâkı) verir. Dolayısıyla olması gerekeni veren pratik akıl, teorik akılda olduğu gibi objeleri bilmek yerine, aklın pratik bakımdan zorunlu olduğunu bildiği eylemleri seçme yetisi olan irade ile ilgilidir (Heimsoeth, 1967: 127). Teorik aklın başlıca fonksiyonu, bilgi ve ilim elde etmekken; pratik akıl eylem ve hareketlerimizi sevk ve idare eder.

Kant, aklın teorik ve pratik ilgisinin yöneldiği "Neyi bilebilirim?" ve "Ne yapmam gerekir?" sorularını yönelttikten sonra, aynı anda hem teorik hem de pratik olan üçüncü temel soruyu ortaya koyar: "Ne umabilirim?" Burada umut, henüz olmamış olana yöneliktir ve aslında "Yapmam gerekeni yaparsam ne umabilirim?" şeklinde anlaşılmalıdır. O, bu hâliyle ahlâkî teleolojinin temel sorusu olup, cevabı "en yüksek iyi" öğretisinde yatmaktadır (Çilingir, 2003: 12).

Kant'a göre davranışı ahlâk bakımından değerli kılan şey niyettir. Niyet, insanın iradesiyle, azimli ve kararlı bir tutum ve eğilim sergilemesi anlamına gelmektedir. Ona göre iyi niyete sahip olmak, ödevinin ne olduğunu bilmek ve ona göre davranmayı ifade etmektedir. O, gerek dünyada gerek-

se onun dışında kendi başına, sınırsız, mutlak değeri olan şeyin yalnızca "iyi niyet" olduğunu söyleyerek, iyi niyeti en yüksek ahlâkî ilke olarak sunar. İyi niyet, etkisinden, elde ettiklerinden ve hedeflenen herhangi bir gayeye ulaşmaya uygun olmasından dolayı değil, yalnızca irade (isteme) olarak, yani kendi başına iyidir. Böylece ahlâkî değer, ancak iradî eylemin niyetinin niteliğinde aranabilir (Çilingir, 2003: 21).

Kant'a göre bir şey ya kendi başına iyidir ya da başka bir iyiyi etkilediği için iyidir. İlki kendi başına gayedir, diğeriyse başka bir gayeye ulaşmak için araçtır. Kendi başına iyi kendisi önde iyi olan, hiçbir sınırlama tanımaksızın, her koşul altında, mutlak iyi olan değer yalnızca "iyi niyet"tir. İnsan akıl sahibi bir varlık olarak, sıradan ahlâkî seviyede dahi bir ödev bilincine sahiptir ve onun aracılığıyla "kendinde iyi niyet"i ortaya çıkarmaya yeteneklidir. Bir eylemin ahlâksal değeri, onunla erişilen başarıda değil, onun arkasındaki düşünüşte, yani iyi niyettedir; bu da ödev bilincinden başka bir şey değildir (Çilingir, 2003: 83). Ödevse yasa (*maxim*) karşısında saygıdan kaynaklanan bir eylemin zorunluluğudur.

İlâhî dinlerde Tanrı'nın buyruklarına uygun olan iyi eylemler, ahiret yaşamındaki mükâfatlarla teşvik edilmekte, kötü eylemler de verilecek cezalarla uyarılmaktadır. Kant'a göre böyle bir yaklaşım ahlâkın değerini alçaltmakta, ahlâksal davranışı ahiret mutluluğuna göre değerlendirmek gibi faydacı bir ilkeye dayandırmaktadır (Kant, 2003: 20). O, böyle bir anlayışın insanın özerkliğini zedelediğine dikkati çekmektedir (Kant, 1980: 92). Herşeyden önce dindar bir insan, Tanrıyla bir ilişki içine girer ki, bu ilişkiyi kendisi için bir ödev olarak algılaması insanın özerkliğini yaralar. Çünkü bu durumda ahlâkî olan ilâhî iradeye bağlı olarak belirlenmiş olur (Kant, 1980: 92). Buna bağlı olarak insanın, cennet ümidi veya cehennem korkusuyla ahlâkî davranmasıyla, saf pratik aklın işlevini duyulara bırakmış olur. Bu ise kişinin akla uymakla elde edeceği özgürlüğün, eğilimlere teslim olunması yüzünden kaybedilmesi anlamına gelir.

Görüldüğü gibi Kant, gerek Antik Çağ filozoflarını gerekse dinsel ahlâk anlayışını mutluluk gibi üzerinde bir ittifak olmayan izafi bir duyguyu hedeflemeleri sebebiyle eleştirmiştir. Ona göre bu öğretilerde eylem, insanın özünde doğruluğu sebebiyle kendi özgür iradesiyle karar verdiği için değil, iradenin haricî etkenler tarafından yönlendirilmesi ile gerçekleşmektedir. Onun için bu haricî etkenlerin haz, fayda, ödül ümidi ya da ceza korkusu olması hiç fark etmez; bunların hepsi hedeflenen mutluluğa ulaşmanın araçlarını gerektiren koşullu buyruklarca yönlendirilmektedirler.

Kant, mutlulukçu bir çizgide gördüğü önceki ahlâk anlayışlarını, eylemi bir gaye için yapmaları sebebiyle gayesel; bu gayenin eylemin koşulu olması

sebebiyle koşullu buyruklarca yönlendirilen; bu koşulların sabit olmayan iç ya da dış etkenlere bağlı olması sebebiyle deneysel; bu iç ve dış etkenlerin kişiden kişiye değişmesi sebebiyle bireysel oldukları gerekçesiyle eleştirmiştir (Akarsu, 1979: 1). Böylece Kant mutlulukçu bir çizgide gördüğü kendisinden önceki ahlâk öğretilerinin dayanak noktalarını gayesel, koşullu, deneysel ve bireysel olarak nitelendirmiş ve bu öğretilerin evrensel bir ahlâkı dile getiremeyeceğini ileri sürmüştür. Sonuçta ona göre evrensel bir ahlâk; kendinde bir gaye olmasının yanı sıra koşulsuz, akıl kaynaklı ve evrensel niteliklere sahip unsurlar üzerine bina edilmelidir.

Felsefe tarihi içinde mutluluk ahlâkını en ciddî eleştiricilerinden biri olan Kant, bu öğretilerin mutluluk gibi kişiden kişiye değişebilecek izafi bir kavramı hedeflemeleri; bu hedeflerce koşullanan buyruklarca yönlendirilmeleri; ilkelerinin dışa bağlı olması sebebiyle sabit olmayan deneysel ilkeler olması ve insanların davranışlarının ahlâkî açıdan yargılanmasını mümkün kılmadıkları gerekçeleriyle mutluluk ahlâkının karşısında ödev temelli bir ahlâk felsefesi inşa etmiştir. Bu yüzden onun ödev ahlâkı, mutlulukçu ahlâk öğretilerine karşı geliştirilen bir ahlâk felsefesi olarak görülebilir.

Kant ahlâk felsefesinde, insanın yapması gereken ödevleri ile sahip olduğu eğilimlerinden kaynaklanan mutluluk arzusu arasında ortaya çıkan doğal diyalektiğe dikkati çeker. Bu diyalektiği ortadan kaldırmak, taraflardan her ikisini bağdaştırmak ancak aklın egemenliği altında bir birlikle mümkündür (Kılıç, 2003: 15). Bu ise "ödev ahlâkı" olarak isimlendirilen, insanın eylemlerinin temelindeki ilkenin ödev olmasını sağlamasıyla mümkündür.

Kant "Ahlâkî davranış ortaya koyan kimseyle, böyle davranmayan arasındaki fark nedir?" sorusuna, davranışları, eğilimden doğan ve ödev duygusundan kaynaklanan davranışlar şeklinde ikiye ayırarak yanıt vermektedir. Ahlâkî bir eylem, ödeve saygıdan dolayı yapılan bir eylemdir; dolayısıyla ahlâklı bir kişi, davranışını eğilimden ya da ödeve uygunluktan dolayı değil, ödevden dolayı yapan kimsedir. Böylece insanın eylemi yaparken özgür olup olmadığından hareketle anlaşılabilecektir.

Kant'ın ahlâk anlayışında belirgin bir özellik olarak karşımıza çıkan şey, "iyi" kavramı ile "gereklilik" kavramları arasındaki ilişkidir. Ödev ile eğilim arasındaki karşıtlıktan hareket eden Kant, ahlâkî alanın temel fenomenini gereklilikte (*sollen*) görür. Buna göre bir eylemin ahlâksal değeri doğrudan doğruya ödev bilincine dayanır; yani bireyi bir eylemi yapmaya yönelten eğilim olmayıp ödevse, bu eylemin ahlâkî bir değeri var demektir. Ödev, ahlâkî yasaya saygı gereği yapılan bir eylemin zorunluluğudur (Çilingir, 2003: 19).

Kant ahlâkî kavramları sınıflandırma ve kesin bir şekilde tanımlama çabasındadır. Buna göre o, ahlâk yasasına dayanan erdem ödevlerini şöyle sınıflandırmaktadır:

i. Kişinin kendisine karşı eksiksiz ödevine örnek olarak, intihar yasağı;

ii. Başkalarına karşı eksiksiz ödeve örnek olarak, yalan yere söz vermeme, yani kişinin tutmaya niyeti olmadığı sözler vermemesi ödevi;

iii. Kişinin kendine karşı eksik ödevi olarak, kişinin beceri ve yeteneklerine karşı doğal yatkınlıklarını geliştirmesi;

iv. Başkalarına karşı eksik ödeve örnek olarak da, yardımseverlik ya da karşılıklı yardımlaşma ödevi" örnek olarak verilebilir (Guyer, 2005: 296).

Kant, ödev duygusunu koşulsuz kesin buyruğa boyun eğme şeklinde anlar. Bu buyruğa göre hareket eden insan o şekilde hareket etmelidir ki, onun eylemlerinin dayanağı ilke (*maxim*) aynı zamanda evrensel bir yasa olsun. Bu şekilde hareket eden insan, gerek kendi şahsında gerekse diğerleriyle olan ilişkisinde insanlığı asla bir araç olarak değil, bir gaye olarak görmelidir. Ancak bu şekilde hareket eden insan "gayeler ülkesi"nin şerefli bir üyesi olur. Herkes bu ülkede kendi özgürlük ve sorumluluğunun bilincine varır. Onun koşulsuz kesin buyruk anlayışı, onu diğer bütün ahlâk sistemlerinden ayıran en önemli özelliktir (Aydın, 1981: 24).

Kant'a göre tüm buyruklar, ya koşula bağlı (*hipotetik*) ya da koşulsuz (*kategorik*) buyruklardır. Koşullu buyruk (*hipotetik imperatif*) "eğer şu hedefe ulaşmak istiyorsan böyle davranmalısın!" şeklinde sonuca yönelik bir buyruktur. Buna göre asıl ahlâkî buyruk olan koşulsuz kesin buyruk (*kategorik imperatif*), yalnızca tümel, genel geçer, zorunlu ve bütün insanlar için geçerlidir.

Kant'ın koşulsuz kesin buyruğun temelinde üç ilke bulunmaktadır: (1) Öyle davran ki, davranışın temelindeki ilke, tüm insanlar için geçerli olan evrensel ilke veya yasa olsun! (2) İnsanlığı, kendinde ve başkalarında, bir araç olarak değil, her zaman bir gaye olarak görecek şekilde davran! Aslında bu koşulsuz kesin buyruğun başka bir ifadesi "Başkalarına, sana davranmalarını istediğin şekilde davran!" demektir. (3) Öyle davran ki, iraden, kendisini herkes için geçerli olan kurallar koyan bir yasa koyucu olarak hissetsin!

Kant'ın dile getirdiği gibi, bir eylemin ahlâksal değeri başarı ve sonucunda değil, eylemin arkasındaki düşünüşte olmalıdır. Onun yüzyıllar öncesinden günümüze taşıdığı ahlâk yasası koşullu bir yargıdan değil, pratik buyruğa uygun bir biçimde eylemde bulunuyorsak yaptıklarımızın bir değeri olacaktır.

Kant'a göre kişi, davranışı evrensel bir yasa olacak şekilde davranmalı, "Her eylem evrensel bir davranış kuralı olursa nasıl olur?" düşüncesiyle yargıya bağlanmalıdır. Örneğin yalan söylemek, bazen işe yarasa bile, hiçbir şart altında ahlâkî olarak nitelenemez. Çünkü eğer yalan söylemeyi herkes için genel geçer bir yasa olarak kabul edecek olursak, ahlâkın imkânsız hâle geleceğini görebiliriz. Bu yüzden eylemlerimizin evrensel bir yasa olmasını istemediğimiz davranışlar kesinlikle terk edilmelidir. Ahlâk duygusu olarak adlandırılabilecek yasaya saygı, reddedilmesi güç bir farkındalık yaratır. Ona göre yasaya saygı duymayan insanın kendine de saygı duyması imkânsızdır (Kant, 1980: 83). Nesneler yalnızca eğilimlere neden olurken, saygı yalnızca kişilere yöneliktir. Kişiye saygı duyulmasını sağlayacak olansa ahlâk yasasının kendisine duyulan ve Kant'a göre tek ahlâksal güdü olan saygıdır (Kant, 1980: 86). Genel olarak bir çıkar doğrultusunda şekillenen diğer eğilimlerden ya da güdülerden farklı olarak ahlâklılık güdüsünün yöneldiği çıkar da ahlâksaldır; çünkü yasaya saygı ile temellendirilmiş maksimin tek çıkarı yine yasaya uymaktır (Kant, 1980: 87). İnsanlar arasında herhangi bir anlaşmazlık durumunda, her birey eşit değerde bir varlık olarak görülmelidir. Dolayısıyla ona göre her eylemin evrensel, genel bir yasa olacakmış gibi davranmalıyız (Kuehn, 2011: 285).

Kant'a göre doğuştan iyiliğe yatkın, iyilik yapma potansiyelini içinde barındıran insan nasıl olur da içinde yaşadığı dünyayı hem maddî hem de manevî olarak kirleten bir varlık hâline dönüşmüştür? Bu anlamıyla o, ahlâkı tek tek olaylar karşısında doğru değerlendirmeyi yapmayı sağlamasa da, bizlere bir ölçüt sunmaktadır: "Eylemin iyiyi istemeye dayanması", yani kişinin kendine ve başkalarına, insan olarak davranmayı amaçlamasıdır.

Kant, felsefe tarihinde "ahlâk teolojisi" olarak isimlendirilen, dinden ahlâka değil, ahlâktan dine gitmeyi amaçlayan bir yöntemi benimser. O, salt akıldan türetilen ontolojik, kozmolojik, teleolojik vb. tüm kanıtların Tanrı'yı kanıtlamak için yetersiz olduğunu iddia ederek, Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için ahlâkî deliller kullanmıştır. Ona göre Tanrı'nın varlığı bir bilgi sorunu değil, bir iman sorunu olmak durumundadır. Erdemli insanlar bu dünyada mükâfat ve mutluluk elde edememektedirler. Onların ahlâkî davranışlarının sonucunu göreceği ve mükâfatlarını alacakları, erdemleriyle orantılı olarak ödüllendirileceği bir varoluş gerekmektedir. Günlük yaşamda erdemli olmayan insanlar, erdemli olanlardan daha mutlu ve daha başarılı olabildikleri için, böylesi mükâfatlar bu yaşamda elde edilemez. Bundan dolayı o, erdemli insanların da karşılık göreceği başka bir varoluşun mevcut olması gerektiği çıkarımını yaparak bir Tanrı'nın ve ahiret yaşamının var olduğu sonucuna ulaşır (Türkeri, 2013: 124).

Yine Kant'a göre Tanrı'nın varlığı bu dünyanın bilgisinden yola çıkarak kanıtlanamaz. Çünkü bunun için insanın olabilecek bütün dünyaları bilmesi gerekirdi ki, karşılaştırma yaparak bu dünyanın ancak bir Tanrı aracılığıyla olabileceğini iddia edebilsin (Kant, 1980: 150). O böylece, Tanrı'nın varlığının, Tanrı kavramından yola çıkarak kanıtlanamayacağını iddia etmiştir. Bir kavramın varlığı, aynı zamanda bu kavramın nitelediği nesnenin varlığı için bir garanti oluşturmaz. Çünkü Tanrı fiziğe ait, yani teorik alana ait bir kavram değil, pratik alana, yani ahlâka ait olan bir kavramdır (Kant, 1980: 152). Bu sebeple ona göre Tanrı ancak insanın ahlâkî deneyiminden yola çıkarak kanıtlanabilir. Felsefede "ahlâk kanıtı" olarak isimlendirilen bu yönteme göre, Tanrı'nın varlığı bir postulat olarak kabul edilir (Kant, 1980: 151). Buna göre ahlâk kanıtının iki önemli işlevi olduğu söylenebilir; bunlardan birincisi, Tanrı'nın varlığını saf pratik aklın bir postulatı olarak koymak, ikincisi ise ahlâkı rasyonel bir temel üzerine oturtmaktır (Aydın, 1991: 3). Dolayısıyla en yüksek iyinin ilk ve en önemli şartı olan ahlâklılığın tam olarak gerçekleşmesi Kant'ın postulat olarak kabul ettiği ruhun ölümsüz olmasına bağlıdır. En yüksek iyinin ikinci unsuru olan mutluluğun insanların ahlâklılıkları ölçüsünde adil bir şekilde dağıtılması zorunluluğu insanı Tanrı'nın varlığı postulatına götürmektedir (Kant, 1980: 139).

Kant'a göre Tanrı inancı ahlâkın doğasına dayanır ve bu yüzden de ahlâkı Tanrı'ya referansla gerekçelendirmeliyiz. O, aynı zamanda mezar taşına da kazınan düşüncesini şöyle formüle eder: İnsan iki şey üzerinde ne kadar sık ve sabit bir şekilde düşünürse zihin o kadar yeni ve daha da artan bir hayranlık ve saygıyla dolar: "Üzerimdeki yıldızlı gökyüzü ve içimdeki ahlâk yasası." Sanki gizlenmişler ya da ufkumun ötesindeki aşkın bir yerde duruyorlarmış gibi onları arama ya da tahmin etmeme gerek yoktur: Onları karşımda görür ve doğrudan varlığımın bilinciyle bağlantı kurarım (Kuehn, 2011: 314).

Kant'a göre insan, Tanrı'nın varlığına inanmadan da ahlâkî ödevin ne olduğunu bilir. Fakat bu ödevi kararlılık içinde yerine getirebilmesi, ahlâkî ümitsizliğe düşmemesi, her tür fedakârlığı ve tehlikeyi göze alarak ahlâk yolunda yürüyebilmesi için en yüksek iyinin gerçekleşebileceğine, bunun için de ruhun ölümsüzlüğüne ve Tanrı'nın varlığına inanması ahlâken gereklidir. Bundan dolayı ahlâkî kanıtının aydınlattığı yolun son noktasına kadar gitmek isteyenler, kendilerini dogmatik inançsızlığa kaptırmamalıdır (Aydın, 1981: 36).

Kant'a göre ahlâklılık ile mutluluk arasında zorunlu bir ilişki yoktur. Hatta genellikle kötü şeyler çoğunlukla iyi insanların başına gelir. Buna rağmen iyiliklerin eninde sonunda dünyada fark yaratacağına inanmak zorundayız.

Bu yüzden akıl, ahlâkî değerle orantılı mutluluğun -doğanın kendisinden bu mutluluğu yaratması beklenmese de- mümkün olduğuna inanmaya ihtiyaç duyar. Ancak herşeyi gören ve herşeye gücü yeten bir ahlâkî failin bunu yapması beklenebilir. Dolayısıyla en üstün iyi, ahlâkî failin en üstün iyiyi mümkün kılan başka bir neden olduğunu varsaymasını zorunlu hâle getirir. Bu nedenle ancak ahlâkî kaygıları olan ve herşeyi bilen bir varlık, yani Tanrı olabilir. Bu yüzden Tanrı'nın varlığını varsaymak zorundayız (Kuehn, 2011: 308). Ona göre ruhun ölümsüzlüğü ve Tanrı olmadan ahlâkı umutsuzluğa mahkûm ederiz. O, böylece geleneksel teolojinin bakış açısından herşeyi baş aşağı çevirmiştir.

İnanca yer bulmak için bilgiyi inkâr ettiğini söyleyen ve "Ne umut edebilirim?" sorusunu "Ne yapmalıyım?" sorusuna verilecek yanıt ışığında ele alan Kant, kendisine kadar ahlâkı Tanrı'dan hareketle açıklama geleneğinin aksine ahlâkı hareket noktası olarak almıştır. Bu bağlamda o, Tanrı'dan ahlâka giden teolojik ahlâkı imkânsız görüp reddetmiştir. Ona göre teolojiyi öne almak, ahlâkın otonomluğunu, dolayısıyla insanın özgürlüğü yıkar. Bizler iyiyi Tanrı buyurduğu için değil, iyi olduğu için yaparız. İyi olduğu için de ona Tanrı buyruğu gibi bakarız. Örneğin sırf Tanrı yasakladığı için yalan söylemek kötü olsaydı, Tanrı başka türlü isteseydi yalan mubah olurdu demek olmaz mı? Oysa yalan, ahlâk açısından eylem olarak kötüdür (Aydın, 1981: 93).

Yine Kant'ın teolojik ahlâka yönelttiği bir diğer eleştiri, biz Tanrı'nın nasıl bir varlık olduğunu anlayabilmek için O'nu kendi ahlâkî idealimizle karşılaştırırız. Eğer biz insan olarak kendi başımıza iyinin ne olduğunu bilmeseydik "Tanrı iyidir." yargısını bile anlayamazdık. Akıl, önce ahlâkî olgunluğun ne olduğunu anlar ve daha sonra onu Tanrı'ya atfeder. Eğer işe Tanrı'dan başlarsak kendimizi bütün bu imkânlardan yoksun bırakmış oluruz (Aydın, 1981: 94).

2.1. Kant Ahlâkına Yönelik Eleştiriler

Kant ahlâkı, ahlâkın yüceliğini ve idealini göstermiştir. Eylemlerde niyetin önemini anlatmış, çok temel kurallar koymuştur. Onun ahlâkı, ahlâk tarihinin en önemli dönüm noktalarından biri olarak görülmekte ve bir başvuru noktası olmayı sürdürmekte birlikte, günümüzde çok ciddî eleştiriler de almıştır. Kant ahlâkının taşıdığı metafizik yanları nedeniyle köklü bir dönüşüme gereksinimi olduğunu söyleyenler (Karl Otto Apel ve Jürgen Habermas) olduğu gibi, günümüzün küreselleşen ahlâk sorunlarının Kantçı bakışla çözülemeyeceğini, bu sorunların tümüyle yeni bir ahlâk oluşturulmasını gerektirdiğini söyleyenler (Hans Jonas) de vardır. Bu eleştiriler, onun kimi -metafizik sayılan- dayanaklarına yöneldiği gibi, onun nitelik

değiştiren çağın ahlâk sorunlarına karşı çaresiz kaldığı noktasına da dayanabilmektedir.

Kant ahlâkı, öncelikle felsefesindeki teorik ve pratik akıl ayırımı eleştirilmiş, daha sonra ahlâkın duygusal yönünü ihmal ettiği söylenmiştir. Çünkü akıl, ödevi aydınlatırsa da, eylem ve hareketi yönlendiren duygusal etkenler de vardır. Yükümlülük duygusu da ihmal edilmiş, bu suretle ödev düşüncesi son derece zayıflatılmıştır. Fakat asıl önemli itiraz, onun doğuştan, değişmez bir ödev yasası kabul etmekle ahlâkına teolojik bir karakter vermiş olmasıdır. Onun için bazı filozoflar Kant ahlâkını "Sina dağında konuşan Musa" sözüyle özetlemişlerdir (Pazarlı, 1980: 97).

Günümüzde "sorumluluk" kavramının ahlâk felsefesinde ağırlık kazanmasında, bir taraftan özellikle Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra gelişen toplumsal olaylar, diğer taraftan Kant'ın ödev ahlâkına karşı gitgide artan olumsuz tepkiler önemli rol oynamıştır. Ödev ahlâkının reddedilmesinin bir diğer nedeni de, bireyi belli bir ahlâkî veya toplumsal otoriteye tabi kılmasına karşın, onun diğer insanlarla ilişkilerinde karşılığı yeterince kapsamıyor olmasıdır (Çilingir, 2003: 19). Ayrıca ahlâklılık, Kant'ın sandığı gibi, insanların yalnız akıl sahibi olmalarının bir gereği değil, aynı zamanda toplumsal yaşamı sürmelerinin bir sonucudur. Bu yüzden onun ödev ahlâkı, gerçeklikten uzak, idealist, insan psikolojisini göz ardı eden ve pratikte mümkün olmayan bir yaklaşım olarak görülmüştür.

Kant ahlâkına yöneltilebilecek bir diğer eleştiri, ödev çatışması durumunda ne yapılacağı ile ilgilidir. Örneğin birine bir sırrı saklama sözü verdim ve başka biri de bu sırrı öğrenmek istedi. Bu durumda doğruyu da söyleyemem sözümü de tutamam. Oysa Kant ahlâkına göre her ikisini de yapmalıyım. Böyle durumda, bu davranışı mantıksal olarak evrenselleştiremeyiz. Eğer doğruyu söylersem sırı saklayacağıma dair sözü yerine getirmemiş olurum. Eğer sözümü tutarsam o zaman gerçeği söylememiş olurum (Türkeri, 2013: 136). Bu yüzden Kant, çok keskin genellemeler yaparak öğretisini pratik yaşamda imkânsız hâle getirmektedir. Çünkü yukarıdaki sır saklama örneğinde olduğu gibi "Genelde doğru söylemeliyiz, ancak kendimizi yalan söylemeye ahlâken zorunlu hissettiğimiz bazı durumlar da vardır." şeklinde ılımlı bir yaklaşım gerçek yaşam için daha uygun görülebilir.

Kant, numen-fenomen âlem ayırımı yaparak temellendirmeye çalıştığı sisteminde epistemoloji ile ahlâkı bir bütünlüğe kavuşturamamakta ve bütün çabalarına rağmen düalist bir dünya görüşünden kurtulamamaktadır. Yine onun "ahlâk yasalarına uyma" şeklinde ifade ettiği din tanımı da çok dar ve yetersizdir. Bu tanım, gerçek bir inananın yaşamında ortaya çıkan inanma fenomenini, duayı, ibadeti vb. şeyleri açıklayacak güçte değildir.

İnanan için "yapmalıyım" sadece ahlâkî bir yükümlülük değil, aynı zamanda dinsel bir ödevdir. Ahlâk kurallarını çiğnemenin ahlâk düzeyinde adı ahlâksızlıktır; inanç düzeyinde adıysa, hem ahlâksızlık hem de Tanrı'ya isyandır (Aydın, 1981: 161).

Kant'ın ahlâk ile bağlantılı olarak ele aldığı ibadet hakkındaki görüşleri de tartışmalıdır. O, insanın Tanrı'ya karşı ödevlerin olabileceğini kabul etmeyerek, ibadeti ahlâk yasalarına uyma şeklinde tanımlamaya çalışmaktadır. Oysa ibadetin, beşerî ödevlerin yerine getirilmesinin ötesinde bir anlam ve derinlik taşıdığı inkâr edilemez (Aydın, 1981: 100). Bu yüzden onun ahlâk öğretisi teizme açık kapı bırakmakla birlikte, ateistik natüralizm ve pozitivizm için de verimli bir kaynak olduğu yorumları da yapılmaktadır. Sonuçta Kant'ın "ahlâk yasalarına uyma" şeklinde ifade ettiği din tanımı çok dar ve yetersizdir. Tanrı'ya etkin bir rol verilmediğinden onun felsefesinde Tanrı-ahlâk ilişkisi tek yönlüdür. Ahlâktan Tanrı'ya gidiş vardır, fakat Tanrı'dan ahlâka geliş yolu kapalıdır. Kant, ahlâkı tamamıyla bağımsız bir alan hâline getirmeye çalışmış, ancak son yorumlarında yine metafiziğe dönmek zorunda kalmıştır.

Kant, koşulsuz kesin buyruk olarak tanımladığı ilkelerin ortak insan aklında barındığını ve bu yüzden de her ahlâkî failin erişebileceği ve kabul edebileceği bir yerde durduğunu düşünmüştür. Oysa bu iddia birçok filozof tarafından kabul edilecek bir tez olarak görülmemiştir (Kuehn, 2011: 284). Çünkü koşulsuz kesin buyruk adını verdiği ideal, deneyimin bahşettiği bir ideal değildir. Olanaklılığını görmenin zor olduğu sentetik *a priori* bir pratik önermedir.

Kant'ın ahlâk felsefesinin merkezinde, pratik aklın yönettiği insanı bulur. Çünkü onun sisteminde, istemenin otonomluğu prensibi gereği, değerler koyan insandır. Koşulsuz kesin buyruk, ahlâk prensiplerinin bütün akıl sahibi varlıklar için genel geçer, objektif ve evrensel olmasını buyurur. Fakat evrensel karakterde ve bütün insanlar için bağlayıcı olan objektif temel ahlâk prensipleri, ancak mutlak ahlâk değerlerinin varlığı ile mümkün olur. Çünkü her ahlâk prensibi, bir değere bağlı olarak ortaya çıkar. İşte Kant'ın bir taraftan ahlâkî değerleri insanın koyduğunu; diğer taraftan da temel ahlâk prensiplerinin evrensel, objektif ve genel geçer karakterde olması gerektiğini savunması, anlaşılması güç bir durumdur. Çünkü ahlâkî değerleri koyan insan, gerek ruhsal gerekse fiziksel şartların etkisiyle değişeceğine göre, böyle bir varlığın koyduğu değerlerin ne kadar mutlak olacağı tartışmaya her zaman açık bir konu olarak kalacaktır (Kılıç, 2012: 33). O, ahlâk sistemindeki bu tutarsızlığı aşabilmek için, ahlâk sistemini ruhun ölümsüzlüğü ve Tanrı düşüncesi ile tamamlamak yolunu seçmiştir.

Kant'ın ahlâkı temellendirmesinde ortaya çıkan bir başka problem de Tanrı konusudur. O, pratik akıl ile temellendirmeye giriştiği ahlâk öğretisini, dinin en merkezî kavramı olan Tanrı ile tamamlamak zorunda kalmıştır. Çünkü pratik akıl seviyesinde kalındığı sürece onun ahlâkı, insanı ümitsizliğe düşürür. Kant'ın öğretisinde Tanrı'ya inanmayan bir insan, en yüksek iyinin gerçekleşeceğine olan ümidini yitirmektedir (Kılıç, 2012: 33). Çünkü en yüksek iyinin iki unsuru olan erdem ile mutluluk arasındaki bağı zorunlu kılacak olan ancak Tanrı'dır. Ancak bu Tanrı "Sadece pratik aklın bir ihtiyacını tatminden, pragmatik bir inanıştan ibaret kalmakta, varlığı ve yokluğu hiçbir ontolojik temele dayanmamaktadır." (Ülken, 1958: 226). Yani Kant, ahlâkını temellendirdiği Tanrı'yı dinsel içerikten tamamen soyutlamıştır. İkbal'in de vurguladığı gibi "Kant, mutlak hakikati sadece düzenleyici bir düşünce olarak nitelendirmiştir. O yüzden onun eleştirel felsefesinin sonucu, Tanrı'nın varlığının kanıtlanamayacağı, ama bunun sanki varmış gibi hareket edeceği bir sonuç olmuştur. Bu yüzden modern pragmatizmin gerçek kurucusu William James değil, Kant'tır (İkbal, 2012: 173).

Kant teolojik ahlâka yönelttiği eleştirilerde İslâmiyet'ten de örnekler vererek, cennet'e gitme ümidi ya da zekâtta olduğu gibi Allah'a sunulan şeyin zenginden zorla alınarak yoksula verilmesi şeklinde olduğunu, bunun da ahlâkı kendiliğinden şartlı (*hipotetik*) bir temele oturttuğunu söylemektedir (Kant, 1960: 92). Bu durumda kişi "Eğer şu davranışı yaparsam şu mükâfatı elde ederim." şeklinde eylemlerini ümit ettiği zevkler için işlemiş olacaktır. Kant'ın İslâmiyet'in temel inanç ilkelerine ve zekâtın toplumsal adaleti sağlamadaki işlevini göz ardı eden bu önyargılı sığ yorumlarına katılmak mümkün değildir.

Kant, bir Hıristiyan olduğu halde Hıristiyan ahlâkını da beğenmez. Ahlâkındaki temel düşünceler daha ziyade İslâm ahlâkına yakındır. O, ahlâkında temel düşünce olarak iyi niyete önem verir. İslâm dininde de "Ameller niyetlere göredir." kuralıyla niyetin önemi vurgulanmıştır. Kant ahlâkı, ödevde maddî çıkar, haz, lezzet veya diğer dünya nimetlerinin amaçlanmasını kabul etmez. Benzer şekilde İslâm ahlâkı da ödevin Allah'ın rızasını kazanmak için yapılmasını emreder. Ödev yasası, aklın ürünüdür ve her insanda doğuştan vardır. İslâm ahlâkı da vicdanın ilâhî bir lütuf olduğunu kabul eder. İslâm ahlâkının iyi niyet anlayışında, sadece Allah'ın rızası gaye olmalı, korku, ceza ve mükâfat gibi gayeler güdülmemelidir. İslâm'a göre iyi niyet, iradenin iç ve dış her türlü eşyadan ve arzulardan yüz çevirerek, emrin geldiği kaynağa dönmesidir. Orada insan kendinden ve dünyadan sıyrılarak en saf ve en yüksek ideale bağlanır ki, bu da Allah'tır (Pazarlı, 1980: 106). Kant ise bu durumu "Ödev, ödev içindir!"

sözüyle özetlemiştir. Gerçek anlamı düşünülecek olursa "Ödevi, ödev olduğu için yap!" sözüyle "Bir ödevi Allah'ın emri olduğu için yap!" sözleri arasında bir fark yoktur. Ancak ikinci kural, birincisinden daha üstündür (Pazarlı, 1980: 108).

Gerçekten insan için bu dünyada iyi niyet, temiz vicdan ve hoşgörüden daha yüce erdem yoktur, ancak bu değerler kötüye kullanıldıklarında, yani doğru olan davranışa değil de, yanlış ve ilkesiz eyleme eşlik ettiklerinde doğacak sapma ve kargaşadan daha kötü bir şey olamaz. Sonuçta insan sadece niyetinin saflığına sığınmak ile onun kendisini düşüreceği yanılgıdan sakınmak arasında gidip gelir (Çilingir, 2003: 22). O halde iyi niyet, ancak ve ancak doğru bilgi ve davranışa eşlik ettiği sürece bir değere sahiptir.

Kur'an'da ahlâkî açıdan ahiret düşüncesi bir anlamda Kant'ın ahlâk felsefesinde sorduğu "Ne umabilirim?" sorusunun yanıtını oluşturur. Ahlâk yasalarına göre davranma konusuna gelince, Kant'tan farklı olarak Kur'an, insanın bu konuda zayıflık, arzularına uyarak umarsızlık gösterdiği görüşündedir (Nisâ, 4/28; Bakara, 2/243). İnsan, pratik aklın buyruğu olan ahlâk yasasına göre davranmalıdır. Ahlâk yasası, hiçbir çıkarı, eğilimi, korkuyu içermeyen "yapmalısın!" şeklinde ifade edilen şartsız, koşulsuz, yani "eğer"siz bir buyruktur. Bunun temeliyse aklın bir kavramı olan ve eğilim, korku gibi duygulardan ayrılan "saf saygı"dır. Yasaya saygıdan dolayı yapılan zorunlu eylem anlamına gelen "ödev" insana verilmiş olan son gayedir.

İslâm ahlâkı ile Kant'ın ahlâk anlayışlarının başlıca ayrılık noktası, Kant'a göre ahlâk olduğundan dolayı ahiret, cennet ve cehennem vardır. İslâm'da ise Allah'ın herşeyin yaratıcısı olduğunu, dünya ve ahiretin O'nun yasalarına (sünnetullah) göre bir düzen içinde yaratılıp yürüdüğünü söyler. Kant, ahlâkın pratik aklın bir ürünü olduğunu söylerken; İslâm ahlâkı bir taraftan Kitap ve sünnete, diğer taraftan akla ve ilme dayanır. Aklın emirleriyle Kitap ve sünnetin emirleri birbiriyle uyumludur (Pazarlı, 1980: 98).

3. Faydacı Ahlâk ve İslâm Ahlâkında Gaye Düşüncesi

Faydacılığın (*utilitaryanizm*) ahlâkî bir öğreti olarak uzunca bir geçmişi vardır. Zamanla büyük değişime uğramasına rağmen, özellikle Anglosakson dünyasında günümüze kadar taraftar bulmuştur. Faydacılığın ilk savunucularından biri Francis Hutcheson (1694-1746)'dır. Bu öğretiyi savunan diğer filozofların başında David Hume (1711-1776), Jeremy Bentham (1748-1832), John Stuart Mill (1808-1873) gibi filozoflar gelmektedir. Faydacı ahlâk anlayışına göre, bir eylemin doğruluğu ya da yanlışlığının ortaya konulabilmesi, o eylemin en çok sayıda insanda en büyük oranda

mutluluk getirmesiyle doğru orantılıdır. Yani ne kadar çok insan mutlu oluyorsa, o eylem o oranda ahlâkîdir. Bu okul düşünürlerinin çoğuna göre mutluluk, hazzın olması ve acının yokluğu biçiminde tanımlanmıştır.

Felsefe tarihinde Sokratesçi Kyrene Okulu, mutlak iyi olarak görülen hazzı, yaşamın hedefine yerleştirmiş ve haz elde etmek için yaşamayı ve davranış ortaya koymayı ahlâkî bir model olarak savunmuştur. Bu ahlâk tarihinde hedonizm olarak bilinen anlayışın ilk yorumdur. Buna göre haz, insan yaşamının yegâne gayesidir ve insan her davranışını haz elde etmek hedefiyle ortaya koymalıdır. Hazla kastedilense, daha çok yeme, içme ve cinsel etkinlikten kaynaklanan duyusal ve bedensel zevklerdir (Türkeri, 2011: 15). Onlara göre haz daima iyi, acıysa daima kötüdür. O halde geçmiş artık yoktur, gelecek de belirsizdir; bu yüzden mevcut ânın hazzını yaşamak gerekir.

Hedonizmin bir diğer yorumu ise Epikürcü anlayıştır. Bu anlayışta hazzı temel almakla birlikte, Kyrene Okulu'ndan farklı olarak, sonradan acı ve sıkıntı getirmeyen hazların gaye edinilmesini öğütlemektedir. Böylece haz, Kyrene Okulu'ndan farklı olarak, olumlu yüklemeyle değil, olumsuz yüklemeyle tanımlamaktadır. Haz, bedenin acı ve ıstıraptan, ruhun da dertlerden uzak ve özgür olmasıdır. Bu noktada Epikür, insan ihtiyaçlarını üçlü bir sınıflamaya tabi tutar. Beslenme ve barınma gibi doğal-zorunlu ihtiyaçlar; cinsel etkinlik ve aşırı beslenme gibi doğal olan ama zorunlu olmayan ihtiyaçlar; servet ve makam mevki sahibi olmak gibi ne doğal ne de zorunlu olan ihtiyaçlar (Türkeri, 2011: 113). Ona göre insan, kendisini doğal olmayan arzulardan kurtarmalı, enerjisini doğal ve zorunlu olanlara yoğunlaştırmalıdır. Epikür'ün görüşleri, Tanrı ve ölüm korkularını atmak, iyiliğin kolay elde edildiğini, kötülüğünse gönüllü olarak katlanılabilir olduğunu kabul etmek şeklinde özetlenmiştir (Türkeri, 2011: 114). Dolayısıyla Epikür'ün ahlâkı yalın bir ölçülülük düşüncesine dayanır. İnsan iç huzuru bulabilmek, mutluluğa erişebilmek için zenginlikten, gösterişten, boşa tüketimden uzak durmalıdır.

Hedonizmin bambaşka şekle girmiş bir şekli, modern dönemde faydacılık (*utilitaryanizm*) şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Faydacılığın antik dönemdeki hedonizmden temel farkı bireyin değil, toplumun hazzını ve faydasını temel almasıdır. Buna göre en çok sayıda insan en yüksek oranda fayda getiren davranış iyidir ve bu davranışlar amaçlanmalıdır. Buna göre kişinin kendisine değil, topluma en büyük mutluluk sağlayan davranışlar ahlâken iyidir. Fayda ilkesi olarak isimlendirilen toplumun en büyük mutluluk ilkesi, yalnız bize maddî ve manevî huzur veren değil, aynı zamanda çevremize de bu huzuru yayan bir şeyi ifade eder (Ülken, 1958: 205). Burada "Birey,

toplumun mutluluğunu kendi mutluluğuna neden tercih eder?", "İnsanın kendi mutluluğuyla toplumun isteklerinin çatıştığı durumda ne yapılması gerekir?" soruları akla gelebilir. J. S. Mill ve diğer faydacılar bunu başka insanlara duyulan "sempati" duygusu ile açıklamaktadırlar. Diğer insanlara sempati duygusuyla birleşen zekâ üstünlüğü, insanları aile, millet gibi kolektif düşüncelere bağlanmaya yönlendirir. Öyle ki topluma zararlı her davranış, insandaki sempati duygusunu uyandırır ve toplumu savunmaya götürür (Mill, 1967: 307). Tek bir birey kendi başına mutluluğa ulaşamayacağı için gaye bütün insanları mutlu kılmaktır.

Faydacılık akımının en önemli filozofu olan ve *Faydacılık* (*Utilitarianism*) isimli kitabıyla tanınan John Stuart Mill (1806-1873)'e göre felsefenin doğuşundan beri "en yüksek iyi" (*summum bonum*) sorunu ana problem sayılmış; en ilhamlı zekâları uğraştırıp, onları birbirine karşı çetin mücadeleler yaparak okullara ayırmıştır. Ayrıca iki bin yıldan sonra bile aynı tartışmalar devam etmektedir (Mill, 1967: 252). Onun ahlâk felsefesi, diğer mutlulukçu ve hedonist ahlâk öğretileri gibi gayecidir. Ona göre her davranış, birtakım gayeler için yapılır. Davranış kuralları karakter ve renklerinin tamamını, hizmet ettikleri bu gayelerden alırlar. İnsan davranışlarının yegâne gayesi ise mutluluktur (Mill, 1967: 252). Epikür gibi mutluluk ile hazzı aynileştiren J. S. Mill, hazzı arzu edilmeye değer yegâne gaye olarak görmektedir. Ona göre bir şey, ya kendinde bulunan hazlardan dolayı bir gaye olarak ya da hazzı artırmada bir araç olarak arzu edilir. Her iki hâlde de haz, ahlâkta temel ölçüt olmaktadır.

J. S. Mill ve benzeri faydacı ve pozitif ahlâkçıların ödev anlayışı, ahlâkı adeta bir hesap ve derecelenme hâline getirmiş ve bundan "ödev ilmi" (*deontoloji*) denilen bir ahlâk alanı doğmuştur (Pazarlı, 1980: 95). J. S. Mill, hazlar arasında nicelik bakımından olduğu gibi nitelik bakımından da ayırım yapar. Ona göre ruhsal hazlar diğerlerinden daha değerli, daha arzuya değer olduğunu kabul etmek fayda ilkesiyle çelişmez (Mill, 1967: 258).

Diğer bir faydacı filozof olan Bentham ise, ahlâkî normları Tanrıyla ilişkilendirmeksizin temellendirmeye çalışır. Ona göre tüm canlılar hazza yönelip, acıdan uzak durmaya çalışır. Hatta bu dünyaya sırt çeviren dindar insan bile, bunu gerçekte ahirette elde edeceği mutluluk uğruna yapar (Çilingir, 2003: 79). Bentham'a göre faydalı olan, hazzı artıran, acıyı azaltan şeylerdir. Fayda ilkesi de, en fazla kişinin en yüksek seviyede mutluluğu elde etmesidir.

Bentham'a göre bir insanın karakteri, hatta aklı tamamen o kişinin eğitimiyle belirlenir. Ona göre fayda ilkesi ya da diğer bir deyişle en büyük mutluluk ilkesi, nesnel bir şey olup ölçülebilir. O, Hazcı Ölçüm (*The He-*

donic Calculus) adıyla ayrıntılı bir şekilde bu tür hesaplamalar yapan bir yöntem geliştirmeye çalışmıştır. Bu ölçüm hesabının kişiye, eylemin neden olduğu haz ya da acı miktarlarını ölçme imkânı veren hazzın yoğunluğu ve süresi gibi yedi birimi bulunmaktaydı. Bu ölçüm sonucunda bir eylemin doğru ya da yanlış olduğu ölçülmeye çalışmıştır.

J. S. Mill, Bentham'ın hazzın ölçülmesine ilişkin görüşlerine katılmamaktadır. Ona göre hazların miktarına değil, kalitesine önem verilmelidir. Ruhsal olanların mı, yoksa bedensel olanların mı daha değerli olduğunun anlaşılabilmesi için, her iki türden hazzın da tadılması gerekir. Her iki hazzı yaşayan yüksek yetilere sahip bir insan, ruhsal olanları tercih edecektir. Çünkü yüksek yetilere sahip olan bir varlık, mutlu olmak için daha fazla şeye gereksinim duyar. Daha şiddetli acı çeker, çektiği bu acılara rağmen, hiçbir zaman daha aşağı bir varlık derecesine düşmez. Bu yüzden içki, kumar gibi bayağı hazlar yerine, ilim, sanat gibi yüksek hazları seçmelidir. Bu yüzden J. S. Mill "Doymuş bir domuz olmaktansa, bedbaht bir insan olmak iyidir. Mesut bir ahmaktan, talihsiz Sokrates bin kere daha iyidir." demektedir. Onun anlayışında genel faydayı bireysel çıkarlar için değil, herkes için aramalı, erdemi, bireysel fayda ve çıkar için değil, erdem olduğu için sevmelidir (Mill, 1967: 260; Pazarlı, 1980: 129). Yine J. S. Mill, toplumsal yaşamda, insanların daima yüksek değerli ruhsal hazları tercih etmelerini "haysiyet duygusuyla"; bunun aksini, yani çoğu kere daha az değerli şeyler peşinde koşmalarını "karakter zayıflığı" ile izah eder (Mill, 1967: 261). Bu anlayışta Bentham'la niceliksel hazcılık; J. S. Mill ile de niteliksel hazcılık vurgulanmaktadır.

Davranışları sonuçlara göre değerlendirme prensibi ile haz prensibi olduğunu savunan faydacılık, eylemin doğruluk ya da yanlışlığını, o eylemi yapan kişinin erdemli ya da erdemsizliğiyle ayırt etmektedir. Buna göre bir kişi erdemli bir karaktere sahip olabilir ve daima iyi niyetlerle davranışlarını sergileyebilir. Ancak onlara göre eylemin değerinin bundan ayırt edilmesi gerekmektedir. Nitekim kişi iyi niyetine rağmen sonuçları kötü olan bir eylemi gerçekleştirebilir. Örneğin alanında uzman olan iyi niyetli bir doktor, tüm çabasına rağmen hastasının ölümüne neden olabilir. Faydacılara göre iyi motiflerle ortaya konulmuş böylesi eylemler iyi olarak kabul edilmemiştir (Türkeri, 2012: 59). Bu anlayışta eğer iyi niyetle başlanan bir eylemin sonucu kötü olursa, bu eylem de kötüdür sonucuna ulaşılmaktadır. Eğer bir eylem, zararlı olandan ziyade, faydalı sonuçlar ortaya çıkarırsa o zaman doğrudur; aksi olursa doğru değildir (Türkeri, 2013: 118). Dolayısıyla faydacılara göre eylemin sonucu önemlidir. Eğer eylem faydalı sonuçlar üretiyorsa iyi, zararlı sonuçlar üretiyorsa kötüdür.

Faydacılık, genellikle siyasal bir kurum olarak demokratik yönetimi beraberinde getiren siyasal bir felsefe olarak da kabul edilmiştir. Çünkü genelde sivil özgürlükleri savunmaları, hukuk devletini vurgulamaları bakımından faydacılar demokratik bir düşünce yapısına sahiptirler. Ayrıca bir eylemin ortaya çıkardığı haz ya da acı miktarını ölçmede herkesin eşit önemde olduğunu düşünmeleri ve bireyi öncelemeleriyle demokrasiye yakın durmuşlardır.

3.1. Faydacı Ahlâka Yönelik Eleştiriler

Faydacı ahlâk anlayışı, ahlâkı üzerine temellendirdiği haz ve acı duyguları, kişiden kişiye değişiklik gösterdiği için, bu öğretinin evrensel ve objektif ahlâk kurallarından bahsettiğini, dolayısıyla ahlâkî değerlerin mutlaklığında söz etmek güçtür. Bu itibarla yalnız başlarına herhangi bir değer taşımayan fedakârlık ve doğruluk gibi erdemlerin ahlâkî değerleri, insana ve bağlı olduğu topluma verdiği hazza göre değişmektedir.

Faydacılara göre bir eylemin ahlâkîliğinin ölçütü, tek tek bireylerin mutluluğu değil, aksine çok sayıda kişinin mutluluğudur. Bu durumda, bir grubun hazzının artırılması gayesinin ilkesel olarak tek tek bireylerin veya azınlıkların felaketi pahasına da gerçekleşebileceği eleştirisi getirilebilir. Faydacılar, bireyin kendi mutluluğu yerine toplumun mutluluğunu tercih etmelerini "sempati" duygusuyla izah etmektedirler. Oysa bu duygu öznel olup, kişiden kişiye değişmektedir.

Faydacı ahlâk filozofları, eylemlerin meydana getirdiği haz ya da acı oranının hesaplanabileceği düşünmüşlerdir. Böylesi öznel duygulanımın objektif bir şekilde ölçülmesi oldukça güç gözükmektedir. Bir eylem sonucunda bireylerde oluşan haz ya da acı, bireyden bireye değişecektir. Bu yüzden Nietzsche gibi filozoflar, bu varsayıma karşı çıkarak, bazı insanların diğerlerinden daha farklı ve önemli olduğunu iddia etmişlerdir.

Faydacılıkta bir eylemin ahlâkî olarak doğru ya da yanlış olduğunu belirlemeden önce, mevcut sonuçların toplam sayısının hesaba katılması gerekliliği vardır. Bu durum pratik açıdan imkânsız gibidir. Zira bir eylemin muhtemel sonuçlarını hesaba katabilmemiz için sonsuza kadar beklememiz gerekecektir ki, bu da imkânsız bir durumdur (Türkeri, 2012: 60).

Faydacılık ayrıca eylemin ortaya çıkması sağlayan motiflere dikkat çekmediği için de eleştirilmiştir. Çoğunlukla insanlar eylemlerin sonuçlarının çoğu insan için olumlu sonuçlar doğurduğunu görse bile böylesi eylemlerin iyi motiflerden kaynaklanmadığı görürlerse, bu tür eylemlerin kolay kolay iyi olduklarını söylememektedirler (Türkeri, 2012: 60).

Faydacı ahlâk anlayışında fedakârlık, doğruluk gibi erdemler, kendinde bizatihi iyi olan değerler değildirler. Kendinde iyi olan tek değer, kişinin hem nitelik hem de nicelik bakımından mümkün olan en yüksek hazzı gerçekleştirmesidir. Buna hizmet etmediği takdirde kahraman ve şehitlerin fedakârlıkları bile insana gücünün boşa israf edilmesinden başka bir şey ifade etmemektedir (Mill, 1967: 267). Böylece kişinin mümkün olan en yüksek mutluluğunun gerçekleşmesini ifade eden fayda prensibi, hem ulaşılması gereken gaye hem de ahlâkî iyi ve kötünün temel kriteri olmaktadır (Kılıç, 2007: 275).

İslâm ahlâkçıları ise hazları aklî ve duyusal (bedensel) hazlar şeklinde ikiye ayırmış, aklî hazları duyusal hazlardan üstün görmüşlerdir. Bununla birlikte duyusal hazları da tamamen yok saymamışlar; aksine bu duyusal hazların elde ettiği etkinliği, mutluluğa giden yolda araç olarak görmüşlerdir. Bunların yaşamın nihaî gayesi olmaması gerektiğini savunmakta, buna karşın onların mutlulukta payının bulunduğunu düşünmektedirler. Onlar mutluluğun yaşamdan uzaklaşmakta değil, aksine yaşamın içinde erdemlere uygun davranışlar ortaya koyma şeklinde değerlendirmişlerdir (Türkeri, 2011: 117). İslâm ahlâkçılarının üstün gördükleri aklî hazlarsa, uzun vadede elde edilen, öğrenmenin, ibadetin vb. erdemli davranışların getirdiği hazlardır. Bu tür hazlar tercih edilmeli, ancak hazları yaşamın gayesi olarak görmemelidir. Çünkü dünyadaki kötülüklerin pek çoğu çeşitli hazları gaye edinmekten doğmaktadır.

Faydacılığın aksine İslâm ahlâkı, dünya hayatında karşılaştığımız doğal ya da insanların sebep olduğu acı, ıstırap ve musibetlere karşı sabırlı olmayı, dünya hayatının bir imtihan olup, sonsuz yaşamın hesapla birlikte başlayacak olan ahiret yaşamı olduğuna vurgu yapar. Ayrıca karşılaşılan sıkıntıların insanın ahlâkî olgunluğa ulaşmasındaki rolüne dikkat çeker.

Sonuç olarak faydacılık, günümüzde felsefî temellendirilmesi göz ardı edilerek, hazzı ve faydayı öne çıkaran insanların bir yaşam felsefesi hâline gelmiş, "ânı yaşamak" (*carpe diem*) sloganıyla değerlerin yok sayıldığı pragmatist bir ahlâk hâline gelmiştir. Oysa İslâm ahlâkında olduğu gibi insan, yarın kaygısından uzak "ânı değerlendiren" (*ibnü'l-vakt*) olmalıdır.

4. Nietzsche'nin İmmoralist Ahlâk Anlayışı ve İslâm'da Ahlâkın Önemi

Nietzsche (1844-1900) özel anlamda bizlere sistematik bir ahlâk felsefesi sunmaz. Ancak kendisinden sonra hemen tüm ahlâklar, onun ahlâk anlayışına olumlu ya da olumsuz bir tavır alma gereği duymuşlardır. Bu bakımdan modern çağ ahlâkını Nietzsche kadar etkilemiş bir başka filozof yok gibidir. O, özellikle değerlerin yeniden değerlendirilmesine ilişkin görüş-

leriyle hep gündemdedir. Bu yüzden onun ahlâk anlayışına kısaca değinme ihtiyacı vardır (Özlem, 2004: 109).

Nietzsche'ye göre ahlâk, belli bir çağın "iyidir" ya da "kötüdür" şeklinde kabul ettiği ve çağdan çağa değişen değer yargılarını içermektedir (Nietzsche, 2002: 150). Ona göre dünya güçlülerindir ve güçlü olan da gücünün gereklerini yapmalıdır. Bu yüzden o, ahlâk sorunun temeline "Kimseyi incitme!" buyruğunu yerleştirmiş olan geleneksel ahlâkçılara karşı tavır almıştır. Ona göre insanın yaşamındaki herşeyi belirleyecek olan "güç istemi" olmalıdır. Onun hareket noktası yaşayan insandır. O yaşamayı bir karmaşa, bitimsiz, değişken, sürekli oluş hâli olarak anlar. Ona göre yaşayan bedense, onun içindeki birey, kendisine yapmaktan sakındığı herşeyi karşısındakine yapmaktan çekinmemelidir. Çünkü insanın doğasındaki asıl unsur güç istemi olmak zorundadır. Ona göre insan bunu bir ahlâk ya da ahlâksızlıktan değil, yaşadığından dolayı yapacaktır. Çünkü yaşama "güç istemi"dir. (Nietzsche, 2002: 246). İnsan gücünü ortaya çıkarmak için erdemliliğinden uzaklaşabilmeli ve ahlâka bağlı olmayan bir erdem benimsemelidir (Nietzsche, 2002: 174).

Nietzsche ahlâkı, bir çeşit "gücü isteme" ifadesi olarak görmek istemektedir. Çünkü insan türünün devamı adına güç istemi gereklidir. Ona göre türün korunumu ancak bu şekilde sağlanacaktır. Fakat şimdiye kadar var olan geleneksel ahlâk öğretilerinde, birey yok sayıldığı, topluma önem verilip insana tek olarak değer verilmediği için insan yozlaşmaya doğru gitmektedir. İşte o, bu ahlâk öğretilerine karşı immoralisttir. Ona göre gelenek bize faydalı olanı emrettiği için değil, sadece emrettiği için itaat ettiğimiz üst düzeyde bir otoritedir. Bu anlayış da ahlâk, geleneklere itaatten başka bir şey değildir (Nietzsche, 2005: 20). Bu yüzden ona göre özgür insan ahlâksızdır, çünkü özgür insan her konuda geleneğe değil, kendisine bağlı kalmak ister. Nietzsche'ye göre ahlâk ve ahlâksızlık arasında sıkı bir bağ bulunmaktadır. O, bu konudaki düşüncelerini şöyle ifade eder: "Şimdiye kadar en üst değerler, güce yönelik iradenin bir özel hâlidir; ahlâk da ahlâksızlığın özel bir hâlidir." (Nietzsche, 2002: 209). Bu yüzden onun ahlâk anlayışı immoralist ahlâk olarak nitelenmiştir.

Nietzsche bugüne dek oluşturulmuş bütün ahlâk yasalarının hep insanlığın arzularının dikkate alınmadan yapılmış olmasını eleştirmektedir (Nietzsche, 2005: 83). O, şu ana kadar benimsenmiş ve insanı içgüdülerine uymayı yasaklayan tüm ahlâk öğretilerine karşıdır. O, ahlâkta kabul etmediği, insanın hiç düşünmeden kendisine dayatılan bazı durumları yapması ve bunları sorgusuz sualsiz benimsemesidir. İnsanlığın genel olarak kabul edilen bir gayesinin olmadığını söyleyen Nietzsche, ancak insanlığın böyle

bir gayesi olduğu durumda "öyle ya da böyle davranmalı!" diye öneride bulunmanın da mümkün olacağını belirtmektedir. İnsanlığa bir gaye önermenin bambaşka bir şey olduğunu vurgulayan Nietzsche, gayenin insanın arzusuna bırakılmış bir şey olarak düşünülüp, varsayım olarak önerilen şeyin insanlığın hoşuna gitmesi durumunda, insanlığın bunu kendine bir ahlâk yasası olarak koyabileceğini belirtmektedir.

Ahlâklı insanın, ahlâksız insandan daha aşağı ve zayıf bir tür olduğunu belirten Nietzsche, insanı iradesinin zenginliğine ve gücünün ölçüsüne göre değerlendirdiğini söylemektedir. Ona göre insanın iradesinin reddedilmesi ve olumsuzlanması, insanı aşağı indiren ve ona iftira eden bir öğretinin sonuçlarıdır. Bu yüzden insan iradesinin yok sayıldığı bütün ahlâk yasaları ona göre kabul edilemezdir. O, değerlerin ölçüsü olarak insanı görmekte, fakat bu herhangi bir insan değil, realiteyi kendi gözleriyle gören, geçerlikte olan ahlâk dışında yeni değerler ortaya koyan ve geleceğe yön verebilen yaratıcı bir insandır.

Nietzsche'nin mutluluk ahlâkı hakkındaki görüşlerine gelince; o, ahlâkın mutluluğa götüren bir yol olduğunu düşünmemektedir. Çünkü ahlâklı olmak için yapılan davranışların insanı mutsuz ettiği düşüncesindedir. Ona göre ahlâkın geliştirilmesi ile insanın bugüne kadar kendisiyle ve başkaları ile mutsuz olarak yaşadığını belirtmektedir. O, en ahlâklı insanın yaptığı ahlâklı davranıştan sonra kendisini derin bir mutsuzluk içinde bulmaktan başka bir şey elde etmediğini savunmaktadır (Nietzsche, 2005: 81). Zira o, insanı içgüdülerinden, arzu ve gayelerinden uzaklaştıran ahlâkı, içgüdülerine ters hareket ederek insanı mutsuz kılacağını düşünmektedir. Bu yüzden ahlâkın temeline bireyin mutluluğunun koyulmasına karşı çıkmaktadır. O hazzı değerleri oluşturmada ikincil bir unsur olarak görmekte ve bunun insanlık için bir anlam ifade etmemesi gerektiğini düşünmektedir. Ayrıca Nietzsche mutluluğun gelip geçici bir şey olduğunu kabul etmekte ve onu elde etmek sonsuza kadar mutluluğu yakalayamayacağımızı belirtmektedir. Ona göre insana mutluluk verecek şey, üstinsanı (*übermensch*) yaratmak olmalıdır. Yine o, güç istencine sahip olmanın da mutluluğun kaynağı olduğunu düşünmektedir. Yani kişi kendini güçlü hissettiği ve asıl benliğine ters davranışlarda bulunmadığı sürece gerçek mutluluğu elde etmiş olacaktır.

İnsanlığın geleceği ile ilgili Nietzsche'nin düşüncesi, onun "süper insan" veya "üstinsan" özlü ifadesinde yatmaktadır. Bu ifadelerle o, ahlâk sistemlerinin ufaladığı insanlığın şimdiki hâlinin ötesine geçmesi gerektiğini anlatmak ister. Üstinsan tasviri geleceğin insanını, "insanlığın karanlık bulutların içinden çakan şimşeği" ifade eder. Onun kaderi, mevcut köhne değerler sistemini terk edip, güç isteğine uygun bir biçimde yeryüzünde kendine ait yeri belirgin kılmaktır.

Nietzsche bütün ahlâk sistemlerini gözden geçirdikten sonra, birbirine karşıt iki ahlâk örneği görmektedir. Bunlardan biri "efendi ahlâkı" diğeriyse "köle ahlâkı"dır. Efendi ahlâkında doğal eğilimlerimizin özgürce gelişmesine, genişlemesine yardım eden herşey iyi, engel olan herşeyse kötüdür. O, efendi ahlâkında güç, onur ve dürüstlük gibi bazı özelliklerin değerli görüp, iyi olarak nitelendirir. Ona göre bunun nedeni, o özelliklerin egemen ve nüfuslu insanları en iyi betimlemesidir. Fakat bu ahlâkta, alçakgönüllülük, zayıflık ve çekingenlik küçümsenir. Çünkü onlar köle zihniyetinin bir çeşit göstergesidir. Öte yandan kendini köleleştirenler, olayları daha farklı ele alır. Özellikle Hıristiyan ahlâkında rastlandığı gibi, onların ahlâkı efendi ahlâkının tam zıddıdır. İyi nitelemesi zayıflık, uysallık ve çilekeşlikle eş anlamlı hâle gelir.

Nietzsche'ye göre soylu insan kendini genellikle şeylere onur veren biri olarak bilmekte ve değer yaratan kendisi olmaktadır. O, kendisinin bir parçası olarak bildiği herşeye onur verir. Ona göre böyle bir ahlâk, kendi kendini yücelten ahlâktır. Soylu insan, yardıma muhtaç bir insana yardım ederken acımadan dolayı değil, daha çok güç fazlalığının doğurduğu güçlü istek yardım eder. O, efendi ahlâkına sahip insanların psikolojisini kendine inanç, övünme, bensizliğe olan temel düşmanlık ve ironi, duygudaşlığa ve açık yürekliliğe karşı hor görme olarak sıralamaktadır (Nietzsche, 2004: 191).

Nietzsche, efendi ahlâkına sahip bir insanın anlamakta en çok zorlandığı şeyin "değersizlik" olduğu düşüncesindedir. Çünkü ona göre bu insanlar sahip olmadıkları halde çevresinde kendileri hakkında iyi bir düşünce olduğunu varsayıp, buna kendileri de inanmaktadır. Yani Nietzsche soylu insanın kendisini bizzat kendisi değerlendirdiği ve başka bir insanın kendisi hakkındaki düşüncelerine önem vermediği için asla kendisini değersiz görmediğini belirtmektedir. Fakat ona göre soylu olmayan bir insan kendini hep başkalarının değerlerine göre değerli veya değersiz görmektedir.

Nietzsche, efendi ahlâkında, insanların yalnızca eşitlerine karşı görevlerinin olduğunu; yabancı ve aşağı düzeyde olana, istediği ve gönlünün çektiği gibi "iyinin ve kötünün ötesinde" davranacağını belirtmektedir. Bu ahlâka sahip kişiler kendilerinden aşağıda olanlara ancak acıma ve benzeri duygular göstermekteyken, eşit olduğu durumlardaysa acıma yerini uzun teşekkürlere veya intikamlara bırakabilir (Nietzsche, 2004: 193). Sonuçta efendi ahlâkı güçlü insanın ahlâkıdır. Bu ahlâk, zayıf ve korkakları insandan saymaz. Güçlü insana göre doğal eğilimlerin özgürce gelişmesi ve genişlemesine yardım eden herşey iyi; engel olansa kötüdür. Bu bakımdan o, yaşamı kısırlaştırıp daraltan herşeye hayır demektedir.

Köle ahlâkında ortak nokta ise, insanın tüm durumları hakkında karamsar bir kuşku ve aşağılanma hissi duymasıdır. Köle ahlâkında insan, güçlünün

erdemlerine alışık değildir. Nietzsche'ye göre köle ahlâkı aslında fayda ahlâkıdır ve "iyi ve kötü" zıtlığının kökeni de buradadır. O, köle ahlâkının temelinde hınç duygusunun olduğunu belirtmektedir. Yani eylemleri inkâr edilmiş olan, kendini hayalî bir intikamla avutan köle ahlâkına sahip kişi varlığında duyduğu hınç duygusu ile değerler koymaya başlanmıştır. Nietzsche, efendi ahlâkının, kendine "evet" demekle geliştiğini belirterek, köle ahlâkında ise "hayır" onun yaratıcı eylemidir (Nietzsche, 2001: 37).

Nietzsche bugün ahlâkın bu boyutlara gelmesinden ahlâk filozoflarını sorumlu tutmaktadır. Üstelik filozoflar yıllarca ahlâk hakkında düşünüp konuştukları halde asıl olan ahlâkı hiçbir zaman araştırmamış ve konuşmamıştır. O, diğer ahlâk felsefelerini ve özellikle de faydacıların "Davranışın değeri sonuçlarına göre ölçülmelidir." sözünü eleştirmekte ve bunun imkânsız olduğunu belirtmektedir. Davranışların sonuçları çok ender durumlarda ve kısa zamanlarda belki bilinebilir; fakat bir davranışın kişiye neyi telkin ettiği ve nasıl heyecanlandırdığını kimse bilemez. Bu yüzden de biz eylemin sonucunda neyin faydalı olduğunu bilemeyiz (Nietzsche, 2002: 161). Davranışların değerlerinin haz ve acıya göre ölçülmesine karşı çıkan Nietzsche, bu tür bir değer ölçümünde değer, yan unsurlara göre ölçüldüğü için yüzeysel kalmıştır. O, bu yan unsurlarla belirlenmiş değerleri kabul edenlere acıma duyduğunu, kendisinin duyduğu acının da onların anladığı anlamda bir acıma olmadığını belirtmektedir (Nietzsche, 2004: 148).

Nietzsche, Kant'ın ödev ahlâkını da eleştirmektedir. Ona göre Kant'ın ahlâk felsefesinde sistemleştirdiği "erdem" "ödev" "kendi başına iyi" gibi terim ve kavramlar uydurmadır. Yaşamın en derin yasası, herkesin kendi erdemini, kendi koşulsuz kesin buyruğunu bulmasını buyurmaktadır. İnsan en büyük yanlışı, kendi ödevini, genel ödev kavramıyla karıştırınca yapmaktadır.

Nietzsche'ye göre iyi ve kötü mutlak anlamı olmayan terimlerdir. Çünkü bunlar efendilerle köleler arasında çok farklı değerler olmaktadır. Bu yüzden o, kendi kendine var olan değişmez bir değer kabul etmemektedir. Ona göre vicdan kavramı da kanıtlanamaz olduğu için hiçbir anlam ifade etmemektedir. Zaten vicdanın oluşmasında çocuklukta yerleşmiş duyguların rolü çok büyüktür. O, toplumun insanı sıradanlaştırdığını düşündüğü için, yalnızlığı erdem olarak görmekte; yalnızlıkla sıradan insanı düştüğü durumdan kurtulabileceğini düşünmektedir. O, yeteneklerin israfı olarak gördüğü merhameti de bir erdem olarak görmemektedir (Sevinç, 2007: 79).

Nietzsche ahlâk diye bir şeyin mevcut olamayacağını iddia ederek, ahlâkın yaşama karşı cephe almak suretiyle doğaya aykırı geldiğini, bu nedenle bizzat kendi kendini yıktığını savunmaktadır (Weischedel, 2004: 334). Ona

göre felsefe, sahte bir özne-nesne ayırımı temelinde bir ontolojiler, epistemolojiler, teolojiler ve ahlâklar bolluğu içine gömülüp kalmıştır. Geleneksel ve modern tüm ahlâklar, yaşamın özünü, yani onun aslında değerlerden bağımsız bir süreç olduğunu göz ardı eden sahtekârlıklar örnekleri olmuştur (Özlem, 2004: 107). Oysa dünya "iyi ve kötünün ötesinde" dinamiğini yaratmada ve güç istencinde bulan bir süreçtir. Onun bir nedeni ve gayesi yoktur. Yaşamı dizginlemek, ona bir şekil ve düzen vermek, onu denetlemek için uydurulan tüm teolojiler, dinler ve bu arada ahlâklar, yaşamın özünde bulunan şekilsizliği, doluluğu, doludizgin akışı hiçbir zaman düzgün, denetimli ve şekillenmiş bir akışa dönüştüremezler. İnsanın din ve ahlâk öğretileri tarafından bastırılmış olan içgüdülerine, arzularına yeniden açılım sağlamak için "vücudun sesine" kulak vermelidir. Oysa kitleler hep bir sürü içgüdüsüyle, bir yaygın sürü ahlâkıyla yaşarlar. Sürü ahlâkı, din ve gelenek Nietzsche'ye göre bir sığınaktır. Bu kalıplardan ancak kendini aşabilen "iyinin ve kötünün ötesine geçme"yi başarabilen insanlar kurtulur (Özlem, 2004: 108).

Nietzsche, çok bilinen "Tanrı öldü." sözüyle metafizik bir yargı değil, kendi çağında geçerli olan ahlâk sisteminin ve değerlerin geçerliliği eleştirmektedir. O, kendi çağında ahlâkî değerlerle ilgili bir kriz yaşandığını ve değerlerin çöktüğünü düşünmektedir. Bununla birlikte Nietzsche, ahlâk ve din arasında bir bağın bulunmaması gerektiğini düşünmektedir. Ona göre ahlâk ne kadar dinle bağlantı içinde olursa, o kadar ahlâkî olmaktan uzaklaşır. Bu konuda daha çok Hıristiyan ahlâkını eleştiren Nietzsche, ceza-mükâfat ve ahiret yaşamı ile insanın bu dünyadan uzaklaştırıldığını ve erdemli olmaya kişinin Tanrı olmadan asla gücünün yetemeyeceği düşüncesi verilerek umutsuzluğa sevk edildiğini belirtmektedir. Kişi ahlâklı olmak için ancak Tanrı'nın yardımını bekleyen bir zavallı durumunda bırakılmaktadır. İnsanın asıl varlığında "güç istenci"nin olduğunu kabul eden Nietzsche bu durumu kabul etmemektedir.

Nietzsche'ye göre, değerlerin bu şekilde ters yüz olması nedeniyle, bugün köle ahlâkını yaşamaktayız. O, tam olarak efendi ahlâkını da egemen kılmak istemez, fakat ona benzer bir şeye ihtiyaç olduğunu düşünmektedir. Sonuçta Nietzsche, içinde güç istemi olmayan, insanı asıl özelliklerinden uzaklaştıran tüm ahlâk öğretilerine karşıdır. O, bu bağlamda bir immoralistir. Fakat o, içinde insanın asıl özelliklerini barındıran içgüdülerine ters düşmeyen, arzularına paralel olan ve üstinsanı hedefleyen ahlâkı da mümkün görmemektedir. Bütün değerleri yıkıma çağıran Nietzsche, iyinin ve kötünün ötesinde "efendiler kitlesinin sarışın hayvanı" olarak nitelediği bir tür elitler ahlâkını savunur. Bu düşüncenin daha sonra Nazizm'in vazgeçilmez ideolojik kaynaklarından biri olması tesadüf değildir.

4.1. Nietzsche Ahlâkına Yönelik Eleştiriler

Ahlâk ve ahlâksızlık arasında sıkı bir bağın bulunduğunu kabul eden Nietzsche, geleneksel ahlâk anlayışını şiddetle eleştirmesine rağmen, ona alternatif olarak sunduğu immoralizm konusunda açıklamaları yeterli görülmemektedir. Bunda onun anlaşılması güç, muammalı, çelişkili bir dili ve paradokslarla dolu bir düşünür olmasının etkisi vardır. O, sadece ahlâkî araç ve gayelerin ahlâksızlığı, ahlâk dışı araç ve gayelerin de ahlâkı gelişimi sağlayacağını söylemekte bunun dışında başka bir açıklama getirmemektedir.

Nietzsche'nin geleneksel ahlâk anlayışını eleştirmesi ve özellikle Hıristiyan ahlâkında gördüğü yanlışlıklardan hareketle immoralizme ulaşması aşırı bir tepkinin sonucudur. İfadelerindeki kimi çelişki ve tutarsızlıklara rağmen o da bir ahlâkın gerekliliğini dile getirmektedir. Bu yüzden bazı ifadelerinde İslâm'ı önemseyip dikkat çeken cümleler de kurmuştur. Ancak onun bütün hıncı içinde yaşadığı Batı toplumu ve Hıristiyan ahlâkı üzerinedir.

İnsanın şuurlu eylem ve davranışlarını içeren ahlâk, kişinin daha çok ortaya koyduğu davranışlarının sonucuyla ilgilidir. Bir davranışın iyi veya kötü olduğunu kendinde olan yeteneklerle bilebilir. Bu yeteneklerin bir kısmını doğası (*fitrat*), bir kısmını inandığı dinin gereği, bir kısmını da aklını kullanarak ve yaşamındaki deneyimler gereği elde eder. İnsanın yaşamını insanca sürdürebilmesi ve toplumsal bir yaşam sürebilmesi için insanlarla iyi ilişkiler kurmak zorundadır. Bunu temin etmek içinse, yaşamın her ânına katılan ve toplumsal sorunları çözebilecek düzenleyici kurallar bütününe ihtiyaç vardır. Bu kurallar ise, bir beşerî deneyim olan ahlâktan başka bir şey değildir. Bu yüzden ahlâkın önemi tüm tasavvurların üzerindedir; çünkü insanlık değeri ahlâkîlikle doğru orantılıdır. İnsanlar, belli bir düzen içerisinde mutluluk ve olgunluğa ulaşması ahlâk sayesinde mümkündür (Erdem, 2009: 31).

Ahlâk, kimi düşünürlerce "bilgelik", "ruh hekimliği", "koruyucu hekimlik", "sanatların en üstünü" şeklinde tanımlanarak, toplumsal yaşam için önem ve vazgeçilmezliğine dikkat çekilmiştir. İlâhî dinler özellikle İslâm dini ahlâka büyük önem verip, gerekliliği üzerine sıkça durmuş, insanların insanca yaşamlarını sağlayacak birtakım esas ve kurallar getirmiştir. Bu kuralların ortak noktası, insanların yaratılış amaçlarına uygun bir şekilde davranmaları ve yaşamalarına yöneliktir. İlke olarak, dünyada kötülüğün yok edilmesi, iyiliğin de yaygınlaştırılması esas alınmış, peygamberler de yaşantı olarak örnek model olmuşlardır.

Nietzsche'nin ahlâkı tek başına yaşayan bir insanın tercihi olabilir. Ancak tarih boyunca -Nietzsche de dâhil olmak üzere- insanlar topluluk halinde

yaşamayı tercih etmişlerdir. Bu yüzden iyi kötü, doğru yanlış gibi değerler çocuklara ve başka insanlara öğretilebilir ya da örneklik olarak davranışlarda gösterilebilir. Nietzsche'nin dediği gibi insanın içinden geldiği gibi davranması toplumda kargaşaya neden olacaktır. Ahlâk herkes için gerekli, bilinmesi ve uygulaması gereken teori ve uygulamaları içerir.

5. Süreç Felsefesinin Ahlâk Anlayışı ve İslâm Dünyasındaki İzdüşümleri

Süreç felsefesinin ahlâk anlayışı, geleneksel teizmin ve diğer felsefî ahlâk anlayışlarına karşı, yeni, dinamik ve modern bir görüş olarak ortaya çıkmıştır. Süreç felsefesi, doğadaki yaratıcı ilerleme ve gelişmenin önemini vurgulayan ve var olanın değişmekte veya oluş içinde olduğunu ya da nihaî ve en yüksek anlamda var olanın gerçekte değişme olduğunu savunan öğretidir. Her ne kadar süreç felsefesinin kökleri Antik Yunan'a kadar gitse de "Süreç felsefesi" adı altında XIX. yüzyılda A. N. Whitehead (1861-1947) ile ün kazanmıştır. Süreç felsefesinde var olanın gerçekte değişmekte olmasına rağmen ahlâk alanında değişme içinde değişmeden kalanın varlığı önem arz etmektedir.

Süreç felsefesinde insanın iradesi, benliği, eylemleri ve özgürlüğü daima insan ile Tanrı arasındaki ilişkide belirlenir. Dolayısıyla ahlâkın aksiyolojik temellerinin Tanrı-insan ilişkisinde ortaya çıktığı söylenebilir. Bu ilişki, sadece insan ile Tanrı arasında olmayıp; diğer insanlar ve diğer varlıklarla olan ilişkisini de kapsar. Fakat burada insanın söz konusu ilişkisinin niteliğini değerler belirlemektedir. Bu anlamda ahlâk, bir şeyin doğru ya da yanlış, iyi ya da kötü olduğu hakkında verilen değer yargılarından oluşur.

Süreç felsefesine göre ahlâkın kaynağı Tanrı'dır. Süreç felsefesine göre, Tanrı'nın iradesini bir ahlâk yasası veya ahlâkî ilkeler olarak alırsak, Tanrı'nın iradesi ile ahlâk yasaları arasında bir uygunluk olduğu söylenebilir. Ahlâkî davranışın en önemli özelliklerinden biri olan adalet düşüncesi de din tarafından yerine getirilir. Adaletin gerçekleşmesi onun bireyler tarafından algılanmasıyla, o sonsuz süreçte bireylerin kendilerini özgürce belirlemesiyle gerçekleşebilir. Bu da bireyin kendisine ve topluma karşı sorumluluklarını dile getirir. Süreç felsefesi, ne teolojik ahlâk anlayışının savunduğu, Tanrı'dan ahlâka gidişi, ne de Kant'ta olduğu gibi ahlâktan Tanrı'ya gidişi savunmaktadırlar. Onlar daha çok bu iki düşünce tarzını spekülatif bir şekilde yorumlayarak problemi daha mantıklı hâle getirmeye çalışmaktadırlar.

Süreç felsefesi, Tanrı ve insan ilişkisini ele alırken geleneksel teizmin ihtiyaçlarını karşılama çabası yanında, XIX. yüzyılda, din-ahlâk ilişkisi, ahlâkî değerlerin kaynağı, toplumun ahlâkî geleceği, adalet, barış vb. değerlerin korunması, bireyin ahlâkî gelişimi gibi konularda, geleneksel ol-

mayan düşünceler ileri sürmeye başlayan Sosyal Darwinizm ve Diyalektik Materyalizm'e karşı yanıtlar da aramaktadır.

İslâm dünyasında Muhammed İkbal'in süreç felsefesinden etkilendiği ve birçok sorunda bu felsefeye benzer düşünceler ortaya koyduğu bilinmektedir. Süreç ahlâk felsefesi İkbal'in "benlik" felsefesinde söz konusu edilmiştir. İkbal bu sorunları *İslâm'da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü* ve *Benliğin Sırları* adlı eserinde ele almaktadır. İkbal'in felsefesi, başlı başına İslâm dininin temel ilke ve prensiplerini ve ahlâkî değerlerini, Platon'dan günümüze dek, hem Yunan hem de Batı felsefî düşüncesi karşısında savunan ve düşüncelerini rahat bir şekilde ortaya koyan bir sistemdir (Aydın, 2000: 107).

İkbal'in felsefî düşüncesinde her insan, bağımsız bir kimliğe sahip bir ben'dir. Dünya'da bir "ben"dir. Allah ise Mutlak Ben'dir. Bu anlamda bakıldığında olgu ve olayları anlayabilmek için "benlik" kavramından yola çıkmak gerekir. Bağımsız benler olarak her birimiz, düşünen, inanan, acı çeken, ümit ve gayeleri olan, alternatifleri değerlendiren varlığız. Başka bir ifadeyle biz, zihin ve ruh hâlleri içinde bulunan varlıklarız. Ben deneyimi, hâlden hâle geçen ve durup dinlenme bilmeden değişen ve sürekli bir oluşum içinde akıp giden bir deneyimdir (Aydın, 2000: 120).

İnsan, devamlı gelişen bir ben olduğu için evrene anlam katan bir varlıktır. İkbal, bu konuda İslâm geleneğini takip ederek, basamak basamak yükseklere çıkan ve sonunda "Allah'ın ahlâkı ile ahlâklanan" inanmış insanın ruhsal macerasını, insanın Allah ile kurabileceği ilişkide arar (Aydın, 2000: 123). Dolayısıyla İkbal'in felsefesi söz konusu durumlarda her ne kadar Whitehead'ın görüşlerine benzer görünse de, sonuç itibarıyla farklı olup, kendine özgü üslubuna sahiptir. Onun felsefesinde Allah'ın insan ve evrenle ilişkisi, süreç ahlâk felsefesindeki gibi Tanrı'nın tamamen şuursuz kabul edildiği estetik türden değildir. İkbal'in düşüncesinde Tanrı-insan ilişkisi karşılıklı olup, ahlâkî davranışı canlandıran bir tür ben-sen ilişkisidir.

İkbal'e göre Allah, süreçle beraber kendisini tamlığa doğru yön veren değil, tüm süreci ve evreni kuşatandır. Bu anlayışa göre evren ve diğer tüm varlıklar Allah'ın davranışlarıdır. İkbal bunu için İslâm literatüründeki "Sünnetullah" kavramını kullanır. Dolayısıyla Allah herşeyi kuşatan varlık olması sebebiyle adalet ve iyiliğin kaynağıdır. Düzenli bir varlıktan düzensizliğin çıkması onun adaletinin ve iyiliğinin tecellisidir. Varlık evreninde düzensizlik tasarlamak sadece zihinsel bir kurgu ve hakikat değeri olmayan bir vehimdir. İnsan tüm eksikliklerine rağmen Allah'ın yeryüzündeki halifesidir ve Allah'ın emanet diye adlandırdığı özgür şahsiyete sahip varlıktır.

İnsan özgür bir varlık olduğu için, birçok şeyi değiştirecek güçtedir. İkbal, Allah'ın yaratıcı sıfatı daha çok insanın faaliyetleri kanalıyla tecelli ettiği-

ni söyler. Dolayısıyla İslâm'da ruh ve beden ilişkisi önemlidir. İnsan, ruh ve bedenle bir bütündür. Ruh, Allah'ın emri olduğu için düzenliliği temsil eder. Aynı zamanda ruh, insanın bedeninin parçası olduğu için kişiliğin olgunlaşması ve gelişmesi için merkezî yere sahiptir. Ruh, insanın Allah'la olan ilişkisinde, kendi kişiliğinin gelişmesiyle birlikte dünyada bulunan tüm kötülüklere karşı durabilmesini sağlamaktadır.

Süreç felsefesinin ahlâk anlayışı, değişen ve gelişen bir evren anlayışı ile varlığın ve değerlerin ve dolayısıyla Tanrı ve insanın değiştiğini savunması, ahlâk açısından çeşitli sorunlar içermektedir. Değerlerin değişmesi, insanın doğuştan iyi ya da kötü doğası (*fıtrat*) olduğu, bilgi yetileri olarak akıl ve duyu güçlerinin sürekli bir değişim ve gelişim süreci içinde oluşması, bunların ahlâkî, vicdanî ve hareket gelişimi açısından değerlendirilmesi gerekir (Meminov, 2007: 107).

Sonuç itibarıyla süreç ahlâk felsefesinde ahlâkın psikolojik ve aksiyolojik temellerin bulunduğunu söyleyebiliriz. Bu ahlâk felsefesinde temellendirme veya doğrulama sürecinde önemli bir adımı, ahlâk ve din üzerindeki düşünceler oluşturmaktadır.

6. Sonuç

İslâm ahlâkçıları ahlâkı "Nefiste yerleşik olan yatkınlıklar." şeklinde tarif etmişlerdir. Bu tariften hareketle, insanın iyi veya kötü olarak vasıflandırılmasına yol açan manevî nitelikleri, huyları ve bunların etkisiyle ortaya koyduğu iradeli davranışların bütünü ahlâkın konusunu içermektedir.

İslâm ahlâkı, bir olan Allah'a itaat temeline dayalı bir ahlâkî birlik (Al-i İmran, 3/103) hedeflemektedir. Bu anlayışın temelinde, Allah'a saygı (*takvâ*), Allah'ın bütün yarattıklarına karşı merhametli olma, nefsini dizginleme, dürüstlük, güvenirlilik, fedakârlık gibi ilkelerden hareketle, doğru inanç ve temiz yaşayışın en yüksek gayesinin Allah rızası olduğu vurgulanmıştır (et-Tevbe, 9/72; el-Hadîd, 57/27).

Kur'an ve sünnete dayalı bir şekilde sistemleştirmeye çalışılan İslâm ahlâkı, psikoloji, siyaset, felsefe gibi bilimlerle iç içe olan, gayeci ve değer konusunda mutlulukçu bir anlayışı savunur. İnsan eylem ve çabalarının nihaî ve en yüksek gayesi görülen mutluluksa kendi başına bizatihi iyi olan yegâne şeydir. Dolayısıyla mutluluğu sağlayan eylemler iyi, sıkıntı ve mutsuzluğu getiren eylemlerse kötüdür.

Birçok modern ahlâk kuramı, İslâm öncesi Cahiliye döneminde olduğu gibi (el-En'am, 6/29; Yâsîn, 36/78) ahiret yaşamına inanmadığı için, bu dünyanın zevk ve sefasından faydalanmayı, bedensel hazları, günü yaşa-

mayı yaşamın temel gayesi saymaktadır. Oysa ilâhî dinlerin ahlâk anlayışında iyiler için cennet vaat edilmiş, kötülerse cehennemle uyarılmıştır. Bu yüzden İslâm ahlâkında davranışları sonuçlarına göre değerlendirme prensibi hâkimdir. Bu prensibe göre bir davranışın ahlâken iyi veya kötülüğüne, o davranışla ulaşılması hedeflenen gayeye ulaşılıp ulaşılmayacağına bakılarak karar verilir. Yani davranılın ahlâkî değerini, o davranışın sonucu belirler.

Modern ahlâk kuramları, dünya hayatının geçiciliği, imtihan ve ahireti yok sayarak ahlâk anlayışlarını temellendirmeye çalışmaları birçok problemi beraberinde getirmektedir. Günümüzde artık sevap günah, hayır şer kategorilerine göre hareket etmeyen, Tanrı'nın yerine vicdanın aldığı, inançların ve değerlerin yapabileceği şeyleri akla devredildiği günümüzde, aşkın olan içkin hâle getirilip dünyevîleştirilmiştir.

Sonuçta, geleneksel ahlâk anlayışı gibi modern dönemde de çok karmaşık ve birbiriyle uzlaşmayan çok sayıda ahlâk kuramı vardır. Örneğin kimi filozoflar ahlâkın mutlak olduğunu, kimi izafi olduğunu iddia ederek, mutlulukçu, evrimci, materyalist, varoluşçu, deneyimci, sezgici birçok ahlâk kuramı ile görüşlerini temellendirmeye çalışmışlardır. Dinî temellendirmeler dışında yapılan girişimlerin ahlâkî relativizm ve şüpheciliğe kapı araladığı bir gerçektir. Ahlâkî relativizm ve şüphecilikten kurtulmak için, mutlak olan evrensel ahlâk ilkelerine ihtiyaç duyulacaktır.

Yararlanılan/Önerilen Kaynaklar

Akarsu, Bedia (1979), *Immanuel Kant'ın Ahlâk Felsefesi*, İstanbul: İÜEF Yayınları.

Akarsu, Bedia (1982), *Ahlâk Öğretileri*, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Aydın, Mehmet (1981), *Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, Ankara: Umran Yayınları.

Aydın, Mehmet S. (1991), *Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, Ankara: TDV Yayınları.

Aydın, Mehmet S. (2000), *İslâm Felsefesi Yazıları*, İstanbul: Ufuk Kitapları Yayınevi.

Çilingir, Lokman (2003), *Ahlâk Felsefesine Giriş*, Ankara: Elis Yayınları.

Erdem, Hüsameddin (2009), *Ahlâk Felsefes*i, Konya: Hü-Er Yayınları.

Guyer, Paul (2005) "Kant'ın Ödevler Sistemi", çev. Ali Kaftan, *Cogito*, Sayı: 41-42, s. 277-338.

Heimsoet, Heinz (1967), *Immanuel Kant'ın Felsefesi,* çev. Takiyüddin Mengüşoğlu, İstanbul: İÜEF Yayınları.

İkbal, Muhammed (2012), *İslâm'da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, çev. Sofi Huri, İstanbul: Kırkambar Yayınları.

Kant (1960), *Religion within the Limits of Reason alone*, eng. trn.by H. M.Green, H. H. Hudson, New York: Harper and Brothers.

Kant (1980), *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. Ionna Kuçuradi, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları.

Kant (1995), *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi,* çev. İonna Kuçuradi, Ankara: Türk Felsefe Kurumu Yayınları.

Kant (2003), *Ethica,* çev. Oğuz Özügül, İstanbul: Pencere Yayınları.

Kılıç, Recep (1992), *Ahlâkın Dinî Temeli*, Ankara: TDV Yayınları.

Kılıç, Recep (2007), "Klasik ve Modern Ahlâk Teorileri", *Din ve Ahlâk Felsefesi* içinde, Ankara: Ankuzem Yayınları.

Kılıç, Recep (2012), "Ahlâk Felsefesi", *İslâm Ahlâkı* içinde, ed. Müfit Selim Saruhan, Ankara: Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları.

Kuehn, Manfred (2011), *Immanuel Kant*, çev. Bülent O. Doğan, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Meminov, Kasim (2007), *Süreç Felsefesinde Ahlâk*, İzmir: DEÜ SBE Felsefe ve Din Bilimleri ABD Doktora tezi.

Mill, John Stuart (1967), *Utilitarianism*, ed. Mary Warnock, London: The Fontana Library.

Nietzsche (2001), *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*, çev. Ahmet İnam, İstanbul: Yorum Yayınları.

Nietzsche (2002), *Güç İstenci*, çev. Sedat Umran, İstanbul: Birey Yayınları.

Nietzsche (2004), *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çev. Ahmet İnam, İstanbul: Say Yayınları.

Nietzsche (2005), *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, çev. Mustafa Bahar, İstanbul: İskele Yayınları.

Özlem, Doğan (2004), *Etik: Ahlâk Felsefesi*, İstanbul: İnkılâp Yayınları.

Özlem, Doğan (2010), *Ahlâk Felsefesi*, İstanbul: Say Yayınları.

Pazarlı, Osman (1980), *İslâm'da Ahlâk*, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Saruhan, Müfit Selim (2012) (ed.), *İslâm Ahlâk Felsefesi*, Ankara: Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları.

Sevinç, Ayşe (2007), *Friedrich Wilhelm Nietzsche'nin Ahlâk Görüşü*, Konya: SÜ SBE Felsefe ve Din Bilimleri ABD Yüksek lisans tezi.

Türer, Celal (2005), *William James'in Ahlâk Anlayışı*, Ankara: Elis Yayınları.

Türkeri, Mehmet (2011), *Etik Bilinç*, Ankara: Lotus Yayınları.

Türkeri, Mehmet (2013) (der.), *Etik Kuramları*, Ankara: Lotus Yayınları.

Türkeri, Mehmet (2012) (ed.), *İslâm Ahlâk Felsefesi*, İzmir: DEÜİF Yayınları.

Ülken, Hilmi Ziya (1946), *Ahlâk*, İstanbul: İÜEF Yayınları.

Ülken, Hilmi Ziya (1958), *Felsefeye Giriş, İkinci Kısım*, Ankara:

Weischedel, Wilhelm (2004), *Felsefenin Arka Merdiv*eni, İstanbul: İz Yayıncılık.

15. BÖLÜM

İSLÂM AHLÂKI AÇISINDAN MODERN UYGULAMALI ETİK

İSLÂM AHLÂKI AÇISINDAN MODERN UYGULAMALI ETİK

Cevdet Kılıç

1. Giriş

İnsan olmanın ve insanca yaşamanın bir gerekliliği olarak kabul edilen etik, her geçen gün hayatımızda daha fazla yer etmekte ve önem kazanmaktadır. Etik, son zamanlara kadar sadece birkaç filozofun önem verip üzerinde durduğu, bunun dışında kimsenin dikkatini çekmediği bir kavramdı. Ancak bir süre sonra etik, felsefede ve bilim çevrelerinde öncelikli bir araştırma alanının adı olarak öne çıkmaya başlamıştır. Günlük hayatımızda, araştırma ve uygulama olarak çoğu etkinliğimizde ve yaşama alanımızın hemen her alanında yaygın olarak kullanılan bir kavram haline gelmiştir.

İnsan ve değer felsefelerinin yanı sıra, artık toplum bilimleri, tabiat bilimleri ve tıp, mühendislik, iletişim, basın ve siyaset gibi uygulamalı bilimler içinde etiğin vazgeçilmez bir yeri vardır. Özellikle XX. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren bilimler ile etik arasındaki ilişki her geçen gün daha fazla artmaktadır. Örneğin, tıp etiği, biyoetik, biyomedikal etik, iletişim etiği, basın etiği, çevre etiği, iş etiği, spor etiği gibi alanlarda etiğin gerekliliği ve önemi konusunda dikkate değer bir bilinç düzeyine ulaşılmıştır. (İyi, Tepe, 2011; 4) Bu bilinçlenmenin altında yatan temel gerçek, bugünkü dünyanın genel olarak hayatın her alanında, her türlü insan ilişkisinde yaşanan çok çeşitli etik problemler nedeniyle içinde bulunduğu durumun getirdiği kaçınılmaz bir ihtiyaçtan dolayıdır.

Geniş anlamda ahlâk felsefesi olarak bilinen etik, dar anlamda iş ve meslek ahlâkı kavramıyla eş anlamlıdır. Etik kavramı sözlüklerde ahlâk felsefesinin karşılığında kullanılmaktadır. İslâm düşüncesinde ise etiğin yeri, İslâm

filozoflarının ahlâkı, teorik ve pratik ahlâk olarak ikiye ayırdıkları ahlâk çeşidinin teorik ahlâk boyutuna tekabül etmektedir. Bazen bunun siyaset felsefesi içinde yer veren ahlâk filozofları da olmuştur. Buna göre etik, gerek Batılı filozofların nezdinde ve gerekse İslâm filozoflarının nezdinde erdem, ödev, sorumluluk, vicdan gibi temel kavramlar üzerinde analizlere, iyi-kötü, doğru-yanlış gibi ahlâki değerler üzerinde incelemelere yer verilmektedir. Etik, ahlâki eylemlerin doğasını araştırmakta, bir eylemi iyi veya kötü olarak değerlendirmemizdeki temel ölçütler üzerinde durmaktadır. Düşünce tarihinde etik üzerinde araştırmalarda bulunan düşünürler, genel olarak doğru eylem ve en yüksek iyi üzerinde durmuşlardır. Bir kısım düşünürlere göre doğru eylemde bulunmanın insanı iyiye götüreceğini savunurken, bir kısmı en yüksek iyinin bilinmesi durumunda insanın doğru eylemde bunacağını savunmuştur. (Durak, 2009; 11)

2. Etik Kavramı

Etik sözcüğü eski Yunanca "ethos" sözcüğünden türemiştir. Kökeni ise "ethos" -çoğulu "ethe"- sözcüğünden türemiştir. "Ethika" en eski anlamıyla; "canlı bir varlığın mekânı", "hep gittiği, sığındığı yer" anlamına gelmektedir. Tekil olarak "ethos" sözcüğü ise, "karakter", "huy" demektir. Daha sonra bu sözcük, Batı dillerinde "karakter" anlamında bir bilgi alanının ve bir felsefe disiplininin adı olmuştur. Bu anlamı bakımından "kişiye bağlı", "kişi ile ilgili bir durum"u, "ona özgü olan bir yan"ı ifade etmektedir. Bununla birlikte ethosun çoğulu olan "ethe"nin "gelenek görenek" anlamına da geldiği," bu anlamıyla birlikte belli bir gurubun, bir topluluğun yaşama biçimi" olarak da ifade edilmektedir. (Pieper; 1999; 29; İyi, Tepe, 2011;5) Latincede "mos" sözcüğünden gelen bu kelime ehtik ile aynı kelime anlamına gelmektedir. Yalnız bu iki kelimenin her ne kadar kullanım açısında ortak olsalar da farklı olguları nitelendirmek için kullanıldığı da görülmektedir. Latince "moralis" kelimesi İngilizcede "moral" kelimesi olarak kullanılmış olup İslâm felsefesindeki "ahlâk" kelimesi karşılığında kullanılmaktadır. Batı dillerinde pratiğin karşılığında moral kelimesi kullanılırken, etik, teorik ahlâkın karşılığında kullanılmaktadır. "Moralis" adet, seciye, hal ve hareket biçimi anlamlarına gelmektedir. Yani Latince kökenli "moralis," somut ahlâki olayların tahlil edilmesinde kullanılırken, Yunanca "etik" ise ahlâk felsefesinin konusunu oluşturan iyi, kötü, ödev vb. temel kavramların ele alınıp incelenmesinde kullanılmakta olduğu görülmektedir. (Durak; 2009; 30) İngilizcede ahlâkın pratik yönü için "morality" kelimesi, teorik ve felsefi yönü içinse "ethics" kelimesi kullanılmaktadır.

Ahmet Cevizci, etik kavramının tanımını yaparken şunları söylemektedir.

> "Genel anlamda mutlak olarak iyi olduğu düşünülen ya da belli bir yaşam anlayışından kaynaklanan davranış kuralları bütünü, bir kimsenin iyi niteliklerini ya da kişiliğini ifade eden tutum ve davranışlar bütünü, insanların kendisine göre yaşadıkları, kendilerine rehber aldıkları ilkeler bütünü ya da kurallar toplamıdır." (Cevizci; 16)

Heimsoeh, etik hakkında şu ifadelere yer verir.

> "Ahlâk (:moral) her yanda yaşayışımızın içindedir. Ahlâki bulmuş olan filozoflar değildir, daha felsefe yokken ahlâk vardı... Ahlâk felsefesi (etik) ise ahlâk dediğimiz bu olay üzerinde felsefe yapmaktır. (Heimsoeh, 1978; 14.)

Bu tanımlardan hareketle etik, ahlâk felsefesinin kavramsal boyutunu ve teorik kısmını oluşturmaktadır, yani başka bir ifadeyle ahlâk üzerine felsefi olarak düşünme etkinliğine etik adı verilmektedir.

Genel bir ifadeyle etik, ahlâk üzerinde düşünme etkinliğidir. İnsanın bireysel ve toplumsal hayatında, ahlâksal davranışları ile ilgili sorunları inceleyen felsefenin bir dalıdır. Yani etiğin ontolojik alanı insan davranışları içerisinde yer alır. Burada öne çıkan husus bu davranışı gerçekleştiren varlığın adının insan olmasıdır. Konusu ise insan davranışlarıdır. Etik, her türlü insan eylemlerini değil, ahlâki bir nitelik taşıyan eylemleri kendisine konu almaktadır. Çünkü bir takım insan eylemleri ahlâki davranış alanına girmez. İşte ahlâki davranış alanına girmeyen eylemler etiğin varlık alanını ilgilendirmez. Etik; ödev, yükümlülük, sorumluluk, erdem, gibi kavramları analiz eden, doğruluk veya yanlışlıkla; iyi ve kötüyle ilgili ahlâki yargıları ele alan, ahlâki eylemin yapısını araştıran, iyi bir hayatın nasıl olması gerektiğini açıklamaya çalışan felsefenin bir dalı olarak tanımlanmaktadır. Temelde iyi ve doğru gibi iki önemli kavram tarafından belirlenen ve iyi ve doğru olana, neyin iyi ve doğru olduğuna ilişkin araştırmalarla şekillenen pratik felsefe olarak değerlendirilmektedir. (Mathews, Smith, 1921; 152)

Ahlâki hayatı kuşatan insan davranışları ne zaman başlar ve nerede biter? İnsan var oldukça insani ilişkiler ve eylemler de sürekli varlığını koruyacaktır. Dolayısıyla insan ilişkileri ve eylemleriyle var olan dünya da hem güncel olaylarıyla hem de tarihsel yönüyle var olacaktır. Bir birey toplum düzeni içinde başkalarıyla bir arada yaşamaya başladıktan sonra ahlâki hayatı başlamış olur ve ahlâki ilke ve değerleri pratik hayata geçirmiş olur. Fakat kişi bununla da kalmayıp yapıp ettikleri ve ahlâki değerlerin neliği üzerinde düşünmeye başlayıp bir anlam kazandırma yoluna girdiğinde, ahlâklılığın unsurlarını tartışmaya, düşündüğü ve hissettiği şeyleri dile getirmeye ve başkalarına aktarmaya başladığında, normal ahlâki düzeyi aşıp

etik alanına girmiş olur. Yani daha doğrusu pratik ahlâk alanından teorik ahlâk yani etik alanına geçmiş olur. Genel anlamda ahlâk üzerine düşünme, derinlemesine felsefi düşüncenin özelliklerini taşıyarak daha planlı ve programlı, daha derinlikli ve sürekli bir çabaya dayanıyorsa, kavramsal analizlere önem veriyorsa, farklı görüş halkaları arasında tutarlılığı önemsiyorsa, sistematik bir bütünlük arz ediyorsa ahlâk üzerine bu düşünce aşamalarına ve ürünlerine etik denir. (Yaran, 2010; 11)

Bireyin yaşadıkları ve yapıp ettikleri üzerinde düşünmekle, insan iki tür tavır geliştirir. Bir yandan hayatın ahlâki boyutu yaşayıp eylemlerinde bunu gösterirken, diğer yandan kişi ve ahlâki fail olarak ahlâklılığın temel ilke ve değerleri üzerinde düşünür. Bu noktada yine insan üç türlü tavır içerisine girer. Evvela insan, ahlâki bir davranış gerçekleştirmeden önce değerler ve en yüksek iyinin neliği üzerinde düşünür ve onu o fiile iten muharrik gücün ne olduğunu anlamaya çalışır. "Ne yapmalıyım?" "Ne eylemem gerekir?" sorularının cevabını ahlâki davranışlarında bulmaya çalışır. Sonra ahlâki fail, ahlâki fiil gerçekleştirme esnasında öncelikle özgürlüğünün mahiyeti üzerinde durur. Kendisine açık olan alternatif davranış tarzları herkes gibi davranmak mı yoksa gerçek potansiyelini hayata geçirerek tamamen kendisine ait olan bir tarzda mı eyleyeceği soruları üzerine düşünür. Nihayet eylemde bulunduktan sonra yaptığını desteklemek, eylemini haklılandırmak üzere gerekçeler bulmaya çalışır ve eylemin bütünsel sorumluluğu üzerinde düşünür.

Etik kavramının iki farkı kullanımı söz konusudur. İlki, alışkanlık, töre, görenek anlamını taşır. İkinci kullanımı ise, aktarılan eylem kurallarını ve değer ölçülerini sorgulayarak üzerinde düşünerek, talep edilen iyiyi gerçekleştirmek için onları alışkanlığa dönüştürme biçimidir ki, töre ve gelenek böylelikle kişilik anlamını kazanmakta ve erdemli olmanın temel tavrı olarak pekiştirilmektedir. Neyin iyi ve doğru, neyin kötü ve yanlış olduğunu araştıran, insan hayatının gerçek amacının ne olması gerektiğini soruşturan, ahlâklı ve erdemli bir yaşayışın hangi unsurları içerdiğini irdeleyen felsefe dalı diye tanımlayabileceğimiz etiğin temel özelliği, onun genelliği, sistematik doğası, argümantatif yapısı ve iddialarını kanıtlayıp temellendirme çabası olarak değerlendirilebilir. (Cevizci, 2001;5). Kısaca etik, geçmiş ve bugüne ilişkin *doğru* ve *yanlış* ölçülerinin anlatımıdır. İnsanların töresel ya da ahlâksal ilişkilerini, davranış biçimlerini ve görüşlerini araştıran bir felsefe dalıdır.

3. Etik ve Ahlâk

İnsan çok boyutlu bir varlıktır. Fenomenolojik gelenek içinde yer alan filozofların yaklaşımıyla insan tanımına bakıldığında insanın en önemli boyu-

tunun duygusal boyutu olduğudur. İşte bu boyut insanın ahlâklılığını meydana getirecek bir tinsel yaşama sahip olmasını mümkün kılacak şey onun bu duygusallık boyutudur. İnsan, sevgi, nefret, seçme gibi duygusal davranışlarla hiçbir canlıda bulunmayan değer duygusuna sahip olur. İşte insan bu konumuyla kendine bir tinsel dünya kurar. Ahlâklılığı meydana getiren şey de işte insandaki bu değeri taşıma, değeri isteme ve gerçekleştirme çabasıdır. Bu çaba onu tabiat varlığı olmaktan çıkarıp kişi veya ahlâk varlığı haline getirir. Buna göre ahlâk, bir kişinin, bir gurubun, bir topluluğun, bir milletin, bir kültür çevresinin belli bir tarihi dönemde hayatına giren ve davranışlarını yönlendiren inanç, değer, norm, emir ve yasaklar ağı olarak tanımlanır. (Özlem, 2010; 23) Ahmet Cevizci'ye göre ahlâk; bir kültür çevresi içinde kabul görmüş, belirlenmiş ve tanımlanmış değerler manzumesi ve amaçlarla, bu değerlerin nasıl yaşatılacaklarını, söz konusu amaçlara nasıl ulaşılacağını ortaya koyan kurallar öbeği veya bir insan topluluğunun belli bir tarihsel dönem boyunca belli türden inanç, emir, yasak, norm ve değerlere göre düzenlenmiş ve söz konusu düzenlemeye bağlı olarak töreleşmiş gelenekleşmiş yaşama biçimi diye tanımlanır.(Cevizci 2008; 3) Bu tanımlamalardan hareketle ahlâk, insan hayatının tüm boyutlarında günlük hayatta yapıp etmelerimizin mutlaka ahlâkla öyle ya da böyle bir bağıntısı olduğu ortaya çıkmaktadır. Aynı zamanda ahlâk, tarihsel olarak tarihin her döneminde rastlanan yatay ve dikey boyutta yaşanan bir olgudur. Geniş anlamda söylenirse insanın toplumsal yanıyla ilişkili bir olgudur.

Etik ise, ahlâk üzerine düşünülmeye ve ahlâk üzerine felsefe yapılmaya başlanıldıktan sonra bu alana girilir ve bu alan bir bilgi alanını içerir. Bu alan, felsefenin ilk ve temel alanlarından biri olup ahlâkta olduğu gibi eylemsel nitelikli değil bilgi niteliklidir. (İyi, Tepe, 2011, 7)

Etiğin tıpkı diğer felsefi disiplinler gibi bir nesnel alanı vardır ve kendi araştırma alanındaki soru ve sorunları nesne edinerek bilgi konusu yapmaktadır. Etik ve ahlâkın nesnel alanlarını belirlemek üzere bir örnek vermek gerekirse; adil olmak, iyi olmak, erdemli olmak gibi hususlarda ahlâki yaklaşımlar kendilerine göre çeşitli davranış ölçüleri sunarken, bir bilgi alanı olan etik ise bu kavramları hakkında bir davranış ölçüsü veya kriteri getirmez sadece adalet nedir?, iyi nedir?, erdem nedir? gibi soruların bilgisini arar. Öyleyse etik, dış dünyada bir olgu olarak var olan ve değer yargıları ve kuralları olarak olgular dünyasına yansıyan ahlâkın bilme konusu yapılmasına etik, eylem konusu yapılmasına ise ahlâk denmektedir. Dolayısıyla etik, normlar ortaya koyan ve var olan normları değerlendiren bir alan değildir. Bu nedenle felsefenin temel alanı olmaktadır. Çünkü o sadece yaşama dünyamızda yer alan çeşitli kurallar bütünü olan ahlâk normlarını,

onların yapısal özellikleri türleri ve değerini bilgi nesnesi yapar. Etiğin bu yönü ahlâk ile arasında olgu ve bilgi ayırımı etik düşüncesinin gelişimini yavaşlatmıştır. (İyi, Tepe, 2011; 8-9)

İnsan ve hayatı ile ilgili her konu etiğin kapsamına girer. Etiğin en önemli konuları arasında Eskiçağlarda doğru, adil ve iyi anlamında mutlu yaşamanın ne olduğu sorusudur. Yani yaşarken yaptıklarımızda ve eylediklerimizde doğru olanı bulmak için gereken bilgiyi elde etme çabasıdır. Böylece etiğin başlangıçta iki tür sorunun üzerinde durduğu görülür. Doğru iyi ve bunların sonucu olan mutlu bir hayat sürmek için gerekli bilginin şartlarının ve kişinin herhangi bir şartta doğru olanın ne olduğunu bulabilmesi için gerekli bilginin elde edilmesi hususudur. (İyi, Tepe, 2011; 11)

Sonraki yüzyıllarda özellikle 18. yüzyıl felsefelerinde etikle alakalı pek çok yeni kavram da gündeme gelmiştir. İyi isteme ödev, sorumluluk, yükümlülük, gereklilik, değerler, gibi kavramlar bunlar arasındadır. Günümüzde ise etiğin alanı daha da genişlemiş ve felsefi meseleleri daha da çeşitlenmiştir. Özellikle insan hayatını ilgilendiren yönüyle problemlerin çeşitlenmesi, uygulamalı etik kavramının gündeme gelmesi ve problemlerini de peşinden getirmesi etik düşüncesini daha da belirgin bir şekilde önemini artırmasına zemin hazırlamıştır. Ötenazi, kürtaj, ölme hakkı, organ bağışı, organ ticareti, yapay zeka, teknoloji, gen bilimi, nanoteknoloji, nöroloji bütün bunlar etik problemleri de gündeme getirmiştir. Aynı zamanda yakın geçmişte teknolojinin baş döndürücü hızla gelişmesinden dolayı günümüzde çevre etiği, meslek etikleri gibi etik kavramları da gündeme gelmiştir.(İyi, Tepe, 2011; 12)

Felsefi düşüncede ahlâk ve etik ilişkisini ele alırken insan hayatını anlam ve değer ilişkisi içinde kuşatan sistematik bir bütünlük içerisinde değerlendiren Kenan Gürsoy'un ifadeleri şöyledir:

> "Etik, sadece toplumsal davranış normlarına uyan hareket alışkanlıkları, ya da yine toplumda sadece kültürel antropoloji, sosyoloji, sosyal psikoloji gibi bilimler açısından anlayıp, bilgisi itibariyle tüketebileceğimiz ahlâki denen değerlere ilişkin olayları değil, fakat özellikle kendi sorumlu bir birey olarak içten kavrayan ahlâki kişiliği onun değer yönelişlerini, erdem anlayışını inşa eden sistematik bütünlüklü bir tavır alış ve bunu her an temellendirmeye hazır bilinç ve vicdan felsefesi, bir taraftan, gerçek "iyi" nedir, davranışlarımı idare eden temel prensip ne olmalıdır? diye sorarken diğer taraftan ahlâki kişiliğin (ya da ahlâk kişisinin) bireysel ve özgür eylem tecrübesinin evrensel değerini gündeme getirmekte, bir başka deyişle onun Hakikat karşısındaki ekzistansiyel konumunu, sonluluğu içinde de olsa nasıl belirleyeceğini vurgulamaya çalışmaktadır." (Gürsoy; 2006; 78)

4. Etik Türleri

Etiğin aralarında belli bir tarihsel, epistemolojik ilişki bulunan farklı türleri ve üç ayrı araştırma alanı vardır. Betimleyici etik, Normatif Etik ve Metaetik.

Betimleyici Etik: ahlâk alanına bilimsel yaklaşımın uygulanmasının bir sonucu olan betimleyici (deskriptif) etik, ahlâk alanına tasviri yaklaşımın uygulanmasını ifade eder. Ahlâki nesnel alanda norm bildirmek ya da kural koymak yerine sadece insanın eylemlerini gözlemleyerek sonuçlarını betimler. Dolayısıyla betimleyici etik denince, insanların ahlâki görüş ya da inançlarıyla olgusal önermelerden meydana gelen etik türünü ifade eder. Bu durumda etik ahlâki olgular hususunda sadece gözlemleyicidir, ahlâki olgu ve olaylara dışarıdan bakar ve tasvir ederek açıklar.

Normatif Etik: Etikle anlaşılan veya anlaşılması gereken, insan varlığına neyin iyi ve neyin kötü olduğuyla, belirli durumlarda, ne yapıp ne yapmamaları gerektiğiyle, hayatta hangi nihai amaçların peşinden gitmek durumunda olduklarıyla, hayatlarını nasıl sürdürmeleri gerektiğiyle ilgili bilgi veren, insanların ahlâki eylemleri için norm ve düzenleyici ilkeler getiren normatif etiktir. Ahlâk filozofu sadece ahlâki eylemleri betimlemekle kalmamalı neyin iyi ve neyin kötü olduğunu söylemeli, kural koymalı, yaşama biçimini ahlâki yönden geliştirmeli, hayat tarzı teklif etmeli, yani doğrudan doğruya değerleme işine girişmelidir. Kısacası normatif etik, gerek bireysel gerekse toplumsal ve hatta küresel düzeyde insanlara nasıl yaşamamız gerektiğini bildiren ahlâki ilkeleri, hayatta nihai ve en yüksek değere sahip olan şeylerin neler olduğunu tartışır, adil bir toplumun hangi unsurları içermesi gerektiğini araştırır. Söz gelimi kürtajın, ötenazinin ölüm cezasının vs. ahlâken doğru olup olmadığını tartışır. Burada normatif etiğin iki boyutu ortaya çıkmaktadır. İlki temel ahlâki ilkelerin belirlendiği tümüyle teorik, diğeri ise *uygulamalı etik* denilen ve özel alanlarla ilgili genel sorunları tartıştığı genel ahlâki ilkeleri de özel alanlara uyguladığı pratik olan boyutudur.

Normatif etiğin ilgilendiği sorunların önemlileri şunlardır.

Teorik sorunlar

1. Ahlâki erdemlerle ilgilidir. Hangi insan karakterinin ahlâken iyi, hangilerinin ahlâken kötü olduğu sorusu etrafında şekillenir.
2. Toplum ya da sosyal kurumlarla ilgilidir. Toplum hangi ilke ve politikalara göre nasıl yapılandırılması ya da organize edilmesi gerektiği sorusudur.

3. Değerlerle ilgilidir. Hangi değerlerin temel olduğu hangi şey ya da deneyimlerin bizatihi kendi içinde veya kendi başına değerli veya arzu edilir olduğu problemidir.

(Cevizci, 2001; 8; Yaran 2010; 16)

Pratik Sorunlar/uygulamalı etik sorunları

1. Biyoetik ve tıbbi etik konuları.
2. İş ahlâkı, çevre ahlâkı gibi başlıklar altında ele alınan konular.
3. Cinsel ahlâk ve toplumsal ahlâk gibi konular.

Metaetik: Ahlâk felsefesini en çözümleyici ve en teroik kısmıdır. Analitik veya eleştirel etik olarak da tanımlanan ve ahlâk felsefesinde çağdaş yaklaşımın ifadesidir. Metaetik, yirminci yüzyılda Anglo-Sakson dünyada oldukça etkili olmuş olan yeni bir felsefe yapma tarzının, yani felsefenin biricik görevinin dilin mantıksal analizi veya kavram çözümlemesi olduğunu öne süren analitik felsefenin etik alanındaki tavrını ya da yaklaşımını ifade eder. Bu görüşe göre ahlâk filozofları normatif etikle uğraşmamalıdır. Kural koymakla, nasihat vermekle, yaşam tarzı teklif etmekle hiçbir ilişkisi olmamalıdır. Filozofun görevi ahlâk alanına giren kavramları, ahlâki yargıları analiz etmek, ahlâki davranış ölçülerini tartışmak, bu kavramların anlamlarını açıklığa kavuşturmaktır. (Cevizci, 2001; 10) Ancak metaetik, normatif etiğin ortaya koyduğu kurallar üzerinde konuştuğunu da göz ardı etmemek gerekir. Meta terimi, Yunancada "üst" veya "öte" anlamına geldiğine göre metaetik, kavramı sadece ahlâki yaşamın değil, bu yaşamda insanlara rehberlik etmek iddiasındaki normatif etik kuramların da ötesinde veya öncesinde bütün bir ahlâk kavrayışına biraz üstten ve dıştan bakmayı ifade eder. (Yaran, 2010; 17; Tepe, 2011; 87)

Metaetiğin ilgilendiği alanların önemlileri şunlardır.

1. Ne anlama gelir?
2. Nereden gelir? (Kaynağı ve kapsamı nedir?)
3. Niçin ahlâklı olmamız gerekir?

Buradan biz tekrar normatif etiğe dönerek normatif etiğin türleri üzerinde duralım. Normatif etik kuramların ana amacı, doğru ve yanlış davranışı düzenleyen ahlâki normlara ulaşmaya ve doğru davranışı meleke haline getirmiş karakter özelliklerine erişmeye çalışır. Etik düşüncesinde üç normatif etik türünden bahsedilir. Bunlar erdem/aksiyolojik etik, ödev/deontolojik etik, faydacı/teleolojik etik.

Erdem Etiği: Ahlâki kuralları öğrenme ve bunlara uygun davranışlar sergilemeden ziyade, dürüstlük ve yardımseverlik gibi iyi karakter nitelikleri

geliştirmenin önemi üzerinde durulur. Erdem etiğinde eylem anında uyulan kural, niyet eylemin sonundaki sonuçtan ziyade eylemi yapanın karakterine ve ahlâki gelişimine önem verilir. Dolayısıyla erdem etiğinde önemli olan, karakter eğitimi ile güzel huy sahibi olmaktır.

Ödev Etiği: Ödev ahlâkı, çocuklarımıza bakmak, cinayet işlememek, gibi belli bazı temel yükümlülük ya da ödev ya da ödev ilkelerine dayandırılır. Ödev etiği sonuçsalcı olmayan teoriler olarak nitelendirilir ve ödev etiğinin ödev ilkeleri zorunludur, yani eylemlerimizden doğacak sonuçlar ne olursa olsun, onlardan bağımsız olarak yapılması gerekir. Ödev etiği denince ilk akla gelen filozof Kant'tır. (1734-1804) (Kant, 2002; 29) Kant daha temel ve genel bir görev ilkesinin olduğunu ve bunun daha özel görevleri kapsadığını söyler. O buna kesin buyruk/kategorik emir demektedir. *"Öyle bir ilkeye dayanarak eyle ki, bu ilkeye dayanarak isteyebileceğin şey, aynı zamanda genel bir yasa olsun."* Kant tarafından biçimlendirilen ödev bilim kuramı; sonucun yararlı olmasını "doğru" olarak kabul etmemektedir. Yalnızca eylemin sonucunun yararlı-iyi olarak değerlendirilmesinin, eylemin kendisine yapılan haksızlık olarak düşünülmektedir. Örneği; paylaştırmada adil olmak, dürüstlük, verilen sözün tutulması, zor durumda ki dostun yalnız bırakılmaması, vb.

Ödev bilim taraftarları; bunların sonucu ne olursa olsun eylemin doğruluğu; sahip olduğu içsel özelliklere göre değerlendirilebileceğini savunmaktadırlar. Sonuçta ister en iyi fayda olsun, isterse olmasın, eylemi doğru planlama ve sürdürme "yükümlülüğü" esastır. Her zaman sonucun yararlı olması "doğru" anlamına gelmeyebilmektedir. Özellikle genelin yararı uğruna bireyin yararının (görmesi gereken saygının) göz ardı edilmesini, insan onuruna saygının ihlali olarak değerlendiren ödev bilim kuramı taraftarları, bireye saygıyı temel değer olarak kabul etmektedirler.

Kant'ın "kesin buyruk" adını verdiği buyruğunda; *"her defasında insanlığa, kendin için olduğu kadar bir başkası için de araç olarak değil, amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun"* demektedir. Her akıllı canlının kendi yasaları doğrultusunda, kendi ülküsüne göre eylemde bulunma yeteneğine sahip olduğunu ve özerkliğin insan doğasının temeli olduğunu savunmaktadırlar.

Bireyin özerkliğine saygının; bireyin akıllı ve makul bir insan olmasının onurundan kaynaklandığını ve bunun evrensel ahlâk değerler (doğru - yanlış, iyi-kötü, vb.) açısından değerlendirilmesi gerektiğini öne sürmektedirler. Genelin yararı uğruna bireyin yararının feda edilmesinin haklı çıkartılmayacağını savunmaktadırlar.

Ersoy; http://tip.kocaeli.edu.tr/docs/ders_notlari/n_ersoy/tip_etigi-ders_notlari.doc

Faydacı Etik: Normatif ahlâk düşüncesi içinde sonuçsalcı ahlâk teorisinin gurubundandır. Sonuçsalcı normatif ahlâk teorisine göre eylemlerimizin ahlâki olup olmadığına, eylemlerimizin sonuçlarını tartarak karar veririz. Faydacı etiğin cevaplamak istediği ana soru şudur: iyi ve mutlu bir hayat için ne şekilde eylemek doğru olur? Eylemlerimizin değerini belirleyen ölçü ne olmalıdır ki iyi ve mutlu yaşama ulaşabilelim. Faydacı etiğe göre bir eylemin değeri sağladığı fayda ile belirlenir. Eylemin değeri için de faydanın dışında başka bir ölçüt aramaya gerek yoktur. (İyi, Tepe, 2011, 34; Yaran, 2010; 41)

David Hume (1711-1776), Jeremy Bentham (1748-1832) ve son olarak ta John Stuart Mill (1806-1873) tarafından temellendirilmiş olan bu kuramın görüşü; eğer eylem en iyi muhtemel sonucu sağlayabiliyorsa doğru olduğudur ve ahlâkın anayasal ilkelerinden biri olan faydacılık kuramı; bir kaç sonuççu etik kuramdan biridir.

Eylemleri sonuçlarına göre *doğru* ya da *yanlış* olarak değerlendirilebileceğini öne süren faydacı (yararcı) kuram taraftarları doğruluk ya da sadakat gibi asıl özelliklerden öte, eylemin sonucunun yararlı olması gerektiğini savunmaktadırlar. Bu nedenle, her hangi bir eylemin ahlâksal açıdan doğruluğunun onun sonuçlarıyla belirlenebileceğini ileri sürmektedirler.

Yararı *mutluluk* olarak tanımlayan faydacı kuram, yararın kimin için *en iyi yarar* olduğunu gözetir. Bireyin yararı kadar, daha büyük sayıda kişinin en iyi yararının gözetilmesi gerektiği koşul olarak ileri sürülmektedir. Ahlâksal doğrunun yarar olduğu, yarar ve zararın dengelenmesinin en büyük doğru olduğu kabul edilmektedir.

Hangi eylemin yararcı kurama göre doğru eylem olduğunun belirlenmesinde göz önüne alınması gereken, *en büyük yararın* ya da *en üstün faydanın* kim ya da kimler için olduğuna karar verilmesidir. Bu nedenle genelin yararı söz konusu olduğunda, bireyin yararı göz ardı edilebilmektedir. Çünkü asıl olan genelin yararıdır ve *en büyük faydadır.*

Bu bağlamda faydacı kuramda; bireye gösterilmesi gereken saygının başkasına zarar vermemesi ve hak edilmiş olması ön şartıdır. Sonuç başkalarına ya da kendisine zarar vermiyorsa, bireyin özerkliğine saygı gösterilmesi gerekmektedir.

(Ersoy; http://tip.kocaeli.edu.tr/docs/ders_notlari/n_ersoy/tip_etigi-ders_notlari.doc

5. Uygulamalı Etik

İslâm ahlâk filozofları ve araştırmacıları tarafından kaleme alınan İslâm ahlâkı veya ahlâk felsefesi kitapları ameli/uygulamalı ahlâk terimi kullanılmakta ve bu kitaplar genelde nazari/teorik veya pratik/uygulamalı ahlâk olarak ikiye ayrılmaktadır. İslâm ahlâk felsefesi kitaplarının pratik/uygulamalı ahlâk kısmında ele alınan ana konular; Ferdi Ahlâk, Aile Ahlâkı, Sosyal Ahlâk, Devlet Ahlâkı, Dini Ahlâk gibi ahlâki konular yer almaktadır. Bu tür uygulamalı ahlâkların genel karakteristik özelliği, bireysel ve toplumsal yaşam alanlarındaki uygulamaya yönelik tavsiyeler niteliğindedir. Yani ameli ahlâk pratik hayatın çeşitli veçhelerine dönük öğüt ve tavsiyelerdir.

Batı felsefesindeki uygulamalı etiğe gelince, İslâm düşüncesindeki uygulamalı etik düşüncesiyle hem muhteva ve hem de yaklaşım farklılığı görülür. Bati düşüncesindeki uygulamalı etiğin nesnel konuları arasında, biyoetik, tıbbi etik, sosyal etik, iş etiği ve çevre etiği gibi bölümleri bulunmaktadır. İslâm düşüncesinde ise bu tür etikler sosyal etik devlet ve aile etiği içerisinde yer alır. Yaklaşım farklılığına gelince, Batı düşüncesindeki etikte uygulamaya dönük farklı düşüncelerin tartışılması esastır. Batıda modern hayat ve teknolojinin getirdiği çetrefilli ve ikilemli ahlâki sorunlarla ilgili tezler ve tartışmalar şeklinde ortaya çıkmaktadır. Batı uygulamalı etik düşüncesinde ahlâki bir problem olarak tartışılan genetik kopyalama, kürtaj, organ nakli, ötenazi vb. hassas tartışmalı konular, İslâm düşüncesinde ahlâkçıların yanı sıra en başta İslâm hukukçuları tartışmaktadırlar. (Yaran, 2010; 56; Pieper, 1999; 86)

Batı düşüncesinde ikinci dünya savaşından sonra, ahlâk ve değer sorunlarını felsefenin dışında bırakan mantıkçı pozitivizmin ağırlığını yitirmesiyle değer sorunları öne çıkmaya başlamıştır. 1960'lı yılların öğrenci hareketleri, teknolojik gelişmeler, üçüncü dünyadaki açlık ve yoksulluk, insan hakları ihlalleri, doğal çevrenin kirletilmesi gibi felsefe dışı gelişmeler, uygulamalı felsefenin ve uygulamalı etiğin ilgisi alanına girmiştir. Bu yüzden bu tür gelişmeler uygulamalı etiğin en hızlı gelişen uygulamalı felsefe dalı olmuştur. Uygulamalı etikte bazı konular esas itibariyle sadece belli meslek guruplarını ilgilendirir ve onlar tarafından rahat anlaşılabilecek bir terminoloji içerirken, bazı etikler ise çok daha geniş alanları ilgilendiren etikler bulunmaktadır. (Ünder, 2003; 341)

Son dönemlerde uygulamalı etik ve meslek etiklerinin konuları ve sorunları bir takım alt guruplara ayrılmıştır. Bunlar, kullanılmayan dondurulmuş embriyoların statüsü, kürtaj, hasta hakları ve doktorun sorumlulukları, insan üzerindeki tıbbi dereyler zihinsel engellilerin hakları, intihar, ötenazi gibi problemleri kapsayan *biyoetik ve tıbbi etik,* iş yaşamındaki toplumsal

sorumluluklarla ilgili konular, aldatıcı reklamlar işçi hakları, işçi ve işveren ahlâkı gibi problemleri kapsayan *iş etiği,* hayvan hakları, hayvanlar üzerine yapılan deneyler, nesli tükenen hayvanların korunması, kirlilik kontrolü, doğal kaynakların yönetimi, gelecek kuşaklara karşı yükümlülüklerimiz gibi problemlerde *çevre etiği,* çok eşliliğe karşı tek eşliliğin savunulması, eşcinsel ilişkiler, evlilik dışı ilişkiler cinsel özgürlük gibi problemleri ilgilendiren *cinsel etik,* idam cezası, nükleer savaş, uyuşturucu kullanımı ırkçılık vb konularda *sosyal etik* gibi uygulamalı etikler günümüz uygulamalı etiğin önemli konuları arasındadır. Biz bu etikler arasında tıbbi etik, iş etiği ve çevre etiği konularını İslâm ahlâk felsefesi çerçevesinde ele alacağız.

6. Biyoetik ve Tıp Etiği

Biyo, canlıyı niteleyen bir kavram olarak etik kelimesi ile birlikte düşünüldüğünde "canlı etiği" ve hayatın tüm alanını kapsayan bir anlam kazanmaktadır. Meslek etiği, çevre etiği, tıp etiği, vurgularına paralel olarak biyoetik; tıp ve biyolojide gerçekleşen gelişme, yenilik ve teknolojinin sağladığı kolaylıkların doğurduğu sorunları ve çözümleri etik açıdan sorgulayan, eleştiren ve değer felsefesi açısından inceleyen bir disiplin olarak anlaşılmaktadır. (Pieper, 1999; 82) Biyoetik barındırdığı bu problemlerle, gerek seküler ve gerekse dini olmak üzere, akli geleneklerin çoğulculuğunu göz önünde bulundurarak toplumu gelişen değişen bilimin getirdikleri ile uyumlu bir düzleme çekmeye çalışan, çok disiplinli bir süreci nitelemektedir.

Biyoetik, terimini ilk kez, 1971 yılında, University of Wisconsin'da profesör olan Van Rensselaer Potter kullanmıştır. Biyoetik, Potter'in kitabının başlığıydı. (Potter: 1971) Potter, ahlâkın bireyler arasındaki ilişkilerle ilgilenmesinin bir sonraki aşamasının toplumla birey arasındaki ilişkilere dönüştüğünü belirtir. Onun ifadesiyle, insanın toprak, hayvan ve bitkiyle olan ilişkisini ele alan bir etik anlayış günümüze kadar gelişmemiştir. Potter doğa bilimleri ile insanı konu edinen alanlar arasında biyoetik alanı geliştirerek, bu iki kültür arasında geleceğe uzanan köprüyü gerçekleştirebileceğimizi öne sürer. Bu bir açıdan insan türünün geleceğine katkıda bulunmaktır. Etik değerler, biyolojinin gerçeklerinden ayrı tutulamaz. Toprak etiği, doğal yaşam etiği, nüfus etiği, kent etiği, uluslararası etik, yaşlı insan etiği gibi alanlara olan ihtiyacı vurgulamaktadır. Potter'in *Geleceğe Uzanan Köprü*' isimli eseri fizik, psikoloji, biyoloji anlamındaki bilimler ile genel anlamdaki tüm bilimler arasında bir ayırım görmez. İnançlarla bilimi bağdaştırma çabası olarak Potter, biyoetik kavramını üretir. Temel bilimin olgusal gerçekleri ile ahlâki değerleri ve sorunları birleştirmeye çalışır. Doktorlar onu, kliniksel bir karar, siyasetçiler, demokratik bir süreç, hukukçular, hukuki bir gelişme, ilahiyatçılar ise vahyin sonucu,

neticesi, sosyologlar sosyal bir olgu ve biyologlar ise, biyolojik bir belirlenme olarak görürler. Ahlâk felsefesi ise onu bizim biyosferle ilişkimizi düzenleyici olarak görür. Biyosfer kişinin paylaştığı ve çevresinde olan çevreyi niteler. Biyosfer, sağlık, hastalık, cinsellik, kopyalama hayat ve ölüm ve tıp etiği gibi kişinin bedeni ile ilgili olabildiği gibi, kişinin paylaştığı alan ile ilgilidir. Gıda, gıda güvenliği, tüketici ahlâkı ve hayvan ahlâkı gibi. Biyosfer, ayrıca çevremizde etrafımızda olan ile ilgilidir. Nüfus yoğunluğu artışı azalışı, biyoçeşitlilik, iklim değişiklikleri ve çevre etiği gibi. (Saruhan, 2012; 68) Bilim, sürekli değişen ve gelişen yapısıyla insan hayatına ilişkin kolaylıklar sağlayacak imkânları insan hayatına sağlaya gelmektedir. İnsan, dünyayı anlamlandırır ve değerlendirirken karşılaştığı bu yenilikleri sahip olduğu değerler, inançlar ve felsefe açısından benimseme ve red aşamasına gitmektedir. İnsanlık tarihi boyunca merak ettiği ve sorduğu her soruya karşılık bir bilimin temellerini atmıştır. Sözgelimi, bilgi nedir? bilim nedir? iyi ve kötünün doğası nedir? gibi soruları sorduğumuzda bilgi, bilim ve ahlâk felsefesi ile baş başa kalırız.

Uygulamalı etiğin bir açılımı olarak etik, tıp etiği ile ilgili olmakla birlikte ondan farklı özellikler içerir. Tıp etiği, tıp alanındaki, çalışmaları etik yönden değerlendirip çözüm ararken temel konusunu insan hayatı oluşturur. Biyoetikten farklı olarak *tıp etiği*, insan yaşamı ve sağlığı noktasından etik bir soruşturma yürütmekte, neyin doğru, savunulabilir ve geçerli olduğuna dair çıkarsamaları belirli ilkeler doğrultusunda ortaya koymaya çalışmaktadır. Biyoetik ifadesi, biyomedikal ile de ilgilidir. Biyomedikal etikten kastedilen şey daha çok, tıp ve biyoloji araştırmalarında bunlara bağlı olarak tedavi edici hekimlikte ortaya çıkan sorunlardır. *Gen teknolojisi, klonlama, doğum, ölüm, ötenazi, kürtaj, canlılarla ilgili bilimsel ve teknolojik gelişmelerin sonuçları, sınırları ve kullanım ilkeleri* bu araştırma alanına girer. Bilimin önümüze koyduğu, insan yaşamına tıp açısından yeni bakış açıları kazandıran açılım, çözüm ve teknolojik kolaylıklar karşısında insan doğası şu soruları sormaktan kendisini alıkoyamayacaktır. Bu soruların doğal bir akış içinde sorulması bizi doğrudan ahlâk felsefesinin özele indirgenmiş bir görünümü olan biyoetik ile buluşturacaktır. Karşılaşılan bu yeni "durum" ve "imkân" karşısında ne yapılmalıdır? Bu kabul edilebilir bir şey midir? Yoksa karşı mı çıkılacaktır? Benimseyiş ve reddedişimizi belirleyen epistemolojik değer yargısının kaynağı nedir? Neye, nereye kadar izin verilebilir? Yapılması mümkün olan her şey yapılmalı mıdır? Yoksa bir sınırlama getirilecek midir? Nasıl?"

Sorulan sorular artıkça biyoetiğin birçok alanla ilişkili olduğu ortaya çıkacaktır. Değer, ilke ve gaye belirleme çabasıyla felsefe, ahlâk, din ve hukuk

ile iç içedir. Kısaca biyoetik, ahlâkın tıp bilim alanına bir uyarlamasıdır da denebilir. Ahlâkın sorduğu doğru nedir? Yapılması gereken şey nedir? Birbirimize karşı yükümlülüklerimiz nelerdir? soruları biyoetik açısından da son derece önem taşıyan sorulardır.

Biyoetik, gerek insan hayatının ve gerekse de insan özgürlük ve onurunun, bilimsel araştırmalarda, sonuçları tahmin edilemeyen modern teknolojiler nedeniyle tehlike altına girdiği her yerde gereklidir.

Tıp etiği, doktorun faaliyetini yardıma muhtaç olanlara gerektiği şekilde yardım etme biçimindeki genel normun somutlaştırılması diye tanımlanmaktadır. (Pieper, 1999;86). Yardıma ihtiyaç duyanlar tedaviye muhtaç hastalardır ve onlara yapılması gereken ise esas olarak tedavidir ve bu durumda doktorun öncelikli ödevi, hastaya zarar vermeden ya da hastanın iradesine karşı bir davranışa girmeden onun sağlığını korumak ve hastanın yeniden sağlığına kavuşması için gerekli araç ve yollara başvurmaktır.

Tıp etiği, en eski ve en yaygın meslek etiği olarak kabul edilmektedir. Tıpta tanı ve tedavideki ilerlemeler, etik cevaplar gerektirmektedir. Bu etik cevapları ve hekimlerin riayet etmesi gereken normları, tıp kendisi üretememektedir. Tıbbın etik alanına ihtiyaç duyduğu normların bir kısmı hukuk, bir kısmı da din ve ahlâk alanına girmektedir. Günümüzde tıp etiğinin doğuşuna zemin hazırlayan sebeplerin başında, tıbbi cihazların kullanımında, hasta sayısının artmasıyla bu tür cihazların hastaların hizmetinde kullanımında kime öncelik verileceği ile ilgili yaşanan sorunlar nedeniyle tıp etiğinin doğduğu belirtilir. Bunun yanı sıra tıpta teknolojik cihazların veya yöntemlerin kullanımıyla insan bedenine yapılan müdahaleler, yaşamı uzatmaya yarayan, ama insanca yaşama imkânını azaltan tedavi yöntemleri, her ne olursa olsun uzun yaşatma kuralına bağlılık gibi hususlar tartışmalarla karşılanmış ve bunlara bağlı olarak tıp etiği doğmuştur. (İyi, Tepe, 2011; 97; Tekineş, 2007; 677))

İçinde yaşadığımız yüzyılda hastalıkların çeşitlenmesi, kültürler arası etkileşim ve globalleşme gibi etkenlerle hasta hekim ilişkileri son derece değişmiştir.

Hekimlerin tıbbi bilgi ve deneyim yanında bir kısım ahlâki kurallara da uymaları gerektiği hususu tıp geleneğine sahip kadim kültürlerde mevcuttur. Özellikle antik uygarlıklardan, Sümerler, Asurlular, Hintliler, Eski Yunan ve daha pek çok kültür çevrelerinde yer etmiştir. Milattan Önce IV. Yüzyılda yaşamış Herakleitos'un öğrencisi Hippokrates (öl. M:Ö. 375)'in Yunan Tanrılarına seslenerek başladığı "Hipokrat Yemini" tıp etiği ile ilgili bilinen en eski metinlerden birisidir. Bu yemin, İslâm düşüncesine de

yansımıştır. Başlangıcı Allah adına yemine dönüştürülerek *Kitabu'l-Ahd* adıyla Arapçaya tercüme edilmiş ve İslâm toplumlarında tıp eğitiminde bu yeminden yararlanılmıştır. (Yakıt, 2010; 108; Tekineş, 1999; 680).

Bergamalı ünlü hekim Galenos (öl.199), erdemli bir hekimin filozof olması gerektiğinden söz ettiği eser İslâm dünyasında bilinen eserlerden biridir.

İslâm düşüncesinde tıp ilmi ve tıp ahlâkı ile alakalı Kur'an-ı Kerim ayetlerinden ve Hz. Peygamber'in hadislerinden hareketle pek çok tavsiye ve uygulamaya rastlanır. İslâm düşüncesinde genel olarak ahlâkla ilgili konular ele alınırken "edeb" kavramı altında ele alınmıştır. Etikle edep arasında bir bağlantı kurulacak olursa, ahlâkın yanında örnek alınması gereken mesleki davranış biçimlerini ifade ettiğini söylemek mümkündür. Dolayısıyla her bir meslek dalının edebinin yanı sıra tabiplerin de edebi ortaya çıkmış, *Edebu't-tabib* adlı müstakil eserler veya kitaplara bölümler kaleme alınmıştır. Hadis kitaplarındaki *kitabu't-tıb* isimli bölümlerde doğrudan tıp ahlâkı ile ilgili konular olmasa da dolaylı olarak bu konuyu ilgilendiren çeşitli konular işlenmiştir. Tıpla ilgili Hz. Peygamber'in tavsiye ve uygulamaları *"Tıbb-ı nebevî"* ilmini doğurmuştur.

İslâm düşünce tarihinde tıp etiği ile alakalı ilk eser verenler arasında Hicri döndüncü yüzyılın başlarında yaşamış ünlü hekimlerden *İshak b. Ali er-Ruhavi* (öl. 931'den önce) olmuştur. Ruhavî, doktorların uyması gereken kurallarla ilgili *Edebu't-tabîb* adlı bir eser telif etmiştir. Ruhavî bu eserinde tabibin öğrenmesi gereken edebi ilkelerden, kişiliğinde bulunması gereken ahlâki güzellikleri, yapması gerekli işleri, tıp ilminde bilmesi gerekenleri, tabipte bulunması gereken iyi huylar, bulunmaması gereken kötü huylar, hastaya nasıl davranması gerektiğine dair bilgilere yer vermektedir. (Kutluer, 2000; 529)

Yine bu dönemin ünlü hekimlerinden *Ebu Bekir Muhamed b. Zekeriya er-Râzî* (öl.932) tıp konusunda tavsiyelerini içeren *Ahlâku't-tabîb* ve *et-Tıbbu'r-ruhânî* isimli risaleleri bulunmaktadır. İlk risalede eski Yunan Hekimlerinden Hipokrat ve Romalı Hekim Galenos'un eserlerinden de istifade ederek yer yer onlara atıflar yapmıştır. Bu tavsiyeler arasında tabibin ahlâkından sır tutmasına kadar, hastalara davranışından tabibin karakterine kadar pek çok konuda tıp etiği ile alakalı bilgiler vermiştir. Ayrıca sadece doktorun ahlâkı değil hastanın ahlâkı ile ilgili de ilginç tavsiyeler yer almaktadır. İkinci risalede ise ahlâki bozuklukların tedavisini ele almıştır. (Karaman, 2004; 106)

Tıbb-ı nebevî yazarlarından *İbn Kayyım el-Cevziyye* (öl. 1350) tıp etiği alanında hekimlerde bulunması gereken ve daha ziyade hekimlerin taşıması gereken özellikleri yirmi madde halinde şöyle sıralamıştır:

1. Hastalığı doğru teşhis etmeli
2. Hastalığın sebebini araştırmalı
3. Hastanın hastalığa direncini bilmeli. Hastalığı ilaçsız yenebilecek hastalara ilaç vermemeli.
4. hastanın vücut yapısını bilmeli.
5. Vücutta hastalık neticesinde ortaya çıkan yeni vücut yapısını bilmeli
6. Hastanın yaşını bilmeli
7. Hastanın alışkanlıklarını bilmeli
8. Mevsim özelliklerini bilmeli
9. Hastanın memleketinin mevsim özelliklerini bilmeli
10. Hastalık zamanında havanın durumun bilmeli
11. Hastalığa uygun ilaçları araştırmalı.
12. İlaçları kuvvetini ve hastanın durumuna uygun dozajı araştırmalı
13. Tedavinin hastanın üzerindeki yan etkilerine dikkat etmeli
14. En kolay tedavi şeklini tercih etmeli
15. Tedavisi mümkün olmayan hastalıklarda hastayı oyalamamalı
16. İlacın terkibini kontrol etmeli
17. Kalp ve ruh hastalıklarını bilmeli
18. Hastaya şefkatli davranmalı
19. Tedavide manevi ilaçlardan ve moral verici tedavi yöntemlerden yararlanmalı
20. Bütün doktorların muhakkak uyması gereken şu temel ilkelere uymalı
    a. Mevcut sıhhat durumunun korunmaya, hastaya zarar verilmemesi
    b. Kaybedilen sıhhatin yeniden kazanılmaya çalışılması
    c. Mümkün ise hastalığın tamamen ortadan kaldırılması
    d. Hastalığın tamamen ortadan kaldırılması mümkün olmayan durumlarda hastalığın azaltılması
    e. Daha büyük zarardan kurtulmak için en az zarar veren tedvinin tercih edilmesi
    f. En faydalı iki tedaviden en kolay ve hafif olanıyla en yüksek faydanın temin edilmesine çalışılması. (İbn Kayyim, 1982; 112-114; Tekineş 2007; 687)

a) Hekimlik Ahlâkı

Her hekim veya sağlık çalışanı şu üç temel değer çerçevesinde mesleğini icra eder:

1. İnsan hayatını,
2. Acıyı veya ağrıyı ortadan kaldırmak veya en aza indirmek,
3. Zarar vermekten kaçınmak.

Tıp etiğinin özünü; insan sevgisi, cesaret, adalet, ölçülülük, akıllılık, inançlılık gibi bireysel değerler oluşturur. Bu noktada akla şu soru gelmektedir. Tıpta kimin "iyi" olması gerektiğidir. Hastanın iyiliği mi? Hekimin iyiliği mi? Buna verilecek cevap ise; erdem iyiyi yapma sezgisidir. Hastanın iyiliği tıbbın amacıdır, bu amacın yerine getirilebilmesi için de hekimin bazı becerilere sahip olması önemlidir. Fakat asıl önemli olan ise tıbbın özel erdemleri olan; tarafsızlık, bilimsel doğruluk ve vicdanlılık, gibi erdemlere de hekimin sahip olması beklenmektedir.

Amerikalı ünlü tıp etiği uzmanı Dr. Pellegrino;

> "Hekim olmak için tıp fakültesini bitirmekle kazanılan "doktor" unvanı yeterli değildir. Hastayı anlamak, şefkatli olmak ve bunların meydana getirdiği yasal ve ahlâksal kavramları kavramış, bunların hekim olmak için vazgeçilmez olduğuna inanmış olası gerekmektedir" demektedir.

Tıp için her dönemde önemli olmuş olan etik, yüzyıllarca "Hipokrat Etiği" olarak isimlendirilen geleneksel hekimlik anlayışı 20. yüzyılın teknolojik gelişmeleri, toplumsal değişimler bazı tutum ve beklentilerin değişimini kaçınılmaz kılmıştır. Kürtaj, yaşamın kalitesi, işkence, kısırlaştırma, doğum kontrolü, yapay döllenme, organ ve doku nakilleri, beyin ölümü, yapay solunum gibi sorunların ve insan haklarının ortaya çıkışı, yeni etik ikilemleri beraberinde getirmiştir. Bu etik ikilemlerle baş etmenin yollarından birinin uzmanlar tarafından tıpta etik eğitiminin sağlanmasıyla mümkün olacağı görüşündedirler.

Bu nedenle ahlâki bir toplum olan tıbbın kendine özgü değerlerinden söz etmek kaçınılmazdır. Örneğin David Morelli tıbbın öz değerlerini güven, gizlilik, yeterlilik, sözleşme, ortaklık, sorumluluk ve sadakat olarak sıralar. Bu değerlere hekimin kendi dünya görüşünden, kültüründen, dini ve siyasi inançlarından bağımsız olarak uyması beklenir. Hipokrat yemini, Cenevre Bildirgesi, Evrensel Tıp Etiği Kodları, Hasta Hakları Bildirgeleri vb. tıbbın temel değerlerini korumayı amaçlamaktadır.

Tıp mesleğinin kendine özgü bir etik standartlara sahip olması gerekir bunun sebeplerini şöyle izah etmek mümkündür.

1. *Hastalığın doğası*, hasta savunmasız, endişeli ve acı içindedir. Bu durumda yardım etmeyi öneren hekim bilgi ve becerisini hastanın iyiliği için kullanmalıdır.

2. *Tıbbi bilginin yapısı ve kazanılışı:* Tıbbi bilgi doktorun özel mülkü olmadığı gibi, doktorlar da eğitimleri sırasında toplumdan devamlı yardım alırlar. Muayene ve gözlem ile kazanılan bilgiler, kişinin özel yaşamından ya da mahremiyet hakkından ödün vermesi sonucudur. Tıbbi bilginin kazanımı, toplumun sorgusuz sualsiz verdiği bir takım ayrıcalıklarla mümkün olmaktadır ve tabi ki bunun karşılığında beklenen, bir gün bu bilginin toplumun yararına kullanılmasıdır.
3. *Kullanılan yemin* ne olursa olsun bağlayıcıdır ve "moral toplum" oluşumunda rol oynamaktadır. Çünkü mesleğe girişi, alınan diploma değil, edilen yemin simgeler; bu yemin aynı zamanda, belli bir düzeyde fedakârlığı da beraberinde getirmektedir.

Tıp etiği hususunda ortaya konan bir takım ilkelerden de söz edilmektedir. Bu ilkeler şunlardır.

Güven: Güven, ideal bir hasta-doktor ilişkisinde karşılıklı güven olmaksızın tıbbın amaçları yerine getirilemez. İyileşmenin sağlanması, hastanın güven içinde kendini doktoruna emanet edebilmesi ve onun bilgi ve becerilerini hastasının çıkarları doğrultusunda kullanacağından şüphe etmemesinin sağlanmasıyla mümkündür. İste "güvene bağlılık" eylemi, doktorun bu doğrultuda hareket etmesini sağlayan temel tıp etiği kurallarıdır.

Şefkat: "Beraber acı çekme" olarak yorumlanan şefkat, doktorun, hastasının her şeyden önce bir insan olduğunu hatırlamasını sağlayan temel değerdir. "İyi" doktoru tarif eden pek çok hastanın başvurduğu "güler yüzlü olmak, ilgi göstermek, fikirlerini ve şikâyetlerini önemsediğini hissettirmek" gibi tanımlamaların tümünü içine alır.

Sağduyu: Aristoteles, sağduyuyu "uygulamaya yönelik bilgelik" ya da bir başka deyişle "pratik akıl" olarak tanımlar. Yani, iyiye varmada çeşitli şartlar altında en iyi araçların hangileri olduğunu söyleyen, doğru eylemde bulunmamızı sağlayan becerinin bilgisidir.

Adalet: Hastaların devamlı olarak değişen ihtiyaçlarını anlayabilmeyi ve yorumlayabilmeyi ve çatışan ihtiyaçlar ve amaçlar arasında ayarlama yapıp dengeyi bulabilmeye yardım etmektedir.

Ölçülülük: Doktorun çıkar, güç mevki peşinde koşmasını engelleyen bir erdem olduğu kadar, kaynakların israf edilmeden kullanılmasını sağlamak gibi daha toplumsal ölçütlerde de karşımıza çıkmaktadır. Böyle geniş bir uygulama alanı olması ve tıpkı hasta doktor ilişkisinde olduğu kadar toplumun iyiliğine hizmet zemininde de tanımlanabilir olması sebebiyle, adalet erdeminin bir devamı şeklinde de düşünülebilir.

Sebat: Yılmadan doğru bildiği yolda ilerleyen ya da kendi çıkarlarına zarar verecek bile olsa yanlışları söylemekten kaçınmayan kişi bir "sebat" örneği göstermektedir. Ancak, doktorların kuşkusuz fiziksel cesarete de ihtiyaçları vardır; AIDS'li hastaya bakan ya da salgın hastalık, felaket bölgesi gibi yerlerde çalışan doktorlar bunun örneğidir. Bu nedenle tıp etiğinde tariflenen sebat erdemi, fiziksel cesareti de içine almaktadır.

Kendi çıkarlarını hastanın çıkarlarından üstün tutmamak: meslek tanımının doğasında olan ve yeminle de ortaya konulan yararlı olma amacıyla yapılması gereken fedakârlığı ifade etmektedir.

Hekimin sahip olması gereken ahlâki değerler yanında hastanın sahip olması öngörülen etik değerler hakkında da şunları söylemek mümkündür.

Doğruluk: Hastanın teşhis ve tedavisi için önemli olan bilgileri açık sözlülükle vermesi, *Uyumluluk:* Tedavi planına katılması, Bunların yanı sıra işbirliği, adaletlilik, tolerans ve güven de hasta etiğinin önemli kuralları olarak bilinmektedir. (Güven, Ersoy, 2000; 8)

Son olarak Hipokrat yemininden kalkarak günümüz tıp etiğine kadar ortaya konmaya çalışılan bir takım ilkelerden söz edilecek olursa tıp etiği ilkelerinin genel çerçevesini şu şekilde ortaya koymak mümkündür.

1. Yararlılık ilkesi
2. Kötü davranmama ilkesi
3. Hastaya zarar vermeme ilkesi
4. Adalet ilkesi
5. Yaşama saygı ilkesi
6. Gizliliğe saygı ilkesi
7. Özerkliğe saygı ilkesi
8. Aydınlatılmış onam (hastanın hastalığı hakkında anlayabileceği dille bilgilendirilmesi) ilkesi
9. Kendine ve bilime saygı ilkesi
10. Mesleğine ve meslektaşına saygı ilkesi (Rodopman, 2006; 5)

Kürtaj

Tıp Bilimi, hücrelerinin sürekli bölünmesiyle büyüyen bebeğin, bir haftalıkken annesinin rahmi içinde kendisine besleneceği uygun bir yer bulup yerleştiğini bildirmektedir. 22. günde kalbin atmaya başladığı, 24.-25. günde boyunun 2.5-4.5 mm.ye ulaştığı, göz ve kulakla ilgili ilk oluşumlarla, kol ve bacak tomurcuklarının oluşmaya başladığı, 30. günde (4 hafta) gözdeki lensin geliştiği, 36.-42. günde boyunun 9-11 mm kadar olduğu, el

ve ayak parmaklarını ayıran dokular ve dış kulak taslağı oluştuğu, 43.-49. günde (6-7 hafta) boyunun 13-18 mm ye ulaştığı, meme uçları, göz kapakları, üst dudak oluştuğu bu konuda verilen bilgiler arasındadır. Yani teşekkül eden bir insandır. Tabiplere göre, bebek 4- 4,5 aylıkken EEG ile beyin dalgaları tespit edilebilmektedir. Bilindiği gibi, artık, bir insanın öldüğüne kalbinin ve solunumunun durmasıyla değil, beyin dalgalarının alınamamasıyla karar verilmektedir. Yine 50.-60. günde (8. hafta) sinir sistemi oluşmuş olduğundan, bebek ağrıyı ve acıyı hissetmektedir. Kol ve bacakları uzamış, yüzü artık belirginleşmiştir. Kalp elektrosu kaydedilebilir. Bebek kesinlikle bir canlıdır ve büyümektedir. Hücrelerinde 46 insan kromozomu taşıyan bir insan, eksiksiz bir varlıktır.

Bu döllenmeden itibaren cinsiyeti belirlenmiş, mükemmel, eksiksiz küçücük bir kız ya da erkek çocuk haline gelmiştir. Bu sebeple, bu insanın, başta yaşama hakkı olmak üzere, tüm insanlık hakları yasalarla ve ahlâkî (etik) değerlerle korunmalıdır.

Kürtaj, gebeliğin herhangi bir safhasında canlı cenînin vakum, kazıma ve benzeri yollarla ana rahminden -öldürülerek- çıkarılmasıdır. Bu hem hukuk hem ahlâk ve hem de toplumsal açıdan cinayettir. Ancak kürtaj yapılmasına Kur'ân ve Sünnet delillerinden yola çıkarak etik değerler açısından meşruluğuna zemin hazırlayan sebepler yok değildir. Bunları şu şekilde izah etmek mümkündür. En az iki-üç kişilik uzmanlardan oluşturulacak bilim-etik kurulunun anne adayının hayatının tehlikede olduğu kanaatine varılarak hayatını kurtarmak için yapılmasını onayladıkları kürtaj yapılabilir raporuyla yapılması. Bunun dışında "bedenim bana aittir" diyen kadının sebepli veya sebepsiz olarak kürtaj istemesi, fakirlik korkusu, eşlerin kadının vücut estetiğini koruma amacı, memuriyet, iş yoğunluğu, çocuğu dinî ve ahlâkî değerlerle bezeyerek yetiştirme zorluğu ve sütannesi tutamayacak fakir ailelerde emzirmeyi engelleyici hamilelik... Bütün bunlar kürtajı helâlleştirip yasallaştıramaz. (Demircan, 2012, 86)

Anne adayının hayatını kurtarmak dışındaki gerekçelerle yapılabilecek kürtaj İslâm dininde yasaklanmıştır. Yapanları, yaptıranları ve kurumlarını aracı kılanları günahkâr kılar. Dolayısıyla kürtaj veya cana kıyma hem etik açısından hem de hukuk etiği açısından doğru kabul edilmez.

Yapılan araştırmalar, kürtajların %99'unun isteğe bağlı olduğunu ortaya koymuştur. Kürtaj savunucularının sürekli olarak ortaya attığı bebeğin özürlü olması, ensest ilişki, tecavüz ve anne sağlığının risk altında olması gibi sebepler, yapılan kürtajların çok küçük bir bölümünü oluşturmaktadır.

Toplumda Kürtajın asıl nedeni başta tecavüz olmak üzere çeşitli sebeplerden dolayı bebeğin istenmiyor olmasıdır. "Eğer istemiyorsan onu öldür!"

düşüncesi yaşadığımız toplum içinde istemediğimiz kişileri öldür mantığına götürmesi nasıl söz konusu olamaz ise, yaşama hakkının da başka kişilerin isteğine bağlı olabilme ihtimalinin olmaması gerekir. Hamile bir kadın için, karnında taşıdığı bebek, hakkında bir tercihte bulunmak, "kullanılabilinecek bir şey" olamaz. Çünkü o, artık bir canlıdır yani insandır.

Tıbbî komplikasyonlar artık daha az görüldüğü zamanımızda, asıl bahsedilmesi gereken, anne adayında kürtaj sonrası ortaya çıkan ruhsal bozukluklar içinde, suçluluk duygusu, uyku bozuklukları, kâbuslar, boşanma, alkol ve ilâç bağımlılığı, cinsel ilişkide problemler, depresyon ve intiharlardır.

Kur'anî düşünce, insan hayatını kutsal saydığından hekimlerce verilmiş anne hayatının tehlikede olma mazereti ve bebeğin özel başka şartlarının bulunmasına bağlı olarak onun alınmasına müsaade eder. Ama bunların dışında bir istekle bebek alınamaz. Bir hayata son verilmiş olur ki, bu da büyük bir suç ve günah kabul edilmekte etik değerler açısından doğru olmadığı ortaya çıkmaktadır. (İslâm Ahlâk Felsefesi, 2012, 274)

b) Genetik ve Estetik Müdahaleler

Genetik Mühendislik ürünleri teknolojisi, yaşayan organizmaların genetik ana yapısını değiştirmeyi ve elde edilen yeni ürünleri kar amaçlı olarak satmayı hedefleyen bir çalışma koludur. Bu teknoloji çalışmalarının dünyadaki açlığı azaltacağını, hastalıkları tedavi edeceğini, insan sağlığını olumlu etkileyeceğini, tarımda sürekliliğin sağlanabileceğini iddia etmektedirler. Oysa gerçekte yapılan çalışmalara bakıldığında esas amacın dünyadaki tohum, gıda, tıbbi ürünler, lifli besinler sektörlerini kontrol altına almak ve tekel oluşturmak olduğu görülmektedir. Bitki, balık ve bazı hayvanların kromozomlarına hayvan genleri ve hatta insan genleri enjekte edilerek yeni ve farklı yaşam biçimleri elde etmeye çalışmaktadırlar. Besin ve lifli ürünlere uygulanan genetik mühendisliğinin sonuçları belirsiz olduğu kadar hayvanlar, insanlar, çevre ve organik tarımın geleceği için de tehlike saçmaktadır.

Genetiği değiştirilmiş besin maddelerinin, besinlerin niteliğine ve beslenmeye zarar verdikleri, kişilerin antibiyotik direncini kırdıkları, üzerlerinde ilaç kalıntıları bulunduğundan tehlikeli hale geldikleri, genetik kirlilik demek olduğundan yeni virüs ve bakterilere sahip oldukları, bilim adamlarınca ifade edilmektedir. Bu zararlar göz önüne alındığında genetik mühendisliğinin, çok iyi işler yapabildiği gibi, çok zararlı işler de yaptığı görülmektedir. Böylece gen mühendisliği, hayatın tabiîliğini bozmakta, hilkat denilen yaratılış düzenini tahrip etmektedirler. Mesela, tabiî yaratılış düzeninde, her tohumdan yeni tohum almak mümkün iken, genleri değişti-

rilmiş tohumlardan yeni tohumlar almak mümkün olmamaktadır. Yani gen mühendisliği hayatın tabii seyrini değiştirmektedir. Bu durumda etik değerler açısından inanca, meslek ahlâkına ve yüce Yaratıcı'nın yaratmasına aykırı davranılmaktadır.

İslâm Dini, doğal dışı her şeyi yüce Allah'ın yaratmasına müdâhale olarak kabul eder ve bunları tasvip etmez. Çünkü dinde insanın ayrı yeri vardır. Kendisine nimet olarak sunulan tüm yiyecek ve içeceklerin de doğal dengesi içinde tüketilmesini ön görür.

Estetik müdahale ve etik ilişkisine gelince Yüce Allah, insanın makul ve mutedil ölçüler içerisinde süslenmesine, güzel görünmesine ve güzelliklerini korumasını teşvik etmiştir. "De ki: 'Allah'ın, kulları için yarattığı ziyneti ve temiz rızkı kim haram kılmış?' Deki: 'Bunlar, dünya hayatında müminler içindir. Kıyamet gününde ise yalnız onlara özgüdür. İşte bilen bir topluluk için âyetleri, ayrı ayrı açıklıyoruz." (A'raf, 32) buyrulmaktadır. Hz. Peygamber'in de bu çerçevede "Allah güzeldir, güzelliği sever" (Müslim, İman 41) ifadesi anlamlıdır. Buna karşılık, İslâm Dini'nde, insanın, doğarken beraberinde getirdiği hususiyetler ile yüce Allah'ın verdiği şeklin herhangi bir biçimde değiştirilmesi ve bu gaye ile yapılacak olan her türlü estetik ve tıbbî müdahale hoş karşılanmamıştır. Bu tür işlemler, yaratılış düzenini bozmayı amaç edinmiş hususlar olarak kabul edilmiştir. İslâm dininde, bu amaçlarla yapılan değişiklikler,"yaratılışı veya fıtratı bozma" kabul edilerek yasaklanmıştır. Yaratılış düzenini bozmayı, onu değiştirmeyi hedef alan her türlü tasarruf ve müdahale de yasaklanmıştır. (Bkz. Nisa 119)

Bununla birlikte, vücudun herhangi bir organında, diğer insanlar tarafından yadırganan, insanın psikolojik yönden etkilenmesine sebep olabilen, bir anormallik veya fazlalık bulunursa, bunun ameliyatla düzeltilmesi, fıtratı bozmak değil, bir tedavi işlemi olarak kabul edilir. (İslâm Ahlâk Felsefesi, 2012; 273)

c) Ötenazi, İntihar ve Cana Kıymak

Ötenazi kavramı Grekçe "eutanasia" sözcüğünden gelmektedir. Ötenazi, kontrollü ve planlı ölüm demek olup eski Yunancada "iyi ölüm" anlamına gelmektedir. Dünya Tabipler Birliğinin Ekim 1987'de kabul ettiği ve hâlâ geçerli olan ötenazi bildirgesinde: *"Bir hastanın yaşamını, kendi ya da çok yakınlarını izniyle de olsa, sonlandırmak olan ötenazi etik değildir"* denilmektedir. Tıp etiği açısından tartışmalı nokta, hekimin, hastasının isteğiyle tedaviyi kesmesiyle, hekimin yine onun izniyle yaşamını sonlandırması veya sonlandırmasına yardım etmesi arasındaki farkın olup olmadığıdır. Tıp açısından ötenazi; çözümü olmayan hastalıkların yol açtığı acıların

sonlandırılması gayesiyle yaşamı sonlandıran medikal uygulamadır. Hukukçuların yaptığı tanımlarda hastanın iradesi öne çıkar. İyileşemez bir hastalığa yakalanmış bir kimsenin arzusu üzerine, hayatına son verilmesi anlamını içermektedir.

Hastanın tedaviyi reddetmesi bir hasta hakkı gibi görülse de hiç de öyle olmadığı bilinmektedir. Çünkü hekim dâhil hiç kimsenin bir hayata son verme hakkı olmadığı gibi, hastanın da kendi isteğiyle de olsa hayatına son verme hakkı yoktur. İslâm'da kutsal kabul edilen önemli ilkelerin başında insan yaşama hakkı ve özel hayatının mahremiyeti gelmektedir. Bu yüzden, ötenazi kabul edilemez bir uygulama olarak değerlendirilir.

Günümüzde bütün doktorların mesleğe başlamadan önce yaptıkları Hipokrat yemininde:

> "İnsan yaşamına, ana karnına düştüğü andan başlayarak kesinlikle saygı göstereceğim.
>
> Tehdit altında bile olsam, tıp bilgilerimi insanlık yasaları karşısında kullanmayı kabul etmeyeceğim. Bunları resmen ve açıkça, serbestçe ve namusum üzerine yapmaya and içiyorum." deniliyor.

Bu durumda, bir hekim, hastasının hayatına, velev ki hastanın isteği bulunsun, son verme hakkına ve yetkisine sahip değildir. Ötenazi çerçevesinde gelişen tartışmalar bağlamında bazı hastalıkların son döneminde çekilen acılar işkence olarak kabul edilerek ötenazinin önü açılması demek intiharın meşrulaştırılmış olması anlamına gelecektir. Ölmek istemek birçok nedene bağlı olsa da psikolojik bir süreçtir ve bugün ölmek isteyen biri, bir süre sonra kararından vaz geçebilir. Söz konusu olanın geri dönüşü olmayan bir konu olan insan yaşamına son vermek olduğunu düşünürsek, ötenazi bir insan hakkı mıdır? Sorusunu gündeme getirmektedir.

Ötenazi konusunda hastanın iradesine, tıbbi sorumluların bakış açısına göre çeşitli tanımlamalar oluşmuştur. Kişinin ölümüne izin mi verildiği yoksa öldürüldüğü mü sorusunu sorduğumuzda ötenazinin anlaşılması için önem taşıyan aktif ve pasif ötenazi ayırımı ile karşılaşırız. Bu açıdan aktif ötenazi bir anlamda yaşamın doğrudan sonlandırılması, pasif ötenazi ise, yaşamın sona ermesi için tedbir almaktan/tedaviden vazgeçilmesi olarak anlaşılmaktadır. Bu ayırım, hastaya dışarıdan yapılan uygulamaların karakteristiğini nitelemektedir. Hastanın yaşamı hakkında karar alanların tutumunun sonucunu ortaya koymaktadır. İşte tam bu noktada tıp etiğinin normları devreye girmektedir.

Son zamanlarda sürekli ötenazi taraftarı çevreler din alanından bu konuyu destekleyecek yaklaşımlar geliştirilmesi beklentisine girmişlerdir. Burada

ifade edilmesi gereken husus ötenaziyi olumlu karşılamak, dini bir yaklaşımdan öte bütün dinlerin üzerine dayandığı genel ahlâki değerlere dayalıdır. Bu değerlerden ve ilkelerden destek bulmayan bir yaklaşım ötenazi örneğinde olduğu üzere sadece kolaycı bir anlayışa sahip düşüncenin ürünü olabilmektedir.

Bu aşama da şunu sormalıyız, ötenazi gerçekten, hastayı mı kurtarmayı, yoksa hasta yakınlarının modern yaşamın getirdiği koşuşturmada çabuk tükenen yardım ve destek duygularının bir sonucu olarak mı karşımıza çıkmaktadır? (Kudret, 2000; Schlögel, 2002;293-299; Özkara, 2001)

İslâmi öğretiler, hasta yakınlarının iç dünyasını geliştiren ve zenginleştiren bir fırsatlar olarak sunar. Hastalar bir anlamda yakınlarının, sabır, hoşgörü, geniş yüreklilik, yardımseverlik yeteneklerinin gelişmesine yardımcı olmaktadırlar. Zayıfların, hastaların ve güçsüzlerin ayıklanıp temizlendiği bir toplum, makine topluma dönüşür. Duygularını kaybeden insanlar hissiz bir robot haline dönüşerek, yaşamı lezzet alınabilecek bir şey olmaktan öte bir bunalım ortamına dönüştürürler. Akrabalık, Kur'an'ın işletilmesine önem verdiği kurumların başındadır. Toplumsal hayatın ve insanlığın devamının güvencesidir.

İbn Sina, *Kitabu'ş Şifa*'sında, metafizik tartışmaların yoğunluğunda, şehir ve aile sözleşmesi başlığını açtığı bölümde bu noktaya dikkatleri çeker. Aslında onun bu ifadeleri, ötenazi taleplerinin temelinde sosyolojik ve ekonomik çekinceler olduğunu çok önceden özlüce ifade etmektedir;

> "Bazıları, hasta ve sakatlardan iyileşme umudu olmayanların öldürülmesi düşüncesindedirler. Bu çirkin bir yaklaşımdır. Çünkü onların bakımları, şehre yük getirmez. Böyle insanların daha fazla çaba harcayacak akrabası varsa, onu geçindirmek akrabanın sorumluluğundadır" (İbn Sina, II, 196)

İslâm açısından şartlar ne olursa olsun, yaşamın her anı ve alıp verilen nefesin her biri değerli olduğundan ve Kur'an-ı Kerim'in bizzat; *"Kendinizi öldürmeyiniz"* emrinden hareketle her ne sebeple olursa olsun cana kasten kıyılamayacağı ortaya çıkmaktadır.

Tıp etiği ve genel etik değerler açısından bakıldığında, bir kez ele geçen hayat deneyimi, doğal olarak başladığı gibi doğal olarak bitmelidir. İnsanın hayatı sadece koşarken, eğlenirken anlamlı ve değerli olarak görülmemelidir. İnsanı değerli ve anlamlı kılan bizzat insan oluşudur. Hasta insan, yaralı insan, çabucak gözden çıkarılacak, göz ardı edilecek bir tutumu hak etmemektedir. Bu anlayış, İslâm'ın hayat felsefesi ile bağdaşmaz. Dolayısıyla tıp etiği açısından bakıldığında çıkarılacak sonuç, hasta, sakat, özürlü

yaşlı, herkesin yaşama hakkı vardır. Her ne sebeple olursa olsun bu hak başkaları tarafından gasp edilemeyeceği gibi kendi kendine de hayata son verme gibi bir durum söz konusu olamaz.

İnsan hakları içinde en başta gelen haklar arasında yaşama hakkı gelir. Bütün dinlerde "öldürmeyeceksin" emri ortaktır. Kur'an ve Hz. Peygamber'in öğütleri insanın en temel hakkı olan yaşama hakkını güvence altına almak içindir. Yaşama hakkı, insanın doğuştan getirdiği ve Allah'ın verdiği bir haktır. Dolayısıyla can, Allah'ın verdiği bir emanettir. Onu korumak, insani ve dini bir görevdir. İnsan yaşama saygı duymalı, onun gerçekten güzel ve yaşamaya değer olduğunu kabul etmelidir.

Kur'an'ın *"bir cana kıyan bütün, insanları öldürmüş gibi olur. Her kim, bir canı kurtarırsa, bütün insanları kurtarmış gibi olur"* (Maide 5/32) buyruğu ile Hz. Peygamber'in, Veda Hutbesinde, *"canlarınız kutsaldır"* (Buhari, İlim 37) uyarısı, cana kıymayı ve bir bireyin yaşam hakkını elinden almayı, toplumun düzeninin bozulmasına neden olarak görmektedir.

Kişinin kendi yaşamına son vermesi/intihar da yasaktır. Hayatta karşılaşılan zorluklar karşısında kişi, iradesine, hâkim olmalı, intihar etmenin bir çözüm olmadığını bilmelidir. Kur'an'da,*"Kendinizi öldürmeyin. Şüphesiz, Allah, sizi esirgeyecektir"*(Nisa 4/29) denilerek intihar kesin bir şekilde yasaklanmıştır. Kişi, iradesini güçlendirecek ve her şartta zorluklarla baş etmesini bilecektir. Kur'an 'da ki emir ve öğütler, insanın yaşama değer vermesini istemektedir. İnsanın kendisinin ve başkalarının yaşam hakkını sona erdirmesi aynı zamanda haksızlık anlamına gelen zulüm ile de ilişkilidir. Zulüm ise etik değerler açısından yerilen bir husustur. (Saruhan, 75; İslâm Ahlâk Felsefesi, 277)

7. Çevre Ahlâkı

Çevre kelimesi çok geniş bir yelpazede kullanılmaktadır. En kısa ifade ile çevre; bizim etrafımızı kuşatan, canlı-cansız tüm varlıklara verilen addır. İnsanın etkilediği ve etkilendiği, değiştiği ve kendisinde de değişme meydana geldiği çevreler sadece doğal çevre ile sınırlandırılmayacak kadar da çeşitlilik arz eder. Çevre ahlâkı, çevre ile ilişkilerimizi ahlâki açıdan ele alıp düzenlemeye çalışan bir ahlâk dalıdır. Çevre ahlâkı, bir taraftan betimleyici bir biçimde insanlar ile doğal çevreleri arasındaki ilişkide tabii denge ve gidişatın korunması ve bu ilişkide zaman zaman ortaya çıkan sorunların ve nedenlerinin belirlenip çözümlenmesi ile ilgilenirken, öbür taraftan da değer koyucu bir ahlâk olarak insanların çevre ile ilişkilerinin ahlâki açıdan en iyi nasıl olması gerektiği ile ilgili kuramlar ve ilkeler geliştirir, öneriler getirir ve öğütlerde bulunur. (Yaran, 2010; 125; Kılıç, 2008, 31)

Günümüzde özellikle Batıda tüketici zihniyetin ve teknolojik atıkların artması gibi pek çok sebepten dolayı çevre sorunlarının artıp küresel bir kriz haline dönüşmesi, çevre ahlâkına yöneltilen soruların ve ondan beklenen cevapların da artmasına neden olmuştur. Bu sorular arasında ön plana çıkan hususlara bakıldığında,

- İnsanlar çevreyi nasıl görmeli ve ona nasıl davranmalıdır?
- İnsanlar çevrelerindeki doğal kaynakları nasıl kullanmalı, üretim ve tüketim ilişkisi nasıl olmalı, ekosistem ve tabii denge nasıl korunmalıdır?
- Çevremizdeki öteki türlere nasıl davranılmalı, hayvan hakları nasıl anlaşılıp uygulanmalıdır?
- Bizden sonraki nesiller ve gelecek kuşaklara karşı çevre ile ilgili yükümlülüklerimiz nelerdir? Bunlar ve benzeri sorular, çevre ahlâkını ilgilendiren ve çevre ahlâkçılarının cevaplamaya çalıştığı pek çok sorudan bir kaçıdır.

Çevre ahlâkını doğrudan veya dolaylı olarak ilgilendiren Kur'an-ı Kerim ayetleri ve Hz. Peygamber'in hadisleri hayli çoktur. Dolayısıyla genel İslâm ahlâkı içinde çevre ahlâkının her zaman var olduğu söylenebilir. Nitekim klasik ve modern İslâm ahlâkı eserlerinden iki örnek vermek gerekirse, İbn Miskeveyh'in *Ahlâkı Olgunlaştırma* adlı eserinde "Bitkiyi Cansızlardan Üstün Kılan Özellik" ve "Hayvanların Dereceleri" gibi bölüm başlıklarına rastlanabilirken, (İbn Miskeveyh, 1983; 65) Ahmet Hamdi Akseki'nin *Ahlâk İlmi ve İslâm Ahlâkı* adlı kitabında "Hayvanlara Şefkat" gibi bölüm başlıkları vardır. (Akseki, 1991; 278) Bununla birlikte, çevre konusunun ahlâk içinde çok daha önemsenen bir bölüm ve hatta bağımsız bir ahlâk disiplini haline gelmesinin, çevre sorunlarının küresel bir kriz halini aldığı 20. yüzyılın son çeyreğinden itibaren başlamış nispeten yeni bir gelişme olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü çevre sorunlarının geri döndürülemez ve sınırlı boyutlarda tutulamaz hale geldiğinin anlaşılması, çevre bilincinin birden artmasına ve çeşitli çözüm arayışlarından biri olarak, çevre ahlâkının da geliştirilmesine yol açmıştır. (Yaran, İslâm Ahlâk Esasları içinde 2010; 193)

Çevre ahlâkı bilinci ve çevre ahlâkının bir felsefi problem haline gelmesine zemin hazırlayan sebepler ne olabilir? Buna geçtiğimiz asrın ortalarında meydana gelen iki önemli olayın sebep olduğunu söylemek mümkündür. Bunlardan biri nükleer denemelerden sonra anne sütünde strontiyum 90 elementine rastlanması, diğeriyse, DDT gibi sentetik yapılı tarım ilaçları ve kimyasal maddelerin etkilerinin, hedefledikleri zararlılarla sınırlı kalmayıp, ekosistemi bir bütün olarak ve olumsuz yönde etkilediğinin anlaşılmasıydı. Bu olayların sonucunda insanlar, varlıkların karmaşık ekolojik döngülerle birbirlerine bağlı olduğunu fark etmeye başladılar.(Yaran; 2010; 195)

1988'de haberdar olunan küresel ısınma ile birlikte havaya salınan gazlar neticesinde ozon tabakasındaki delikle birlikte çevresel krizin belirtileri yerel ve evrensel boyutta bir çevresel krizin olduğu ortaya çıkmaya başladı.

Günümüzde artık, toprak kirlenmesi ve erozyonla toprak kaybı,

- Su kirlenmesi ve susuzluktan çölleşme,
- Kirli su nedeniyle oluşan hastalıklar,
- Hava kirliliği ve küresel ısınma,
- Ozon tabakasının delinmesi ve kanser benzeri hastalıklardaki artışlar,
- Yağmur ormanları başta olmak üzere ormanların yok edilmesi ve oralarda yaşayan binlerce bitki ve hayvan türünün neslinin tüketilmesi,
- Fabrika çiftliklerde et tüketimi için yetiştirilen hayvanlara yapılan insanlık dışı muameleler,
- Nükleer ve kimyasal atıkların neden olduğu kitlesel ölümler ve kalıcı hastalıklar,
- Yeryüzü kaynaklarının bir kısım insanlar açlıktan ölürken bir kısmı tarafından adaletsizce ve israf içinde tüketilip yok edilmesi gibi sorunlar, hepimizi etkileyen ve gelecek nesillerimizi de etkileyecek olan çevre sorunlarının sadece birkaç ana başlığını oluşturmaktadır. (Yaran, 195)

Çevre sorunlarının arkasında elbette her uygarlık ve kültüre mensup insanların neden olduğu pek çok irili ufaklı faktörün var olduğunu düşünmek mümkündür. Ancak bu saydığımız problemlere yakından bakıldığında hiç birinin İslâm dünyası ile alakası olmayan problemler olduğu görülmektedir. Modern Batı uygarlığının, Sanayi Devrimi sonrasında, bilim ve teknolojideki gelişmelerin kendisine sağladığı imkânları, ahlâki değerler ve denetimden bağımsız bir biçimde kullanmış olmasından ibaret olduğunu söylemek mümkündür. Daha çok kapitalizm sisteminin girdabında boğuşan toplumların bir problemi olduğu ilk etapta göze çarpmaktadır. Çünkü İslâm düşüncesinin ve İslâm'ı benimsemiş toplumların İslâm'ın özünde var olan ve tarihi süreç içerisinde bu çerçevede oluşan ahlâki ve hukuki uygulamalar, böyle bir krizin ortaya çıkmasına engel olmuştur. Bu sebeple Batı dünyasının yaşadığı kriz neticesinde ortaya çıkan bir etik problemin İslâm düşüncesinde kabul görmesi aslında böyle bir konu İslâm düşüncesinde şöyle şöyle geçmektedir diye kaynaklar ve temeller arayışına girilmesini doğru bulmuyoruz. Dolayısıyla Batı dünyasını içinden çıkılmaz çevre krizine sokan sebep, yine kendi kural kaide ve ahlâk tanımaz sistemin acımasız tüketim politikalarının sonucudur.

Ancak ne yazık ki çevre sorunlarının oluşmasına sebep olanlar kim veya kimler olursa olsun, sadece bu sorunlara neden olanlar bedel ödemezler.

Çünkü sadece bu sorunlara sebep olanlar bedel ödemez, aksine dünyanın bir yerinde ortaya çıkan bir çevre sorunu, onun her yerini ve ondaki herkesi etkileyebilmektedir. Hatta daha da kötüsü ve üzücü olanı çevre konusunda sorunun kaynağı olanlar, sonuçta en az bedel ödemekte, hiçbir rolü olmayanlar ise en ağır bedeli ödeyebilmektedir. Örneğin, suçlu gelişmiş ülkelerdir, cezayı gelişmekte olan ülkeler çeker; suçlu zenginlerdir, cezayı fakirler çeker; suçlu yetişkinlerdir, cezayı çocuklar çeker; suçlu insanlardır, cezayı hayvanlar, bitkiler ve doğal çevre çeker ve suçlu bugünkü nesildir, cezayı gelecek kuşaklar çeker. Dolayısıyla, çevre konusunda suçlu olmamak, çevre sorunlarından etkilenmemek anlamına gelmemekte; sorunun kapsayıcılığı, suçlu-suçsuz herkesi sorunun çözümüne katkıda bulunmak zorunda bırakmaktadır.

İnsanı kuşatan çevresiyle ilişkilerini düzenleyen pek çok İslâmi öğreti ve öğüt yer almaktadır. Bu öğreti ve öğütlerden hareketle eğer bir çevre etiği ortaya konacaksa İslâm düşüncesinde pek-çok çevre etiğini destekleyen öğretilerin var olduğu görülecektir. Bu husus aynı zamanda çevre sorunlarının İslâm toplumlarında olmadığı anlamına da gelmez. Ancak Batılı anlamda bir çevre sorunundan söz etmek bahis konusu değildir. Zaten Kur'an-ı Kerim'de çok açık bir biçimde "*İnsanların elleriyle işledikleri yüzünden karada ve denizde fesat çıkar; Allah da belki dönerler diye yaptıklarının bir kısmını böylece kendilerine tattırır.*" (Rum 30/41) buyrulmaktadır.

İslâm düşüncesinde çevre etiğine üç zaviyeden bakılması esastır. Birincisi, tevhit inancı; ikincisi, peygamberlik inancı; üçüncüsü de ahret ve hesaba çekilme inancı. Öncelikle çevre anlayışının temeli, tüm canlı cansız varlıkların ki çevre etiğine muhatap olan insanın da içinde bulunduğu bütün varlıkların yaratıcısının Allah olduğu inancından hareketle insan ve tabiat diye iki ayrı birbirine yabancı iki ayrı varlık değil, aynı yaratıcı tarafından yaratılmış bir varlık gözüyle bakılması gerektiği hususu karşımıza çıkar. *"Yeryüzünde yürüyen hayvanlar ve kanatlarıyla uçan kuşlar da sizin gibi birer toplulukturlar."* (En'am, 6/38) Böylece insan ile tabiat arasındaki fark sadece bir derece farklılığıdır ki bu ona tabiatı ve tabiattaki varlıkları istediği gibi kullanması değil, belki belli bir sorumluluk duygusuyla ve israf etmeden kullanılmasını gerektirir. *"Şüphesiz her şeyi bir ölçüye göre yaratmışızdır"* Kamer, 54/49), (Özdemir, 1995; 80)

Sonuçta, çevreye duyarlı hisseden kişi veya kurumlar, İslâm düşüncesinde var olan çevre bilinci veya moda tabirle çevre ahlâkının kuram ve ilkelerini hayata geçirerek çevre sorunlarının çözümüne katkıda bulunmak durumundadırlar.

Şimdi Cafer Sadık Yaran tarafından formüle edilen İslâm çevre ahlâkının büyük kuramları ele alınacaktır. Daha sonra da bu kuramların vurguladığı

en temel çevre etiği ilkeleri İslâm düşüncesinin ana kaynakları eşliğinde irdelenecektir. Bu bağlamda, her birinin birbirini dışlayan değil, hiyerarşik bir biçimde tamamlayan 4 ana kuram ve her bir kuramla bağlantılı ikişer ilkeden oluşan toplam 8 temel ilke vurgulanacaktır. (Yaran, 125)

7.1. İslâm Çevre Ahlâkı Kuramları ve İlkeleri

İslâm çevre ahlâkı henüz kuramlaşmasını tamamlamış değildir. Ancak, İslâm çevre ahlâkının da genel kuramların ve temel ilkelerin belirlenmesi ve bilinmesi de zaruridir. Çünkü modern insanın ancak yeni yeni farkına vardığı ekolojik denge ve çevre bilinci meselesinde hepimizin korumaya çalıştığı yukarıda yer verdiğimiz Kur'an-ı Kerim Kamer suresinin 49. Ayeti bu *dengeye* özellikle dikkatimizi çekmektedir.

Allah'ın yarattığı tabiatta bu dengenin korunmasındaki görev, ahsen-i takvim olarak (en güzel şekilde) yaratılan ve kendisine halife (vekil) kılınan insana aittir. Buna göre hiçbir Müslüman tabiattaki dengeyi bozamaz ve bozulmasına seyirci kalamaz. Zira bu tabii denge aynı zamanda Cenab-ı Hakk'ın güzel isimlerini yansıtan bir ayna gibidir. (Özdemir, 1997; 80)

İslâm çevre ahlâkının 4 büyük kuramı olduğunu düşünmek mümkündür. Bu 4 kuram şunlardır: Yararlılık (Menfaat) Kuramı, Sorumluluk (Mesuliyet) Kuramı, Erdemlilik (Fazilet) Kuramı ve Bilgelik (Hikmet) Kuramı. Bunların hepsi de geniş anlamda İslâm çevre etiği kuramlarıdır ve bu itibarla da, aynı oranda olmamakla birlikte, hepsinin temelinde Kur'an ve Sünnet öğretileri ve öğütleri bulunmaktadır. Görünüşte bu ilkeler birbiriyle farklılaşmış nitelikte olduğu görülse de her bir ilkenin önemsedikleri kavram ve eylemlerin öncelik sırasına bakıldığında bazıları çevreye yarar-zarar ekseninde yaklaşmakta, bazıları görev ve sorumluluk bilincini daha fazla öne çıkarmakta, kimisi de erdemlilik ya da bilgeliği merkeze almaktadır. Bütün bu ilkeler birbirinden kopuk veya birbirine alternatif olan kuramlar değil, yekdiğeriyle bağlantılı olan ve onu yükselterek tamamlayan, yüzeysellikle başlayıp derinliğe doğru ilerleyen dikey boyutlu kuramlardır.

7.2. Yararlılık (Menfaat) Kuramı

Çevre etiğinde bu kuram tabiata her şeyden önce yarar zarar kavramları ekseninde bakar. Bu kuramda asıl dikkate alınan çevre değil insanın yarar ve zararıdır. Bu kuram büyük ölçüde insan merkezli (antroposentrik) denilebilecek bir kuramdır. Doğal kaynaklar insana yararlı olduğu için korunmalı, gittikçe küresel bir krize dönüşen çevre sorunları da nihayette insan yaşamına zarar verecek boyutlara ulaştığı için önlemler alınmalıdır. Bu kuramda çevrenin insana sağladığı yararlar apaçık gerçeklerdir hem de insanları harekete geçiren en etkin faktörlerin başında yarar-zarar kaygıları gelmektedir. Çevre-

nin insana çeşitli açılardan yararlar sağladığı gerçeği, Kur'an'da sıkça belirtilen ve dikkat çekilen hususlardandır. Bu bağlamdaki ayetlerden biri şudur:

> "Gökleri ve yeri gereğince yaratmıştır.
>
> ... İnsanı nutfeden yaratmıştır.
>
> ... Hayvanları da yaratmıştır. Onlarda sizi ısıtacak şeyler ve birçok faydalar vardır. Onların etlerini de yersiniz. Onları getirirken de, gönderirken de zevk alırsınız. Kendi kendinize zor varacağınız memleketlere, yüklerinizi taşırlar.
>
> ... Sizin için atları, katırları ve merkepleri binek ve süs hayvanı olarak yaratmıştır. Bilmediğiniz daha nice şeyleri de yaratır.
>
> ... Yukarıdan size su indiren O'dur. Ondan içersiniz; hayvanları otlattığınız bitkiler de onunla biter. Allah onunla size ekinler, zeytin ve hurma ağaçları, üzümler ve her türlü ürünü yetiştirir. Düşünen kimseler için bunda dersler vardır." (Nahl 16/3-10.)

Yararlılık kuramının "nimet ilkesi" ile "ayet ilkesi" denilebilecek olan, tabiatın insana manevi, teolojik, ahlâki vb. konularda dersler, delaletler, ibretler vererek epistemolojik, teolojik ve ruhsal gelişimimize yönelik yararlar sağlamasıdır. Bu iki ilkenin her ikisini birden şu kısa ayette görmek mümkündür:

> "Ehli hayvanlarda size ders vardır; onlardan çıkan sütten size içiririz; onlarda daha birçok menfaatiniz vardır..." (Mü'minun 23/21)

Yararlılık kuramı ve onun ilkeleri, İslâm çevre etiğinin öncelikli ve yaygın bir kuramıdır. Kar-zarar hesabı mantığı ile çevreye bakan bu kuramın bir üstünde sorumluluk kuramı gelmektedir. (Yaran, 132)

1.a. Nimet İlkesi: "Çevre Nimettir"

Yararlılık kuramının nimet ilkesinde, çevremizdeki varlıkların bizim için birer nimet, ihtiyaçlarımızı karşılamaya ve kendilerinden istifade etmemize yönelik birer kaynak olduklarıdır. Hayvanlarıyla, bitkileriyle, yer üstü ve yer altı zenginlikleriyle, toprağı, havası, suyu ve ateşiyle doğal çevre bizim bütün ihtiyaçlarımızı karşılamaktadır. Bunların iki türüne Kur'an'da özellikle dikkat çekildiğini söyleyebiliriz. Bunlardan birincisi, çevrenin bizim maddi, bedeni ihtiyaçlarımızı karşılayan, bize bedensel varlığımızı idame ettirebilmemiz konusunda yararlı olan bir nimet olmasıdır. Bu hususa vurgu yapan ayetlerden sadece birkaçı şöyledir:

> "Allah'ın gökte olanları da, yerde olanları da buyruğunuz altına verdiğini, nimetlerini açık ve gizli olarak size bolca ihsan ettiğini görmez misiniz?..." (Lokman31/20). "Ey insanlar! Allah'ın size olan nimetini anın; sizi gökten ve yerden rızıklandıran Allah'tan başka bir yaratan var mıdır? O'ndan başka tanrı yoktur. Nasıl aldatılıp da döndürülürsünüz?" (Fatır 35/3).

Çevre bizim için nimettir, bizim istifademize sunulmuş, bizim buyruğumuz altına verilmiştir ve bize hizmet etmektedir; ancak, yeryüzündeki nimetler sadece insanlar için değil, öteki canlılar için de nimettir ve bu asla unutulmamalıdır. Kur'an'da belirtildiği üzere,

> "Allah, yeri canlı yaratıklar için meydana getirmiştir." (Rahman 55/10) "Yeri yaydık, oraya sabit dağlar yerleştirdik, orada her şeyi bir ölçüye göre bitirdik. Orada sizin ve rızık veremeyeceğiniz kimseler için geçimlikler meydana getirdik." (Hicr 15/19-20).

Ayetlerde insanların kendilerine bahşedilen nimetleri yalanlayamayacağına ısrarla dikkat çekilir:

> "Orada meyveler, salkımlı hurma ağaçları, kabuklu taneler, güzel kokulu otlar vardır. Ey insanlar ve cinler! Öyleyken, Rabbinizin nimetlerinden hangisini yalanlarsınız? .... Öyleyken, Rabbinizin nimetlerinden hangisini yalanlarsınız?" (Rahman55/11-77)

Çevreyi Kirletmemek

Nimet ilkesinin uygulama alanında öncelikle Müslümanlardan istediği ve sonra da tüm insanlar için öngördüğü hususlardan biri çevreyi kirletmemektir. Büyük veya küçük çapta toprak, hava, su, sokaklar ve caddeler ve benzeri alanlarda herhangi bir çevre kirliliğine neden olmamak, çevre temizliği konusunda çok duyarlı ve titiz olmak, İslâm'ın Müslümanlardan istediği en temel şartlardandır. Müslüman, çevre kirliliğinden zihin ve gönül kirliliğine kadar her türlü kirliliğe karşı olmak ve temizlikten yana olmak zorundadır.

1. Doğal Ortam Kirletilmemeli

Yeryüzü ve oradaki nimetler Allah'ın yarattığı doğal ve asli hallerinde korundukları ve kirletilmedikleri zaman tertemizdirler. Bu hususta Kur'an-ı Kerim'de şöyle buyrulur: *"Sizin için yeri durak, göğü bina eden, size şekil verip de, şeklinizi güzel yapan, sizi temiz şeylerle rızıklandıran Allah'tır."* (Mü'min 40/64) Kirletmeyip temiz tutmak ayetlerde emir olarak da geçmektedir.

2. Elbiseler Temiz Tutulmalı

Kur'an-ı Kerim elbise temizliğini emretmektedir: *"Giydiklerini temiz tut. Kötü şeyleri terke devam et."* (Müddessir 74/4-5)

3. Yiyecekler Temiz Tutulmalı

Kur'an-ı Kerim yiyecek temizliğini emretmektedir: *"Ey Peygamberler! Temiz şeylerden yiyin, yararlı iş işleyin; doğrusu Ben, yaptığınızı bilirim."* (Mü'minun 23/51)

4. Mabetler ve Evler Temiz Tutulmalı

Kur'an-ı Kerim mabet ve ev gibi mekan temizliğini emretmektedir: *"Kabe'yi, insanlar için toplanma ve güven yeri kılmıştık. İbrahim'in makamını namaz yeri edinin, dedik. Evimi ziyaret edenler, kendini ibadete verenler, rüku ve secde edenler için temiz tutun diye İbrahim ve İsmail'e ahd verdik."* (Bakara 2/125)

5. Su Temiz Tutulmalı

En önemli nimetlerin başında suyun geldiği aşikârdır. En tehlikeli çevre felaketlerinin başında da susuzluğun geleceği Kur'an'ın da belirttiği bir gerçektir: *"De ki: Suyunuz yere batarsa, söyleyin, size kim temiz bir su kaynağı getirebilir?"* (Mülk 67/30)

Su, hem canlıların kendisinden yaratıldığı temel hayat kaynağı hem de kirliliğin neredeyse tek ilacı olduğu için, su nimetinin korunması ve kirletilmemesi, çevre ahlâkının üzerinde en fazla durması gereken doğal kaynakların başında gelir. Atalarımız, su yollarının yapımı ve su kaynaklarının temizliğinin muhafazası için çok titiz önlemler almışlardır. Örneğin Osmanlılarda, suyun şehre geldiği yol güzergâhına iskân yapılmaması, mezbele dökülmemesi, bağ-bahçe ve ağaç dikilmemesi, sığır ve davar salınmaması gibi hususlar temel bir prensip idi (Öztürk, 2008; 351). Su olsun veya başka bir nimet olsun, nimette aslolan, onun kadrini, kıymetini bilmek, onu gereksiz yere kullanmamak, israf etmemektir.

İsraf Etmemek

Çevre sorunlarının pek çoğu israfla bağlantılıdır. Bu sorunların çözümüne katkı yapılabilecek en öncelikli ve en kolay şeylerden biri, israftan kaçınmak ve tasarruf anlayışımızı sadece kendi ekonomimiz açısından değil çevre açısından da geliştirmektir. İsraf, İslâm ahlâkının yerdiği, tasarruf da övdüğü, teşvik ettiği bir davranıştır. Bunlar İslâm çevre ahlâkının her zaman ve her yerde uyulması gereken en geçerli kurallarındandır. Ayette belirtildiği üzere, *"Onlar, sarfettikleri zaman ne israf ederler ne de cimrilik, ikisi arasında orta bir yol tutarlar."* (Furkan 25/67) Kur'an, orta yolda davranılmayıp israfta sınır tanınmadığında er veya geç, günümüz çevre sorunları krizinde olduğu gibi, pişman olunacak bir halle karşılaşılacağı konusunda herkesi uyarmaktadır: *"Elini boynuna bağlayıp cimri kesilme, büsbütün de açıp tutumsuz olma, yoksa pişman olur, açıkta kalırsın."* (İsra 17/29)

İsraf konusuna Hz. Peygamber hadislerinde de geniş yer verilir. Su israfı konusundaki şu hadis çevre bilincinin özünü vermektedir. Hz. Peygamber bir gün ashaptan abdest almakta olan Sa'd'ın yanına varır ve "Bu israf ne-

dir ey Sa'd?" der. Sa'd, "Abdestte israf olur mu?" deyince Hz. Peygamber: "Evet! Akan bir ırmağın kenarında olsan bile" buyururlar. (İbn Hanbel, Müsned, II, 221) İsraf etmediğimiz ve kirletmeyip temiz tuttuğumuz gibi, nimet ve lütuflar karşısında hakkıyla şükretmeli, şu ayette belirtildiği üzere nimete nankörlük edenlerden, şükürsüzlerden olmamayı tavsiye etmektedir: "Size, geceyi dinlenesiniz diye karanlık ve gündüzü (çalışasınız diye) aydınlık olarak yaratan Allah'tır. Doğrusu Allah insanlara karşı lütufkârdır, ama insanların çoğu şükretmezler." (Mü'min 40/61)

Çevrenin biyolojik varlığımız için "nimet" olması, "yararlılık kuramı"nın ilk ilkesidir ama çevrenin bize yararı sadece biyolojik varlığımıza katkıyla sınırlı değildir. Çevre bizim bedensel varlığımıza katkıda bulunduğu gibi, ruhsal varoluşumuza da katkı sağlar; buna da "ayet ilkesi" demek mümkündür.

1.b. Ayet İlkesi: "Çevre Ayettir"

Ayet ilkesi her şeyden önce insanları, çevreyi gözlemleyip üzerinde düşünmeye (taakkul) ve bu derin düşünceden (tefekkür) değerli ve doğru dersler çıkarmaya (tefekkür) çağırmaktadır. Çevremizdeki varlıklar, düşünen insanlar için bir akıl yürütme kaynağı ve insanların büyük varoluşsal ve metafiziksel sorularını cevaplamalarında ders alacakları önemli rehberlerinden biridir.

Kur'an'da insanı bu tarz düşünmeye ve çevreye bu gözle bakmaya davet eden pek çok ayet vardır. Bunlardan ikisini zikredecek olursak:

> "Göklerin ve yerin yaratılmasında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelmesinde, insanlara yararlı şeylerle denizde süzülen gemilerde, Allah'ın gökten indirip yeri ölümünden sonra dirilttiği suda, her türlü canlıyı orada yaymasında, rüzgârları ve yerle gök arasında emre amade duran bulutları döndürmesinde, düşünen kimseler için deliller [ayetler] vardır." (Bakara 2/164.

> "Kesin olarak inananlara, yeryüzünde ve kendi içinizde Allah'ın varlığına nice deliller vardır; görmez misiniz?" (Zariyat 51/20-21)

Bu ilke tabiata okul gibi, kitap gibi (tekvini kitap) ve hatta öğretmen gibi bakmayı ve ondan ders almayı tavsiye etmektedir. Tabiatın ders vericiliği ahlâki erdemlerin kozmik temellendirilmesi bağlamında etik veya ahlâk olmak üzere öğrenmenin ve kendini geliştirmenin pek çok alanını kapsamaktadır. Bu ders vericilik ve ders alma bağlamında bir ayette şöyle denmektedir:

> "Yukarıdan size su indiren O'dur. Ondan içersiniz; hayvanları otlattığınız bitkiler de onunla biter. Allah onunla size ekinler, zeytin ve hurma ağaçları, üzümler ve her türlü ürünü yetiştirir. Düşünen kimseler için bunda dersler vardır." (Nahl 16/10; Krş. Casiye 45/3-6) (Yaran; 139)

7.3. Sorumluluk (Mesuliyet) Kuramı

Sorumluluk kuramı, çevremizdeki varlıklara, bizim faydamıza olup olmamaları açısından ziyade, onların hakları ve bizim de onlara karşı ödevlerimiz, görevlerimiz, yükümlülük ve sorumluluklarımız açısından bakmayı esas alır. Herhangi bir şeye, sorumluluklarımız açısından bakmak, üst düzeyde bir bakıştır. İnsan kendisine verilen her türlü nimetten ve dolayısıyla bunların önemli bir kısmını oluşturan çevreden Allah'a karşı sorumludur ve bu konudaki davranışlarından dolayı sorguya çekilecek, eylemlerine uygun düşen mükafat veya mücazat ile karşılaşacaktır. Bu konuda var olan pek çok ayetten sadece bir kısa örnek vermek yeterlidir:

> "Sonra o gün, size verilmiş olan her nimetten sorguya çekileceksiniz." (Tekasür 102/8)

İnsan sahip olduğu nimetlerden ve ilişki içinde olduğu öteki varlıklardan sadece Allah'a karşı değil kendi vicdanına karşı da sorumludur ve onu vicdanı da er veya geç sorguya çekecektir: *"Kitabını oku, bugün, hesap görücü olarak sen kendine yetersin."* (İsra 17/14)

Sorumluluk kuramı ile ilgili olarak da "emanet ilkesi" ve "hilafet ilkesi" öne çıkmaktadır. Ayrıca, sorumluluğumuz sadece emaneti korumakla bitmemekte, onun korunması ve imarında Allah'ın halifesi olmak, daha üst düzeyde görev ve sorumluluklar da yüklemektedir. Yararlılık ve sorumlulukla ilgili bu ilk iki kuram, İslâm çevre etiği ile ilgili temel ilkeleri kapsamaktadır. Bunların ilkelerine uyulduğunda Batı çevre etiğinde yüzeysel ekoloji veya koruma etiği denilen kuramlardaki etik gereklilikler karşılandığı gibi ötesine de geçilmektedir. Bununla birlikte, İslâm çevre etiğinin daha ileri düzeyi oluşturan iki kuramından daha söz etmek mümkündür. (Yaran, 133)

2.a. Emanet İlkesi: 'Çevre Bize Emanettir.'

Çevre bize emanettir ve bu emaneti koruyup ona hıyanet etmemek, bizim görev ve sorumluluğumuzdur. İnsan çevrenin asıl sahibi değildir, onu sadece emaneten kullanmaktadır. Bu durumda, asıl sahibi olmadığımız şeyde çok büyük tasarruflarda bulunmamak, özellikle ona zarar vermemek asıl sorumluluktur. Emanet ilkesinde çevremizdeki varlıklar bize emanet edilmiştir anlamına gelmektedir. Yani korunmaya muhtaç şeyler vardır ve onların korunması, bize güvenilerek, teslim edilmiştir.

> "Doğrusu Biz, sorumluluğu [emaneti] göklere, yere, dağlara sunmuşuzdur da onlar bunu yüklenmekten çekinmişler ve ondan korkup titremişlerdir. Pek zalim ve çok cahil olan insan ise onu yüklenmiştir." (Ahzab 33/72)

İnsan akıl nimetine sahip olmasından dolayı bütün evren, insana emanet edilmiştir. İnsan kendinden sorumlu olduğu gibi evrende var olan varlıklardan da sorumludur ve bütün varlıklara karşı emanetçi olmanın bilinci ile hareket etmelidir.

> "Hiçbir peygambere ganimete ve millet malına [emanete] hıyanet yaraşmaz; haksızlık kim yaparsa, kıyamet günü yaptığı ile gelir, sonra, haksızlık yapılmaksızın herkese kazanmış olduğu ödenir." (Al-i İmran 3/161)

Evren ve doğa, normal halinde düzgündür ve insana düşen onu bu doğal hali içinde korumak, onun yapısını bozmamaktır: *"Düzeltilmişken, yeryüzünde bozgunculuk yapmayın."* (Araf 7/56) ayetini çevre bilincini ön plana çıkaran bir ayet olarak da anlamak mümkündür. Çevrede korunması gereken şeyler elbette tek tek saymakla bitmez. Ama bunlar arasında özellikle ormanlar ve ağaçların korunmasını, suların ve toprağın korunmasını, temiz havanın korunmasını ve hayvanların korunmasını ana başlıklar olarak zikretmek mümkündür.[1] Ne var ki, sorumluluğumuz sadece emanete hıyanet etmemek ve mevcudu en güzel haliyle korumakla sınırlı değildir. Çünkü vasfımız, sadece emanetçilik değil, bundan çok daha fazlası ve çok daha üstünüdür. İnsanlar, her şeyden önce ve her şeyden önemli olarak, yeryüzünde Allah'ın halifeleridir. Bu da bizi sorumluluk kuramının ikinci ilkesi olan hilafet ilkesine getirmektedir.

2.b. Hilafet İlkesi: 'Biz Yeryüzünün Halifeleriyiz.'

Sorumluluk kuramının üst düzey ilkesi olan hilafet ilkesi, temelleri Kur'an'daki *"Rabbin meleklere 'Ben yeryüzünde bir halife var edeceğim'*

---

1 Kanûnî Sultan Süleyman devrinde (1520-1566) ait 1539 tarihli Edirne'nin mahalleleri, sokakları ve çarşılarının temiz tutulmasıyla alakalı bir çevre temizliği nizamnamesine göre karar altına alınan şu nizamname çevre etiği ile alakalı önemli ipuçları vermektedir.

1. Bütün ev, dükkân ve bunların çevrelerinin kirletilmemesi; kirletildiği takdirde derhal temizlenmesi/temizletilmesi
2. Görevlilerin çarşı ve mahalleleri kirletenleri tespit etmesi ve atıklarını bizzat kendilerine temizletmesi.
3. Kervansaraylardaki atıkların uzak ve boş mekânlara nakledilmesi.
4. Hamamlara ait yolların temiz tutulması.
5. Mezarlıkların korunması, etraflarının çevrilerek at, köpek, kedi vb. hayvanların mezarlık içine girmesinin önlenmesi.
6. Arabacıların öküzlerini halkı rahatsız edecek şekilde ev ve avlulara yakın yerlere bağlamamaları; öküzlerin gübresini alıp şehir dışındaki uygun yerlere nakletmelerinin sağlanması.
7. Evlere yakın sabunlu çamaşır sularının rastgele yollara dökülmemesi, dökenlerin engellenmesi.
8. At, koyun vb. hayvan leşlerinin rastgele ve gelişigüzel atılmasının önlenmesi. Bu yasağa uymamakta ısrar edenlerin teşhir edilerek cezalandırılmaları.
9. Sayılan bu yasakların uygulanmasına kimsenin engel olmaması, kadı ve subaşının konuyu ısrarla takip etmeleri. Kutlu, 2011;233.

demişti; melekler, 'orada bozgunculuk yapacak, kanlar akıtacak birini mi var edeceksin? Oysa biz Seni överek yüceltiyor ve Seni devamlı takdis ediyoruz' dediler; Allah 'Ben şüphesiz sizin bilmediklerinizi bilirim' dedi." ayetine dayanmaktadır. (Bakara 2/30)

Hilafet ilkesinin gerektirdiği bazı önemli sorumluluklar vardır. Bunların başında biri çevreyi imar etme ve geliştirme, ikincisi de çevreyle olan imtihanımızı, denenmemizi/sınanmamızı kazanmaktır. Şu ayet açıkça Allah'ın insanlardan yeryüzünü korumakla kalmayıp imar etmelerini istediğini göstermektedir: *"... Allah'a kulluk edin; O'ndan başka tanrınız yoktur; sizi yeryüzünde yaratıp orayı imar etmenizi dileyen O'dur..."* (Hud 11/61)

Çevreyi imar bağlamında değerlendirilebilecek hususlardan biri de ağaçlandırma ve böylece hem erozyon ve toprak kaybını hem de çölleşme ve kuraklığı önlemeye katkıda bulunmaktır. Hz. Peygamber'in ağaç dikmeyi teşvik eden birçok hadisi vardır; bunların en bilinenlerinden biri şudur: *"Kıyamet koparken birinizin elinde bir fidan bulunursa, şayet kıyamet kopuncaya kadar fidanı dikmeye gücü yeterse, onu diksin."* (Buhari, 2005, 486)

Meskenler ve şehirlerin doğal çevresini imar bağlamında düşünülebilecek bir hadis te Peygamberimiz *"Yoldan rahatsızlık verici şeyleri kaldırmak bir sadakadır."* Buyurmuş olmasıdır. (Buhari, 2005, 427) Bu hadisler, gerek doğal gerekse kültürel çevremizi imar etmemizin ve daha mamur, daha yaşanılır hale getirmemizin ahlâki görevlerimiz arasında bulunduğunu göstermektedir.

Yeryüzünde halife kılınmamızın doğal bir sonucu olarak insanın asıl amacı, doğaya ve hayvanlara üstünlük taslamamak, onlara hâkimiyet kurup her şeyi kendi türümüz için tüketmemek, onları kendi çıkarlarımızın basit araçları konumuna indirmemek, sunulan bu nimetlerle sınandığımızdan dolayı, sınandıklarımızdan imtihanı kazanmak olmalıdır. *"Verdikleriyle denemek için sizi yeryüzünün halifeleri kılan ve kiminizi kiminize derecelerle üstün yapan O'dur. ..."* (En'am 6/165) İnsana düşen, çevremizde bulunanlarla ve onlara karşı muamelelerimizle yapılan bu imtihanda başarılı olmaktır.

7.4. Erdemlilik (Fazilet) Kuramı

Birine karşı sorumluluklarımızı yerine getirmek, çoğu kere, fıkhi veya hukuki bir meseledir. Sorumluluğun ötesinde iyilikler yapmak, sevgi beslemek, feragatte bulunmak ise ahlâk ve erdem meselesidir. Bu husus çevre için de geçerlidir ve çevreye erdemli bir insanın bakışıyla bakmak, İslâm çevre etiğinin daha üst düzey bir kuramıdır. Bu bağlamdaki ayetler pek çoktur. Şu ayet tümünü kapsar şekilde erdemlilik kuramını ortaya koymak-

tadır. *"Kim zerre kadar iyilik yapmışsa onu görür. Kim de zerre kadar kötülük yapmışsa onu görür."* (Zilzal 99/7-8)

Erdemlilik kuramının da birçok ilkesi olabilmekle birlikte, en temel sayılabilecek iki tanesinin acıma ve sevgi duygularına dayalı "merhamet ilkesi" ile "muhabbet ilkesi" olduğunu söylemek mümkündür. (Yaran, 135)

3.a. Merhamet İlkesi: 'Merhamet Tüm Canlıları Kapsar.'

Erdemlilik, sorumluluğun gereklerini yerine getirmenin üstünde bir şeydir. Çevreye de sorumluluğumuzun sıradan gereklerinin üstünde bir gözle bakmak, İslâm'ın çevre ahlâkının temel ilkelerinden biridir. Çevremizdeki doğa ve canlılar, en üstün erdemlerle kendilerine muamele etmemizi hak etmektedir. Bu bizim erdemli ve olgun insan olmamızın bir gereğidir. Erdemli insan, tüm ilişkilerinde erdemli düşünüp duyan ve erdemli davranan insandır. Dolayısıyla çevreyle ve özellikle de çevremizdeki canlılarla ilişkimizde riayet etmemiz gereken en önemli erdemlerden biri merhamet erdemidir. Merhamet, ilk olarak, haksız yere öldürmemek, acı vermemek, zalim olmamak, zulüm etmemek, yani merhametsiz olmamaktır.

Hayvanlara zulmetmemek insanlara zulmetmemekle yakından bağlantılıdır ve o oranda ahlâki bir gerekliliktir. Nitekim Kur'an-ı Kerim, *"Yerde yürüyen hayvanlar ve kanatlarıyla uçan kuşlar da ancak sizin gibi birer topluluklurlar"* (En'am/6: 38) buyurmaktadır.

Hayvan hakları denildiğinde genellikle onların hayatlarına müdahale edilmemesi, fıtri yapılarına uygun işlerde çalıştırılmaları, kaldırabilecekleri kadar yük taşıtılmaları, gerekli yiyeceklerinin yeterince ve zamanında verilmesi, tabii ortamlarının ve üreme imkânlarının sağlanması, kendilerine işkence ve eziyet edilmemesi, hasta olduklarında tedavi ettirilmeleri gibi hususlar akla gelir. Osmanlı Türkleri, hayvanların korunması, barınması, yetiştirilmesi ve bu tür haklarına riayet edilmesi gibi birçok hususta çağının anlayışının çok üzerinde uygulamalar sergilemişlerdir. Bunun en iyi göstergeleri, hayvanlar için kurdukları vakıfların bolluğu, kedi ve köpeklerin bakımları için vakfiyelere şartlar koymaları, evler yapılırken uygun yerlere hayvanların su içebilmeleri için yalaklar yapılması, kuşlara yuva temini amacıyla cami ve medrese gibi binaların duvarlarına arabeskle rle süslü kuş evlerinin yapılması gibi örnek ve çoğu diğer milletlerde görülmeyen uygulamalardır (Öztürk, 355).

Merhamet, ikinci olarak da, kendimizin sebep olmadığı durumlar karşısında bile zor, zayıf ve mazlum durumda olanlara acımak, merhametli olmak ve her zaman yardım elini uzatmaktır. Çevremizdeki canlılar çoğu zaman böyle durumlara düşebilmektedir. Bu durumda onlara merhametsizlik etme-

mekle kalmayıp, şefkat ve merhametle yaklaşarak yardım etmek İslâm çevre ahlâkının yüksek ilkelerindendir. Yine bir hadiste merhamete şöyle teşvikte bulunulmaktadır: *"Siz yeryüzünde olanlara merhametli olunuz ki, göktekiler de size merhametli olsunlar."* (Ebu Davud, Edeb, 58; Tirmizî, Birr, 16)

Erdemlilik sadece merhameti değil, merhamete muhtaç olan veya olmayanlara karşı, elden geldiğince sevgiyi ve muhabbeti de gerektirmektedir. Bu da çevreye yönelik erdemlilik kuramının ikinci temel ilkesidir. (Yaran, 144)

3.b. Muhabbet İlkesi: 'Muhabbet Tüm Varlığı Kapsar.'

Muhabbet veya sevgi, birçok erdemsizliği önleyen, bir çok erdemi de kapsayan ve gerektiren en yüksek erdemlerden biridir. Örneğin, sevgi ilgiyi, ilgi de iyilik etmeyi gerektirir. Gerçek sevgi, sevilene karşı yapılabilecek bütün kötülükleri de önler. Sevgi ile ilgili bu hususlar, çevre sevgisi için de geçerlidir. Sevgi merhamette olduğu gibi daha ziyade canlılara yönelik olmak durumunda da değildir. Sevgi, canlı-cansız tüm varlığı kapsar; dağları ve gökleri bile kuşatır. Nitekim Sevgili Peygamberimizin Uhud dağı ile ilgili söylediği söz çok meşhur ve manidardır: *"Uhud öyle bir dağdır ki, o bizi sever, biz de onu severiz."* (Buhari, Cihad, 71; Müslim, Hacc, 504) Sevgi bir şeyden zevk almayı, hoşnut ve memnun olmayı ve onu güzel görmeyi sağlar. Bunlar çevre sevgisi için de geçerlidir ve bazı ayetlerde bile gözükmektedir: *"Hayvanları da yaratmıştır. Onlarda sizi ısıtacak şeyler ve birçok faydalar vardır.... Onları getirirken de, gönderirken de zevk alırsınız.... Sizin için atları, katırları ve merkepleri binek ve süs hayvanı olarak yaratmıştır...."* (Nahl 16/5-8) Doğadaki çeşitli olaylar, manzaralar, akarsular, şelaleler, ağaçlar ve çiçekler, kelebekler ve türlü türlü hayvanlar bizim için sevilmeye layık oldukları gibi bizim sevinmemize, neşelenmemize ve yaşama sevgimizin artmasına da sebep olurlar. Nitekim bir ayette onların bizi nasıl sevindirdiğine dikkat çekilir:

> "Rüzgarları gönderip bulutları yürüten, onları gökte dilediği gibi yayan ve kısım kısım yığan Allah'tır. Artık sen de aralarından yağmurun çıktığını görürsün. Allah'ın, kullarından dilediğine verdiği yağmurla, daha önceden kendilerine yağmur indirilmesinden ümitlerini kesmiş oldukları için onlar sevinirler." (Rum 30/48-49)

Doğal çevrenin sevinilmeye ve sevilmeye layık şeylerle dolu olduğu bazı ayetlerde onların *"rengarenk şeyler"* (Nahl 16/ 2-13) olduğu, bazılarında normal faydalarının ötesinde *"güzel kokulu"* (Rahman 55/10-12) oldukları gibi apaçık estetik bir dille ifade edilmektedir.

Memnuniyet, hoşnutluk ve güzel görmeye neden olan sevgi, güzel ilişkiye, güzel davranmaya ve iyilik etmeye de neden olur. Doğal çevre ve hay-

vanlara karşı olan sevgi ve iyilik etme, belki de en üstün iyiliklerdendir; çünkü bu tür iyilikler, karşılık bekleyerek yapılabilecek iyiliklerden değil, karşılıksız iyiliklerdendir ve bu da iyiliğin en üstün şeklidir. Nitekim bir ayette şöyle buyrulur: *"O, yaptığı iyiliği birinden karşılık görmek için değil, ancak yüce Rabbinin hoşnutluğunu gözeterek yapmıştır. Elbette kendisi de hoşnut olacaktır."* (Leyl 92/19-21) Ashaptan bazıları "Ya Rasulallah! Hayvanlara iyilik yapmakta bizim için sevap var mıdır? dediler. Rasulullah buyurdu ki: *"Her bir yaş ciğer (canlı) sahibine yapılan iyilik için sevap vardır."* (Buhari, 2005, 383) Merhamet ve sevgi gibi yüksek düzeyde erdemlilik, elbette insanların ulaşabileceği en üst ahlâki düzeylerdendir. Bununla birlikte, sıradan erdemliliğin de üzerinde, erdemlilikle bilginin ve dini bağlamda biraz da maneviyatın birleştiği bilgelik, hikmet sahibi olma hali, daha da üst bir düzey olsa gerektir.

7.5. Bilgelik (Hikmet) Kuramı

İslâm çevre etiğinin en üst düzeyi çevreye bilgelik gözüyle bakmak ve çevremizdeki her şeyde bir bilgelik görebilmektir. Yani diğer bir ifadeyle bakışlarımız sadece yaşadığımız çevre ile sınırlı olmayıp tüm kâinata hikmet ve ibret nazarı ile bakabilmektir. Bilgelik, erdemli davranışların da ötesinde bir derinlik, sıradan insanlar bir yana, sorumluluğunu yerine getiren erdemli insanların bile kavrayış gücünü aşan biçimde, varlıklar, olaylar ve olguların arka planına vukufiyet ve bunun gerektirdiği gibi davranabilme gibi üstün niteliklerin adıdır. Bu durumu bildiren pek çok ayetten biri şudur:

> "Biz gökleri, yeri ve ikisinin arasında bulunanları oyun olsun diye yaratmadık. Biz onları, ancak ve ancak gerektiği gibi [hak ve hikmet üzere] yarattık, ama insanların çoğu bilmezler." (Duhan 44/38, 39. Krş.: Rum 30/ 8)

Bilgelik nazarıyla bakışın Bilgelik kuramının da "ubudiyet" ve "kutsiyet ilkesi" diye iki temel ilkesi bulunmaktadır. Bunlar, Kur'an'ın bahsettiği ama herkesin anlaması kolay olmayabilen ilkelerdir. Heleki günümüz materyalist ve pozitivist bakış açısıyla tabiatı kavramaya ve anlamaya çalışan zihinlerin bu ilkeleri kavraması oldukça zordur. Bu iki ilkenin özünde her varlığın kendi içinde değerli olduğunu gösteren ve böylece İslâmi ekolojinin en derin ve en yüksek ilkelerdir. (Yaran, 135)

4.a. Ubudiyet İlkesi: "Her varlık Abidtir."

"Bilgelik kuramı", çevredeki varlıkların insandan bağımsız olarak özsel değer taşıdıklarını görme ve kabullenmenin dini/İslâmi bir versiyonudur. Ama başlangıçta belirtilmesi gerekir ki bilgelik, herkesin ulaşması veya

anlaması gereken bir düzey değildir. Bilgelik kuramının birincisi ilkesi, ubudiyet ilkesidir. Ubudiyet ilkesi, canlı cansız bütün varlıkları abid olarak görmek gerektiğini çağrıştıran bir ilkedir. Çünkü Kur'an'da defalarca çevredeki bütün varlıkların Allah'ı tesbih ettiği ve O'na secde ettiği gibi hususlar açıkça belirtilmektedir:

> "Göklerde ve yerde olanların, güneş, ay, yıldızlar, dağlar, ağaçlar, hayvanların ve insanların birçoğunun Allah'a secde ettiklerini görmüyor musun? ..." (Hacc 22/18) "Göklerde ve yerde bulunan her canlı ve melekler, büyüklük taslamaksızın Allah'a secde ederler. Fevklerinde olan Rablerinden korkarlar ve emrolundukları şeyleri yaparlar." (Nahl 16/49-50). "Yedi gök, yer ve bunlarda bulunanlar O'nu tesbih eder; O'nu hamd ile tesbih etmeyen hiçbir şey yoktur; fakat siz onların tesbihlerini anlamazsınız." (İsra 17/44; Krş.: Hadid 57/1; Cuma 62/1; Nur 24/41)

Ubudiyet ilkesi, çevreyi sadece abid gibi görmeyi değil, onun ötesinde, kalp yumuşaklığı ve takva gibi konularda kendisiyle kıyaslanılabilecek ve hatta gıpta edilebilecek varlıklar olarak görmeyi ve onlarla Allah korkusunda, teslimiyette ve takvada yarışmayı da çağrıştırmaktadır.

Mevlana'nın söyledikleri de bu zikredilen ayetler çerçevesinde değerlendirilebilir:

> "Rüzgar, toprak, su ve ateş kölelerdir. Benimle seninle ölüdür. Hakk'la diridirler ancak onun emrini tutarlar." (Mevlana, I, 835)

Hacı Bektaş-ı Velî (1281-1338)'nin yolu olan Bektaşîliğin ilkeleri arasında yer alan; *"Yürürken yere sert ve gürültülü basmamak gerekir. Çünkü yerin de canı vardır ve bizi başının üstünde taşımaktadır. İçilen sigaranın izmariti, yenilen meyvenin artığı, sokağa veya yere hışımla atmak değil, bir teşekkür hissiyle bırakılır"* (Fığlalı, 1990, 164) kuralı tasavvuf düşüncesinde çevreye duyulan ince ve hassas duyguların bir göstergesidir.

Büyük gönül insanı Yunus'un;

> "Şol Cennetin ırmakları
> Akar Allah deyu deyu
> Çıkmış İslâm bülbülleri
> Öter Allah deyu deyu"

derken, (Yunus Emre, 1943, 477) Ubudiyet ilkesini dile getirmektedir. O aynı zamanda *"yaratılanı severiz yaratandan ötürü"* mısrasıyla tarih boyunca, İslâm toplumları çevreye Hakk'ın güzel isimlerin bir yansıması olarak bakmışlar ve çevrede yaşayan her türlü canlı cansız varlıklara bu bakış açısıyla muamele etmişlerdir. (Özdemir, 114)

Nitekim sıradan bir gözle bakıldığında doğal çevrenin belki en duyarsız varlığı gibi algıladığımız taşlar ile ilgili şu ayet bu hususa çok güzel bir örnektir:

> "(Ne var ki) bunlardan sonra yine kalpleriniz katılaştı. Artık kalpleriniz taş gibi yahut daha da katıdır. Çünkü taşlardan öylesi var ki, içinden ırmaklar kaynar. Öylesi de var ki, çatlar da ondan su fışkırır. Taşlardan bir kısmı da Allah korkusuyla yukardan aşağı yuvarlanır." (Bakara 2/74)

4.b. Kutsiyet İlkesi: 'Her Varlık Kutsaldır.'

Kutsiyet ilkesi, doğadaki tüm varlıkların, abit olmalarının da ötesinde kutsal bir değer taşıdıklarının kabulü anlamına gelir. Müslümanlar için mescitler kutsal yerlerdir ve Hz. Peygamber, yeryüzünün tamamının kendisine mescit kılındığını söylemiştir: *"Yeryüzü bana mescit kılındı ..."* (Buhari, Salat 56/84). Bu hadis, yeryüzünün en azından mescit mesabesinde bir kutsallık taşıdığını, adeta mescit bilinmesi gerektiğini göstermektedir. Yine yer veya gök, canlı veya cansız tüm varlıkların kutsiyetini ifade eden Kur'an ayetleri bulunmaktadır. Bunlardan birinde şöyle buyrulmaktadır: *"Doğu da Batı da Allah'ındır; nereye dönerseniz Allah'ın yönü orasıdır. Doğrusu Allah her yeri kaplar..."* (Bakara 2/115) Bir başka ayette de Cenab-ı Hak kendisini yer ve gökle ilintili olarak şöyle anlatır. Aynı zamanda bu ayet tüm varlığın bir anlamda kutsal sayılabileceğini göstermektedir:

> "Allah, göklerin ve yerin nûrudur. O'nun nûrunun temsili, içinde lamba bulunan bir kandillik gibidir. O lamba kristal bir fanus içindedir; o fanus da sanki inciye benzer bir yıldız gibidir ki, doğuya da, batıya da nisbet edilemeyen mübarek bir ağaçtan, yani zeytinden (çıkan yağdan) tutuşturulur. Onun yağı, neredeyse, kendisine ateş değmese dahi ışık verir. (Bu,) nûr üstüne nûrdur. Allah dilediği kimseyi nûruna eriştirir. Allah insanlara (işte böyle) temsiller getirir. Allah her şeyi bilir." (Nur 24/35)

Bu ayetlerde belirtildiği üzere her yerin Allah'ın olması ve Allah'ın nurunu yansıtması, her yere kutsalın yansıması ve ondan bir şeylerin taşıyıcısı olarak bakmanın mümkün, meşru ve hatta makbul olduğunu göstermektedir. Bu da İslâm çevre etiğinin en üst düzey ilkesidir.

İslâm çevre etiğinde, insana en alt düzeydeki yararlılık kuramından başlayarak, sırasıyla daha üst düzeyler olan sorumluluk, erdemlilik ve bilgelik düzeyinde çevre bilincine sahip olmak, çevreye karşı bu bilinç düzeylerinin gerektirdiği ahlâki ilkeler ve erdemlere uygun bir biçimde davranmak. Çevre ile ilgili davranışlarımızdan dolayı Allah'a karşı, insanlığa karşı, vicdanlarımıza karşı ve gelecek kuşaklara karşı sorumlu olduğumuz hatırlatılmaktadır.

8. İş Etiği

İş ahlâkı, uygulamalı etik alanına giren ve iş hayatındaki karşılaşılan tüm etik sorunları kendisine konu edinir. Bu sorunlar başta işverenin ahlâkı olmak üzere, çalışanın ahlâkı, işçi-işveren arası ilişkilerde uyulması gereken ahlâki kurallar, işyerinin kurumsal yapısının ahlâki işleyiş tarzı, kurumsal kültürün dayandığı ahlâki esaslar, müesseseler arası ilişkilerde etik kurallar, işletme ile alışverişte bulunanların veya işletme ile çevre arasındaki ilişkilerde ortaya konan etik kuralları iş etiğinin kapsamına girer.

Endüstri toplumu öncesinde iş etiği ve iş ahlâkı, çeşitli gelenekler, mesleki teşekküller ve loncalar gibi kurumlar aracılığıyla dini değerler üzerine kurulu kavramlar ve uygulamalar olarak ortaya çıkmıştı. Sanayi devriminden sonra ise geliştirilmiş bulunan iş ve meslek ahlâkı ilkeleri çözülmüş, kitle üretimi hem toplumsal ilişkilerdeki dengeyi hem de doğal dengeyi alt üst etmiştir. Bu yüzden bozulan bu dengenin tekrar yerini bulması için iş ve meslek dünyasında ahlâki duyarlılığın artırılması için bir ihtiyaçtan dolayı böyle bir disiplinin ortaya çıkması zaruri olmuştur. Ancak iş ahlâkı sadece felsefi bazı analizler yapmakla kalmamakta iş ve meslek hayatındaki ahlâki sorunların çözümünde yol gösterici normlar ortaya koyma işlevini de görmektedir. Bir başka açıdan iş ahlâkı, bir ahlâk standartları çalışması olup, bunların modern toplumlarda mal ve hizmetleri üreten ve dağıtan organizasyonlar ve sistemler ile organizasyonlarda çalışan insanlara uygulanması şeklinde tanımlanabilir. (İş Etiği, 2013; 9; Kavi, Koçak, 2011; 12)

Ülkemizde 1980 sonrası rekabetçi ve serbest ekonomik düzene geçtikten sonra iş ahlâkında dikkate değer bir erozyon yaşanması gözden kaçmamıştır. Batılı anlamda tüketim tarzını benimseyen ancak üretimi bu düzeyde yakalayamayan Türk toplumu, kişisel ve kurumsal düzeyde yolsuzluk, hırsızlık, kayırmacılık ve çetecilikten banker skandallarına hayali ihracattan, bankaların içinin boşaltılmasına, rüşvetin yaygınlaşmasına kadar gayri ahlâki pek çok uygulama görülmüş ve ülkemizde iş ahlâkının ne denli gerilediğinin bir göstergesi olmuştur. (Arslan, 2005; 4)

İş ahlâkının tarihi gelişim süreci antik çağlara kadar gerilere götürülebilir. İş etiği konusunda ilk akla gelen Yunan filozofu Platon'dur. Toplumu yöneticiler, güvenlikçiler ve işçiler olarak üç ana kategoriye ayıran ve her bir toplumsal katmana fazilet ilkeleri yükleyen filozof, yöneticilere bilgeliği, güvenlik güçlerine cesareti önerirken, işçi, çiftçi ve tüccarlardan oluşan son gurubun fazileti olarak da ölçülülüğü önerir. İş ahlâkı bağlamında önemli bir ilke olan ölçülülük, Platon'a göre, isteklerimize, tutkularımıza, vurduğumuz bir çeşit dizgindir. Yine Platon'a göre ölçülülük, iyi bir yaratılışla iyi bir eğitimi birleştirmiş insanların akıl ve düşünce yoluyla sadece ve ölçülü istek-

lerle yaşamasıdır. Platon'a göre her üç toplum katmanının ortak sahip olması gereken bir fazilet daha vardır. Bu fazilet adalettir. Dolayısıyla işçi, çiftçi ve tüccar kesiminin sahip olması gereken ikinci erdem ise adalettir. Adalet aynı zamanda bu toplum katmanı için doğruluk anlamına da gelir. Böylece bu iki erdem, bireysel anlamda doğru insan, kendisine güvenilerek verilmiş bir altın ya da gümüşü iç etmeyen, tapınakları soymayan, hırsızlık etmeyen, dostlarını ve devleti aldatmayan yeminlerini ve sözlerini tutan ana babasına bakan, Tanrılara saygısızlık etmeyen biridir. (Platon, 1999; 123-137) Anlaşıldığı üzere toplumun iş ve ticaret kesimini oluşturan katmanda bulunması gereken iş ahlâkının iki ana ilkesi ölçülülük ve doğruluk/adalettir.

Platon'un öğrencisi Aristoteles ise iş ahlâkı kuramını ölçülülük çerçevesinde ele alır. Ölçülülük Aristoteles'e göre aynı zamanda ifrat ve tefrit noktalardan uzak durup orta nokta veya "altın orta" denilen erdemi ön plana çıkarmaktır. (Aristoteles, 1988; 33) Bu aynı zamanda iş ahlâkı ilkelerinin en önemlisidir. Bundan başka Aristoteles'in önemsediği iş ahlâkı ilkesinin ikincisi yardımseverliktir. (Aristoteles, 65-74) Erdemliliği iş ahlâkı ile bir tutan Aristoteles'e göre erdem; insanın iyi olması ve kendi işini iyi yapmasıdır. (Aristoteles, 31) Burada filozofun hem iyi ahlâklı bir insan olmayı hem de "işini iyi yapan" bir insan olmayı erdemle bağlantılı olarak tanımlaması, yüksek bir ahlâk düzeyine ulaşmış insan tanımlaması yapmıştır.

Eski Yunan ve Antik Roma'da iş ve ticaret ile uğraşanlara iyi gözle bakılmayan bir durumdan bahsedilir. Bu işlerle meşgul olmanın insanı yalan söylemeye, çıkarcılığa ve bencilliğe götüreceği inancı yaygındı. Bu yüzden bu tür işler sıradan insanlar tarafından yapılırdı.

Klasik dönem İslâm filozofları ise Platon'un erdemleri ile Aristoteles'in "altın orta" ilkesini sentezleyerek İslâmi içerikle zenginleştirmişler ve adalet ve ölçülülüğün yanında, yardımlaşma, liyakat, sevgi ve güvene özel önem atfetmişlerdir. Çünkü başta Fârâbî olmak üzere tasarladıkları toplumda işçi, işveren vs. herkes, bir bedenin organları gibi birbirleriyle yardımlaşma ve dayanışma içinde olmalı, zenginliğin hayatın öncelikli amacı olarak görülmemek şartıyla insanlar zenginlik ve servet edinme konusunda da birbirleriyle yardımlaşmalıdırlar. (Fârâbî, 1997; 99-111)

Dini düşüncelerde iş ahlâkı ile ilgili söylemlerde ise tam tersi bir durum söz konusudur. Çünkü dinlerin işletmecilik, ticaret hayatı ve iş ahlâkına yönelik etkileri oldukça belirleyicidir. Mesela, Yahudilikte, servet Tanrının bir lütfü olarak görülmekte kişinin işindeki başarısı tanrısal bir onay olarak kabul edilmekteydi. Her ne kadar Yahudi kutsal metinlerinde gelir ve servet eşitsizliklerinin tehlikelerine ve kötülüklerine dikkat çekiliyorsa da servet biriktirmenin genel ahlâka aykırı olmadığı kabul edilmekteydi.

Hıristiyanlıkta ise kilisenin ticaret hayatına ve iş ahlâkına ilişkin yönlendirici etkileri olmuştur. Kilisenin iş ve ticaret hakkında en önemli belirleyici rolü para hırsı, hilekârlık ve lüks tüketime karşı uyarılarıdır. Bu bağlamda Hıristiyan tüccarların Hıristiyan olan ve olmayan tüm insanlara karşı dürüst olmaları ve aynı iş ahlâkı standartlarını uygulamaları nasihat edilmiştir. Bu durum, Hıristiyanlığın iş ahlâkı değerlerine katkısı olarak değerlendirilebilir.

İslâm'da ise Batı dünyasının çevre sorunlarıyla paralel yaşadığı iş ahlâkı sorunları bugünkü anlamda bir iş etiği problemi ile karşı karşıya kalınmamıştır. Çünkü İslâm düşüncesinde İş etiği zaten iktisadi ahlâk çerçevesinde değerlendirilmiş ve adı konmamış bir yüksek ahlâk ilkeleri ile gerçekleştirilmiştir.

Birazdan ele alınacağı gibi İslâm düşüncesinde işçi ve işveren ahlâkı, iktisadi hayatta maddi ve manevi dengelerin gözetilmesi, kişisel ve toplumsal menfaatler dengesinin gözetilmesi gibi hususlar iş ahlâkının genel çerçevesini teşkil etmekteydi. Bu konuya geçmeden önce Batı düşüncesindeki tarihi gelişim sürecine biraz daha iz sürerek İslâm düşüncesindeki İş ahlâkı konusuna dönmek istiyoruz.

17. ve 18. yüzyıllardaki çalışma hayatında, ekonomi, din ve ahlâk arasındaki yakın ilişkinin hâkim olduğu bir yapı ve anlayışın hâkim olduğu görülmektedir. Bu yüzyıllarda çalışma ve ahlâk anlayışının temelinde Katolik ahlâkı ve Weber tarafından ortaya konulan "Protestan İş Ahlâkı"nın derin izleri bulunmaktadır. Yine bu dönemlerde iş ahlâkının oluşmasında aile, sosyal çevre, dini inanışlar ve kültürel normlar gibi bir takım etkenlerden de söz etmek mümkündür.

Bugün yaşanan iş ahlâkı ile ilgili problemlerin çoğunun kökeni 17. yüzyıla dayanır. Özellikle de serbest piyasa mekanizması ile arttığı görülür. Dolayısıyla, iş ahlâkının hemen her dönemde, derecesi ve önemi farklılaşmakla birlikte, geride bıraktığımız yirminci yüzyılda iş ahlâkı konusunun daha ön plana çıkan bir sorun olduğu söylenebilir. Bunun sebebi ise sanayileşmenin getirdiği sorunlar olduğu bilinmektedir. Sanayi devrimi sonrasına kadar insanoğlunun tabiatın kendi kendini yeniden üretebilme ve temizleyebilme sınırlarının ötesinde zararlar vermediği ifade edilmektedir. Hava, su ve toprağın yaşamı tehdit edecek boyutlarda kirlenmesi, kimi doğal kaynakların tükenme tehlikesi, endüstrinin yaydığı tehlikeli gaz, toz ve sıvılar, doğal gıda maddelerinin kirlenmesi, asit yağmuru, endüstri atıklarının ve zehirli atıkların düşük maliyetle yok edilmesi sırasında oluşan riskler, sanayi devrimi sonrası oluşan riskler bu sorunlar arasında sayılabilir.

20. yüzyıl başlarına gelindiğinde sistematik olarak iş ahlâkına yaklaşımlara dönemsel olarak şu şekilde sıralanabilir:

- İş dünyasında ahlâk arayışı dönemi (1900-1920): Avrupa ve Amerika'da geleneksel liberal anlayışın zayıflayıp sosyalist akımların güçlendiği döneme rastlar. En çok işletme etiği, kadın ve çocukların çalışma şartlarının iyileştirilmesi gibi meseleler gündeme gelmiştir.
- İş dünyasında profesyonellik ve iş ahlâkı dönemi (1920-1950): Bu dönem kapitalizm eleştirisi ve sosyalist alternatiflerin tartışıldığı zaman dilimine rastlar. Meslek ahlâkı ilkelerinin oluşturulması, bireysel olan iş ahlâkı ilkelerinin kişisel olmaktan çıkıp firmaların veya kurumların iş ahlâkı yani kurumsal ahlâk ilkelerine geçiş dönemidir.
- İş dünyasında büyüyen ölçekler ve iş ahlâkında karmaşıklık dönemi (1950-1970): bu dönem hem Amerika'nın hem de Avrupa'nın refah yılları diye adlandırılır. Pazarlama, Pazar araştırmaları, personel yönetimi, halkla ilişkiler gibi konular gündeme gelmiştir. Tüketici hakları, reklam ve satış geliştirme yöntemleri geliştirilmiştir. İş ahlâkı alanında pek çok önemli gelişmeler kaydedilmiştir. Üniversitelerde iş ahlâkı dersleri konulmuştur.
- Önleyici ve düzenleyici iş ahlâkı arayışı dönemi (1970-1990): Bu dönemde artık iş ahlâkı teorileri geliştirilmeye başlanmış, felsefeciler ve teologlar bu konuya katkı vermeye devam etmişlerdir. 1980'lerin sonunda artık dünyada iş ahlâkı ile alakalı ciddi dergiler yayımlanmaya başlanmıştır.
- Küresel işletmecilik ve küresel iş ahlâkı dönemi (1990 -) (İş Etiği; 11): geçen yirmi yılda ve günümüzde artık gelişen enformasyon teknolojileri yerküreyi bir bütün haline getirmiştir. Büyüyen dev firmalar ve serbest piyasa ekonomisinin rekabetçi gelişmeler çevresel sorunlara ve bir takım kirliliklere de sebep olmuştur. Çok uluslu dev firmaların uluslar arası konjektürlerde yer almalarıyla birlikte iş ahlâkı alanında çok kültürlülük, ırkçılıkla mücadele, sosyal sorumluluk, ayrımcılık, kültürel farklılıkların üstesinden gelme gibi hususlar iş ahlâkı araştırmalarının popüler konuları arasına girmiştir.

İş ahlâkı ilkelerini bilmenin ne gibi yararı vardır? Bu yolla elde edilecek faydaların işletmelere veya toplumun ekonomik düzenine katkısı ne olacaktır? Bu sorulara cevabı birkaç madde ile cevap verebiliriz. 1. İş etiğine gösterilen ilgi bir bütün olarak toplumu geliştirir. İş ahlâkındaki gelişmelere paralel olarak iş yerlerindeki adalet ve eşitlik talepleri daha hakkaniyetli bir biçimde karşılanır olmuştur. 2. Ahlâki programlar, hızlı değişim dönemlerinde ahlâki çöküşü azaltır, kötü niyetli girişimleri önler, toplumsal adaleti artırır. 3. İş ahlâkı, takım çalışmasını ve verimliliği destekler. Ça-

lışanlar birbirinin değerlerine ve kuruma bağlılık hissederler. Bu da güçlü motivasyonu ve performans artırımını getirir. 4. Etik programlar, işçilerin ve çalışanların stresini azaltır, gelişim ve tatmin duygularını artırır. 5. etik programlar, yasalara uyma konusunda bir nevi sigorta ve denetleme işlevi görür. 6. Etik programlar, kaliteye, farklılıkların yönetimine ve stratejik planlamaya destek sağlar. 7. Kamu nezdinde işletmenin itibarını artırır, güçlü bir imaj ve sağlam bir halkla ilişkiler ağı oluşturur. (İslâm Ahlâk Esasları, 171)

İş Ahlâkının İslâm Düşüncesi Açısından Değerlendirilmesi

Her toplumda rastlanan ahlâki normlar, ilkeler ve erdemler kaynağını, gücünü ve desteğini büyük ölçüde dinden alır. Din ahlâkla ilgili sadece soyut öğütler vermekle kalmaz, hem Hz. Peygamber'in şahsında iman esaslarıyla destekler, hem de ibadetlerle ve toplumsal bağlarla destekler. Aynı zamanda da bu dünyada ve öte dünyada karşılık görüleceği vaadiyle motive eder. Bu sebeple din kadar toplumun ahlâki yaşayışında etkili olan bir başka kurumdan söz etmek mümkün değildir. İslâm dini kadar her alanda olduğu gibi iş, meslek ve ticaret ahlâkı alanında da en fazla önem veren başka bir din yoktur. İslâm dini bir ticaret merkezi olan Mekke'de doğmuştur. Hz. Peygamber, hayatının peygamberlik öncesi ve sonrası kesitinde çobanlık, tarım ve hayvancılık gibi gerçek anlamda ticaret ve alışveriş işlerinin en kompleks yönlerinde içinde bulunmuştur. Hz. Peygamber'in ashabı, Mekke'den Medine'ye hicret ettikten sonra da Mekke'de olduğu gibi ticaretle meşgul olmuştur. İslâm dininin iman ve ibadetlerinden sonra en önemli boyutu ahlâktır. İslâm ahlâkının en önemli kısımlarından biri de iş, meslek ve ticaret ahlâkıdır. İslâm iş ahlâkıyla ilgili pek çok ayet, hadis ve din büyüklerinin örnek uygulamalı bulunmaktadır. Aynı zamanda sonraki dönemlerde yazılan İslâm ahlâk kitaplarında derlenip toparlanmış pek çok hüküm, ilke ve öğütler bulunmaktadır. (İslâm Ahlâk Esasları 170)

İslâm iş ahlâkında pek çok ilke ve erdemden bahsedilebilir. Bu ilkeleri dört genel ilke veya temel erdem altında toplayabiliriz. Bunlardan ilk ikisi, çalışma ve iş hayatına başlamadan önce iş konusunda sahip olmamız gereken iyi niyet ile çalışma konusundaki doğru dini bilgiler ve çalışkanlığın fazileti ile ilgilidir. Sonraki ikisi ise iş hayatına atıldıktan sonra işle ilgili çeşitli alanlar ve ilişkilerde uyulması gereken helal kazanç ve adaletle ilgili kurallar ile lütuf ve ihsanla ilgili ahlâki faziletlerdir. (Yaran; 153)

1. İş Ahlâkında İyi Niyet

Bir işe başlarken en önemli ahlâki şartların başında o işle alakalı iyi niyetliliktir. İş hayatında iyi niyetlilik, kişinin egoist arzu ve isteklerini tatmin

etmeden öte, şahsi ve ailevi ihtiyaçları karşılama ve genel olarak insanların refahlarına, maddi-manevi gelişmelerine katkıda bulunma ve nihayet Allah rızasını kazanma niyetidir. Bu ne demektir? Hz. Peygamber'in meşhur bir hadisinde *"Ameller niyetlere göredir. Herkes için niyet ettiğinin karşılığı vardır"* (Buhari, 2008, 90) hadisi her konuda olduğu gibi iş hayatına başlarken de iyi niyetlere, doğru amaçlara sahip olunması gerektiği anlaşılabilir.

Gazzâlî, çalışma, ticaret yapma, kazanç sahibi olma gibi hususları anlattıktan sonra, ancak ticaret: a) Ya geçim için, b) Ya servet edinmek için, c) Ya da geçimin biraz üstünde bir gelir sağlamak amacıyla yapılır. Hayır, hasenat düşünülmeden sırf malı çoğaltmak ve mal biriktirmek için ihtiyaç fazlası mal teminine çalışmak yerilmiştir" (Gazzâlî, II, 1988, 174). Bu ifadeleriyle Gazzâlî zaten iş ahlâkı hususunda iyi niyetliliğin sınırlarını çizmiş olmaktadır.

İş hayatını geliştirmede en temel niyet, muhannete muhtaç olmadan helal yoldan geçimini temin etmektir. Bir insanın, başkasına el açıp muhtaç olmaması, kimseye yük olmak durumunda kalmaması, kendi geçimini kendisinin temin etmesi kadar güzel bir şey yoktur. Hz. Peygamber'in buyurduğu üzere *"Hiç kimse kendi el emeği ile kazanıp yediğinden daha hayırlı bir şey yememiştir. Allah'ın peygamberi Davut aleyhisselam da kendi el emeğinden yerdi."* Hadisi iş ahlâkındaki el emeğinin ve iyi niyetin önemini vurgulamaktadır. (Buhari, 2008, 531)

İnsanın, çok mal edinip zengin olmak istemesi de iyi niyet sınırları içinde değerlendirilebilir. Çünkü dünyada çalışıp, mal sahibi olmak ve refah içinde yaşamayı arzulamak, dini ve ahlâki açıdan kınanacak bir husus değildir. Yeter ki malın tam anlamıyla iyi niyetle ve helal yoldan kazanılmış olması ve kazandıktan sonra yapılması gereken zekâtını, sadakasını verme gibi hukuki ve ahlâki gereklerinin de yerine getiriliyor olmasıdır. Nitekim Rasulullah, bir hadisinde *"Takva sahibi kimse için zenginlikte bir mahzur yoktur"* (Buhari, 2005, 119) buyurduğu gibi, mal sahibi olmayı fazla önemli bulmadığını belirten bir sahabiye karşı da şöyle demiştir: *"Yararlı mal, iyi kimsenin elinde ne kadar güzeldir"* (Buhari, 2005, 119).

O halde, bunlar ve benzeri pek çok ayet ve hadis göstermektedir ki, İslâm dini ve ahlâkında, çalışmak, üretmek, kazanmak, mal sahibi olmak, zengin olmak, refah içinde yaşamak; geçimini helal yoldan temin etmek, daha fazla refah ve huzur içinde yaşamak, kamu ve din yararına harcamalarda bulunabilmek gibi niyetlerle edinildiği ve haram bulaştırılmadığı sürece tamamen meşru ve hatta makbul ve fazlasıyla teşvik edilen şeylerdir.

Bir girişimci için iyi niyetten sonra sahip olunması gereken bir başka özellik, İslâm iş ahlâkında çalışmanın ve çalışkanlığın önemi konusunda kendisini bilgi ve bilinç sahibi kılmasıdır. Zira İslâm'da çalışma, nafile ibadet kabilinden ve kutsal, çalışkanlık da cömertlik ve ihsanın ön şartlarından bir fazilet ve önemli bir erdemdir.

2. Çalışma ve Çalışkanlık

Cenab-ı Hak, Kur'an-ı Kerim'de, *"Gündüzü [çalışıp] geçimi sağlama vakti kıldık"* (Nebe/78: 11) buyurmaktadır. Geceler esas itibarıyla dinlenme, gündüzler de çalışma vaktidir. Yaratılış planında insanoğluna, çalışıp geçimini kazanması için uygun bir vakit tahsis edildiği gibi, o, geçimini sağlayacağı kaynaklara erişeceği uygun bir yere de yerleştirilmiştir. Nitekim bir ayeti kerimede, *"Sizi yeryüzünde yerleştirdik ve orada size geçimlikler yarattık. Öyleyken pek az şükrediyorsunuz"* (Araf 7/10) buyrulur. İnsanın görevi, tembel tembel oturmayıp geçimini aramak, çok da büyük bir zahmete katlanmadan bulabileceği bu nimetler karşısında Allah'a şükretmeyi de unutmadan, hayatını huzur içinde tamamlamaktır. Çalışmayıp rızkını aramayan insan, hem ilahi yaratılışa ters davranmış hem de ilahi buyruğa itaat etmemiş olur. Çünkü hem dünya hem de ahiret kazancı ile ilgili en genel geçer, en evrensel yasalarda biri, ancak çalışanın kazanacağı yasasıdır. Nitekim bu husus bir ayette şöyle belirtilmektedir: *"İnsan ancak çalıştığına erişir"* (Necm 53/39). Nitekim peygamberler ve büyük sahabeler dahi dünyevi işlerde çalışmış, belli meslekleri icra etmişlerdir. Mesela, Hz. Adem çiftçilerin, Hz. Nuh marangozların, Hz. Yusuf ekonomistlerin, Hz. Davut el sanatçılarının, Hz. İsa tabiplerin, Hz. İbrahim ve Hz. Muhammed tüccarların piri ve örneği idi. Hz. Ebu Bekir hububat maddeleri satarak geçimini sağlar, Hz. Ömer dericilikle uğraşır, Hz. Osman yiyecek maddeleri satar, Hz. Ali de ücret karşılığı çalışarak geçimini temin ederdi. (İslâm Ahlâk Esasları; 174)

İş ve çalışma ile alakalı ayetlere bakıldığında ibadet ve işin iç içeliği göze çarpar ve ibadet ile iş art arda emredilir. Dolayısıyla İslâm iş etiği kuramında bu iki husus birbirinden ayrı düşünülemez. Çalışmanın ibadet olduğu söyleminin ardındaki temel gerçek, ibadetleri ihmal etmeden çalışmak gerçeğidir. Kur'an-ı Kerim'de: *"Ey inananlar! Cuma günü namaz için ezan okunduğu zaman Allah'ı anmaya koşun; alım satımı bırakın; bilseniz, bu sizin için daha iyidir. Namaz bitince yeryüzüne yayılın; Allah'ın lütfundan rızık isteyin; Allah'ı çok anın ki saadete erişesiniz"* (Cuma 62/9-10). Bu ayete iş etiği kuramı çerçevesinden bakıldığında, mutluluğun, hem Allah'ı ibadetler ve zikirle çokça anmak hem de O'ndan rızık isteyerek yeryüzüne yayılıp alım satım yapmak, çalışmak, kazanmak ve helalinden kazanılmış parayla geçim rahatlığı içinde yaşamakla bağlantılı olduğu anlaşılmaktadır.

3. Haksızlıktan Kaçınma ve Adalet

İslâm iş ahlâkının en önemli kodlarından ikisi nedir? diye sorulsa "haramdan sakınmak" ve "helal kazanç" kavramları olduğunu söylemek mümkündür. İş hayatında ve ticarette haksızlık yapmaktan, zarar vermekten, zulmetmekten kaçınmak ve bunların aksine hakkaniyetli ve adaletli davranmak ve böylece kazancın tam anlamıyla tertemiz ve helal olmasını sağlamak iş hayatının en önemli etik kurallarıdır.

"Ey inananlar! Mallarınızı aranızda haksızlıkla değil, karşılıklı rıza ile yapılan ticaretle yiyin, haram ile nefsinizi mahvetmeyin" (Nisa 4/29) ayeti iş etiğinde helal kazanç ve adalet konusunu formule eden en önemli ayetlerdendir. Dolayısıyla, iş ve ticarette haksızlık ve harama karşı çok duyarlı olmak ve bunların büyük-küçük, gizli-açık, bireysel-kamusal her türünden kaçınmak İslâm iş ahlâkının temelini oluşturmaktadır.

İş hayatında İslâm iş ahlâkında şiddetle kaçınılması istenen bir başka husus alışverişte karşı tarafı aldatmak, ölçü ve tartıda hile yapmaktır. Kur'an-ı Kerim'de *"Alışverişlerinde hile yapanların vay haline! İnsanlara karşı kendileri için ölçtüklerinde tam ölçerler. Onlar için ölçtükleri veya tarttıkları zaman eksiltirler. Onlar, kendilerinin büyük bir gün için diriltileceklerini zannetmezler mi?"* (Mutaffifin 83/1-5) ayeti buna işaret etmektedir.

Başka bir ayette ise doğruluk emredilmekte ve bunun sonucunun çok daha üstün olacağı belirtilmektedir: *"Ölçtüğünüz zaman, tam ölçün, doğru terazi ile tartın. Bu, hem daha hayırlı, hem de sonuç olarak daha güzeldir."* (İsra 17/35; krş.: En'am 6/152) Müslümanın bir Müslümanı aldatması, hatta Müslüman olsun veya olmasın herhangi bir insanı aldatması, herhangi bir insanın saflığından yararlanması doğru değildir. Bu durum sadece ahlâki bir konu değil aynı zamanda hukuki bir konudur. Müslüman, işin hangi sektöründe ve hangi düzeyinde çalışırsa çalışsın, işten, üründen, hizmette etkilenen herhangi bir kişiye en küçük bir haksızlık ve adaletsizlik yapılmadığının farkında olmalı; böylece kendi kursağından geçen ve canı kadar sevdiği çocuklarına yedirdiği lokmanın tam anlamıyla helal olduğundan emin olmalıdır. (İslâm Ahlâk Esasları; 176)

4. İhsan ve Müsamaha

İş hayatında, gerçek ahlâklılık, sorumluluk, gönüllülük, fedakarlık gibi duygu ve değerler nedeniyle yapılan üstün erdemler neticesinde ortaya çıkar. Bu bağlamdaki erdem ihsan erdemidir. Ayette geçen *"Allah şüphesiz adaleti, ihsanı/iyilik yapmayı... emreder..."* (Nahl 16/90) ifadesi ihsan mefhumuyla alakalı olup o, "müşterinin yararına olan bir fiili, ona

yapılacak ikramı" kasteder. Bu bir vecibe olmamış olsa da, iş hayatında tüccarın, esnafın işçinin işverenin hâsılı herkesin göstereceği bir fazilet, bir âlicenaplıktır. Esnafın asıl yükümlü olduğu şey, adil davranmaktır. Ancak, Gazzâlî'ye göre ticaretle uğraşan bir kimse, şu altı maddeye uyarak, adaletin üstündeki ihsan rütbesine yükselir: 1) Fahiş kardan kaçınmak, 2) Kardan fedakârlık etmek, 3) Alacakların tahsilinde müsamahakâr davranmak, 4) Borcunu ödemek için, alacaklının gelmesini ve vadesinin dolmasını beklemeden, imkanı varsa onun ayağına gidip borcunu ödemek, 5) Pazarlıktan pişman olup cayana kolaylık göstermek, 6) Fakirler için ayrı bir veresiye defteri tutarak, borçlarını ödeyemedikleri takdirde kendilerinden alacağını istememeye niyet etmek. (Gazzâlî, 1988, II, 230-241).

İhsan kapsamındaki erdemlerden biri, müsamahalı davranmak, diğeri de hoşgörülü olmaktır. İş ve hizmet üretiminin çeşitli basamaklarında kendimiz kusur edebileceğimiz gibi başkalarının da kusur edebileceğini düşünmeliyiz. Dolayısıyla iş etiğinin bir kuralı olarak karşımızdakine müsamahayı elden bırakmamak gerekir. Hz. Peygamber'in hadisi şerifi işte tam da bu hususa işaret etmektedir. *"Sattığında, satın aldığında ve hakkını talep ettiğinde müsamahakâr davranan kişiye Allah merhamet etsin"* (Buhari, 2008, 531). (Yaran; 163)

İşveren Ahlâkı

İş ahlâkı sorumluluğunu taşıyan bir işverenden; işine, işçisine, müşterisine, toplumuna, insanlığa, doğal çevresine ve manevi çevresine karşı görev ve sorumluluklarını yerine getirmesi beklenir. Bu sorumlulukların liyakat ve hakkaniyet, topluma ve Rabbine karşı sorumluluk duygusunu taşıma, gibi önemli hususlar yer alır. Bunlar da işverenin işçisine karşı davranışlarında uyması gereken ahlâki özellikler olarak da düşünülebilir.

İşveren veya yöneticinin en başta uyması gereken iş ahlâkı esası, *işi ehline vermek ve adaletli* davranmaktır. Bu konulardaki en temel ilahi emirlerden biri şöyledir: *"Şüphesiz Allah, size işleri ehline vermenizi, insanlar arasında hükmettiğiniz zaman da adaletle hükmetmenizi emretmektedir"* (Nisa 4/58). Bu ayetten de anlaşılacağı gibi iş ahlâkı açısından işverende bulunması gereken en önemli ilk şart, işi ehline vermek, ikinci şart ise, işe alınan ehil kişinin bundan sonraki tüm haklarını gözetmek, ona asla haksızlık ve adaletsizlik yapmamaktır. Bu hakların bazılarını şöyle sıralamak mümkündür. İşçinin ücretini zamanında ve hak ettiği ölçüde ödemek, sağlık sigortası gibi teminatlarını ve can güvenliğini sağlamaktır. Ücretlerin adil ve yeterli olması ve zamanında ödenmesi kaçınılmaz bir gerekliliktir. Hz. Peygamber'in dediğine göre "Allahu Teâlâ şöyle buyurmuştur: Şu üç kimsenin kıyamet günü davacısı ben olacağım: ... *(üçüncüsü) bir işçi tu-*

tup ondan istifade ettiği halde ücretini vermeyen kimsedir" (Buhari, 2008, 555). Her hak sahibinin hakkını vermek İslâmi ve ahlâki bir gerekliliktir; işçi hakları da ödenmesi gereken hakların en hassaslarından biridir.

İyi bir işveren, tüm çalışanlarını bir aile gibi, işçilerini aile bireyleri gibi görür, kendisini de onlardan *sorumlu* hisseder. Bu hususu anlatan Hz. Peygamber'in hadisi şu şekildedir.

> "Hepiniz çobansınız. Hepiniz emriniz altındakilerden mesulsünüz. Devlet başkanı bir çobandır ve emri altındakilerden mesuldür. Erkek, aile efradının çobanıdır ve emri altındakilerden mesuldür. Erkeğin kölesi, efendisinin malı üzerinde çobandır ve ondan mesuldür. Dikkat edin! Hepiniz çobansınız ve hepiniz emriniz altındakilerden mesulsünüz" (Buhari, 2005, 92).

Ahlâklı bir işveren gerçekten iyice üst düzey bir ahlâklılığa sahipse, işçilerinin sadece sorumluluğunu hissetmekle ve zaman zaman onlara yardımcı olmakla da yetinmez, onları kendisine *kardeş bilir,* yediğinden yedirir, giydiğinden giydirir ve onlara son derece iyi ve itibarlı davranır. Çünkü Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur:

> "Onlar [kölеleriniz] Allah'ın emirleriniz altına koyduğu kardeşlerinizdir. Kimin eli altında kardeşi varsa, ona yediğinden yedirsin, giydiğinden giydirsin. Ona gücünün yetmeyeceği bir şey yüklemesin. Şayet ağır bir iş yüklerse ona yardım etsin" (Buhari, 2005, 89).

Ahlâklı bir Müslüman iş adamı, zekâtını verir, sadakalarını verir, gelirinin büyüklüğü oranında kamu yararına büyük hizmetlerde bulunur. Tembellik gibi cimrilik de İslâm ahlâkının erdemsizlikler listesinin ön sıralarında yer alır. Ahlâklı bir zengin, cimrilikten sakınmalı, servetinin Allah'tan kendisine verilmiş emanet olduğunu ve malında başka insanların da hakkı olduğunu unutmamalıdır. (Krş. Tevbe 9/75-76).

İşveren sorumlu olduklarının arasında sadece işçisi, yakınları ve toplumu değildir; her şeyden önce kendisine ve Rabbine karşı sorumludur. Bu nedenle o, dünyevi görev ve yükümlülükleri yanında kulluk vazifelerinin de olduğunu unutmamalıdır. Çünkü Kur'an-ı Kerim ayetlerinin şiddetli ikazı tüm insanları uyarmaktadır. *"Sonra yemin olsun, o gün her türlü nimetten sorulacaksınız"* (Tekasür/102: 8) Bu inanç ve bilinç içindeki işveren, toplumsal ahlâk ve iş ahlâkı kurallarına uygun davranmasının ve sorumluluklarını yerine getirmesinin yanı sıra aynı zamanda manevi ahlâk yönünü de ihmal etmeyen işverendir. İşi ile birlikte ibadetlerini ve maneviyatını da birlikte götürmeyi bilendir. Yani; *"Bunları ne ticaret ve ne de alışveriş Allah'ı anmaktan, namaz kılmaktan, zekat vermekten alıkoyar. Bunlar, gö-*

nüllerin ve gözlerin döneceği günden korkarlar" (Nur/24: 37) ayetindeki övülen Müslüman tipini yakalamaya çalışanlardır.

Gazzâlî ticaretle uğraşan kişiye, dünyevi çalışmaları ahretini unutturmamalıdır tavsiyesinde bulunur ve iyi bir tüccarın başarılı bir iş hayatıyla birlikte dinini de koruması ve ahretini ihmal etmemesi için şu hususlara dikkat etmesi gerektiğini vurgular. 1) Ticarete başlarken, çoluk çocuğunun nafakasını helal kazançla temin etmek, kendisi için istediğini toplumdaki öteki kişiler için de isteyip onlara yardımcı olmak, kendi kazancıyla dinine yardımcı olmak ve benzeri tarzda iyi niyetler taşımalıdır. 2) Sanatında veya ticaretinde kifaye farzlardan bir farzı yerine getirmeye, o toplum için gerekli olan iş alanlarından birindeki bir boşluğu doldurmaya niyet etmelidir. 3) Dünya pazarını ahiret pazarına engel yapmamalıdır. 4) Çarşı-pazarda da Allah'ı sürekli hatırlamayı ve anmayı sürdürmelidir. 5) Ticaret konusunda ölçülü olmalı, aşırı hırs ve istek içinde olmamalıdır. 6) Yalnız haramdan kaçınmakla yetinmemeli, şüpheli işlerden de uzak durmalı, fetvalar yanında kalbine de danışmalı ve kalbinin işkillendiği şeyden vazgeçmelidir. 7) Yaptığı her işin bütün safhalarını gözden geçirmeli, birgün hepsinden dolayı hesaba çekileceğini unutmamalıdır (Gazzâlî, 1988, II, 241-256). (İslâm Ahlâk Esasları; 181)

Öte yandan işveren Allah'ın haram kıldığı, ülke ve toplum yararına olmayıp aksine zararlı olan şeylerin üretimini ve ticaretini yapmamalıdır. Çünkü hadis-i şerifte, *"Allah bir şeyin kullanımını haram kılmışsa, ondan edinilen kazanç ta haramdır"* (Ebu Davud, Buyu'; 63,64) ifadesiyle bir başka ahlâki kuralı ortaya koymakta ve sorumluluğunu hatırlatmaktadır.

Yine hem iş sahiplerini hem de işgören yani işçiyi de ilgilendiren önemli bir ahlâki husus daha vardır. Allah'ın yasaklayarak gayrimeşru ilan ettiği yollardan kazanç ve geçim yolları aranmamalıdır. (Çağrıcı; 1985; 273)

İşçi (İşgören) Ahlâkı

İş ahlâkının bir boyutu işverenlerle ilgili ise de diğer bir boyutu bunun iş görenlerle iligilidir. İşverenlerin ahlâkının önemi kadar işgörenlerin ahlâkı da önemlidir. Burada işçiden veya işgörenden kasıt, sadece dar anlamda işçi statüsünde istihdam edilenler değil, kamu ve özel alanda mal ve hizmet sektörlerinin her alanındaki tüm çalışanlardır. Bu çalışanların görev ve sorumlulukları da işveren kadar önemlidir. Bunlar arasında haline şükretmekten, haset etmemeye, güvenilir olmaktan işini ve iş çevresinde beraber çalıştığı arkadaşlarını sevmeye kadar pek çok önemli husus işgörenlerin ahlâki ilkelerini belirlemektedir. Şimdi kısaca bu hususları gözden geçirmeye çalışalım.

Çalışan en büyük hedefi kazandığını *helalinden* kazanmak ve aile bireylerine helalinden yedirmek olmalıdır. Bu nedenle çalışan işini sevmeli işve-

renini sevmeli ona buğzetmemeli *haset ve kıskançlık* içinde olmamalıdır. Haset işçiye hiçbir yarar sağlamayacaktır; ancak mevcut haline şükreder ve daha çok çalışırsa, bir gün kendisi ekonomik açıdan daha üstün konumlara gelebilecektir. Şu iki ayette haset yerilmekte, şükür övülmektedir: *"De ki: Ağaran sabahın Rabbine sığınırım ... kıskandığı zaman bir hasetçinin kötülüğünden"* (Felak/113: 1, 5). *"Şükrederseniz and olsun ki, size karşılığını artıracağım"* (İbrahim/14: 7).

İşçi, yaptığı *işi iyi öğrenmeli*, bilmiyorsa bir an önce eksikliklerini gidermelidir. Ayrıca o, iş ile ilgili her türlü mal ve bilgi gibi hususta kendisine *güvenilir* olmalıdır. Rasulullah bir zamanların işçisi sayılabilecek olan kölenin dürüstlüğü konusunda şöyle buyurmuştur: "*Rabbine karşı kulluğu çok güzel, efendisinin kendisine yüklediği görevleri itaat ve dürüstlükle yerine getiren köle için iki kere mükafat vardır"* (Buhari, 2005, 92).

İşçi, işverenin *haklarını korumalı,* işinde *haksızlık yapmamalı,* hiçbir zaman en ufak bir kazancına haksızlığı ve haramı bulaştırmamalıdır. İşveren işçisinden sorumlu olduğu gibi işçi de işverenin kendisine emanet edilen malından makinesinden sorumludur. Meşhur bir hadiste açıkça beyan edildiği üzere her iki tarafa da karşılıklı sorumluluklar hatırlatılmaktadır:

> "Hepiniz çobansınız. Hepiniz emriniz altındakilerden mesulsünüz. Devlet başkanı bir çobandır ve emri altındakilerden mesuldür. Erkek, aile efradının çobanıdır ve emri altındakilerden mesuldür. Erkeğin kölesi, efendisinin malı üzerinde çobandır ve ondan mesuldür. Dikkat edin! Hepiniz çobansınız ve hepiniz emriniz altındakilerden mesulsünüz" (Buhari, 2005, 92).

İşgören etiği hususunda bir değer önemli etik kuralı da çalışanın başta işi olmak üzere, *iş arkadaşlarını ve işverenini sevmeli* veya en azından onlara *saygı* duymalıdır.

Sonuç olarak, işçi, işverenine karşı kıskançlık ve haset içinde olmamalı, bir işi olup çoluk çocuğunun geçimini alnının teriyle ve akıyla sağlayabildiği için şükretmeli, işini çok iyi bilmeli ve iyi yapmalı, güvenilir ve dürüst olmalı, hiçbir haksızlığa tenezzül ve teşebbüs etmemeli, kazancının tam anlamıyla helal olmasına özen göstermeli, iş aletleri ve bilgileri gibi konularda sorumluluk sahibi olmalı, işini, iş arkadaşlarını ve işverenini elden geldiğince sevmeye ve saymaya çalışmalıdır.

İslâm Düşüncesinde İş ve Meslek Ahlâkı Bağlamında Ahilik Geleneği

Avrupa ortaçağ toplumunun en önemli esnaf ve tüccar teşkilatı olan ve kökeni XI. yüzyıla kadar gerilere giden loncalara benzer Osmanlı devletinde Ahilik teşkilat bulunmaktadır.

Kelime manası "kardeş," ıstılahi manası "sanat ve meslek erbabı" anlamlarına gelen "ahi," kelimesinden kavramlaşan Ahilik, Osmanlı Devlet teşkilatının en önemli sivil toplum kuruluşlarından ve düşünce sistemlerindendir. Bu düşünce sisteminin kurucusu 13. yüzyılda Orta Asya'dan gelip Kırşehir'e yerleşen alperenlerden Ahi Evran'dır. İş ve meslek ahlâkına ilişkin İslâm düşüncesindeki ilk yazılı metinler fütüvvet teşkilatı tarafından ortaya konulmuştur. Ahilik ise, kökleri bu teşkilata dayanan, esnaf örgütlenmesinin Anadolu'daki kurusallaşmış yapısıdır.

Ahilik Osmanlı Devletinin kuruluşunda önemli rol oynamış bir teşkilattır. 13. yüzyıldan 20. yüzyıla kadar Anadolu'da faaliyetini sürdürmüş, toplumun sosyo-ekonomik hayatından kültürel hayatına pek çok alanda hayatın düzenlenmesinde etkili olmuş gönüllü esnaf ve sanatkârlar birliğidir. Başlangıçta deri işçiliği ile başlayan Ahiler, sanattaki yetenekleri ve yüksek ahlâki nitelikleri ile değerlerini ve üstünlüklerini zamanla öteki bütün sanatlara yaymışlardır. Ahiliğin odak noktası insandır ve hedefi insanı mutlu kılmaktır. Aynı zamanda insanları çalışmaya teşvik eden bir teşkilattır. Amaçları üretici ve tüketici ilişkilerini karşılıklı haklılık temelinde organize etmek olup, esnaf faaliyetlerine ahlâki özellikler katmış, çalışmalarında ve meslek edinmelerinde yol, yöntem, davranış kuralları göstermiş, ticaretin işleyişine etki etmiştir.

Ahiliğin toplumda fonksiyonunu icra ettiği dönemlerde, ahlâk, bilim ve eğitim, kalite ve standart, üretici ve tüketici ilişkisi ve denetim alanlarında ahlâki standardizasyon getirmiş ve günümüz iş ahlâkı düşüncesine büyük katkı sağlayacak normlar geliştirmiştir.

Ahi Evran, iş ahlâkı hususunda birliklerine verdiği talimatlardan her zaman,

- Bir sanatla uğraşmalarını,
- Dini ve ahlâki gelişimini sağlamak için üyelerinin eğitim programlarına katılmalarını,
- Toplum fertlerinin başkasına muhtaç olmadan bir sanatta ustalaşmalarını,
- Dürüstlüğü,
- Hırsızlığa tevessül etmemelerini,
- Sır tutmalarını
- Kötü söz söylememelerini tavsiye ederek Ahi birliklerinin iş ve meslek ahlâkında önderlik etmiştir.

Bu maddelere iş ahlâkı açısından biraz daha ayrıntılı bakılacak olursa Ahilik teşkilatının her şeyden önce insana verilen değerin ne kadar ön planda ol-

duğu görülecektir. Çünkü Ahilik düşüncesinde insan "Eşref-i Mahlûkat"tır. Ahilikteki insani odaklılık, bireyleri sistem içinde ahlâki ve mesleki olarak bütün boyutlarıyla yetiştirmeyi hedefler. Mesleki eğitim işyerinde ve atölyelerde verilirken başlangıçta ustasını izleyerek ve taklit ederek yetişir, yaparak ve yaşayarak öğrenirdi. Meslek ahlâkının da öğretildiği bu süreçte, özellikle zaman ve düzen alışkanlığı kazanma, dürüst çalışma, üretimi artırma çırakları iyi yetiştirme, müşteriye saygı gösterme, aldatmama gibi meslek ahlâkına yönelik tutumların geliştirilmesi için eğitilirlerdi. Mesela çıraklıktan kalfalığa kalfalıktan ustalığa geçişlerde merasimler düzenlenir ve peştamal bağlanır, ustaları tarafından nasihatler edilirdi:

"Doğru, sabırlı dayanıklı ol. Yalan söyleme, kimseyi kandırma, kanaatkâr ol, yanlış ölçme eksik tartma, kuvvetli ve üstün durumda iken affetmesini, hiddetli iken yumuşak davranmasını bil. Kendin muhtaç iken bile başkalarına verecek kadar cömert ol." (Arslan, 97)

Ahilik mensuplarına yönelik ahlâk dışı sayılan ve ahilikten çıkarılmayı gerektirecek sebeplere bakıldığında iş ve meslek ahlâkını yakından ilgilendiren hususlar bulunmaktadır: İçki içmek, zina etmek, münafıklık, dedikodu ve iftira etmek, gururlanmak, kibirlenmek,. Merhametsizlik etmek, kıskanmak, kin beslemek, sözünde durmamak, yalan söylemek, emanete hıyanet etmek, kişinin ayıbını örtmemek; yüzüne vurmak, cimrilik etmek, adam öldürmek. (Şimşek, 2002; 20)

Ahilik düşüncesinde ekonomik ve sosyal hayatta insan ve insanı yücelten değerler ön plandadır. Bu anlayışta para, mal ve zenginliğe başka manalar yüklenmiştir. Paraya ve mala, sadece kendi hayatını yönlendiren bir meta olarak bakılmamış, başkasına yardımda da bir işe yarıyorsa bir anlam ifade ettiği düşünülmüştür. Bu da toplum katmanlarında sosyal barışa büyük katkı sağlamıştır.

Ahilik düşünce sisteminde ahlâklı bir ahi, topluma modeldir ve topluma pozitif etkisi ve katkısı vardır. Gayri ahlâki niteliklerden sıyrılmış, mükemmel insan tipi topluma katma değer katan, kendi ihtiyaçlarını elindeki sanatıyla gidermeye çalışan, başkalarına yük olmayan, maddi ve manevi imkânlarıyla da diğer insanlara yardım eden bir insandır. Böylece ahiliğin iş ve meslek ahlâkında kişinin sosyalleşmesi ve toplumla bütünleşmesi sağlanmış oluyordu. Bu da sonuçta kişiyi karakterli, şahsiyetli, bağımsız, kendi kendine yeten, sosyal hayatta örnek kişilik sergileyen model insan tipini doğruyordu. (Arslan, 98)

Ahilikte iş ve meslek ahlâkının oluşumunda her örgüt kültüründe olduğu gibi ve bugün akademik manada eğitim camialarında tartışılan "modelle-

me" düşüncesi bağlamında ahi ahlâkının oluşumunda da mitlerin, efsanelerin ve kahramanların örnek ve modellerin büyük etkisi vardır. Ahide de bu tür şahsiyetlerin özelliklerinin bulunması gerekir. Bunlar; Hz. Adem'in tövbesi, Hz. Nuh'un sebatı, Hz. İbrahim'in vakarı, Hz. İsmail'in doğruluğu, Hz. Musa'nın İhlası, Hz. Eyyub'un sabrı, Hz. Muhammed'in cömertliği, Hz. Ebu Bekir'in merhameti, Hz. Ömer'in adaleti, Hz. Osman'ın hayası ve Hz. Ali'nin cesareti ve ilmi bulunmalıdır. Bununla beraber kim ki nefsinin ayıplarını görür ve nefsini terbiye etmeye koyulursa Ahi olmaya hak kazanmış olur.

Ahiliğin hem iş ahlâkı hem de fert ve toplumun iş ve meslek hayatında belirleyici etkileri açısından birkaç sonuç cümlesi söylemek gerekirse şunlar söylenebilir. Ahilik düşüncesinde iyi ahlâk ilkeleri çerçevesinde toplumun dönüştürülmesi yönünde ilkeler geliştirilmiş, kişinin kendisini ve yakınlarını geçindirebilecek kadar sosyal ve ekonomik dengeleri sağlayıcı, şehirleşen insan guruplarının kentlileşme süreçlerini tamamlamalarında sosyal dinamiği tetikleyici, yeni duruma adaptasyonu sağlayıp yabancılaşmayı engelleyici faaliyetler ve topluma rehberlik eden bir yapı oluşturmuşlardı. Ahilikteki bütün bu çalışma ahlâkı değerlerinin gelişiminde özellikle dini yaklaşımların önemli payı vardır. Her bir Ahiliğin kural ve kaidesini Kur'an-ı Kerim ayetlerinden veya Hz. Peygamber'in hadislerinden almışlar ve ahlâki ilke haline getirmişlerdir.

Yararlanılan/Önerilen Kaynaklar

Akseki, A.H. (1991), *Ahlâk İlmi ve İslâm Ahlâkı*, nur yay. Ankara.

Aristoteles, (1988) *Nikomakhos'a Etik*, çev.: Saffet Babür, Ayraç yay., Ankara.

Arslan, M. (2005) *İş ve Meslek Ahlâkı*, Siyasal Kitabevi, Ankara

Buhari. (2008). *Sahih-i Buhari Muhtasarı*, çev. Kurul, İstanbul.

Buhari. (2005). *Edebu'l-Müfred*, İstanbul.

Cevizci, A., (2002) *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma yay., İstanbul.

Cevizci, A., (2008) *Etiğe Giriş*, Paradigma yay, İstanbul.

Çağrıcı, M., (1985) *Anahatlarıyla İslâm Ahlâkı*, Ensar Neşriyat, İstanbul.

Demircan, A.R. (2012) *Kur'an ve Sünnet ışığında Gebelik, Kürtaj ve Sezeryan*, Umran Dergisi, Eylül, sa. 217.

Durak, N., (2009) *Aristoteles ve Fârâbî'de Etik*, Fakülte kitabevi yay., Isparta.

Ersoy, N., *Tıp Etiği Ders Notları*, http://tip.kocaeli.edu.tr/docs/ders_notlari/n_ersoy/tip_etigi-ders_notlari.doc.

Fârâbî. (1997). *İdeâl Devlet*, çev. Ahmet Arslan, vadi yay., Ankara.

Fığlalı, E.R., (1990) *Türkiye'de Alevîlik Bektaşîlik,* Ankara.

Gazzâlî, (1988) *İhyau Ulumi'd-Din, I-IV.,* çev.: Mustafa Müftüoğlu, Pırlatna yay., İstanbul

Gürsoy, K., (2004) *Bir Felsefe Geleneğimiz Var Mı?* Etkileşim Yay., İstanbul.

Güven, T, Ersoy. N. (2000) *Tıp Etiğinde Yeni Bir Yaklaşım: Erdemler.* T Klin J Med Ethics, Kocaeli (http://tip.kocaeli.edu.tr/docs/ders_notlari/n_ersoy/tip_etigi-erdemler.pdf)

Heimsoeh, H., (1978) *Ahlâk Denen Bilmece,* çev.; Mermi Uygur, İstanbul.

İbn Kayyim el-Cevziyye, (1982) *et-Tıbbu'n-Nebevî,* nşr., Abdül'Gani Abdülhalik, Beyrut.

İbn Miskeveyh, (1983) Ahlâkı Olgunlaştırma, çev.: A. Şener, C. Tunç, İ. Kayaoğlu, Kültür ve Turizm Bak. Yay., Ankara.

İbn Sina, (2005) eş-Şifâ, el-İlâhîyât I-II, (II) çev.: Ekrem Demirli, İstanbul

İslâm Ahlâk Felsefesi, (2012) edit.: Müfit Selim Saruhan, Ankara Ün. Uzaktan Eğitim Yay. Ankara.

İslâm Ahlâk Esasları, (2010) edit.: Tahsin Görgün, Anadolu Ün, Açık Öğr. Fak. Yay. Eskişehir

İş Etiği, (2013) edit. Nuray Tokgöz, Anadolu Ün. Açık Öğr. Fak. Yay. Eskişehir.

İyi, S., Tepe, H., (2011), *Etik,* Anadolu Ün. Açık Öğr. Fak. yay., Eskişehir.

Kant, I., (2002) *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi,* çev., I. Kuçuradi, TFK. Yay., Ankara.

Karaman, H., (2004) *Ebu Bekir Razi'nin Ahlâk Felsefesi,* İz yay., İstanbul.

Kavi, E, Koçak, O., (2011) *Çalışma Yaşamında Etik,* Ekin yay., Bursa.

Kılıç, S. (2008) *Çevre Etiği,* Orıon yay., Ankara.

Kudret., G., (2000) *Kişilik Hakları ve Ötenazi,* Nobel yayınları, Ankara.

Kushe, H., Singer P., (2001) *What is Bioethics,* a Historical İntroduction in Kushe and Singer. Ed. Accompanion to Bioethics, Oxford: Blackwell.

Kutlu, S. (2011) *Türkler ve İslâm Tasavvuru,* İSAM Yay., İstanbul.

Kutluer, İ., (2000) "İshak b. Ali er-Ruhavî, TDCİA., C. XXII, İstanbul.

Mathews, S., (1921) Smith, G.B., (Edit) *Adictionary of Religion, and Ethics,* London.

Mevlana, *Mesnevî.*

Özdemir, İ., (1997) *Çevre Sorunları ve İslâm,* DİB yay. Ankara.

Özkara, E. (2001), "Ötenazide Temel Kavramlar ve Güncel Tartışmalar," Seçkin Yayıncılık, Ankara.

Özlem, D., (2010) *Etik/Ahlâk Felsefesi,* Say yay., İstanbul.

Öztürk, S. (2008). *"Osmanlı Toplumunda Çevre-İnsan İlişkileri"*, İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Çevre ve Din Uluslararası Sempozyumu Bildiri Metinleri, C. II içinde, İstanbul.

Pieper, A., (1999) *Etiğe Giriş,* çev.: Veysel Atayman, Gönül Sezer, Ayrıntı yay., İstanbul.

Platon, (1999) *Devlet,* çev. S. Eyüboğlu, M.A.Cimcoz, İş Bankası yay., İstanbul.

Potter, V.R., (1971) *Bioethics; Bridge to the Future,* Prentice Hall, New Jersey.

Rodopman, A. (2006) *Tıp Etik ve Felsefe,* sayı 5. http://www.felsefeekibi.com/dergi5/s5_y18.html

Saruhan, M. S., (2012) Objections to Euthanasia and Organ Transplantation and Determining Values in the Light of Islamic Ethcs, *İslâm and Bioethics,* edits: Berna Arda, Verdit Rispler Chain, Ankara.

Schlögel, H., (2002), *Ötenazi ve Teoloji.* (Çeviren: Osman Taştan), *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 43(1) 2002, 293-299.

Şimşek, M., (2002) *Ahilik,* Hayat yayınları, İstanbul.

Tekineş, A., (2007) *Tıbbı Nebevi'de Tıbbi Etik, Teorik ve Pratik Yönüyle Ahlâk,* edt.: R. Kaymakcan, M. Uyanık, Dem yay., İstanbul.

Tepe, H., (2011) *Etik ve Metaetik,* TFK. Yay., Ankara.

Ünder, H., (2003) *Uygulamalı Etik: Panmoralizm,* I. Uluslar arası Uygulamalı Etik Kongresi, Ankara.

Yakıt, İ., (2010) *Tıp Felsefesi ve Etiği Üzerine,* Ötüken yay., İstanbul.

Yaran, C.S., (2010) *Ahlâk ve Etik,* Rağbet yay., İstanbul.

Yunus Emre, (1943) *Divan,* yayına haz.: A. Gölpınarlı, İstanbul.

DİZİN

A

Abdullah b. Mukaffa 52
Abdullah Draz 200
Adalet 5, 7, 53, 57, 68, 88, 124, 127, 128, 129, 130, 135, 137, 141, 143, 144, 149, 153, 154, 155, 156, 158, 171, 173, 180, 183, 185, 188, 190, 191, 200, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 218, 223, 224, 230, 240, 242, 256, 259, 262, 288, 295, 298, 301, 302, 303, 305, 306, 310, 315, 316, 330, 338, 343, 349, 384, 385, 395, 407, 408, 409, 433, 435, 439
Ahîlik 8, 320
Ahlâk-ı Alâî 7, 184, 185, 267, 293, 294, 295, 306, 333, 349, 353
Ahlâk-ı Muhsinî 184, 294
Ahlâk-ı Nâsırî 122, 184, 185, 203, 213, 264, 267, 294, 295, 306, 332, 347, 353
Ahmet Hamdi Akseki 200, 204, 416
Ahmet Yesevî 8, 311, 323, 324, 331, 345
Aile 6, 8, 17, 182, 188, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 284, 285, 287, 288, 289, 293, 295, 296, 306, 314, 333, 334, 346, 348, 349, 350, 351, 374, 401, 414, 434, 441, 442, 443
Akıl 6, 40, 41, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 85, 108, 123, 124, 125, 126, 127, 129, 130, 131, 132, 134, 137, 138, 139, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 153, 154, 157, 158, 165, 173, 177, 180, 182, 183, 190, 191, 204, 227, 228, 229, 230, 231, 233, 238, 248, 250, 252, 253, 254, 255, 256, 261, 310, 312, 313, 314, 319, 325, 327, 330, 331, 333, 335, 344, 345, 348, 360, 361, 362, 363, 364, 368, 369, 370, 371, 386, 423, 425, 432
Alfred Jules Ayer 359
Altın Orta 171, 433
Antik Çağ 357, 360, 363
Antik Yunan 51, 52, 171, 186, 191, 198, 199, 202, 204, 219, 384
Aristoteles 51, 106, 107, 108, 109, 110, 117, 123, 127, 173, 191, 202, 204, 220, 228, 294, 408, 433, 446
Âşık Paşa 311

B

Bağdat 133
Bektaşîlik 166, 430, 447
Beydeba 52
Birgivî 311
Bişr b. Mutemir 133
Biyoetik 9, 391, 398, 401, 402, 403, 404

C

Câhız 310, 352
Cebbar 82, 87, 88, 345
Celâleddin ed-Devvânî 5, 184, 188
Cüveynî 137, 138, 142, 230

D

David Hume 220, 372, 400
Deontoloji 374

E

Ebu Bekir er Râzî 122
Eflatun 153, 199, 228
Epikür 228, 373, 374
Erdem 47, 51, 52, 53, 65, 68, 107, 108, 109, 110, 113, 116, 128, 129, 147, 150, 153, 154, 156, 157, 185, 190, 191, 199, 200, 202, 203, 204, 206, 207, 209, 210, 211, 212, 213, 238, 240, 269, 289, 297, 298, 300, 316, 330, 331, 332, 346, 347, 352, 353, 365, 371, 372, 375, 378, 381, 383, 387, 392, 393, 395, 396, 398, 399, 407, 408, 426, 433, 436, 439
Erdemli şehir 7, 8, 297, 298, 327, 337
Eş'arî 130, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 145, 146, 161, 167
Eş'ariye 4, 136, 142, 158, 165, 166, 230
Eşrefoğlu Rûmî 311
Etik 9, 11, 107, 117, 158, 179, 226, 357, 388, 389, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 407, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 417, 419, 421, 423, 424, 425, 427, 429, 431, 432, 433, 435, 436, 437, 439, 441, 443, 445, 446, 447, 448

F

Fârâbî 8, 75, 78, 107, 108, 109, 110, 117, 125, 127, 225, 245, 246, 247, 252, 253, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 263, 293, 295, 297, 300, 305, 306, 312, 316, 319, 327, 328, 329, 336, 337, 340, 352, 433, 446, 450
Faydacılık 4, 150, 183, 357, 359, 361, 373, 374, 375, 376, 377, 400
Fazilet 9, 51, 145, 163, 171, 177, 178, 179, 180, 182, 183, 187, 189, 190, 191, 203, 208, 210, 211, 340, 419, 426, 432, 433, 438, 440
Fıkıh 12, 22, 27, 31, 57, 58, 60, 67, 121, 176, 181, 226, 333

G

Gazzâlî 4, 23, 41, 53, 59, 63, 69, 70, 71, 85, 86, 96, 97, 98, 99, 129, 145, 146, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 179, 181, 182, 183, 184, 192, 193, 199, 201, 203, 209, 210, 211, 212, 213, 220, 230, 231, 232, 234, 235, 242, 437, 440, 442, 447
Gülşehrî 311

H

Hacı Bektaş Velî 8, 324, 325, 352
Halim 345
Hans Küng 29, 35
Haz 124, 132, 135, 142, 152, 153, 154, 160, 172, 173, 175, 178, 179, 181, 191, 239, 246, 248,

251, 255, 330, 335, 337, 345, 349, 351, 352, 353, 359, 360, 363, 371, 373, 374, 375, 376, 381, 448
Hedonizm 228, 357, 373
Helenistik 171, 198, 199, 202
Hılfu'l Fudûl 114
Hikmet 6, 8, 9, 57, 68, 78, 97, 125, 127, 128, 129, 136, 140, 143, 145, 155, 157, 159, 163, 171, 180, 183, 185, 190, 200, 203, 204, 207, 208, 217, 223, 232, 252, 253, 254, 256, 298, 311, 316, 319, 323, 330, 331, 339, 343, 345, 349, 353, 419, 429
Hipokrat 405, 407, 409, 413
Hücvirî 162, 163, 164, 166, 167
Hürriyet 162, 182, 191, 192, 264
Hüseyin Vaiz Kâşifî 294
Hz. Ali 146, 147, 148, 438, 446

İ

İbda 93
İbn Bacce 5, 184, 186, 187, 188, 192
İbn Hazm 4, 145, 146, 150, 151, 152, 153, 154, 167
İbn Miskeveyh 4, 8, 50, 51, 52, 106, 107, 108, 109, 118, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 167, 179, 180, 181, 184, 185, 193, 203, 208, 209, 210, 211, 213, 246, 247, 254, 263, 264, 294, 295, 316, 329, 330, 331, 340, 343, 352, 416, 447
İbn Rüşd 51, 233
İbn Sînâ 59, 123, 124, 125, 184, 191, 225, 232, 233, 234, 242, 245, 246, 252, 312, 314, 315, 316, 319, 330, 331, 343, 352
İbnü'l Arabî 166
İffet 5, 6, 65, 128, 129, 154, 157, 171, 180, 183, 185, 190, 191, 200, 202, 203, 204, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 254, 255, 274, 277, 316, 332, 343
İfrat 65, 67, 128, 175, 180, 185, 189, 253, 254, 255, 347, 433
İhsan 44, 135, 137, 139, 156, 207, 209, 230, 347, 348, 349, 420, 439, 440
İhvân-ı Safâ 105, 109
İntihar 9, 96, 365, 401, 412, 415
İrade 3, 51, 53, 60, 61, 85, 107, 108, 110, 131, 133, 134, 135, 140, 141, 142, 151, 165, 166, 172, 173, 182, 187, 189, 190, 192, 224, 226, 227, 231, 232, 254, 325, 329, 338, 341, 342, 360, 362, 363, 404
İsraf 67, 92, 377, 408, 417, 418, 422, 423
İyi niyet 6, 274, 314, 363, 371, 372, 436, 437

J

Jeremy Bentham 372, 400
John Stuart Mill 372, 374, 400

K

Kadı Abdülcebbar 131, 132, 133, 135, 136, 167
Kahhar 87, 88
Kaşgarlı Mahmud 321
Kâtib Çelebi 103
Kelabazî 162, 165
Kelâm 11, 12, 176
Kınalızâde 7, 8, 52, 103, 118, 179, 184, 240, 242, 267, 286, 289, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 314, 315, 333, 347, 349, 353

Kindî 8, 159, 167, 172, 174, 225, 246, 255, 326, 327, 334, 336, 353
Kötülük 5, 43, 57, 66, 67, 129, 130, 131, 141, 142, 143, 144, 145, 159, 161, 183, 185, 186, 190, 192, 207, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 241, 242, 299, 300, 427
Kuşeyrî 162, 165, 167
Kut 245, 309, 310, 319, 352
Kürtaj 396, 401, 403, 407, 409, 410, 411, 446

L
Leibniz 220, 235, 242

M
Macit Fahri 205, 242
Matüridî 59, 63, 71, 142, 143, 144, 167, 312
Maverdî 145, 146, 147, 148, 149, 150, 167, 200
Medine 297, 300, 436
Meslek Ahlâkı 268, 391, 432, 435, 443, 446
Metaetik 359, 397, 398, 448
Mevlânâ 8, 313, 316, 317, 325, 326, 334, 352
Muhammed İkbal 385
Muhyî 86
Mutezile 4, 63, 64, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 144, 145, 146, 148, 158, 161, 165, 231, 232
Müstefad Akıl 125, 177, 253

N
Nasireddin Tusî 129, 167, 314, 316, 333, 346
Nazzam 133, 135
Nefs 53, 123, 167, 179, 185, 186, 189, 190, 191, 201, 204, 239, 298, 314, 315, 316, 324, 345, 353
Nefs teorisi 204
Nietzsche 9, 29, 361, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 388
Nikomakhos'a Etik 107, 117, 158, 446
Normatif 17, 18, 26, 27, 359, 360, 397, 398, 400
Nurettin Topçu 8, 316, 317, 333, 334, 349, 351, 352, 353

O
Osmanlı 23, 179, 213, 286, 293, 294, 306, 310, 314, 315, 320, 333, 352, 427, 443, 444

Ö
Öfke 6, 60, 91, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 177, 180, 183, 184, 190, 191, 200, 203, 208, 252, 255, 256, 272, 298, 300, 316, 327, 330, 343
Ömer Nasuhi Bilmen 200, 206
Ötenazi 9, 401, 403, 412, 413, 414, 447, 448
Özgürlük 3, 31, 57, 60, 115, 130, 165, 166, 182, 211, 365, 402, 404

P
P. H. Nowell-Smith 359
Platon 51, 171, 173, 179, 180, 182, 185, 186, 191, 202, 204, 208,

219, 220, 295, 297, 298, 305, 358, 385, 432, 433, 448
Plotinos 220, 228, 242
Pratik Akıl 123, 124, 125, 362, 369, 371

R

Rağıb el-İsfahanî 4, 145, 155
Rezzak 89
Richard Mervyn Hare 359
Ruh Sağlığı 52, 71, 172, 264, 334

S

Saadet 155, 167, 183, 198, 199, 203, 245, 246, 248, 309, 316, 319
Sabbar 87
Sevgi 6, 7, 8, 67, 90, 98, 110, 127, 128, 133, 148, 149, 151, 154, 158, 159, 181, 185, 188, 262, 270, 272, 273, 274, 275, 276, 279, 281, 282, 283, 286, 287, 288, 289, 295, 301, 302, 305, 306, 323, 329, 334, 340, 341, 342, 348, 351, 426, 427, 428, 429, 433
Siyaset 6, 7, 8, 127, 176, 180, 182, 185, 186, 188, 192, 258, 259, 262, 263, 293, 294, 295, 297, 300, 301, 303, 305, 309, 311, 318, 327, 386, 391, 392
Sokrates 202, 220, 228, 375
Sorumluluk 3, 6, 9, 25, 34, 48, 60, 61, 62, 137, 205, 227, 274, 276, 277, 278, 279, 282, 284, 288, 289, 313, 318, 350, 392, 393, 396, 407, 418, 419, 424, 425, 431, 435, 439, 440, 443
Spinoza 220, 358
St. Augustine 219
St. Thomas Aquinas 219
Sühreverdî 162, 225, 232, 234, 235, 236, 237, 242
Süreç Felsefesi 361, 384

Ş

Şecaat 6, 129, 147, 153, 154, 155, 156, 157, 159, 171, 183, 191, 200, 202, 203, 204, 208, 255, 256, 316, 343
Şehristanî 130, 138, 139, 140, 142, 167
Şehvet 59, 60, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 142, 153, 155, 156, 177, 180, 190, 191, 204, 208, 210, 211, 252, 272, 316, 347

T

Tasavvuf 12, 23, 51, 52, 57, 67, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 181, 201, 314, 316, 332, 334, 353, 430
Taşköprülüzâde 8, 315, 316
Tefrit 128, 175, 180, 253, 433
Tehzibü'l Ahlâk 126, 167
Tevekkül 87, 161, 162, 163, 165, 201, 202, 206
Tevhid 71, 76, 85, 89, 97, 131, 167, 349
Tusî 203, 213, 295, 353

V

Vedûd 97

Y

Yusuf Has Hâcib 8, 311, 318, 319, 331, 344, 345, 353

YAZAR ÖZGEÇMİŞLERİ

Doç. Dr. Müfit Selim Saruhan

1969 tarihinde Bitlis'te doğdu. 1992 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun oldu. 1994 yılında Yüksek Lisansını, 14 Şubat 2000 tarihinde doktorasını tamamladı. 8 Ocak 2008 de Doçent ünvanını aldı. 2001 yılında Kırgızistan Oş Devlet, 2003 yılında Romanya Ovidius, 2008 yılında Vatikan Gregorian Üniversitelerinde misafir öğretim üyesi olarak bulundu. Halen Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslâm Felsefesi Anabilim dalında çalışmaktadır. Kitaplar: *İslâm Ahlâk Felsefesinde Bilgi ve Hürriyet* (Ankara, 2005); *İslâm Düşüncesinde İstiare-Metafor* (Ankara, 2005); *İbn Miskeveyh Düşüncesinde Tanrı ve İnsan* (Yayınevi, 2005-2010); *İslâm Meşşai Felsefesinde Filozof* (Ankara, Yayınevi, 2010) Editör: *İslâm Ahlâk Felsefesi, Anküzem yayınları, Ankara, 2012.*

Prof. Dr. Burhanettin Tatar

1965 yılında Samsun'da doğdu. 1988'de O.M.Ü. İlahiyat Fakültesini bitirdi. Yüksek Lisans çalışmaları esnasında aynı fakülteye İslâm Felsefesi Anabilim dalında Araştırma Görevlisi olarak atandı. 1993 yılında doktora çalışmalarını sürdürmek üzere gönderildiği Amerika'da "Interpretation and the Problem of Authorial Intention" adlı doktora teziyle doktor unvanını aldı. OMÜ. İlahiyat Fakültesi İslâm Felsefesi Anabilim dalında 2002 yılında Doçent ve 2008 yılında profesör oldu. Halen aynı fakültede öğretim üyesi olarak çalışmalarını sürdürmektedir.

Prof. Dr. Ahmet Kamil Cihan

1962 tarihinde Kayseri'de doğdu. İlk ve orta öğrenimini orada tamamladı. 1985 yılında Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesini tamamladı. İki yıl sonra Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Felsefesi Anabilim dalına araştırma görevlisi olarak girdi. 1988 yılında yüksek lisansını "Abdulgani Nabulusi ve Kelam İlmi hakkındaki Görüşleri" teziyle tamamladı.1994 tarihinde de "İbn Sina ve Gazali'de Bilgi Problemi" konulu doktora tezi verdi. 1997 tarihinde Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Felsefesi Ana bilim dalına yardımcı doçent olarak atandı.

2004 tarihinde "İslâm Felsefesi" alanında doçent unvanını aldı.2009 tarihinde Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesnde "İslâm Felsefesi" profesörü unvanını aldı.İslâm felsefesi, Mantık, Ahlâk, Osmanlı Düşüncesi, Türk Düşünce Tarihi ile ilgili çeşitli makale ve bildirileri mevcut olup, yayımlanmış *İbn Sina ve Gazali'de'de Bilgi Poblemi* (İstanbul 1998); *Sühreverdî ve Nur Heykelleri* (Neşr, İstanbul 1998), *Türk Düşünce Tarihi Ders Notları* (Kayseri 1999), *Düşünme, Konuşma ve Söz Üzerine* (el-Mearifu'l-Akliyye, Gazali, Çeviri, İstanbul 2000), *İslâm Felsefesi Tarihi Dersleri* (Hasan Şahin'le birlikte, Ankara 2000), *Şihabeddin Sühreverdî'nin Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri* (Kayseri 2003), *İbn Sina ve Estetik* (Ankara 2009) kitapları vardır.

Halen Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde profesör olarak çalışmaktadır.

Prof. Dr. Hüseyin Karaman

1972 yılında Trabzon/Şalpazarı'nda doğdu. 1989 yılında Vakfıkebir İmam Hatip Lisesi'nden, 1994 yılında da Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. Bir süre öğretmenlik yaptı. Aynı üniversitede 1994 yılında İslâm Felsefesi Anabilim Dalı'nda başladığı Yüksek Lisansını, *Nurettin Topçu'da Ahlâkî Düşünce* isimli çalışmayla 1996 yılında tamamladı. 1995 yılında Karadeniz Teknik Üniversitesi Rize İlahiyat Fakültesi'nde araştırma görevlisi oldu. 2002 yılında *Muhammet b. Zekeriya er-Razi'de Ahlâk Felsefesi* isimli çalışmayla doktorasını tamamladı. 2004 yılında Yardımcı Doçent, 2008 Doçent ve 2013 yılında da Profesör olan Karaman, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekan Yardımcılığı, Rektör Danışmanlığı, Senato Üyeliği ve İslâm Felsefesi Anabilim Dalı Başkanlığı görevlerinde bulundu. Temmuz 2013 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne geçen Karaman, Arapça, Fransızca ve İngilizce bilmektedir. Çeşitli yayınevleri tarafından basılmış kitapları, farklı dergilerde yayınlanmış makaleleri ve gerek ulusal, gerekse uluslararası sempozyumlarda sunulmuş bildirileri bulunmaktadır. Evli ve üç çocuk babasıdır.

Eserlerinden bazıları şunlardır: *Nurettin Topçu'da Ahlâk Felsefesi*, Dergah Yayınları, İstanbul 2000, *Ebû Bekir er-Râzî'nin Ahlâk Felsefesi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2004, *İbn Meymûn'da Tanrı - Âlem İlişkisi*, Karadeniz, Rize 2007, *Nurettin Topçu*, Kaynak Yayınları, İstanbul 2010, ve *İslâm Felsefesi Tarihi* (Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne Kadar), Rize 2010, *Nurettin Topçu'nun Düşünce Dünyası*, STS, Rize 2013.

Doç. Dr. Enver Uysal

1958 Kırklareli/Vize'de doğdu. 1976'da Edirne İmam Hatip Lisesini, 1980'de İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsünü bitirdi. Zeytinburnu İmam Hatip Lisesinde 2 yıl Meslek Dersleri Öğretmenliğinden sonra U. Ü. İlâhiyat Fakültesinde İslâm Felsefesi Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi oldu. "Niyet-Davranış İlişkisi" konusunda Yüksek Lisans, "İhvân-ı Safâ Metafiziği" üzerine doktora çalışması yaptı. 2002-2003 Öğretim yılında Türkmenistan Mahdumkulu Üniversitesi İlâhiyat Fakültesinde konuk öğretim üyesi olarak çalıştı. Kısa bir süre İngiltere'de branşı ile ilgili araştırmalarda bulundu. *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, *Kindî ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları*, *Ahlâki Varlık Olarak İnsan* ve *Örnek Metinlerle İhvân-ı Safâ ve İbn Sînâ Felsefesi* adlı kitapları ile muhtelif dergilerde branşı ile ilgili makaleleri, ulusal ve uluslararası sempozyum kitapçıklarında bildirileri yayınlanan yazar, halen aynı fakültede İslâm Felsefesi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi olarak çalışmaktadır.

Doç. Dr. İbrahim Maraş

1967 yılında Kırşehir'in Kaman ilçesinde doğdu. İlk ve orta öğrenimini Kaman'da tamamladı ve 1984 yılında Kaman Lisesi'nden mezun oldu. Aynı yıl Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne girdi ve 1989 yılında mezun oldu. 1990 yılında aynı fakültede Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü İslâm Felsefesi Anabilim Dalı'na Araştırma Görevlisi olarak atandı. Çalışmalarını Türk Düşünce Tarihi üzerine yoğunlaştırdı. 1992 Yılında XV. Asır Osmanlı dönemi Türk düşünürü "Molla Lütfi'nin Felsefi ve Kelami Görüşleri" isimli teziyle Yüksek Lisans'ını tamamladı. Haziran 2000'de "İdil-Ural Türklerinde Ceditçilik (Yenilikçilik) Düşüncesi (1850-1917)" adlı teziyle İlahiyat Doktoru ve 2010'da İlahiyat Doçent'i unvanını aldı. Yurt içinde ve yurt dışında birçok ulusal ve uluslar arası sempozyuma tebliğci olarak katıldı. 1995-1996'da Tataristan ve Başkırdistan' da uzun süreli inceleme ve araştırmalarda bulundu. 2001-2002 yılı Nisan-Ocak döneminde Başbakanlık Türk İşbirliği ve Kalkınma İdaresi Başkanlığı'nın (TİKA) proje desteği ile "Günümüz Tataristan'ının Sosyo-Kültürel Yapısı" isimli ortak kitap çalışmasını Tataristan ve Türkiye'de yürüttü. 2002-2003 Öğretim döneminde Hartum Üniversitesi'nde (Sudan), 2004-2005 Öğretim döneminde Kazan Devlet Üniversitesi (Tataristan)'inde ve 2006-2007 Öğretim döneminde de Comenius Üniversitesi (Slovakya)'nde Türkoloji alanında Öğretim Elemanı olarak görev yaptı. Yazarın Türkiye'de ve yurt dışında halen yayımlanmamış ve yayımlanacak olan telif-tercüme makale ve kitap çalışmaları bulunmaktadır. Başta Tatarca ve Başkurtça olmak üze-

re Türk şiveleri ile, İngilizce, Rusça ve Arapça dillerini iyi derecede bilen yazar evli ve iki çocuk babasıdır. Başlıca çalışmaları arasında; *Türk Dünyasında Dini Yenileşme (1850-1917)*, Ötüken Yay., İstanbul 2002; *Klasik İslâm Felsefesinde Nur Metafiziği*, Araştırma Yay., Ankara 2009; *Günümüz Tataristan'ının Sosyal ve Kültürel Yapısı (Kazan Örneği)*, Ortak Kitap, Başbakanlık TİKA Yay., Ankara 2003; *İslâm Felsefesi Tarihi*, editörlük ve ünite yazarlığı, ANKUZEM Yay., Ankara 2013 gibi eserler vardır.

Doç. Dr. Gürbüz Deniz

1965 Oltu-Erzurum doğumludur.1983'te orta öğrenimini, 1988'de Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesini bitirdi. 1993'de Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Yüksek Lisans, aynı üniversitede 2000 yılında doktorasını verdi.2002 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesine öğretim üyesi olarak atandı. 2011 yılında doçent ünvanını aldı.

Yayınlanmış Kitapları: Kelam-Felsefe Tartışmaları-Ankara, 2009; İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri-İstanbul, 2010; Yeniden Fususu'l Hikem-(Yayına Hazır); Bazı Makaleleri; İmam Gazzâlî ve İmam Ömer Hayyam'ın Hakikat Arayıcılığı; Fârâbî'de İlahî Bilgi; Gazzâlîyi Anlamanın Usûlü; Hayy b. Yakzan'ın Kur'an Referansları; İslâm Felsefesinin Kavramsal Çerçevesi; Kur'an'da Hz. Adem'in Serüveni; Hz. İsa'nın Hayatı Vahiy Midir?

Doç. Dr. Cevdet Kılıç

1971 Artvin/Şavşat doğumlu. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun oldu. Aynı Üniversitenin Sosyal Bilimler Enstitüsünde Yüksek Lisans ve Doktora yaptı.

Bu süre zarfında Ankara'nın çeşitli okullarında Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretmenliği yaptı. Bir süre idareciliğinin yanı sıra MEB Talim ve Terbiye Kurulu başkanlığında çalıştı. 1999-2010 yılları arasında F.Ü. İlahiyat Fakültesinde Yrd. Doç. Dr. olarak İslâm Felsefesi Öğretim Üyeliği yaptı. 2010 yılında Doçent olduktan sonra Ondokuz Mayıs Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünde öğretim üyesi ve bölüm başkanlığı yapmaktadır. İslâm Felsefesi, alanında yayımlanan kitapları ve makaleleri vardır. Çalışma alanıyla alakalı ulusal, uluslar arası sempozyumlarda tebliğleri bulunmaktadır.

Doç. Dr. Eyüp Bekiryazıcı

01.01.1968'de Trabzon'un Akçaabat İlçesine bağlı Darıca beldesinde dünyaya geldi. İlköğrenimini beldesindeki Darıca İlkokulunda, ortaokul ve liseyi Akçaabat İmam Hatip Lisesinde tamamladı. 1986 yılında Atatürk

Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde başlayan yükseköğrenimini, 1991 yılında tamamladı. Sekiz yıl MEB'de öğretmenlik yaptı. 1999 yılında Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü İslâm Felsefesi Anabilim Dalında Araştırma görevlisi olarak başladığı görevine halen devam etmektedir. BEKİRYAZICI'nın akademik çalışmaları arasında "Şihabuddin Sühreverdî'nin Hikmet-i İşrak Anlayışı" (Atatürk Ün. SBE, 2000) konulu yüksek lisans tezi, "Şihâbeddin Sühreverdî'nin Felsefesinde Ontoloji Problemi" (Atatürk Ün. SBE, 2005) konulu doktora tezi ve "Devvâni Felsefesinin Ontolojik Temelleri" isimli doçentlik çalışmaları bulunmaktadır. Ayrıca ulasal ve uluslararası dergilerde yayınlanmış pek çok makale ve tebliği bulunan yazar, evli ve iki çocuk babasıdır.

Doç. Dr. Mehmet Vural

01.04.1968'de Kayseri'de doğdu. İlk ve ortaöğrenimini Kayseri'de tamamladı. Gazi Üniversitesi İİBF Kamu Yönetimi Bölümünde (1987) ve Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesinde lisans eğitimi aldı (1992). Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri (İslâm Felsefesi) Anabilim Dalında Yüksek Lisans yaptı (1994). Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalında ikinci bir Yüksek Lisans (1997) ve Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri (İslâm Felsefesi) Anabilim Dalında Doktora yaptı (1998). Bir süre öğretmenlik yaptıktan sonra Kırıkkale Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Türk İslâm Düşüncesi Tarihi Anabilim Dalına Araştırma Görevlisi olarak atandı ve 1994-2004 yılları arasında burada görev yaptı. 2004-2011 yılları arasında MEB ve TBMM'de çalıştı. 2011 yılında Yardımcı Doçent, 2012 yılında da Doçent oldu. 2011 yılından itibaren Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Felsefe Bölümü Türk İslâm Düşüncesi Tarihi Anabilim Dalında öğretim üyesidir.

Yrd. Doç. Dr. Murat Demirkol

1969'da Tokat/Reşadiye'de doğan Murat Demirkol, İmam Hatip Lisesini bitirdikten sonra 1986-1990 yılları arasında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde yüksek öğrenim gördü. Lisansın ardından 1994'te A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsünde İbn Tufeyl'e Göre Hakikat Arayışı adlı tezle yüksek lisansını ve yine aynı Enstitüde 2007'de Nasîruddin Tûsî'nin İbn Sinacılığı adlı tezle doktorasını tamamladı. Evli ve iki çocuk babası olan ve Fransızca (orta), Arapça (iyi) ve Farsça (iyi) bilen Demirkol, 18 yıl MEB'in çeşitli okullarında öğretmenlik yaptıktan sonra 2010'da Eskişehir Osmangazi Üniversitesinde akademi camiasına katıldı. Hâlen

Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslâmi İlimler Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümünde İslâm Felsefesi Anabilim Dalı öğretim üyesi olarak görev yapmakta olan Demirkol'un iki telif kitabı, yedi kitap tercümesi bulunmaktadır. Telif kitapları: *Tûsî'nin İbn Sina Savunması* (Ankara, 2010), *Nasîreddin Tûsî'nin Ahlâk Felsefesine Etkisi* (Ankara, 2011). Tercümeleri: Ali Şeriati'den; *Ne Yapmalı, İslâm Nedir Muhammed Kimdir, Âdem'in Varisi Hüseyin, İbrahim'le Buluşmak, Yeni Çağın Özellikleri, İslâm'ı Tanıma Metodu*; İhvan-ı Safa'dan *İhvan-ı Safa Risaleleri-II*; ayrıca İbn Sina'dan baskı aşamasında olan *Dânişnâme-i Alâî*.

İslâm ahlâkı, Allah tarafından Hz. Muhammed (sav)'e bildirilmiş ve onun hayatında şekillenerek görünür hale gelmiş olan İslâm dininin insanlığa sunmuş olduğu hayat tarzı ve bu hayat tarzının arkasında bulunan düşünce dünyasıdır.

İslâm ahlâk literatüründe temelde dört ahlâk perspektifinden söz edilebilir. Ahlâkın en kapsamlı çerçevede ve teorik temelleri dikkate alınarak incelendiği disiplin felsefe olmakla birlikte onun kelamcılar, müfessirler, fakihler, hadisçiler ve mutasavvıflar tarafından da değişik açılardan inceleme konusu yapıldığını görmekteyiz.

Müslüman filozoflar, felsefeyi teorik felsefe ve pratik felsefe diye iki kısma ayırırlar. Ahlâk ilmi pratik felsefe kapsamında insan türünün iradî davranış ve fiillerindeki faydaların, kişinin yönelmiş olduğu yetkinlik derecesine ulaşmayı gerekli kılıp dünya ve ahiret hayatının hallerini düzenlemeye götü[illegible] açıdan bilinmesidir. Pratik felsefe, birey ve t[illegible] ilgili olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Bi[illegible] olana ahlâk eğitimi denir. Bu kısımlardan iki[illegible] ev halkından ibaret olan topluluğa dair olan "[illegible] ve ortak şehir veya ülke halkı[illegible] olan "Devlet Yönetimi"dir.

ISBN : 978-605-4692-38-5

155431
BCL

9 786054 692385

Fiyatı: ₺ 30