

# *İnancın Ahlakı*



**Editörler:**

Prof. Dr. Recep ÖNAL  
Dr. Kamil Ruhi ALBAYRAK  
Dr. Duran ESKİ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



ENSAR NEŞRİYAT TİC. A.Ş.

© Eserin her türlü basım hakkı anlaşmalı olarak Ensar Neşriyat'a aittir.

ISBN: 978-625-6132-17-7

Sertifika No: 50201

**Kitabın Adı**

İnancın Ahlakı

Editörler:

Prof. Dr. Recep ÖNAL

Dr. Kamil Ruhi ALBAYRAK

Dr. Duran ESKİ

**Yayın Yönetmeni**

Hüseyin KADER

Adem SAYDAN

**Kapak**

Halil YILMAZ

**Baskı-Cilt**

ÇINAR MAT. ve YAY. SAN. TİC. LTD. ŞTİ.

100. Yıl Mahallesi Matbaacılar Caddesi

Ata Han No:34 / 5 Bağcılar - İSTANBUL

Tel: 0212 628 96 00 - Faks: 0212 430 83 35

Sertifika No: 45103

**1. Basım**

Eylül 2024

**İletişim**

Ensar Neşriyat Tic. A.Ş.

Düğmeciler Mah. Karasüleyman Tekke Sokak No:7 Eyüp Sultan / İstanbul

Tel: (0212) 491 19 03 - 04 Faks: (0212) 438 42 04

www.ensarnesriyat.com.tr siparis@ensarnesriyat.com.tr

# İNANCIN AHLAKI

Editörler:

Prof. Dr. Recep ÖNAL

Dr. Kamil Ruhi ALBAYRAK

Dr. Duran ESKİ

GİRESUN, 2024



## İÇİNDEKİLER

ÖN SÖZ .....	7
Bir Kriz Dönemi Mütefekkeri Olarak Hüseyin Atay ve Şüphe Hermenötiği.....	13
Şaban Ali DÜZGÜN	

### BİRİNCİ BÖLÜM

#### AHLÂKIN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ

Ahlakın Kavramsal ve Kuramsal Çerçevesi .....	21
Cafer Sadık YÂRAN	

### İKİNCİ BÖLÜM

#### AHLÂKIN KAYNAĞI TARTIŞMASI

İnanca Dayalı Ahlâkın Taşıdığı Riskler ve İmkânlar .....	63
Hulusi ARSLAN	

Düşünce Tarihinde Ahlakın Kaynağı Tartışmaları Ekseninde Bir İnceleme.....	81
Fethi Kerim KAZANÇ .....	81

### ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

#### İNANCIN AHLÂKI

Ahlaki Kemale Ulaşmada Din Dili Örnekleri: Hutbe ve Vaaz .....	125
Hamdi GÜNDOĞAR	

İnanç-Ahlâk Bağı: İnançta Bireysel Tutarlılık Açısından Ahlâkın Önemi .....	135
Emine ÖĞÜK	

“Birinci ve İkinci Doğa” ile “Kendilik Pratiği” Arasında Bireyin Ahlâkî Özne  
Olarak İnşası: Michel Foucault ve Câhız’da Ahlâkın Pratik Yansıması ..... 157

Fatmanur ÖRSDEMİR

#### DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

##### AHLÂK, HUKUK ve KAMUSAL ALAN

Kamusal Alanda Ahlâk ya da Ahlâk, Hukuk ve Kamusal Alanın İşlevselliği ..... 179

Namık Kemal OKUMUŞ

Ahlâk, Hukuk ve Din İlişkisi ..... 211

Kılıç Aslan MAVİL

#### BEŞİNCİ BÖLÜM

##### AHLÂKIN GELECEĞİ VE GELECEĞİN AHLÂKI

Ahlâkın Geleceği ve Geleceğin Ahlakı ..... 249

Seyithan CAN

## ÖN SÖZ

---

Kelâm ilmi, insana dair her şeyi bir bütünlük içerisinde açıklamayı hedefleyen normatif bir bilim dalıdır. Zira bu ilmin temel alanı, insanı insan kılan değerlerin mihenk taşı olan iman esaslarıdır. Bu realite, zorunlu olarak belli bir alana münhasır kalmaktan öte çok yönlü ve değişken tabiatlı hayata dair gündemi yakalamak açısından dinamik bir yapıya sahip olmayı getirmektedir. Kelam ilminin statik değil dinamik olmasıyla şekillenen geniş alan, beraberinde bilimsel, siyasal, kültürel ve ahlâkî anlamda çok ciddi problemlerle de ilgilenmeyi gerekli kılmaktadır.

Esasında kelâm ilmi, gündelik ve rutin olandan öte zamanın ruhu olarak da ifade edilebilecek realitedeki durumların arka planını görmek ve bunu sistematik olarak açıklamak ister. Tarih boyunca kelamın söz konusu bu metodunu benimseyen âlimlerin; yaşadıkların zamanın verileri ve birikimi doğrultusunda tespit, analiz, ulaştıkları neticeler ve çözüm önerileri doğrultusunda farklılaştıkları da izahtan varestedir. Bu süreçte ortaya çıkan birikimin kimi zaman sosyal muhayyilenin teşekkülüne önemli ivmeler kazandırdığı görülmektedir. Buna karşın çağına yabancılaşan, hayatın getirdiği değişimleri bihakkın okumaktan uzak kalan ve böylece düşüncenin donuklaştığı fikir üretmenin kısır kaldığı zamanlara da şahit olunmaktadır. Özellikle son üç yüz yıldır dünyanın gündemini domine eden Batı düşüncesi karşısında Müslüman dünyanın çok ciddi fikri, sosyo-psikolojik ve üretimsel bocalamalar yaşadığı bilinen bir durumdur. Bu durumun tam anlamıyla üstesinden gelinmeden yeni düşünsel krizler doğurmaya namzet yapay zekâ, metaverse, transhümanizm ve süper insan gibi tarihin akışını kökten değiştirme iddiasında olan yeni fikirlerin, gündemin merkezine oturduğu da bir gerçektir.

Öte yandan Kelâm, İslam inanç ilkelerini, aklını kullanan insanın zihninde kabul görececek şekilde makul bir zeminde temellendirmeyi amaçlar. Böylelikle aklı argümanlarla tahkim ve tahkik edilen inancın aklını kullanmayan kesimlere özgü inanç ya da kült olmaktan çıkarır ve herkes tarafından metaneti test edilebilecek bir yapıya kavuşturur.



İnancı böyle güçlü bir zeminde inşa etme arzusu onu zorunlu olarak disiplinler arası bir alana yönelmeyi, dışa açılmayı ve farklı bakış açılarıyla yüzleşmeyi zorunlu kılar. Bu gerçeklik zemini, inancın tezahürü olan ahlâk alanıdır. Dinin hem bireyin hayatında hem de tarihsel-toplumsal dokuda yer tutmasını mümkün kılan, aynı zamanda inancın kendini doğrulama imkânı da bulunduğu bu ahlâk alanı, aynı zamanda inancın fenomenolojisidir.

Bugün kendini Müslüman olarak tanımlayan toplumlarda bu aidiyete mensup kimliklerin az görülüyor olmasında büyük sorunların yaşanıyor olması, inancın gerektirdiği ahlâka özel olarak eğilmeyi gerekli kılmaktadır. Bu çerçevede, yapılan açıklamalar ışığında inancı ve davranışı, dolayısıyla ahlâkı doğrudan ilgilendiren pek çok yeni meselenin ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Dolayısıyla bütün bu tartışmaların kökeninin de nihai anlamda insanın ve dolayısıyla dünya görüşünün inşasının temeli olan ahlâkî zemine dayandığını söylemek mümkündür. Bu yüzden farklı platformlarda ele alınan bu tür meselelerin inanç-ahlâk zemininde doğru bir şekilde kavranmayı ve değerlendirmeyi beklediği aşikârdır.

Sahadaki bu gerçeklik dikkate alınarak hazırlanan bu kitaptaki her bir bölümde bugünün dünyasını kuracak bir inanç-ahlak, teori-pratik birlikteliğini var etmenin imkânı tartışılmıştır. Bu itibarla hazırlanan kitabın temel hedefi, ahlak-inanç bağlantısı üzerine odaklanmak suretiyle ahlakın tarihi ve kavramsal bileşenlerini irdeleyerek betimlemekten ziyade ahlakın güncel mahiyetini ele alarak geleceğe farklı bir açıdan bakacak ve işin ruhuna doğrudan dokunacak bir perspektif sunmaktır.

“**İnancın Ahlakı**” ismini taşıyan elinizdeki kitap, içerik olarak vefâyât ve beş bölümden oluşmaktadır. Her bir bölüm mümkün olduğunca konu bütünlüğü dikkate alınarak hazırlanmış ve buna göre tasnifi yapılmıştır.

“**Vefâyât: Hüseyin Atay Anısına**” başlığını taşıyan kitabın ilk kısmı, yakın zamanda hayatını kaybeden, ömrünü İslam dininin doğru anlaşılması üzerine adanmış, bu konuda birçok eser telif eden ve sayısız öğrenci yetiştiren merhum hocamız Sayın Prof. Dr. Hüseyin Atay’ın düşüncesindeki temel parametrelere hasredilmiştir.

Birinci bölüm, “**Ahlâkın Kavramsal Çerçevesi**”ne ayrılmıştır. Bu başlık altında ahlak, etik, moral ve değer gibi temel kavramların köken analizi yapılarak ahlâkın kavramsal ve kuramsal çerçevesi tartışılmıştır.

“**Ahlâkın Kaynağı Tartışması**” adını taşıyan ikinci bölümde ahlakın kaynağı olarak inanç ve din; doğal ahlak, doğal hukuk ve doğal din; inanca dayalı ahlakın taşıdığı riskler ve imkânlar gibi konular ele alınmıştır.

Üçüncü bölüm “**İnancın Ahlâkı**” başlığını taşımaktadır. Bu bölümde ise kendilik bilinci, tevazu, şükür, sabır, mutmain olmak, samimiyet vb. kişisel erdemler; dürüstlük, adalet, emanet, merhamet, rıza vb. toplumsal erdemler; inançta bireysel tutarlılık açısından ahlâkın önemi, inanç ve ahlak arasındaki tutarsızlığın sebepleri, bireyin ahlâkî özne olarak kendisini inşası, ahlâkın pratik yansıması ile bir din dili olarak ahlakın toplumsal sunumu gibi hususlar incelenmiştir.

“**Ahlâk, Hukuk ve Kamusal Alan**” adlı dördüncü bölümde ise hukuk-adalet ve ahlâk ilişkisi ve tutarlılığı, hukukun ahlakiliği ile adalet fikri arasındaki ilişki, ahlaki ilkelerin yasaya dönüşmesinin imkânı, hukuk normlarının ahlaki temelleri gibi hususlar ele alınmıştır.

Beşinci bölüm “**Ahlâkın Geleceği ve Geleceğin Ahlâkı**” başlığını taşımaktadır. Bu bölümde yapay zekâ, metaverse, transhümanizm, biyonik insan, cyborg insan, genetik kök hücre, organ üretimi, gibi gelişmeler karşısında ahlakın durumu gibi güncel konular tartışılmıştır.

Böyle bir eserin oluşumuna hazırladıkları metinlerle katkı sağlayan değerli bilim insanlarımıza ayrı ayrı teşekkür ederiz. Kitabın basımını üstlenen ve bu hususta destek ve yardımlarını esirgemeyen ENSAR NEŞRİYAT’a da ayrıca teşekkür etmeyi borç biliriz.

Bu çalışmanın Türkiye’de inanç-ahlak ilişkisi konusundaki bilgi boşluğunu dolduracağına ve bu çerçevede yapılacak yeni araştırmalara ışık tutacağına inanıyoruz.

Gayret bizden, Tevfik Yüce Allah’tandır.

Prof. Dr. Recep ÖNAL  
Dr. Kamil Ruhi ALBAYRAK  
Dr. Duran ESKİ



VEFÂYÂT  
HÜSEYİN ATAY ANISINA



## **Bir Kriz Dönemi Mütefekkeri Olarak Hüseyin Atay ve Şüphe Hermenötiği**

Şaban Ali DÜZGÜN\*

### **Bir Paradoksun Çözümü ve Hayal Kırıklığının Onarımı**

Hüseyin Atay, İslam medeniyetinin farklı alanlarda gittikçe derinleşen krizine, Müslüman halkların tarih dışına savrulmalarına şahitlik eden bir kriz dönemi mütefekkeridir ve düşüncesi doğal olarak hem eleştiriye hem de inşaya yönelen bir karaktere sahiptir. Mütefekker bir âlim olarak Hüseyin Atay'ın bütün fikrî çabası aslında bir paradoksun çözümüne yöneliktir. O paradoks şudur: İnsanlara daha iyisini vadederek yaşamlarına giren din, bugünün dünyasında Müslüman halkların durumuna baktığımızda nasıl olup da bir hayal kırıklığı olarak karşımıza çıkmaktadır? 'Biz ve onlar', 'yeni ve eski', 'gelenek ve modernite' gibi karşıtlıklarla örgütlenen ve sürekli savaş düzeninde tutulan bir din söyleminin, bireyin anlam toplumunun adalet talebini karşılayamadığında hayal kırıklığı yaratacağı açıktır. Dinin kendinden bekleneni veremediğinde ortaya çıkan hayal kırıklığı, insanda inanılabilirliğini bütün unsurlarıyla kaybetmiş radikal bir tanrısızlığa ve din karşıtlığına evrilir. Bunu dine değil de dindarlık iddiasında bulunanların din anlayışındaki sorunlara bağlayan Hüseyin Atay gibi zihinler bu durumu yaratan sebepler denklemine yeniden kurarlar. Bu denklemde insanı sonuçlara maruz kalan değil, sebeplere etki eden bir güç olarak konumlandırırlar. Anlam düzeninin çöktüğü ve insana dair her şeyin alayağı edildiği bir dünyada daha iyiyi, daha doğruyu, daha güzeli, daha adil olanı ortaya çıkarmaya yönelen eleştirel bilinç ve estetik tefekkür bu zihinlerin temel özelliğidir. Dinin varlık sebebini ahlaka, bilinme sebebini akla dayandıran Hüseyin Atay'ın imana ve ahlaka başka bir deyişle Allah'a ve insana dair söylemini, arzulanan ama ulaşılamayan ahlak deneyiminin yarattığı hayal kırıklığını onarma çabası olarak okumak gerekir.

---

\* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı Öğretim Üyesi. duzugun@ankara.edu.tr

### İnancın Koruyucu Kalkanı Bilgi

Hüseyin Atay, modern dönemde din ve bilim arasında varsayılan çatışmanın İslam inancı bağlamında söz konusu olmadığını göstermek üzere bilgiyi imandan öne almış, dinin aklın ve tecrübenin sınırlarının bittiği yerde başladığı tezinin aksine İslam inancını aklın ve bilginin sınırları içinde konumlandırmıştır. Zira insanın neye niçin inandığını bilmesi, inancın ahlakı gereğidir. Allah'ın varlığını ve birliğini bilmenin imana öncelenmesi Kur'anî bir taleptir.<sup>1</sup> Bu düşüncenin köklerine İslam düşünce geleneği fazlasıyla aşınadır. İnsana ilk farz olanın ne olduğu sorusuna Müslüman âlimlerin bir kısmı 'Allah'ı bilmek', bir kısmı 'düşünmek' cevabını verir. Ebû Hâşim insana ilk farz olanın şüphe etmek olduğunu söyler. Atay, süreç içinde yerini kesin bilgiye terk eden şüphenin insana ilk farz olarak gösterilmesini olumsuzlayarak aktarır. Zira şüphe, verili bütün sisteme ve sistemi ayakta tutan unsurlara karşı teyakkuzda bulunmayı gerektirir. Bu teyakkuzun gereği olarak Atay, din ve din kültürü/fıkıh arasında ayırım yapar ve özellikle ilk üç asır ulehasının rey ve içtihat çabalarını takdirle anar. Üçüncü asırdan sonraki ulemanın karşılaştıkları sorunlara bizzat cevap üretmek yerine daha önce üretilen hazır cevapları kullanma alışkanlığının çok kötü bir model olarak arkadan gelen bilginleri de esir aldığını ifade eder. İlk üç asır ulehasının rey ehli olduğunu, sonra gelenlerin Kur'an'a gitmek yerine bu rey ehlinin görüşlerini anlayıp uygulamaya yöneldiklerinden yani rey'in yerine fikhî ikame ettiklerinden yakıdır.

Atay'a göre, akıl/rey, sadece kutsal metni anlayıp yorumlamaz, hüküm de koyar. Akıl aynı zamanda koyduğu hükmü ortak insan hayatına egemen kılan kudrettir. Dünyayı yorumlamayı değil, değiştirmeyi hedefleyen her düşüncenin, aklın ortak insan yaşamına dokunan bu gücünü dikkate alması gerekir. Atay'ın akıl vurgusu, daha derinde yatan iki kurucu unsuru açık eder: İnsan ve dil. Akıl ilahî bir mevhibe olarak insanda tecelli eden en yüksek kudret, dil de bu kudretin değer ve normlara dönüşmesine aracılık eden temsil gücüdür. Atay'ın geleneği bir haber olarak görüp en güzeline uymak için bir kısmını kaldırıp atmak gerektiği yönündeki düşüncesi ile insanı bir akıl ve dil varlığı olarak tanımlaması arasında sıkı bir ilişki vardır. Gelecek (atalar) tarafından kurumsallaştırılan dinsel, ekonomik, siyasal güç, çoğunlukla toplumun bir kısmına diğerlerine kıyasla daha fazla *imtiyaz* tanır. Aklın ve dilin devreye alınarak tekil insanın merkeze çekildiği bir düzende ise hakikat imtiyazlı grupların tekellerine aldıkları alanlarda aranmaz. *Şüphe hermenötiği* denilen bu durumda adalet, adaleti tanımlayanlardan veya adalet dağıtanlardan değil adaletsizliğe uğrayanlardan, baskı altında tutululardan öğrenilmektedir.

1 Muhammed 47/19.

Hüseyin Atay, devralınan mirası, oluşumunu tamamlamış, yedeğine girilecek bir norm kaynağı olarak değil, sürekli geliştirilmesi gereken bir inşa süreci olarak görür. Bu süreçte kendisine kadar gelen külliyatı da, herkesi bağlayan, eleştiriye kapalı bir kaynak olarak değil akıl, vicdan, tecrübe gibi objektif ölçütlerle değerlendirilmesi gereken bir haber olarak alır ve Kur'an'ın haber değerlendirme kriteri olan, "Bir sözü/haberini dinleyip en güzeline uymayı"<sup>2</sup> bu geleneğe uygular. Atay'a göre; "Bir düşünce geleneği içindeki insanlar ya kendilerini geleneksel kurallara, örf ve adetlere sıkı sıkıya bağlayan taklitçilerden ya da bütün insanların sorunlarını dikkate alarak mevcudu aşmayı amaçlayan idealistlerden oluşur. Taklitçi grup geriye, idealist grup geleceğe bakar. İslam'ın ilk üç veya dört asrına idealistler, sonraki asırlara taklitçiler hâkim olmuştur." Atay hocanın bu ifadesi, gelenekli toplumların içine düştükleri trajediye karşı bir uyarı olarak okunmalıdır.

### **Tevhidin Gereği Olarak Çoğunluğun Tahakkümüne Karşı İnsanın Tek(il)liği**

Hüseyin Atay'a göre, bir olan Allah'ın kulunun herkese benzeyerek değil aksine farklılık göstererek var olma iradesi, tevhidin tezahürüdür. Tevhide dayalı insan tekilliğine ve farklı olma, farklı düşünce ortaya koyma hakkına vurgusuyla Hüseyin Atay'ın düşüncesinin bir yandan saf insan tabiatına ve Kur'an'a bir çağrı; diğer yandan da yığınla adet, örf ve geleneğe bir sırt çeviriş ve İslam düşüncesinin Kur'an'ın dışında beslendiği geleneksel külliyatın insan ruhunu yağmalayan çelişkilerinden kurtuluş çabası olduğu görülür. Hüseyin Atay'ın "Kitaba mahkûm değil, hâkim olan insan" söylemi, insanı olup bitenin sorumlu öznesi olarak konumlandırma arzusunu yansıtır. Atay, "Her bilenin üzerinde bir başka bilen olduğu/olması gerektiği"<sup>3</sup> ayetini, çoğunluğun imhaya yöneldiği özne insanı ihya hamlesi olarak öne çıkarır. Atay'a göre, bilgide mutlak otorite iddialarını reddeden bu ayet tekil olan bireyi yüceltirken ona aynı zamanda olağanüstü bir sorumluluk yüklemektedir. Bu sorumluluk, insanı hayat planının onurlu, dinamik, etkin, egemen ve sorumlu gücü olarak inşa etmekle yerine getirilebilir. Aksi takdirde Kant'ın şu sözü sahne alacaktır: "Eğer insan kendini bir solucan haline getiriyorsa, üzerine basıldığında şikâyet etmemelidir."

### **Yaşamı Kolaylaştırmanın Aracı Olarak Din: Azimete Karşı Ruhsat**

Hüseyin Atay, ahlakın fitriliği ile bir toplum içinde yaşıyor olmanın getirdiği dış baskı arasındaki paradoksu çözmek için, insan doğasına sürekli vurgu yapar. İnsanın fitratının, akıl ve vicdanının kendisine dayatılanlara karşı sürekli teyakkuza durması gerektiğini söyler. Bunun için de, kurulu düzenin normlarına ayak uydurma

2 ez-Zümer 39/18.

3 Yusuf 12/76.



değil, mevcudu dikkate alarak kendi tekilliğini mevcut normlarının üzerinde yeni bir düzenin kurucu unsurlarından birine dönüştürme iradesi gösterme arzusunda olmuştur. Atay'ın çağdaş olayları analizi, "Kur'an'ın insan doğasına ilişkin görüşünde kaynağını bulur" ve "İnsanın daha yüksek bir statüyü hak ettiği gerçeğine" dayanır. Bu anlamda tam bir realist tutum takınır. Hiçbir hükmü insanın doğasını zorlayacak bir formda sunmamaya, hükmün kendisini hükme konu olan kişinin üzerine çıkarmamaya dikkat eder. Zira "Allah hiç kimseye kaldıramayacağı bir teklifte bulunmaz."<sup>4</sup> İslam ahlakının nirengi noktasını Atay temiz insan doğası olarak tespit eder ve hayatın ham gerçeklerini olgunlaştıracak etik köken olarak bu temiz fitrata güvenir. Fıtrata günah diye yüklenen birçok uygulamanın temelsiz olduğunu hatırlatır. Kur'an günahları sayıp dökmez; aksine insanların günahtır diyerek yaşamın olağan akışını tıkadıkları birçok uygulamanın günah olmadığını onlara hatırlatır.<sup>5</sup>

Buna bağlı olarak, dinî geleneğin dinde zor olanı seçmek/*azîmet* olarak adlandırdığı ve bir tür huzursuzluk etiği olarak kendini gösteren tercihlere karşı Atay sürekli olarak, "Biz Kur'an'ı sana zorluk çekesin diye indirmedik"<sup>6</sup> ayetini seslendirmiştir. Onun hayatın olağan akışını bloke eden fikhî hükümlere itirazının temelinde bu ayet yatar. Atay, düzen dayatmaya yönelik her girişimin öncelikle akıl, Kur'an ve vicdan tarafından değerlendirilip onaylanması gerektiğine inanır. Vicdan vurgusu, benliğin temelde ahlaki bir şekilde kurulduğunu kabul eder. Böyle bir onaydan geçmiş olan talep, kesinlik hissini doyuran bir bağlılık ve güçlü bir eylem motivasyonu yarattığı için kişiyi ahlakî özneye dönüştürür. Vahyin insana nüzulüne/taleplerine onay verdiğimiz anda onaylayan mekanizma olarak akıl ve vicdan insanı dünyayı kuran faaliyetlerin merkezi gücüne dönüştürür. Talep ve onay süreci, etik bir varlık olarak insanı önce bilme kudretinde bir varlık olarak inşa eder; sonra ona bir tür otarşi (kendi yasalarını kendi koyma) yetkisi verir. Çağdaş dünyanın ayartıcı birçok unsuru tarafından örselenen insan onurunu onarmak ve dini böyle bir dünyanın vicdanına dönüştürmek ancak böyle bir değerlendirme ile mümkün hâle gelebilir.

## Sonuç

Hüseyin Atay, İslamî disiplinlerin neredeyse tamamında söz söyleme yetkinliğine sahip bir mütefekkir alim olarak, akademinin çoğunda gözlemlenen alan körlüğüne tutulmadan düşünce üretti. Bu kapsamlı düşünme yetkinliği İslam'ı hem bir doktrin/dünya görüşü hem de argümanlarla desteklenen bir bilim alanı olarak incelemesini sağladı. İncanın her türlü eleştiriye dayanma kudretinde sağlam bir

4 el-Bakara 2/286.

5 el-Bakara 2/235; en-Nur 24/61).

6 Tâhâ 20/2.

bağlanma olduğunu ortaya koymak üzere aradığı metafiziksel dayanağı insanın aklı yetkinliğinde ve Kur'an'da buldu. Modern dönemde din ve bilim arasında varsayılan çatışmanın İslam inancı bağlamında söz konusu olmadığını göstermek üzere bilgiyi imanın önüne geçirdi; dinin aklın ve tecrübenin sınırlarının bittiği yerde başladığı tezinin aksine İslam inancını aklın ve bilginin sınırları içinde konumlandırdı.

Gelenekte bir kırılma yaratmak ve bir paradigma değişimi gerçekleştirmek isteyen Hüseyin Atay insanın aklını ve dilini bu paradigma değişimini mümkün kılan iki kudret olarak öne çıkarır. Dil, insan mantığı ile kutsal kitap arasındaki mutabakatı sağlayan yegâne unsur olarak Atay'da öne çıkarılır. Hüseyin Atay ciddi semantik ('*ilmu me'âni'l-elfâz*) vurgusu yapar. Mâtürîdî-Nesefî hattında kurulan Kelam'ın, coğrafya olarak Yunan felsefî geleneğinin hâkim olduğu Bağdat'tan uzaklığı sebebiyle zorunlu olarak semantiğe dayandığını ve bu sebeple Eş 'arî kelimadan daha orijinal bir yapıya sahip olduğunu söyler. Dil, Pierre Bourdieu'nun kavramsallaştırdığı hâliyle, simgesel iktidar kaynaklarından biridir. Dolayısıyla dil üzerinden geleneğin toplumu yapılandırıldığını fark eden her aydın zihin, bu yapının gerektiğinde yeniden sökülüp inşa edilmesi gerektiğinde bunun dil ile mümkün olacağını da bilir. Toplumsal yapıya (*structure*) sinmiş bu simgesel iktidarın bireyden ve bireysel bilinçten bağımsız bir şekilde ve hatta ona tahakküm edecek şekilde iş gördüğü ortadadır. Bu toplumsal yapı (*social genesis*) önce algı, düşünce ve eylemler alanında (*habitus*) şekillenmektedir. Sonra da bu *habitus* içinde toplumun sınıfsal yapıları, gruplar ortaya çıkmaktadır.

Hocamızla ilgili daha ileri okuma için *Kur'an'a Dönüşte Öncü Bir İsim: Hüseyin Atay* başlıklı yazıma bakılabilir. <https://docplayer.biz.tr/29287039-Kur-an-a-donuste-uncu-bir-isim-huseyin-atay.html>



BİRİNCİ BÖLÜM

---

**AHLÂKIN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ**



# Ahlakın Kavramsal ve Kuramsal Çerçevesi

Cafer Sadık YÂRAN\*

Bu çalışmada, genel olarak ahlakın kavramsal ve kuramsal çerçevesi üzerinde durulacaktır. Önce kavramsal çerçeve ele alınacak ve bu bağlamda genelden özele doğru ahlak, etik, değer, erdem, edep, vicdan, iyi-kötü, doğru-yanlış, hak-haksızlık gibi anahtar ahlaki/etik kavramların tanımlarına ve birbirleri ile örüntüsel ilişkilerine değinilecektir.

Daha sonra Batı ve İslam ahlakında/etiğindeki ahlak kuramlarına ilişkin bazı tasniflere değinildikten sonra, uygun görülen sistematik bir sınıflandırma dahilinde Batı ve İslam düşüncesinde görülen belli başlı metaetik ve normatif etik ahlak kuramları karşılaştırmalı olarak irdelenmeye çalışılacaktır. Çağdaş Batı metaetiği ile daha ziyade Kelami ve felsefi ahlak nazariyeleri karşılaştırılırken; Batı düşüncesindeki erdem etiği, ödev etiği ve faydacı etik gibi normatif etik kuramlar ile İslam düşüncesinin dini ahlak, tasavvufi ahlak ve felsefi ahlak gibi ameli ahlak anlayışları karşılaştırmalı olarak irdelenecektir.

Tanımlar, tasnifler ve teorilerin tanıtımı esnasında kavramsal ve kuramsal çerçevenin yalın ve doğru bir betimlenişi gayretinin yanında, elbette doğal olarak kimi özeleştirel değerlendirmeler yapmaya ve küresel ahlak yarışında Müslümanların daha ön sıralarda yer alabilme imkanına ilişkin bazı önerilerde bulunmaya çalışılacaktır.

## I. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Kavramsal çerçeve, belli bir alanı kapsamlı bir biçimde anlayabilmek için, o alanda kullanılan anahtar kavram veya terimlerin anlamlarının açığa kavuşturulup netleştirilmesi, özellikle ‘efrâdını câmi ağyârını mâni’ tanımlarının yapılmaya çalışılması ve bu kavramların birbirleriyle ilişkilerinin belirlenerek o alanın adeta kuşbakışı görsel bir haritasının çıkarılması demektir. Ahlak alanının kavramsal çerçevesine

\* Prof. Dr., Ondokuz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Mantık Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

dahil edilebilecek birçok kavram vardır; ancak sadece kavramların değil kuramların da ele alınacağı bir konuşma metni sınırları içinde bunların sadece çok temel olan birkaçı üzerinde durulacaktır. Doğal olarak, ele alınması gereken ilk kavram, ahlak kavramının kendisidir.

### **Ahlak**

Tarihsel açıdan bakıldığında, iyiyi kötüden ayırt edebilecek zihinsel kapasiteye ve bunlardan herhangi birini seçebilecek az veya çok özgür iradeye sahip olan ilk insandan beri ahlaklılık realitesi vardır. İnsan doğduğundan itibaren uzun bir süre başka birilerinin bakımına muhtaç olur; bu da insanın tek başına yaşayamayan toplumsal bir varlık olmasının temelini teşkil eder. Toplumsal hayatta işe yarayan huylar ve davranışlar övülüp pekiştirilir ve âdete, geleneğe-göreneğe dönüştürülürken, zararlı bulunan, haksız ve adaletsiz addedilen davranışlar ise yerilip kınanır, ayıplanır ve yasaklanır. Böylece her toplum içinde, âdetler, adetlerin daha da kökleşmesi ve kalıplaşmasıyla oluşan ahlaklar, ahlakların daha da cezai yaptırımlarla sağlamaştırılmasıyla da hukuklar ortaya çıkar. Bunlar da toplumun değerler manzumesinin önemli bir kısmını oluştururlar.

Kimi kaynakları dikkate alarak nispeten daha net bir tarih vermek gerekirse, ahlak ve hukuk karışımı “kuralları ilk kez açıkça kanunlaştıran kişi, Mezopotamya’da Ur Kralı Ur-Nammu’dur (MÖ 2050). Babilli Hammurabi’nin daha ünlü kanunu, Hammurabi’nin yaşadığı düşünülen MÖ 1792-1750 yıllarına tarihlendirilir. O tarihe gelindiğinde, hayvanların evcilleştirilmesi ve ekin yetiştirilmesi yaklaşık sekiz bin yıldır Ortadoğu’da uygulanıyordu. İstikrarlı geniş topluluklar oluşmuştu... Hammurabi kanunnamesinin içerdiği kurallar, sözleşmeye dayalı taahhütleri, suç tiplerine göre ceza seviyelerini, mirası, boşanmayı, askerlik hizmetini, bir ev yıkılırsa kimin sorumlu tutulacağını, malların ve hizmetlerin (mesela öküz sürücüleri ve cerrahlar) fiyatlarını düzenliyordu”.<sup>1</sup>

Ahlak üzerine derinliğine düşünüp onun felsefesini yapmanın tarihi denilebilecek olan etik ise çok daha sonraları ortaya çıkmıştır. Daha önce yaşayıp ahlak vurgusu yapmış başka birçok kişiye değinmek de mümkün olmakla birlikte, genel olarak söylendiğine göre, “insan ahlaklılığı üzerine en derin düşüncelerin bazıları MÖ 5. yüzyılda Yunan felsefecilerle doğdu. O felsefeciler arasında Platon, Aristoteles ve kendi özgün tarzıyla Sokrates vardır.” Daha sonra ahlak ve etikle ilgili bu süreç felsefeciler ve ilahiyatçılar eliyle devam etmiştir.<sup>2</sup>

1 Patricia S. Churchland, *Vicdan: Ahlaki Sezginin Kökeni*, çev. Mehmet Doğan (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2021), 172.

2 Churchland, *Vicdan: Ahlaki Sezginin Kökeni*, 9-10.

Kavramsal açıdan bakıldığında ahlak, Arapça kökenli olup, huy ve tabiat gibi anlamlara gelen *huluk* (veya *hulk*) kelimesinin çoğul halidir. Kur'an'da ahlak kelimesinin sadece tekil hali olan *huluk* iki ayette geçerken,<sup>3</sup> hadislerde hem *hulk/huluk* hem de *ahlak* kelimeleri, iyi ve kötü huylar ve davranışları ifade etmek için kullanılmıştır.

Ahlakın tanımı konusunda, İslam filozofları başta olmak üzere Müslüman ahlakçılar arasında ufak tefek farklılıklarla beraber adeta ittifak halinde kullanılan bir tanımın, geçmişten günümüze tekrar edildiği görülmektedir. Filozofların çoğu, “ahlakı, ‘nefiste yerleşik olan yatkınlıklar’ şeklinde tarif etmişlerdir. Bu yatkınlıklar sayesinde ‘fiiller, nefisten herhangi bir fikri ve iradi güçlüğe hacet kalmaksızın sadır olur.’ Eğer bu yatkınlıklar iyi olursa nefisten ‘faziletler’, kötü olursa ‘reziletler’ sadır olur.” Buna göre ahlakın vazifesi de, “nefs hakkında bilgiler vermek ve nefsi kendisinden faziletli fiiller sadır olacak şekilde terbiye etmektir”.<sup>4</sup>

Günümüze kadar beğenilerek ve övülerek yaygın bir biçimde kullanılmamasından dolayı, başka tanımlara geçmeden önce bu tanımı biraz daha irdelemek, çözümlenmek ve değerlendirmekte yarar vardır. Bu tanımın Yahya b. Adi’de görülen şekli şöyledir: “Ahlak (*hulk*), insanın düşünüp taşınma (*reviyye*) ve tercih (*ihtiyar*) olmaksızın kendisiyle fiillerini ortaya koyduğu, nefsin bir halidir (*hal*)”. Bu tanımın benzer ifadelerle İbn Miskeveyh’te görülen şekli şudur: “Ahlak (*hulk*), nefsin fikir (*fikr*) ve düşünüp taşınma (*reviyye*) olmaksızın kendi fiillerini ortaya koymasını sağlayan bir haldir (*hal*)”. Aynı tanımın, içinde geçen *hal* kavramı yerine *meleke* demek gibi bir-iki kavram değişikliği ve *suhulet* kavramı ilavesiyle İbn Sina’da görülen biçimi ise şöyledir: “Ahlak (*hulk*), öncesinde herhangi bir düşünüp taşınma (*reviyye*) olmaksızın eylemlerin nefsten kolaylıkla (*bi-suhuleti*) meydana gelmesini sağlayan bir *melekedir*”.<sup>5</sup>

Bu tanımın yaygınlığı sadece filozoflarla sınırlı değildir. Onun İmam Gazali’de görülen ifadesi de şöyledir: “‘Huluk=huy, ahlak’ ruhta kökleşmiş bir heyet bir halet (özellik) olup bütün fiiller, düşünce ve iç dürtülere gerek duymadan kolayca ve rahatlıkla kendisinden meydana gelir. Eğer ruhta yerleşen bu keyfiyette akıl ve şeriat tarafından beğenilen güzel davranışlar ortaya çıkıyorsa bu keyfiyete, bu halete, ‘hulk-i hasen=güzel ahlak, güzel huy’ adı verilir. Eğer kendisinden meydana gelen

3 el-Kalem 68/4; eş-Şuara 26/137.

4 Mehmet S. Aydın, “Ahlak, İslam Felsefesi”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 2/10; İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlak: Ahlak Eğitimi*, çev. A. Şener, C. Tunç ve İ. Kayaoğlu (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2013), 49.

5 Bk. Hümeýra Özturan, *Ethostan Ahlaka* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 118.



şeyler çirkin fiiller ise kötü fiillere kaynaklık yapan bu heyete, bu halete de ‘hulk-i seyyie=kötü ahlak, kötü huy’ denir”.<sup>6</sup>

Aynı tanım günümüzde de varlığını ve beğenilirliğini sürdürmektedir. Örneğin Ahmet Hamdi Akseki, “Ahlakın Tarifi” başlığı altında aynı tanıma şu şekilde yer vermektedir: “Ahlak, hulk’ un cem’ i (çoğulu)dir. Hulk, tabiat ve seciyye (karakter) demektir. Buna huy da deriz. Seciyye ve huy denilen şey; insanda rüsuğ bulmuş, yani yerleşmiş bir melekedir. Diğer bir tabirle, huy; insan nefsinde meydana gelen, sabit ve sakin olan bir melekedir ki; o meleke sebebiyle nefisten fiiller kolayca ortaya çıkar, fikre ve iyice düşünmeye muhtaç olmaksızın, yani zihni yormaksızın, güçlük çekmeyerek kolaylıkla nefisten fiillerin çıkmasına sebep olur.”<sup>7</sup> Günümüz ahlakçılarından Mustafa Çağrııcı da, ahlak tanımları arasında “en beğenileni ve en yaygın olanı” olup “Gazali tarafından geliştirilmiş ve ikmal edilmiş” dediği bu tanımı şu şekilde sunar ve sonrasında uzunca izah eder: “Ahlak, insan nefsinde yerleşen öyle bir heyet (meleke)dir ki, fiiller, hiçbir fikri zorlama olmaksızın, düşünüp taşınmadan, bu meleke sayesinde kolaylıkla ve rahatlıkla ortaya çıkar”.<sup>8</sup>

Bu tanımın analizinde, ona bağlı olarak şu gibi hususların açığa çıkarıldığı ve savunulduğu görülmektedir. (a) Ahlak, amel veya fiilden ziyade bunların kökenini oluşturan manevi kabiliyetler yahut huydur. (b) Sadece iyi huylara değil, “iyi ve kötü huyların hepsine birden ahlak denir.” Dolayısıyla, iyi huylulara “iyi ahlaklı”, kötü huylulara “kötü ahlaklı” denir. (c) Ahlak gelip geçici bir hal olmayıp kişide meleke haline gelmiş yerleşik kabiliyetler bütünüdür. (d) Ahlak, düşünüp taşınmaya gerek kalmadan üzerine düşen vazifeyi memnuniyetle yerine getirmektir. (e) Ahlaki vazifeleri rahatlıkla yapabilme halinin gerekli görülmesi, ahlak gelişiminde alışkanlığın ve dolayısıyla eğitimin rolünün önemini göstermektedir.<sup>9</sup>

İslam ahlakçılarınca bu kadar beğenilen ve yüzyıllardır yaygın bir biçimde tekrar edilen bu tanımın ve onunla ilgili analizlerin değerlendirmesi yapılmak istendiğinde, bu tanımın bu kadar popüler olmasının bize göre aslında bir hayli şaşırtıcı olduğunu ve tanımın o kadar da mükemmel ve yararlı bir tanım gibi gözükmediğini söylemek mümkündür. Çünkü, birinci olarak, bu tanımın kaynağı, Kur’an, Hadis yahut herhangi bir İslam alim yahut filozofu değil, antikçağ Yunan ahlakçıları, özellikle de Galen’dir. Yukarıda görüldüğü gibi, önce kimi İslam ahlakçılarınca birebir tekrarlanan, daha sonra az çok değiştirilen bu tanımın, Galen’deki aslı şöyledir: “Ahlak (hulk), insanı düşünüp taşınma (*reviyye*) ve tercih (*ihitiyar*) olmaksızın nef-

6 Hüccetü’l-İslam İmam Gazali, *İhya’u Ulumi’l-Din*, çev. Sıtkı Güllü (İstanbul: Huzur Yayınevi, 2008), 117.

7 Ahmet Hamdi Akseki, *Ahlak İlimi ve İslam Ahlakı: Ahlak Dersleri* (Ankara: Nur Yayınları, 1979), 28.

8 Mustafa Çağrııcı, *Anahatlarıyla İslam Ahlakı* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006), 16.

9 Çağrııcı, *Anahatlarıyla İslam Ahlakı*, 16-18.

sin fiillerini gerçekleştirmeye sevk eden, nefsin bir halidir (*hal*)”<sup>10</sup> İlim ve hikmet gibi konularda İslami kaynakların dışına çıkmamak gibi bir kural elbette yoktur ve makul değildir. Ancak dışarıdan alınan/alınlanan bir tanımlı kutsal bir metinmiş gibi algılayıp tekrarlamak ve kendi kaynaklarından yahut kendi gözlemlerin ve yaratıcı düşünceden esinlenerek yeni tanımlarla onu değiştirip aşmaya çalışmış olmamak da şaşırtıcı gözükmektedir.

İkinci olarak, bu tanımda, bir kelimenin tekili ile çoğulu arasında ya da gündelik dildeki anlamıyla sonradan kazandığı terminolojik anlamı arasında birbirine karıştırma hatası var gibi gözükmektedir. Yani ahlakın içimizdeki kökenini oluşturan huy’un tanımı ile bundan çok daha fazlası olan -hem huyları hem de davranışları/ fiilleri/amelleri içine alan- ahlak’ın tanımı birbirine karıştırılmış gibi gözükmektedir. Oysa huy ve ahlak kavramları arasında klasik mantıkçıların tabiriyle eşitlik ilişkisi değil belki bir tür tam girişimlik ilişkisi var gibidir; iyi veya kötü bütün huylar ahlak kapsamında sayılabilir, ama ahlak kapsamında olan her şey (örn. davranışlar, toplumsal normlar, vs.) dolaylı olarak (içsel köken itibarıyla) ilişkili görülebilse bile huy kapsamında değildir. Galen’in yaptığı tanım ve ondan sonra yüzyıllardır ahlak tanımı diye tekrar edilen tanım, -eğer yanılmıyorsak- esas itibarıyla sadece - veya en azından büyük ölçüde - huy’un (hulk’un) tanımıdır, bir bütün olarak ahlakın değil.

Zira insanın bazı eylemlerinin fazla düşünüp taşınmasına gerek olmadan kendiliğinden ortaya çıkmasına neden olan içsel melekededen bahsetmek, bir tür huy tanımı yapmaktır. Ama ahlak, huy ile eşit, huy ile özdeş, huy ile aynı anlama gelen, aynı işleve gönderimde bulunan, aynı sınırlara sığabilen bir kavram değildir. Ahlak huy ile eşitlenemez; onunla bağlantılı olmakla birlikte ondan çok daha farklı ve çok daha fazla, çok daha geniş kapsamlı bir şeydir. Bir şey tanımlanmak istendiğinde, o tanım *efradını cami ayyarını mani* olmak, içine alması gerekenleri tam olarak içine almak ve dışarıda tutması gerekenleri tam olarak dışarıda tutmak zorundadır. İnsanın sadece psikolojik değil aynı zamanda ve belki daha fazlasıyla biyolojik ve sosyolojik/sosyal bir varlık olmasıyla bağlantılı olarak, ahlak da sadece içsel/huysal ve bireysel değil aynı zamanda davranışsal/eylemsel ve toplumsal bir yapıdır. Dolayısıyla ahlakın tanımı huy ile karıştırılmamalı, huy ile sınırlı imiş gibi görülmemelidir. Yukarıdaki yaygın tanımlarda durumun böyle olduğu, az çok tanımların hemen hepsinde, ama en belirgin bir biçimde de örneğin Ahmet Hamdi Akseki’nin yaptığı tanımlama çabasında oldukça açıkça görülmektedir.

Üçüncü olarak bu tanım, ısrarla ve öncelikle ahlakta yahut ahlaki davranış öncesinde düşünüp taşınmaya ve bu düşünüp taşınma neticesinde doğru bir tercihte

10 Calinus/Galen, *Muhtasar min Kitabi'l-Ahlak*, s. 190; aktaran Özturan, *Ethostan Ahlaka*, 117-118.

bulunmaya adeta karşı çıkmakta; bunu özellikle ahlak tanımının içine yerleştirmektedir. Oysa bu hiç de gerekli olmayan, hatta belki bazen zararlı bile olabilecek bir şart koşma gibi gözükmektedir. Bu şart sanki ahlakı, onun iki sağlam temeli denebilecek olan akıllıca düşünüp taşınarak bilinçli bir biçimde doğru karar verme ve verdiği kararını iç ve dış baskı mekanizmalarından bağımsız bir biçimde özgürce hayata geçirme niteliklerinden ayırmakta, onu sadece kolaylıkla eyleme geçmemize yol açan taklidi alışkanlıklara ve kişisel yahut kitlesel eğilimlere bağlamaktadır. Oysa tanımda öngörüldüğü gibi düşünüp taşınmadan kolaylıkla ortaya çıkan bir ahlaki davranış, çok *usta* ahlaklılar (sanatta olduğu gibi ahlaklılıkta ustalaşmış kişiler) hariç, normal insanlar için gerekli olmadığı gibi çoğu kez belki mümkün de değildir. Mümkün olduğu durumlarda da çoğu zaman -düşünmeden/aceleyle verilmiş anlık her tür tercihte/kararda olduğu gibi- yanlışlıkla, pişmanlıkla, zararlı sonuçlanması mümkün bir davranış olabilecektir. Başka bir deyişle bu tanım, ahlakı onun tamamı değil sadece bir kısmı olan huya indirgediği gibi, benzer şekilde, insanların tamamının ahlaklılık haline göre değil, sadece ileri düzeyde ahlaklı olan elit bir kesimin ahlaklılık haline indirgemekte gibidir. Hiçbir eylemin öncesinde duruma göre az çok düşünüp taşınmanın, ölçüp biçmenin bir mahzuru olmadığı gibi, ahlaki eylemlerin öncesinde de bir mahzuru yoktur; aksine bir konuda ne kadar ustalaşmış da olsanız her yeni karar öncesinde duruma göre hızlıca az çok düşünüp taşınmak, az çok hesap kitap yapmak, sonradan pişman olmaktan, keşkeler içinde ah-vah etmekten çok daha iyidir.

Kıscacası ahlakta alışkanlıkların ve sezgilerin (basiretli ve ferasetli hızlı kararların) rolü önemliyse de, kısa bir tanımın içinde yer alacak derecede olmazsa olmaz asli bir koşul olmasa gerektir. Aksine insanları, sahici ve samimi bir ahlaklılık yerine, kişisel veya kitlesel olarak “taklidi bir ahlak” yahut “üstünkörü bir ahlaklılık” hali yaşamaya sevk etme ihtimali yüksektir. Eleştirel ve sorgulayıcı düşünmeyi ahlaklılık tanımının dışında tutan “taklidi alışkanlıklar” ve “sürü psikolojisi ahlakı”, uzun vadede ahlaki yozlaşmanın, ahlak yarışında geri kalmanın ve ahlaken çürümenin en başta gelen kavramsal ve kuramsal nedenlerinden birini oluşturabilir. Oysa karmaşık ve kırılabilir insanî yaşamın girift olaylarının doğurduğu ahlaki ikilemler karşısında her bir bireyin taklitçi ve üstünkörü değil, “tahkikçi bir akıl ve vicdanla” “hassas ve titiz bir biçimde” durup düşünmesine dayalı “rafine ve yüksek standartlı bir ahlak” tanımı ve anlayışı ahlak yarışında her daim önde olmak için çok daha sağlam bir temel yahut çok daha verimli bir çekirdek olabilir.

Bu yaygın tanımla ve onunla ilgili analiz, yorum ve övgülerle ilgili söylenebilecek daha birçok husus varsa da sözü fazla uzatmaya gerek yoktur. Sonuç itibarıyla, bize göre bu yaygın tanım, tarihsel değerinin dışında fazla önemi olan bir tanım

değildir. Bu yüzden günümüzde artık ahlak ile ilgili başka tanımlara bakmak veya başka yeni tanımlar yapmaya çalışmak gerekmektedir.

Böyle bir arayışla bakıldığında, *Ahlak Terimleri: Ansiklopedik Sözlük* adlı ki-taptaki pekçok tanımdan birine göre ahlak, “insanların toplum içindeki davranışlarını ve birbiriyle ilişkilerini düzenlemek maksadıyla başvurulmuş kaidelerin bütünü”dür.<sup>11</sup> Bir ahlak felsefesi kitabında ise o şöyle tanımlanmıştır: “Ahlak, toplumlar tarafın-dan, insanların birbirleriyle olan davranışlarını düzenlemek amacıyla geliştirilmiş olan normlar, kurallar ve değerler bütününe karşılık gelir”.<sup>12</sup> Geleneksel tanımdaki psikolojik ağırlıklılık bu son tanımlarda daha sosyolojik bir yöne doğru evrilmiş görünmektedir.

Burada değinilen eski ve yeni tanımlardan da kısmen yararlanarak, bize göre ahlak şöyle de tanımlanabilir: Ahlak, hem iyilik hem kötülük potansiyeliyle doğan her bir çocuğun iyi bir insan olarak yetiştirilebilmesi ve iyi insanlardan oluşan adil bir toplum düzeninin kurulup sürdürülebilmesi için insani fitrat, hayati deneyimler ve ilahi desteklerle oluşturulmuş bulunan iyi/kötü huylar ve doğru/yanlış davranışlar konusundaki övülen ve yerilen normatif değerlerin bütünlüklü bir sistemidir. Bu haliyle ahlak, iyilik ve kötülük potansiyellerinin her ikisini birden taşıyarak doğan bir bebeğin, vahşi hayvanlara benzer olumsuz özellikler geliştirmek yerine gerçekten insan onuruna yaraşır mükemmel bir insan olarak yetiştirilmesine katkıda bulun-mak yanında; örf-adet, hukuk, ekonomi, güvenlik, siyaset, kamu yönetimi, din ve benzerleri gibi bir toplumu oluşturmaya ve barış içinde bir arada tutup yaşatmaya yarayan tarihsel ve toplumsal kurumların ve değer sistemlerinin en önemlilerinden biridir. Ahlak ile çok yakından ilgili olan ve çoğu zaman onun ile eşanlamlıymış gibi onun yerine kullanılan kavramlardan biri etik kavramıdır.

## Etik

Etik, hem teknik, terminolojik ve dar anlamı, hem de gündelik ve geniş anlamı olan bir kavramdır. Geniş ve gündelik dilde kullanılan anlamıyla etik, “insanların, davranışlarını kendilerine göre düzenlediği bir ilkeler sistemi”dir. Dar anlamıyla ise o, “insan nasıl davranmalıdır?” “insan için iyi hayat nedir” gibi ahlaki soruları cevaplamaya çalışan ya da ahlak kavram ve kuramlarını çözümlmeye uğraşan teorik bir felsefe alanıdır.<sup>13</sup> Başka bir deyişle, dar ve teknik anlamıyla etik, “ahlak ve ahlak-lılık olgusu üzerine felsefi bir düşünüm ya da sorgulama olarak ortaya çıkmıştır”;<sup>14</sup>

11 Ali Seyyar, *Ahlak Terimleri (Ansiklopedik Sözlük)* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015), 33.

12 Ahmet Cevzici, *Uygulamalı Etik* (İstanbul: Say Yayınları, 2022), 17.

13 A. A. Stroll vd., *Etik Kuramları*, drl. ve çev. Mehmet Türkeri (Antalya: Lotus Yayınevi, 2017), 11, 140.

14 Cevzici, *Uygulamalı Etik*, 17.

ve dolayısıyla, “iyi ve kötünün, doğru ve yanlışın felsefi açıdan incelenmesidir”.<sup>15</sup> Ahlak ile etik ilişkisini dikkate alarak söylemek gerekirse, “ahlak, bir toplumun töreleşmiş, gelenekselleşmiş yaşama biçimidir. Bu pratiğin teorisine etik adı verilir. Etik, doğru ve yanlış davranışın teorisidir; ahlak ise bu teorinin uygulanması veya pratiğidir”.<sup>16</sup> Kısacası, gündelik dildeki geniş anlamıyla ahlak ile eş anlamda kullanılan etik, dar anlamı ve basit ifadesiyle, ahlakın felsefi bakış tarzıyla ele alınması, ahlakın felsefesinin yapılmasıdır.

Etik kavramı günümüzde gerek Batı’da gerekse ülkemizde genellikle “moralite/ahlak kavramı ile aynı anlamda birbirinin yerine geçecek şekilde” de kullanılmaktadır.<sup>17</sup> Mengüşoğlu’nun dediği gibi, “aslında bizdeki ahlak tabiri, Latincedeki moral (moralis) kelimesinin karşılığıdır”.<sup>18</sup> Ne var ki, ahlak ile eş anlamlı gibi kullanıldığında da arada hiçbir nüans, hiçbir ince farklılık yok değildir. Bu nüansların başında, ahlak kavramının daha geleneksel, daha tarihsel ve daha dini bir ahlak anlayışını çağrıştırması karşısında, etik kavramının daha felsefi, daha modern, daha seküler bir ahlak anlayışını ima etmesidir. Yani etik tabiri, gündelik dilde ahlak karşılığında kullanıldığında da esas itibarıyla felsefe ile bağını korumakta, dar anlamda “ahlak felsefesi” anlamına gelen etik, geniş ve gündelik anlamda kullanıldığında da aslında büyük ölçüde ve zımnen, bazen bilinçli bazen bilinçsiz olarak, daha ziyade “felsefi ahlak” anlamına gelmektedir.

Ancak bu durum ahlak yerine etik ve ondan türetilmiş ‘etiğe uygun, etiğe aykırı, etik dışı, vb’ kavramları kullanmayı tercih eden çoğunluk için geçerli olsa da, herkesi kapsamayabilir. Bu tercihteki tek niyet bir tür ideolojik tutum ve ona uygun dil tercihi değildir. Bunların dışındaki muhtemelen daha az bir kesim de, ahlak demek yerine etik demeyi, ahlak kavramının aslında ahlaklı olmayan insanların ağzında gereksiz yere ve onun değerini istismar edecek şekilde kullanılarak kirlendiğini veya lekelendiğini, dolayısıyla değerini ve etkisini yitirdiğini düşünen bazı insanlar, değerli buldukları ahlaklılık olgusunu temiz bir sayfada, lekesiz yeni bir dille savunmayı sürdürmek için yeni bir kavram arayışına girdiklerinde, ‘aktöre’ gibi denenmiş ama pek tutmamış kavramlar yerine en yakın ve kısmen yaygınlaşmış bir kavram olarak etik kavramını kullanmayı yeğlemekte gibidirler.

Bu da anlaşılacak bir tutum değildir. Kavramlar kötü ellerde/dillerde çok kirlendiğinde, onları terk edip yenisini kullanmak ya da çok sağlam temelleri olan köklü kavramlar söz konusu ise bu kez onu en azından bir süre deyim yerindeyse

15 Jill Oliphant, *OCR Religious Ethics for AS and A2* (London: Routledge, 2007), 1.

16 Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Say Yayınları, 2011), 16.

17 Oliphant, *OCR Religious Ethics for AS and A2*, 1.

18 Takiyettin Mengüşoğlu, *Değişmez Değerler Değişen Davranışlar* (İstanbul: İstanbul Matbaası, 1965), 14.

nadasa bırakmak ve kendini arıtmasına fırsat vermek hiç de yanlış olmayabilir. Dolayısıyla, ahlak, adalet, iyilik, merhamet, sevgi gibi çok değerli kavramlar, keşke samimi ve sahibici değil istismarcı ellerde gereksizce kullanılıp kirletilmese ve gözden düşürülme; ama böyle durumlar olduğunda vazgeçilemeyecek yaşam biçimlerinin savunmasını sürdürmek için yabancı veya yeni türetilmiş kavramlarla sürdürülmesi, olgunun tamamen savunmasız bırakılmasından ve terk edilmesinden çok daha iyidir. Dolayısıyla, bize göre, ahlak kavramı, ne etik, ne erdem, ne değer, ne de başka herhangi bir benzer kavramla değiştirilemeyecek derecede köklü, sağlam, ağırlıklı ve etkili bir kavramdır. Ama yanlış ağızlarda pelesenk edilerek çok lekeliğini düşünenler, bir süre etik ve benzeri kavramları da kullanarak onu dinlenip arınmaya bırakırlarsa buna da çok şaşmamak ve karşı çıkmamak gerekir. Ama yine de, her şeye rağmen Türkçede ahlaklılık olgusunun asıl adı Ahlak, ahlakın felsefesinin yapıldığı felsefe disiplini olan etiğin Türkçe asıl adı da, Ahlak Felsefesi'dir.

### Değer

Değer kavramı, klasik mantıktaki tanım teorisinin teknik terimleriyle konuşmak gerekirse, ahlak kavramının yakın “cins”ini, yani bir üst kategorisini, başka benzer türlerle birlikte kendisine bağlı bulunduğu tümel kavramı oluşturur. Ahlak, bütün öğeleri ve özellikleriyle birlikte daha üstündeki daha geniş kapsamlı değer kavramının içinde/altında yer alır. Ahlak, her şeyden önce bir değerdir, değerler alanının/cinsinin bir türüdür. Ahlakı öteki değer türlerinden ayırt eden ayrımı ise, -örneğin, dini bir değerde olduğu gibi iman ve inkarla yahut sevap ve günahla değil, yahut milli bir değerle ilgili olduğu üzere vatanseverlik yahut birlik-beraberlikle ilgili değil, ya da estetik bir değerle ilgili olduğu üzere güzellik ve çirkinlikle ilgili değil- iyilik ve kötülükle yahut doğruluk ve yanlışlıkla ilgili olmasıdır. Cinsi ve ayrımı belli olduğuna göre, ahlak, iyilik ve kötülükle ilgili bir değerdir. Peki o zaman değer nedir?

İktisattan etiğe geçmiş bir terim olduğu söylenen değer kavramı, “bir şeyin değeridir; bir şeyin bir çeşit özelliğidir.” Bir şeyin değeri ile kastedilen ise, o şeyin “kendisiyle aynı türden olan şeyler arasındaki özel yeridir”.<sup>19</sup> Hilmi Ziya Ülken’in *Bilgi ve Değer* adlı kitabındaki daha anlaşılır bir tanıma göre, “değer veya kıymet deyince, bizim kendisine muhtaç olduğumuz, kendisini aradığımız, bizi tamamlayan bir şey anlarız. Bu en ilkel şeklinden en yüksek derecesine kadar bütün değerleri içine alabilir”.<sup>20</sup> Bütün değerler derken de o, temelde üç tür değer olduğundan söz

19 İonna Kuçuradı, *İnsan ve Değerleri* (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2022), 40-41, 43.

20 Hilmi Ziya Ülken, *Bilgi ve Değer* (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2022), 220.

eder: İçkin değerler (teknik, sanat ve bilgi değerleri), aşkın değerler (dini ve ahlaki değerler), normatif değerler (iktisadi, hukuki ve lisani değerler).<sup>21</sup>

O halde, genel olarak tanımlanmak istendiğinde değer, bir şeyin önem ölçüsünü gösteren, onu anlamlı, faydalı veya önemli haline getiren özelliktir. Önemli veya faydalı özelliklere sahip olan maddi/somut varlıklara veya manevi/soyut düşüncelere değer yahut çoğul haliyle değerler denir. Bu durumda etik/ahlaki değerler, inandığımız ahlak sistemi içinde dürüstlük gibi güzel sayılıp takdir edilen huylar ve adillik yahut cömertlik/mertlik gibi doğru kabul edilip önemle teşvik edilen tutum ve davranışların genel adıdır. Değerli/önemli bulduğumuz inançlar ve kabuller, herhangi bir tutum, davranış veya eylem konusunda tercihte bulunmamız gerektiği zaman bize referans kaynağı olur, rehberlik eder, yol gösterirler; biz de bu değerler doğrultusunda net kararlar alır, somut adımlar atarız. Kısacası, ahlaki değerler, ahlaki tutum ve davranışlarımıza yön veren ahlaken önemli bulduğumuz kabullerimiz anlamına gelir.

Genel olarak bakıldığında, etik veya ahlaki “değerlerin yanında, dini, ideolojik/politik, milli, toplumsal, kültürel, kişisel gibi birçok değerler grubu vardır. Ayrıca değerler, maddi-manevi, nesnel-öznel, mutlak-görel, içkin-aşkın, özsel-araçsal, yüksek-vasıta, pozitif-negatif gibi ayrımlara ve tartışmalı değerlendirmelere de konu olabilmektedir. Değerin bu şekilde farklı grupları ve çeşitlerinden bahsedilebilmekle birlikte, yine de “değer denince esas öne çıkan *etik değerdir*”.<sup>22</sup> Örneğin günümüzde akademik ve popüler bir kavram haline gelmiş olan “değerler eğitimi” dendiğinde, diğer değerleri dışlayacak şekilde olmasa da büyük ölçüde ahlaki değerlerin eğitimi akla gelmekte ve ele alınmaktadır. Dolayısıyla günümüzde bazı çevrelerde biraz demodeleşmiş gibi gözükən ahlak kavramı yerine, daha felsefi çevrelerde etik kavramı kullanılabilirdiği gibi, ahlakın eğitim yönünün öne çıktığı daha pedagojik bağlamlarda adeta ahlak ile özdeş veya eşanlamlı imiş gibi değer kavramının da sıklıkla kullanıldığı görülmektedir.

Bu gelişmeyi mantık terimleriyle belirtmek gerekirse, ahlak ve değer kavramları arasında normalde “tam-girişimlik” ilişkisi var iken son zamanlarda bu ilişki biçimi daha ziyade “eşitlik” ilişkisi gibi görülmeye ve değer kavramı ahlak kavramı ile eşit çağrışımlarda bulunmak üzere kullanılabilir. Etik kavramının tercih nedenine benzer şekilde, bu kullanım tercihinin temelinde de yeni ve yıpranmamış bir dil/kavram arzusu yanında, ahlakın hemen uyandırdığı din ve gelenek çağrışımına nispeten mesafeli gözükebilecek bir biçimde, gerek öne çıkarılan değerler skalasında gerekse bu değerlerin eğitimi esnasında izlenen yöntemler konusunda daha modern

21 Ülken, *Bilgi ve Değer*, 393-395.

22 Cevzici, *Felsefe Sözlüğü*, 112-113; Ülken, *Bilgi ve Değer*, 290, 381; Mengüşoğlu, *Değişmez Değerler Değişen Davranışlar*, 31.

ve çağdaş, daha özgürlükçü ve demokratik değerlerin ve yöntemlerin öne çıkarıldığı bir eğitim politikasını gözetme veya en azından böyle bir izlenim verme arzusu yatıyor gibi gözükmektedir. Bu da geleneksel ahlaka ait bazı katı değerlerin veya baskıcı eğitim yöntemlerinin hala sürdürülme olasılığından endişe duyan kimi kişilerin veya ebeveynlerin modern ahlak/değerler eğitiminden korkmaması ve ona daha sıcak bakması için yararlı bir yaklaşım olarak görülebilir. Ancak, bu tür endişeler giderildikten sonra, amaç ahlak eğitimi vermekse, buna değerler eğitimi demektense, daha dürüst ve gerçekçi bir biçimde ahlak eğitimi demenin daha doğru olacağı açıktır.

### **Erdem**

Değer kavramının alt türlerinden biri ahlak kavramı olduğu gibi, ahlakın alt türlerinden yahut ahlaki oluşturan bileşenlerden her biri de erdem kavramının karşılığını oluşturur. Tersinden bakıldığında, erdemlerin üst kategorisi, onları tek bir semsiye altında toplayan tümel kavram, ahlak; ahlak dediğimiz bütünü oluşturan yapı içinde, içsel iyi huylar ve dışarıya yansıyan iyi tutum ve davranışların her biri de birer erdemdir. Örneğin daha ziyade içsel/ruhsal kişilik/karakter özelliklerimiz olan dürüstlük, mertlik, merhametlilik, gözü tokluk, yüce gönüllülük gibi iyi huylar birer erdem olduğu gibi daha çok başkalarıyla toplumsal ilişkilerde kendini gösteren doğru sözlülük, hakkaniyet, adalet, cömertlik, yardımseverlik, nezaket gibi iyi görülen tutum ve davranışlar da birer erdemdir.

Yine de erdem ile ilgili yapılmış iyi tanımlardan birkaçına yer vermek gerekirse onlardan birkaçı şöyledir. Aristoteles'in tanımına göre, "erdem, ahlaki erdem, bir ortadır; bu orta olmanın anlamı erdemini biri aşırılık, diğeri yetersizlik olan iki kusur arasında olmasıdır; erdem, duygulanımlarda ve eylemlerde bir dengeyi amaçladığı için böyle bir ortadır".<sup>23</sup> Ragıb el-İsfahani'nin tanımına göre ise erdem, "kişinin diğerleri üzerinde üstünlük sahibi olduğu bir meziyete verilen addır".<sup>24</sup> Başka bir tanıma göre ise o, "bir insanın uzun vadeli eğitim süreçleri ve sürdürülen egzersizlerle kazanılmış, iyi ve toplumsal açıdan sorumlu bir yaşam sürmeyi olanaklı kılan düşünüş ve davranışlardır".<sup>25</sup>

Erdem, Arapçadan Türkçeye geçmiş olan fazilet kavramının Türkçe karşılığıdır. Erdem kelimesi, 11. yüzyılda Kaşgarlı Mahmut tarafından yazılmış olan *Divanü Lügati't-Türk* gibi eski eserlerde de geçen Türkçe bir ahlaki terimdir. O dönemde Türkler arasında, "yüzke körme erdem tile" (yüze değil, insanın içindeki erdeme,

23 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Zeki Özcan (Bursa: Sentez Yayıncılık, 2014), 120.

24 Ragıb el-İsfahani, *ez-Zeria ila Mekarimi'sh-Şeria: Erdemli Yol*, çev. Muharrem Tan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2010), 112.

25 Hans-Günter Gruber, "Erdemler", *İslamiyet-Hıristiyanlık Kavramları Sözlüğü*, ed. Mualla Selçuk vd. (Ankara: A.Ü. Yayınevi, 2013), 221.



iyi huylara, güzel ahlaka bak)<sup>26</sup> yahut “erdem başı til” (erdemlerin başı, dildir, doğru konuşmak ve tatlı dilli olmaktır)<sup>27</sup> gibi atasözleri yaygın olarak kullanılmaktadır.

Erdem yahut fazilet kavramının İslam ahlak literatüründe kullanımının yaygınlaşması daha ziyade Antikçağ felsefi etiğinden etkilenmiş olan İslam filozofları sayesinde olmuştur. Onların ahlak eserleri genellikle fezail-i erbaa dedikleri dört büyük Platoncu erdem (hikmet, şecaat, iffet, adalet) başta olmak üzere faziletler ve onların karşıtları olan reziletlerin/erdemsizliklerin listeleri ve izahlarıyla doludur.

Günümüzde erdem kavramı, Batı ve İslam ahlak felsefesi literatürüne aşına olanlar arasında elbette daha yaygın olmakla birlikte, her tür eğitimli insan arasında, örneğin “ahlaklı insan” tabiri gibi alışılmış bir niteleme yerine daha kalburüstü ve entelektüel görünen “erdemli insan” demek şeklinde sık karşılaşılabilen bir durumdur. Eski bir öz Türkçe kelime olması da herhangi bir çevrede etik kavramı gibi az da olsa tepki çekmemekte, yaygın olarak kullanılmasını kolaylaştırmaktadır. Erdem kavramı aynı zamanda, “erdem etiği” denilen en eski ve en yaygın normatif etik kuramlardan birinin de adıdır. Erdem etiği konusuna, etik kuramlardan söz edilirken değinilecektir.

## Edep

Ahlakla ilişkili temel kavramlardan biri de edep ve onun çoğul hali olan adaptır. İslam ahlakı ile ilgili eserlerde, “yeme, içme, sohbet, yolculuk gibi günlük hayatın çeşitli alanlarıyla ilgili davranış ve görgü kurallarına, terbiyeli, kibar ve takdire değer davranış biçimlerine, bunlara dair öğüt verici kısa ve hikmetli sözlere ve bu sözlerin derlendiği eserlere edep veya âdâb” denilmiştir. “İslami literatürde edep terimi ilk dönemlerden itibaren özel davranış alanları hakkında kullanılırken, ahlak, tutum ve davranışların kaynağı mahiyetindeki ruhi ve manevi melekeleri, insanın ruhi kemalini sağlamaya yönelik bilgi ve düşünce alanını ifade etmiştir”<sup>28</sup> Edebin çoğulu olan âdap ise “Müslüman geleneğinde, farz, vacip ve sünnet dışında kalan meselelere ilişkin uygulamalar; temizlik adabı (*adab-ı taharet*), namaz adabı (*adabu's-salat*), Cuma adabı (*adabu'l-cumu'a*), tartışma adabı/etiği (*adabu'l-münazara*) ve musiki adabı (*adabu'l-ğina*) gibi başlıklar altında ele alınmıştır. İslamiyette, insanın diğer insanlarla ve çevresiyle uyum içinde yaşamasını sağlayan bu kurallara *adab-ı muaşeret* de denir”<sup>29</sup>

26 Kaşgarlı Mahmud, *Divanü Lügati't-Türk*, çev. Seçkin Erdi ve Serap Tuğba Yurteser (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2005), 325, 718.

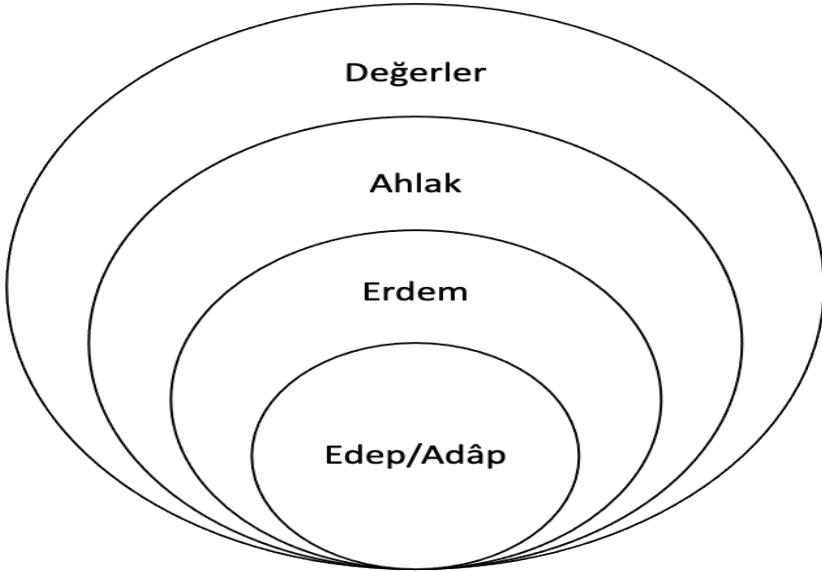
27 Kaşgarlı Mahmud, *Divanü Lügati't-Türk*, 260.

28 Mustafa Çağrıncı, “Ahlak”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 2/1.

29 İhsan Çapcıoğlu, “Edep/Adap”, *İslamiyet-Hıristiyanlık Kavramları Sözlüğü*, ed. Mualla Selçuk vd. (Ankara: A.Ü. Yayınevi, 2013), 203.

Kısacası, edep ve çoğulu olan âdap, “insan davranışlarının ahlaki kurallara uymasının ötesinde, bu kurallara uymanın estetik bir şekilde, güzelce, başka insanları rahatsız etmeden ve hassasiyetle gerçekleştirilmesini ifade etmektedir”.<sup>30</sup> Başka bir deyişle edep ve âdap, ahlaki erdemlerin, birinci olarak, huy ve halden ziyade, görünen tutum ve davranışlarla ilgili kısımdır; ikinci ve daha önemli olarak da, bu erdemlerin daha terbiyeli ve görgülü, daha ince ve sanatsal, daha estetik ve asil bir biçimde icra edilmesidir. Bu haliyle edep ve âdab-ı muaşeret, ahlaki erdemlerin zirvesinde bulunan nezaket, zarafet, asalet gibi üst düzey davranışsal erdemlerin genel adıdır. Edep ve adap kuralları ahlak kurallarına oranla daha toplumsal, daha kişisel, daha görecedir; ve kendilerine uyulmadığında uygulanacak yaptırım da daha temel ahlak kurallarının ihlaline oranla çok daha zayıf olur.

Burada ayrıca, ahlaki sezgilerimizin kaynağı, sesi ve yargılama yetisi diyebileceğimiz “vicdan” kavramı<sup>31</sup> ile ahlaki değer yargılarımızın temelini teşkil eden iyi-kötü, doğru-yanlış kavramlarının analizlerini yapmaya çalışmak da daha tamamlayıcı olabilirdi. Ancak kavramsal çerçeveyi daha fazla uzatmadan, nispeten daha dallı-budaklı ve daha çetrefilli bir konu olan kuramsal çerçeve konusuna bir an önce geçmek daha uygun gözükmektedir. Kavramsal çerçeve başlığı altında anlatılanların birbirleriyle ilişkileri ana hatlarıyla şöyle bir diyagram halinde görsel bir harita biçiminde özetlenebilir:



30 Tahsin Görgün, *İslam Ahlak Esasları* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2010), 18.

31 Geniş bilgi için bk. Churchland, *Vicdan: Ahlaki Sezginin Kökeni*; Yunus Cengiz ve Selime Çınar (ed.), *İslam Düşüncesinde Vicdan Kavramı* (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2018); Zübeyir, Saltuklu, *Vicdan* (Erzurum: Fenomen Yayınları, 2017).

## II. KURAMSAL ÇERÇEVE

Bir alan ile ilgili temel kavramların tanımı ve birbirleriyle ilişkileri ile yetinmeyip o alanda söz konu olan belli başlı kuramların, modellerin, ekollerin, yaklaşımların irdelenip birbirleriyle ilişkilerinin gösterilmesi ve buradan hareketle belki yeni bir kuram sentezine yahut anlama/açıklama modeline doğru ilerlemeye çalışılması gibi çabalara kuramsal çerçeve olarak bakmak mümkündür. Felsefe, etik veya ahlak gibi alanlarda teoriden veya kuramdan bahsetmek, elbette deneysel verilerle desteklenmiş genel bilimsel açıklamalardan söz etmek değil, o alanı belli ilkeler doğrultusunda rasyonel ve tutarlı bir biçimde anlamaya ve o alanda karşılaşılan bazı sorunları makul bir biçimde açıklamaya yarayan derli toplu düşünce modellerinden veya sistemlerinden bahsetmek anlamına gelir. Nitekim, “ahlakın temel kavramlarını, ilkelerini ve kurallarını temellendiren düzenli ve tutarlı açıklamalara ahlak teorisi” veya etik kuramı denilir.<sup>32</sup> Batı düşüncesindeki (felsefesi ve teolojisindeki) ve İslam düşüncesindeki ahlak/etik kuramlarını ayrı ayrı ele almak mümkündür.

### Batı Düşüncesinde Bellibaşlı Ahlak/Etik Kuramları

Ahlak teorileri veya etik kuramları ile ilgili farklı kitaplarda farklı tasniflere rastlanmaktadır. Mesela bu hususa değinen bir yazara göre, ahlak teorileri ile ilgili “en basit ve en açık sınıflama, tarihi olandır. Teorileri ‘klasik’ ve ‘modern’ olarak ayırabiliriz. Kabaca söylemek gerekirse, bir teori iki şeyden birini ya da her ikisini yaparsa başka bir deyişle şu sorulardan birini ya da her ikisini yanıtlamaya çalışırsa, o zaman klasik bir teori olacaktır: ‘insan için iyi olan hayat nedir?’ ‘insanlar nasıl davranmalıdır?’” Klasik teorilerin verdiği değişik yanıtlar, bireylere verilen öğüt ifadeleri olarak kabul edilebilirler. Modern teoriler ise ahlak veya etik ile ilgili soruların, yanıtların veya öğütlerin öncelikle ne anlama geldiğini açıklığa kavuşturmaya önem veren kuramlardır. Modern teorilerdeki asıl amaç, bir tür ahlaki öğüt verme değil, bunlarla ilgili “felsefi çözümler” yapmaktır.<sup>33</sup>

Bir başka ve görünüşe göre daha yaygın bir kuramlar tasnifine göre ise Batı ahlak felsefesinde ahlak ve/veya etik ile ilgili konuların genellikle önce, “metaetik, normatif etik ve uygulamalı etik” diye üçe ayrıldığı, daha sonra da normatif etiğin bellibaşlı kuramları olarak “erdem etiği, ödev etiği ve faydacı etik” kuramlarının incelendiği görülür. Bu üç normatif etik kurama elbette daha başkalarını ekleyenler de vardır. Bunlar arasında teologları veya ilahiyatçıları daha fazla ilgilendirenlerden ikisi, “ilahi emir teorisi” (veya “ilahi buyruk kuramı”) ile onun karşıtı mesabesindeki “doğal yasa teorisi”dir. Biz burada aşırı dallandırmalara girmeksizin Batı ahlak

32 Görgün, *İslam Ahlak Esasları*, 45.

33 Stroll vd., *Etik Kuramları*, 139-140.

felsefesinin belli başlı kuramlarını/etiklerini ve bunlarda öne sürülen temel fikirleri sade bir biçimde şu altı başlık altında kısaca özetleyebiliriz: metaetik, erdem etiği, ödev etiği, faydacı etik, ilahi emir etiği ve doğal yasa etiği.

### **Metaetik**

Metaetik, iyi-kötü, doğru-yanlış, ahlaklı-ahlaksız gibi ahlaki kavramlar ve terimlerin anlamlarının çözümlemesi başta olmak üzere, kapsamaları, kaynakları, temellendirilme durumları gibi sorunlarla ilgilenen etik alanıdır. 20. yüzyılda, özellikle Analitik felsefecilerin öne çıkardıkları bir etik alanıdır. İnsanlara, nasıl bir kişi olmaları ve nasıl yaşamaları gerektiği konusunda rehberlik etmeye çalışan normatif etiğe karşı çıkarak, bu tür tutum ve bildirimlerden sakınılması gerektiğini savunan analitik felsefeciler, bunlar yerine felsefecilerin ahlak/etik alanı ile ilgisini daha teorik ve daha analitik konulara çekmeye çalıştılar. Bunun neticesinde ortaya çıkan farklı yaklaşımlara günümüz itibarıyla bakıldığında, öyle görünüyor ki, metaetik artık sadece analitik felsefe geleneğine özgü ve dolayısıyla oldukça sınırlı bir etik ilgiler alan değil, aksine bizim geleneğimizde “nazari ahlak” denilen, ahlak sisteminin ve ahlaklılık yaşantısının bütün felsefi ve teorik ön ve üst tartışmalarının yapıldığı temel kuramsal ahlak felsefesi alanı haline gelmiştir. Kısacası, metaetik sadece analitik felsefe ile sınırlı bir alan değil, genel olarak ahlak felsefesinin daha felsefi, daha kuramsal, daha derindeki konularıyla ilgili bir alandır. Metaetiğin ya da bizdeki nazari ahlakın içinde tartışılan birçok konu vardır. Biz bunlara örnek olarak sadece biri üzerinde biraz da güncel önemine binaen kısaca durabiliriz.

*Objektivizm ve Rölativizm Tartışmaları:* Bilindiği üzere bu metaetik tartışmanın özü, ahlaki değerlerin, zaman, mekan, tarih, toplum, din, kültür, kişi ve benzeri değişkenlerden bağımsız, objektif ve değişmez bir sağlam yapı da mı olduğu, yoksa bunun tersine, dönemden döneme, kültürden kültüre, hatta kişiden kişiye değişebilen bir özellikte mi olduğudur. Bu tartışma hem felsefede hem teolojilerde yapılan ve her iki taraftan da ateşli savunucular bulabilen hem kökeni çok eski hem de güncel canlılığını fazlasıyla koruyan alanlardan biridir. Objektivizmi savunanlara filozoflara (örn. Platon, Aristoteles, Meşşailer, Kant, vb.) göre daha ziyade ortak akıl kaynaklı, teologlara göre ise (Mutezile, Maturidilik, William Ockham, vb.) daha ziyade ilahi vahiy ya da akıl-vahiy uzlaşımı kaynaklı olmak üzere, ahlaki değerler yahut normlar, mutlak, nesnel ve değişmez hakikatler olup dünyanın her yer ve zamanında yaşayan tüm akli başında insanlar için geçerlidirler; tek kelimeyle söylemek gerekirse onlar evrenseldir.

Rölativizm taraftarlarına göre ise (örn. Sofistler, Septikler, Montaigne, Faydacılar, Nietzsche, Postmodernistler, vb.) ahlaki değerler hiçbir evrensel geçerliliğe sahip olmayıp, hepsi de bir kültürden diğerine, bir kuşaktan sonrakine, hatta bir kardeşten öbürüne sürekli değişebilen, koşullara göre biçim alan görece değerlerdir. Özünde iyi veya kötü olan bir şey yoktur; birimize göre iyi olan bir şey bir başkamıza göre kötüdür ve hatta o birimize göre bugün iyi olan yarın kötü olabilir.

Her iki yaklaşımın da kendi içinde birçok türü, daha radikal yahut daha ılımlı birçok yorumu vardır. Günümüzde yahut postmodern (hatta post-truth) denen içinde yaşadığımız dönemde çok daha popüler olan elbette rölativizmdir. Ne var ki, bize göre, rölativizmin güçlü yanları varsa zayıf yanları da hala vardır; objektivizm için de aynı durum söz konusudur. Rölativizmin, farklılıklar ve yenilikler karşısında bağnazlık veya baskı yerine daha özgürlükçü ve hoşgörülü bir tavır doğurması onun üstün yönüdür ama bu olumlulukların aşırılığının toplumsal duyarsızlık, ilgisizlik ve sorumsuzluğa varması da muhtemeldir.

Objektivizmin de değerlerin evrenselliğini kanıtlayamaması gibi teorik sorunları ya da onları evrensel görme neticesinde farklılık ve yeniliklere nispeten kapalı olma yahut önemseydiği değerleri egemen kılmak adına özgürlükleri kısıtlayıcı baskılara yönelebileceği gibi pratik olumsuzlukları varsa da, belli değerler etrafında ailevi ve toplumsal ve hatta uluslararası düzeyde birlik beraberlik sağlama, bazı insanlık dışı davranışlara karşı küresel tepkiler gösterip düzelmeye yol açma gibi olumlu yönleri de varlığını sürdürmektedir. Ayrıca haksız yere adam öldürmek, hırsızlık/yolsuzluk yapmak, tecavüz etmek, yalan konuşmak, temel hak ve özgürlüklerini engellemek gibi insanlar arasında ortak bazı evrensel ahlaki yasakların varlığı ve böylece can, mal, namus gibi değerleri korumanın doğruluğu, -bilimsel bir bilginin doğruluğu gibi tanıtlanamasa da- neredeyse bütün büyük dinlerin, ahlak felsefelerinin ve günümüz insan hakları beyannamelerinin ittifakıyla temellendirilecek objektif sağlamlık ve savunulabilirlik gücüne sahiptir.

Kısacası, ahlaki olan her şeyin görece olduğunu söylemek, zamanımızda biraz güçlü ve yaygın bir moda olsa da, aslında -tersi gibi- onun da ispatı kolay olmayan, derinlikten yoksun yüzeysel bir genellemeden ve faydası kadar zararı da hesaba katılması gereken pratik bir yaklaşımdan ibaret olduğunu söylemek mümkündür.

Ayrıca bize göre bu konuda en doğru yaklaşım, ahlaki karmaşık homojen bir bütün olarak görmek yerine, hak/adalet, iyilik/sevgi, zarafet/görgü ve hikmet/bilgelik gibi üç veya dört katmanlı bir yapı olarak görmek ve bunlardan bazılarının -özellikle hak ve adalet kısmının- daha objektif temellere dayandığını kabul ederken,

diğer bazılarının -örneğin görgülülük ile ilgili ahlaki erdemler- daha görece olduğunu kabul etmektir. Bu yaklaşım, kör döğüşüne dönmüş eski bir ikilemi ikisine de az çok hak vererek nispeten çözdüğü gibi, hem teorik gerçeğe daha uygun hem de pratik faydası daha fazla gibi gözükmektedir.

Metaetik yahut nazari ahlakın öteki problemlerine girmeden biraz da normatif etik kuramlara değinilebilir. Normatif etik, doğru ahlaki eylemin ilkeleri, kuralları (normları) ve ahlaklı/erdemli insanın karakter özellikleri gibi konular üzerinde duran en eski ahlak anlayışıdır. Batı ahlak felsefesi dikkate alındığında normatif etik kapsamında üç büyük teoriden bahsedilir. Ahlaki eylemlerin dayandığı ilkelere ve sonuçlarından ziyade o eylemleri gerçekleştirecek kişinin sahip olması gereken ahlaki karakter ve erdemler üzerinde duran erdem etiği; ödev, yükümlülük ve hak gibi kavramlara dayalı ilkeleri önceleyen deontolojik etik; ve ahlaki eylemleri, doğurduğu fayda, haz, mutluluk gibi sonuçlarına göre değerlendirmek gerektiğini savunan faydacı etik.

### **Erdem Etiği**

Erdem etiği, ahlaki davranış ve eylemlerden daha önce gelenin, ahlaklı/erdemli bir kişilik/karakter sahibi olmak olduğunu öne süren ve bunu sağlamanın yolları/ eğitimi üzerinde duran bir ahlak kuramıdır. Onlara göre ahlak, dürüst, adil, hayırsever, merhametli gibi ahlaki vasıflarla nitelenebilecek bir kişiliğe sahip olmaktır. Felsefi açıdan bakıldığında onun en eski normatif ahlak kuramı olduğunu söylemek mümkündür. Eflatun'un tespit ettiği dört büyük erdem (hikmet, cesaret, iffet, adalet), ilkçağın çoğu filozofu bir yana ortaçağ Hıristiyan ve Müslüman ahlakçılarını da derinden etkileyerek günümüze kadar etkin bir şekilde gelmeyi başarmıştır. Bununla birlikte erdem etiği denince daha ziyade Aristoteles akla gelir. O da ahlak kitaplarında on'un üzerinde temel erdemi ayrıntılarıyla irdeler; bunları belirlemenin ana kriteri olarak "ıfrat-tefrit-itidal" kavramları üzerinde durur. Onun etkisi ve dolayısıyla erdem etiğinin popülaritesi ondokuzuncu yüzyıl ve yirminci yüzyılın ilk yarısında bir ara azalmışsa da yürmüncü yüzyılın ikinci yarısından itibaren tekrar canlanmaya başlamıştır. Günümüzde varlığını ve gücünü birçok çağdaş erdem etiği savunucuları (Elizabeth Anscombe, Alasdair MacIntyre, Philippa Foot, Martha Nussbaum, vb.) elinde sürdürmektedir.

### **Ödev Etiği**

Ödev etiği veya deontolojik etik, insanın, akıllı bir varlık olarak bir takım ahlaki ödevleri yahut yükümlülükleri olduğunu ve sonuçların nasıl olacağına bakmaksızın bu ödevleri mutlaka yapması gerektiğini savunan bir ahlak kuramıdır. Ödev

etiği, felsefi açıdan bakıldığında onsekizinci yüzyıl gibi geç bir dönemde ortaya çıkmışsa da, aslında onun “kapsamı içine pekçok etik teori girer. Bu teorilerin ilk örnekleriyle *dini etik*lerde karşılaşılır ve burada, kaynağında Tanrı’nın bulunduğu bir evrensel ahlak yasasının varlığı kabul edilir. Hıristiyan ahlakı veya İslam ahlakı olarak geçen bu dini etiklerde, Tanrı’nın insanlara yol göstermek amacıyla ilettiği bir ahlak yasası söz konusudur.” Sözelimi Yahudilik ve Hıristiyanlıkta, Tanrı tarafından konulmuş ahlak yasasının ifadesi olan “On Emir”, insanlar tarafından yerine getirilmesi gereken ödev ya da yükümlülüklerle, yasaklanmış eylem ya da faaliyetlerin bir listesini verir. Bu ödevler, doğuracakları sonuçlardan bağımsız olarak geçerli olan yükümlülükleri ifade ederler.<sup>34</sup> Görüldüğü üzere burada ödev etiği ile ilahi emir etiği bazı yönleriyle çakışmaktadır.

Tarihi bir bakıma çok eski dini metinlere kadar dayansa da, günümüzde ödev etiği dendiğinde akla gelen asıl kişi, Kant’tır. Kant’ın ödev ahlakında, genel olarak üç ama daha yaygın olarak bilinen haliyle tek bir kategorik/kesin ilke/buyruk vardır. Hem kişisel arzu ve eğilimlerden hem de olası sonuçlarının sağlayabileceği faydalardan bağımsız olarak, her türlü koşulluluğun/hipotetikliğin ötesinde akla dayalı kesin/kategorik/zorunlu bağlayıcılığı olan bu ilke/buyruk, her seferinde aynı zamanda tüm insanlara yönelik genel bir yasa olması istenebilecek normlara/maksimlere göre eylemde bulunma ilkesidir. Ödev ahlakının en temel karakteristiklerinden biri, erdem veya sonuç/fayda yerine ödev/görev kavramı olduğu gibi, bir başkası da bu ödevin koşullu, duruma göre değiştirilebilen tarzda değil, kesin bir ilke, kategorik bir buyruk, zorunlu olarak bağlayıcı evrensel bir yasa olarak görülmesidir. Bu son özellik Kant ahlakını hem ilkeli (erdemden ziyade ilke temelli) hem de deyim yerindeyse ilkeci (kendisine bağlı olanlardan, temel ilkeye, ilkeli/tutarlı/ısrarlı bir biçimde bağlı kalmalarını isteyen) bir ahlak olması sonucunu doğurmaktadır. Kısacası, ödev ahlakı, sorumluluk temelli, ilkeli ve ilkeci bir ahlakıdır.

### **Faydacı Etik**

Sonuççu veya teleolojik denilen normatif ahlak teorilerinin (Epicuros’un hedonizmi, Thomas Hobbes’un etik egoizmi, vb.) en iyi bilinen ve en yaygın kabul görenlerinden biri olan Faydacılık/yararcılık, bir eylemin ahlaki açıdan doğruluk ve yanlışlığının, en çok sayıda insanın en yüksek derecede iyiliği/mutluluğu ilkesi uyarınca sonuçta meydana getireceği faydaya göre belirleneceğini öne süren, Jeremy Bentham ve John Stuart Mill tarafından 18. ve 19. yüzyıllarda geliştirilmiş bir ahlak kuramıdır. Faydacılık, “liberal”, “seküler”, “rasyonel”, “özelci ve dolayısıyla rölativist bir teoridir.” Faydacılığın temel dayanağını oluşturan “yarar ilkesi”, bir eylemin

34 Cevizci, *Uygulamalı Etik*, 51.

ahlakiliğine sonucuna göre karar verir ve burada “eylemden etkilenecek en yüksek sayıda insanın en büyük mutluluğunu” ölçü alır. “Yararcılık, bu temel üzerinde iyi bir sonucun araçları her zaman haklılandıracağını kabul eder. Dolayısıyla, yalan söylemek, dürüst olmayan eylemlerde bulunmak, kişinin çıkarına hizmet edip başkalarına zarar vermiyorsa eğer, yararcılığın bakış açısından kabul edilebilir şeylerdir”.<sup>35</sup>

Faydacılık, günümüzde genellikle eylem faydacılığı (act utilitarianism), kural faydacılığı (rule utilitarianism) ve tercih faydacılığı (preference utilitarianism) olarak üç farklı türde anlatılmaktadır. Eylem faydacılığında temel faydacı ilkenin (en büyük sayının en büyük mutluluğu) dışında herhangi bir ilke veya kural yoktur. Eylem faydacılığı daha ziyade Bentham’ın faydacı anlayışı olarak kabul edilir. Eylem faydacılığı, amaçlıdır (teleolojiktir; yani çoğunluğun hazzının maksimum düzeye çıkarılmasını ve acısının minimize edilmesini ana amaç olarak görür); görececidir (rölativisttir; yani hiçbir şeyin kendi özünde doğru veya yanlış olduğunu kabul etmez, her şeyin doğruluk veya yanlışlığının içinde bulunduğu durumda doğurduğu sonuca göre değişebileceğini savunur); ve sonuççudur (consequentialist) yani bir eylemin doğruluk veya yanlışlığını yalnızca sonuçları belirler. Kural faydacılığına göre ise, faydacı ilkeye bağlı kalarak ve temelde onu kullanarak da olsa insanlık veya toplum yararına bir takım genel kabul görmüş kurallar belirlenmeli ve benzer durumlara karşılaşan herkes o kurallara (örn. doğruyu söylemek, yalan konuşmamak, sözünde durmak, vb. kurallara) uymalıdır. Kural faydacılığı kısmen deontolojiktir yani bazı kurallar sonuçtan daha önceliklidir; o da eylem faydacılığı gibi görececi ve sonuççudur, yani bir şeyin doğruluk veya yanlışlığı içinde bulunduğu topluma sağladığı hazzın sonuçtaki miktarına göre değişir. Ancak eylem faydacılığına göre, bireycilikten ziyade toplumdur, hazzın miktarı yanında niteliğine yahut yüksek insani kalitesine de önem verir. Bunlara göre, mesela, şiir okumak veya müzik dinlemek gibi entelektüel kalitesi yüksek hazlar, yeme içme ve cinsellik gibi hazlardan daha önemli sayılır. Kural faydacılığı genellikle John Stuart Mill ile ilişkilendirilir.

Faydacılığın bir de son zamanlarda ortaya çıkmış bir biçimi vardır ve buna da tercih faydacılığı denir. Daha ziyade Peter Singer (1946- ) (ve R. M. Hare, Richard Brandt, vb.) tarafından savunulan tercih faydacılığına göre, ahlaki eylemler o eylemin ilgili olduğu bireylerin tercihlerine uygunluk derecesine göre değerlendirilir. Bunlara göre de temeldeki faydacı ilke veya faydacı amaç (en büyük sayı için en büyük iyilik) geçerlidir; fakat bu amacı/ilkeyi gerçekleştirmek için sadece kendi çıkarlarını/tercihlerini değil başkalarının tercihlerini de hesaba katmak gerekmektedir. Bir eylemde bulunurken, bizim eylemimizden etkilenecek olan bütün herkes

35 Cevizci, *Uygulamalı Etik*, 44-46.



hesaba katılmalı ve hem kendimiz hem de başkaları için mümkün olan en iyi sonuç seçilmelidir.<sup>36</sup>

### Üç Normatif Etik Kuramın Kısa Değerlendirmesi ve “Deontolojik Erdem Etiği”

Daha önceki bir yazımızda belirttiğimiz gibi, bu üç kuramın üçünün de haklı ve yararlı olduğu yönler vardır. Hatta iyi bir ahlaklılık için üçünün birden dikkate alınması belki en iyi sonucu verecektir. Çünkü -erdem etiği yanlılarının savunduğu üzere- her insanın çocukluğundan beri iyi bir ahlak eğitiminden geçmiş olması gerektiğine kim karşı çıkabilir? Bu elbette ahlaklılığın ilk ve en güvenli yöntemidir. Bununla birlikte, kişinin iyi bir eğitim almış olması ve iyi ahlaklı biri olarak tanınması onu -ödev etiği yanlılarının vurguladığı üzere- ahlaki ilke ve kurallardan yahut yaptığı eylemin sonuçları karşısında sorumlu olmaktan muaf tutmamalıdır. Benzer şekilde, -faydacıların vurguladığı gibi- yaptığı eylemlerinin ahlaki sonuçlarına odaklanan kişi, sadece o noktada kalmamalı, -erdem etikçilerinin dediği gibi- kendi karakterini sağlamlaştırmaya ve -ödev etikçilerinin savunduğu gibi- davranışlarında evrensel ilkeleri dikkate almaya da özen göstermelidir. Keza, -deontolojik etikte vurgulandığı üzere- ilkeliliği ahlaklılıkta esas alan kişi de, ahlaki kurallara trafik kurallarına uyar gibi dıştan ve adeta ceza veya çelişkiye düşmeme korkusundan dolayı değil, içsel gelişmişliğinden ve sonuçta oluşacak toplumsal faydadan dolayı da uymalıdır.<sup>37</sup>

Bununla birlikte bize göre Batı etik kuramları ve terimleri düşünüldüğünde için en doğrusunun - günümüzdeki bazı faydacıların faydacılık ve deontolojik etiği kısmen sentezleyerek “kural faydacılığı”nı savunmalarına benzer şekilde – deontolojik etik ile erdem etiğini sentezleyerek ya da başka bir deyişle erdem etiğini esas almakla birlikte ona deontolojik kaynaklı bir ilkelilik aşısı yapmak suretiyle bir “deontolojik erdem etiği” veya “ilkeli erdem etiği”, “kategorik erdem etiği” yahut biraz daha uzun bir ifadeyle “yüksek standartlı deontolojik erdem etiği” denebilecek bir anlayışı savunmak belki en doğrusu olabilir. Çünkü eğer yanılmıyorsak en klasik ve en köklü etik kuram hem tarihsel hem de pedagojik açıdan, erdem etiğidir; yani ahlak veya huy/karakter eğitimine öncelik veren kuramdır. En güvenilir ahlak, küçük yaşlardan itibaren iyi aile terbiyesi ile içte köklendirilmiş ahlaktır.

Bununla birlikte erdem etiğinin de yetersiz kaldığı noktalar görülmektedir. Bunların en önemlilerinden biri, iyi eğitime güvenerek, daha sonra karşılaşılabilecek ahlaki ikilemler karşısında sorun çözmeye veya nesnel değerlendirmelerde bulun-

36 Oliphant, *OCR Religious Ethics for AS and A2*, 93-97.

37 Cafer Sadık Yaran, *Ahlak ve Adalet: İslam Ahlak Felsefesi Yazıları* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2022), 30.

maya yarayacak ilkelere pek önem vermemesi ve bunlara fazla sahip olmamasıdır. Oysa başlangıçta erdemli yetiştirilmiş insanlar da daha sonra yozlaşabilmekte, ortada herkesin eşit olarak değerlendirilebileceği nesnel kriterler veya ilkeler yoksa, yozlaşmış kişilerin bu yanlış davranışları eleştiri, sorgulama ve değerlendirme dışı kalabilmektedir. Bu yüzden, erdem etiğinin bu açığı, bize göre, deontolojik etikle, onun ilkelilik ve ilkecilik vurgusuyla giderilmelidir. Dolayısıyla sadece erdem etiği değil, “deontolojik/ilkelilik erdem etiği” bize göre daha isabetli bir yaklaşım oluşturmaktadır.

Hiç olmazsa doğruluk ve adalet gibi belli konularda yeterince ilkelilik ve ilkeci olmama kusuru yanında erdem etiğinin bir başka önemli kusuru da, itidal (ifrat-tefrit-itidal) üzerinde çok fazla durması ve adeta erdem etiği demek yerine “itidal etiği” denebilecek bir etik olmasıdır. Bu, ilk etapta çok uygun, çok isabetli bir yaklaşım gibi gözükmemektedir. Ancak eğer yanılmıyorsak bize göre, ahlakın her alanında mutlak itidali benimsemek ve gözetmek, yüksek standartlı ahlak sahibi veya ileri düzey ahlak sahibi, adeta bazen ahlak kahramanı denebilecek örnek insanların oluşmasına pek imkan vermeyip, herkesin ortalama, vasat, sıradan denebilecek bir örnek bir ahlaklılığa mahkum olması gibi bir sonuç doğurmaktadır. Oysa ahlakın dürüstlük ve adalet gibi bazı konuları, orta yolda olma düzeyinin yeterli görülmemesi gereken, çok daha titizlik ve hassasiyet gerektiren, yani belli ölçüde bazılarının aşırı sayılabileceği bir üstünlük düzeyi gerektiren konulardır.

Örneğin doğruluk, doğru sözlülük, sözünde durma, hakkaniyet, adalet gibi erdemler ve değerler böylesi konular; yani pek de ortası olmayan ya da ortası tercih edildiğinde yeterince ahlaklı olunamayan konulardır. Sözgelimi adaletin veya karşıtı olan zulmün itidali veya orta yolunun bulunması o kadar da ahlaki bir tutum değildir. Haklı ve haksız arasında, adil ve zalim arasında, adalet ve zulüm arasında, orta yolcu tavır takınmak o kadar da doğru değildir. Buralar aşırı hassas, aşırı duyarlı, aşırı titiz, başka bir tabirle çok yüksek standartlı olunması gereken hususlardır. Kısacası, orta yolda ısrar eden erdem etiğinin, ortalama/sıradan/vasat insan yetiştirme potansiyeli büyüktür. Oysa vasatın üstünde hatta çok üstünde yüksek ve hatta çok yüksek standartta ahlaklı insanlar yetiştirmek amaç olmalı ve başarılmalıdır. Bunun için bize göre, felsefi açıdan bakıldığında, - daha önceki bir çalışmamızda kısaca “ahlak-ı âlâ”, yüksek ahlak dediğimiz üzere - “yüksek standartlı deontolojik erdem etiği” kuramı gibi bir kuram geliştirmeye çalışmak yararlı olabilir. Çünkü Ayn Rand’ın aşağıdaki pasajda betimlediği üzere, her konuda orta yolda olmak ve aşırılıktan kaçınmak zannedildiği kadar matah bir şey değildir:

“Neden gurursuz yaşadığınızı, ateşsiz sevdiğinizi, direnmeden öldüğünüzü merak mı ediyorsunuz? Neden her baktığınız yerde cevapsız kalmaya mahkum sorularla karşılaştığınızı, hayatınızın niçin imkansız çelişkilerle dolduğunu ... bilmek mi istiyorsunuz? .... [Cevap] bir cümleye sığdırılmış korkaklık formülü[nüz]dür: ‘Ama biz aşırılıklara kaçmak zorunda değiliz!’ Hep kaçınmaya çalıştığımız aşırılık, gerçekliğin nihai sonuç olduğunun bilincidir, A’nın A olduğudur, doğrunun doğru olduğudur. Uygulanması imkansız olan, kusurluluğu ve ölümü talep eden bir ahlak kodu, size tüm fikirleri sisler içinde boğmayı öğretmiş, hiçbir kesin yargıya varmaya izin vermemeyi, her kavramı yaklaşık saymayı, her davranış kuralını esnek bulmayı, hiçbir ilkeye bağlanmamayı, her değerden taviz vermeyi, her yolun tam ortasından gitmeyi öğretmiş. ... Yargılamayı reddeden adam, aynı fikirdeyim diyemeyen, ama farklı fikirdeyim de diyemeyen adam, absolü [kesin doğru] diye bir şey yoktur deyip kendini sorumluluklardan kurtardığını sanan adam, bugün dünyada dökülmekte olan tüm kanların gerçek sorumlusudur. Gerçeklik bir absolüdüdür, varoluş bir absolüdüdür, bir toz zerresi de absolüdüdür ... aynı şekilde, insan hayatı da absolüdüdür. .... Her konunun iki yönü vardır: Bir yönü doğru, öteki yanlıştır, ama ortası her zaman kötüdür. .... Eğer yiyecek zehir arasında bir uzlaşma varsa, bu ne tür uzlaşma olursa olsun, sonunda kazanan ancak ölüm olacaktır. İyi ile kötü arasındaki uzlaşmadan da ancak kötü yararlı çıkar. .... İnsanlar kendi değerlerini ‘vasat’a indirgediğinde, bu sefer kötülük eline bir absolü güç geçirir, iyiler ödünsüz bir amaca sadakati elden bırakınca, onu yerden sahtekarlar alır ... bunun sonucunda ortaya, büzülen, pazarlık eden, ihanet eğilimli bir iyiyle, kendini haklı gören ve hiç ödün vermeyen bir kötü çıkar.”<sup>38</sup>

Bu etkileyici pasaj böyle uzayıp gitmekte, bu konu da daha fazla tartışmayı hak etmektedir; ancak başka konulara da değinmek zarureti olduğundan burada buna daha fazla girme imkanı yoktur.

Batı ahlak felsefesinde daha yoğunluklu bir biçimde etkili görülen ve tartışılan kuramlar, daha ziyade bu üçü (erdem, ödev, fayda kuramları) olmakla birlikte, teolojik çevrelerde bunlar yanında ve bazen bunlar yerine daha ziyade iki ayrı kuram ve onların radikal yahut ılımlı yorumlarının tartışıldığı görülmektedir. Kısaca bunlara da değinmekte fayda vardır.

### **İlahi Buyruk Kuramı ve Doğal Yasa Kuramı**

İlahi buyruk kuramı, ahlakın kaynağını ilahi vahiyde gören, dolayısıyla ahlaki eylemlerin doğruluk veya yanlışlığının, erdemliliğe veya ödevde uygunluk gibi bir sebepten veya doğurduğu olumlu veya olumsuz sonuçtan bağımsız olarak, doğrudan doğruya Tanrı’nın emrine uygun olup olmamasına bağlı olduğunu savunan ahlak

38 Ayn Rand, *Atlas Silkindi*, çev. Belkis Dişbuda (İstanbul: Plato Film Yayınları, 2007), 1082-1083.

anlayışdır. Platon tarafından formüle edilip Euthyphro dilemması olarak bilinen ahlaki ikilemde, yani ‘bir şey Tanrı emrettiği için mi ahlaken iyidir, yoksa ahlaken zaten iyi olduğu için mi Tanrı onu emretmektedir’ şeklindeki ikilemli sorunun ilk kısmının doğru olduğunun savunulmasından ilahi buyruk kuramı ortaya çıkmaktadır. İkinci kısmın savunulmasına da ‘doğal yasa teorisi’ denilmektedir.

Hıristiyanlıkta Augustinus, John Duns Scotus, Ockhamlı William, Martin Luther, John Calvin gibi bazı filozof ve teologlar; İslam düşüncesinde ise daha ziyade Eşari kelamcılar ilahi buyruk teorisini savunurlar. Buna karşın, İlkçağ felsefesinde Sokrates, Platon, Aristoteles, Cicero, Philo; Ortaçağ Hıristiyan felsefesinde Thomas Aquinas ve genel olarak Katolikler; Ortaçağ İslam düşüncesinde Mutezili ve Matüridi kelamcılar ile çoğu İslam filozofları; çağdaş Batı düşüncesinde Elizabeth Anscombe, Alasdair MacIntyre gibi felsefeciler, aralarındaki az çok farklılıklarla birlikte genel olarak doğal yasa teorisini savunmuşlardır. Burada şunu da eklemek gerekir ki, gerek doğal yasa teorisinin gerekse ilahi emir teorisinin daha radikal versiyonları olduğu gibi daha ılımlı versiyonları yahut uzlaşmacı yorumları da vardır. Radikal ilahi emir teorisine karşı, Tanrısal keyfilik itirazı, ahlaki otonomi itirazı, korkunç emirler itirazı gibi çeşitli şekillerde itirazlarda bulunmaktadır.<sup>39</sup>

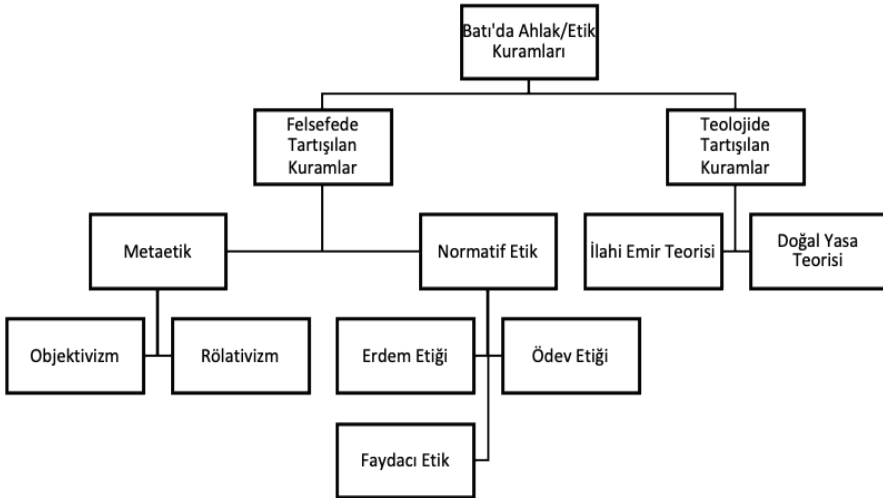
Benzer bir ifadeyle dile getirmekte mahzur yoksa, Euthyphro dileminin doğal yasa kuramı tarafını tutanlardan, “Mutezili ve Maturidi anlayışa göre Allah,” “buyruklarıyla iyi olanları emretmiş kötü olanları da yasaklamıştır. İnsanın vahiyden bağımsız bir şekilde bu niteliklerin bilgisine ulaşma imkanı vardır. Çünkü bir şey kendinde iyi/faydalı olduğu için Allah tarafından emredilmekte, kendinde kötü/zararlı olduğu için de yasaklanmaktadır.” Bu dilemin ilahi emir teorisini tercih edip savunan Eşari anlayışa göre ise “insanlar ahlaki olanın bilgisine ancak vahiy vasıtasıyla ulaşabilirler. Çünkü bir şey Allah emrettiği için iyi; o yasakladığı için kötüdür”.<sup>40</sup>

Bu iki kuramın değerlendirmesi bağlamında, bunların radikal yorumları ile daha ılımlı yorumlarının ayırt etmenin mümkün olduğunu söylemekte yarar vardır. Bunların radikal yorumlarından herhangi birini tüm aşırılığı içinde savunmak mümkün görünmemektedir. Her ikisinin de daha ılımlı/ölçülü/makul versiyonları söz konusudur ve bunlar çok daha akla yatkın yorumlardır ve birbirlerine az çok yaklaşımları ve hatta birbiriyle kısmen uzlaşmaları da mümkündür. Nitekim “ılımlı

39 Geniş bilgi için bk. Mustafa Çakmak, *Ahlak, Tanrı ve Yasa* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019); Ali Yıldırım, *İlahi Buyruk Teorisi* (Ankara: Elis Yayınları, 2019).

40 Recep Kılıç, “Ahlak”, *İslamiyet-Hıristiyanlık Kavramları Sözlüğü*, ed. Mualla Selçuk vd. (Ankara: A.Ü. Yayınevi, 2013), 39. Bu iki teori hakkında geniş bilgi için bk. Çakmak, *Ahlak, Tanrı ve Yasa*; Meryem Attar, *İslam Ahlakı: İslam Düşüncesinde İlahi Emir Teorisi*, çev. ed. M. İskenderoğlu (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019).

ilahi emir teorisyenleri ahlaki iyinin, Tanrı'nın emri olmasa da tüm insanlar tarafından kavranabileceğini düşünür. Teolojik karakterli doğal yasa teorisyenleri ise bu dilemmadaki temel meseleyi, insanın Tanrı'dan tümüyle izole ahlaki bir alan oluşturmak gibi bir niyetle ilişkilendirmez. Ahlak, Tanrı'nın emirlerinden bağımsız olsa bile Tanrı'nın özünden soyutlanmış bir şekilde anlaşılacak zorunda değildir<sup>41</sup>. Dolayısıyla, bize göre, her eylemin ahlakilik durumu aynı netlikte belirgin olmayabilse de, haksız yere cana kıymak, namusa tecavüz etmek, çalarak veya zorbalıkla başkasının malına el koymak, haksız yere insanların özgürlüğü veya onuruyla oynamak ve benzeri çoğu eylemin ahlaken yanlış olduğu veya yaşlı anne babana bakmanın, küçük çocuğunu yetiştirmenin, işçinin haklarını ödemenin, imkanların nispetinde muhtaçlara yardım etmenin ve benzeri davranışların ahlaken iyi şeyler olduğu Tanrı'nın ilahi buyruğundan bağımsız bir biçimde aklen ve vicdanen düşünüldüğünde kolaylıkla anlaşılabilir durumdadır. Ama bu konularda doğru eylemi istikrarlı bir biçimde yapmak için ilahi emirlerin ve dinin ahlaka sağladığı olağanüstü desteğin görmezden gelinmesi de imkansızdır. Burada anlatılan Batı ahlak kuramlarının özeti şu şekilde görselleştirilebilir:



### İslam Düşüncesinde Bellibaşlı Ahlak/Etik Kuramları

İslam ahlakı, farklı yazarlarca az çok farklı ahlak kuramlarına yahut ekollerine ayrılmaktadır. Örneğin Macit Fahri, *İslam Ahlak Teorileri* adlı kitabını dört ana bölüme ayırmış, bunlarda dört farklı İslam ahlak kuramını incelemiştir. Onun terminolojisiyle bunlar: (1) Nassi ahlak, (2) Kelami ahlak, (3) Felsefi ahlak, ve (4) Dini ahlak'tır. Mustafa Çağrıncı, *Anahatlarıyla İslam Ahlakı* kitabında "İslam Ale-

41 Çakmak, *Ahlak, Tanrı ve Yasa*, 251.

minde Gelişen Ahlak Ekollerine Genel Bir Bakış” başlıklı bölümde, dört değil üç farklı ahlak ekolünden bahseder. Bunlar, (1) Gelenekçi Ahlak, (2) Tasavvufi Ahlak, (3) Felsefi Ahlak’tır. Süleyman Uludağ da *İslamda Ahlak ve Ahlak Ekolleri* adlı kitabında, çok net olmamakla birlikte aşağı yukarı benzer bir üçlü tasnife bağlı kalır. Başka bir yazar, İslam ahlak teorilerini dörde veya üçe değil sadece ikiye ayırır: (1) Kuralcı ahlak teorileri, (2) Karakterci ahlak teorileri.<sup>42</sup> Bu durum göstermektedir ki, İslam ahlak teorileri/kuramları veya ekollerinin gruplandırılması konusunda henüz uzlaşımsal bir durum yoktur.

Bize göre önce oldukça sade ve büyük ölçüde de itirazdan uzak ve kabul görmüş denebilecek üçlü bir ayırmadan bahsedilebilir; daha sonra ise bunların her biri – belki biraz daha bize göre ve dolayısıyla biraz daha itiraza açık şekilde – kendi içlerinde tekrardan ikiye versiyona ayrılabilir. Her birinin ikiye alt versiyonu olan üç ana kuram ve alt versiyonları şunlardır:

- (1) Dini Ahlak: (a) Kur’an ve Sünnet Ahlakı, (b) Kelam ve Fıkıh Ahlakı
- (2) Tasavvufi Ahlak: (a) Takva Ahlakı, (b) Tarikat Ahlakı
- (3) Felsefi Ahlak: (a) Meşşâi Erdem Ahlakı, (b) Modern Ödev Ahlakı

### **Dini Ahlak**

Genel tanıma göre “dini ahlak teorileri, nihai olarak Kuran ve hadislerdeki ahlak ilkelerine dayanırlar. Yeni bir ahlak nazariyesi ortaya koymaktan çok, ortalama insanın ahlaki durumunu ve kabiliyetlerini birinci derecede göz önüne alan bu çalışmalar, İslam ahlakının ameli hükümlerini ve bu hükümlerin dayandığı dini prensipleri ihtiva ederler”.<sup>43</sup> Başka bir ifadeyle dini ahlak, Kur’an ve hadislerdeki ahlaki öğeler ve örneklerden hareketle, başta tefsirciler ve hadisçiler olmak üzere, teorik/metaetik yönüyle kelimcilerin, geleneksel yaygın kültür haline gelmesi ve uygulamalı etiğin ikilemli/çetrefilli sorunlarına fetva türü çözümleri/yorumlarıyla fıkıhçıların, vaizler gibi yaygın din öğretiminde görev yapan din görevlilerinin, bunlar arasında ahlak konusundaki eserleriyle dikkat çekip belki zayıf anlamda da olsa ahlakçı denebilecek bazı alimlerin, hep birlikte oluşmasına katkıda buldukları genel İslam ve ortalama Müslüman ahlakına verilen ad olsa gerektir.

Dini ahlak türü eserlerin en güzellerinden birinin örneğini oluşturan Ma-verdi’nin *Edebü’l-Dünya ve’-Din* adlı eserinde, ahlaki görüşler öncelikle ayet ve hadislere dayandırılır ama konunun ileriki aşamalarında Arap edebiyatından şiirler ve hikmetli sözlere de yer verilir. Kitapta önce aklın mahiyet ve değeri, sonra dini

42 Görgün, *İslam Ahlak Esasları*.

43 Çağrı, *Anahatlarıyla İslam Ahlakı*, 62.

ahlak, sonra sosyal ahlak, sonra da ahlaki erdemler ve erdemsizlikler ele alınır. Bu bağlamda Maverdi, önce nefis terbiyesinin ahlak için zorunluluğundan ve yollarından bahseder; daha sonra ise sırasıyla kibir ve gururdan sakınmak, güzel ahlaklı olmak, hayâ, yumuşak huy ve öfke, yalancılık ve doğruluk, gıybet ve koğuculuk, kıskançlık ve haset, konuşma âdâbı, sabır ve tahammül, istişarenin ve sır saklamanın önemi, mürüvvet, iffet, nezahet, nefis muhasebesi ve tefekkür gibi erdemleri ayrıntılı bir biçimde inceler ve özendirmeye çalışır.<sup>44</sup> Dini ahlak iki ayrı versiyona ayrılabilir.

**Kur'an-Sünnet Ahlakı** (veya *Kur'ani-Nebevi Ahlak*): Kur'an ve Sünnetteki ahlaki ilkeler, erdemler ve örnekliklere dayalı olan, dolayısıyla katıksız bir biçimde tam anlamıyla İslami/dini olan bir ahlak yaklaşımıdır. Ahlakın kaynağı itibarıyla, ılımlı bir ilahi buyruk teorisidir. Bir takım kesin emirler, ilkeler, kurallar ve onlardan kaynaklanan ödevler koyması, inancı ve niyeti eyleme öncelemesi gibi hususlar itibarıyla, deontolojik yönü ağırlıklı bir ahlaktır. Pekçok ahlaki erdemi övmesi, öğütlemesi ve eğitimini vurgulaması gibi hususlar itibarıyla bir erdem/fazilet ahlakıdır. İnsana yönelik fayda ve zarar kavramlarından bahsediyor olması itibarıyla, faydacı ahlakın, eylem faydacılığı türüne değilse de, kural faydacılığı ve tercih faydacılığı türlerine az çok benzer noktalara da sahiptir. Ne var ki, her ahlak kuramından azçok belli özellikler taşıyor ve dolayısıyla oldukça eklektik bir yapı arz ediyor gibi bir görünüm vermemek için en azından bize göre biraz daha kesin ve vurgulayıcı olduğu hususları dikkate alarak, bu ahlakın bir tür “deontolojik erdem etiği” olduğunu, yani ilkeli/kurallı bir erdem/iyi-huyululuk ve iyi davranışlılık etiği<sup>45</sup> olduğunu söylemek mümkündür.

**Kelam-Fıkıh Ahlakı** (veya *Kelami-Fıkhi Ahlak*): Kur'an ve sünnet temelli dini ahlakın, İslami ilimlerin teşekkülünden sonra, teorik/nazari/metaetik kısımlarının daha ziyade kelamcılar yahut daha özeldede Eşari kelamcılarca, bireysel, ailevi veya toplumsal günlük yaşam uygulamalarına dönük kısımlarının ise genelde fıkıhçılarca oluşturulup sistemleştirildiği ve yüzyıllar boyunca ortalama Müslüman halka mal edildiği geleneksel ve yaygın dini ahlaka, Kelam-Fıkıh Ahlakı veya Kelami-Fıkhi Ahlak demek mümkündür. Çünkü bu ahlaksal bütünlüğün zeminini Kuran ve sünnet oluşturmakla birlikte, daha özelleşmiş kavramsal ve kuramsal çerçevesini yahut itikatla bağlantılı teorik sistematiğini sünni ve özellikle Eşari akidesi, pratiğini ise sünni fıkıh kuralları ve zihniyeti oluşturmuştur. Bunlar da Kur'an-Sünnet ahlakına nispetle belli bazı farklılıklar göstermektedir.

44 İmam Ebü'l-Hasan el-Maverdi, *Edebü'd-Dünya ve 'd-Din*, çev. Ali Akın (İstanbul: Temel Neşriyat, 1982); Yaran, *Ahlak ve Adalet*, 105-106.

45 Örnek olarak bk. en-Nisa 4/135; en-Nahl 16/90.

Bu ahlak, büyük ölçüde bir ilahi emir teorisi ahlakıdır. İyi ve kötünün kriteri esas itibarıyla nasslardır. İnsanın ahlaki hayatına egemen olan da güçlü bir kader anlayışıyla birlikte vurgulanan güçlü bir sorumluluk ve yükümlülük ahlakıdır. Bu yönüyle o, akli dışlamamakla birlikte ondan ziyade öncelikli olarak ilahi buyruk temelli bir deontolojik etiğe benzerdir. Ancak Müslüman zihnindeki bu ahlakın Kitap ve Sünnet ahlakına nispetle bireysel özgürlük yönünün nispeten kapalı kaldığı itikadi mezhepler arasındaki tartışmalarda da ortaya çıkmakta ve gözükmektedir. Basitçe söylendiğinde Kelami-Fıkhi ahlak versiyonunda, ahlaki özgürlük-sorumluluk dengesi Kitap-Sünnet ahlakındaki dengeli ve dinamik yapısındaki şekliyle korunamamış, sorumluluk lehine ve özgürlük aleyhine bozulmuştur.

Yine benzer şekilde, pratik hayata dönük ahlak konularında, Kur'an-Sünnet ahlakında var olan bireysel haklar ve özgürlüklerle toplumsal gereklilikler ve maslahat arasındaki dinamik denge korunamamış, bu denge, toplum lehine gibi gözükken yönetim lehine gerekçelerle bireysel haklar ve özgürlükler aleyhine bozulmuştur. Süreç içinde kuralcılık ve şekilcilik tarafı ön plana çıkan Kelami-Fıkhi ahlak, Batıdaki modern faydacı ahlak teorisine benzer özellikler taşımaktadır. Zira Kelam-Fıkhi ahlakı içindeki ahlaki öz zaman içinde buharlaşmış, iş "hile-i şeriyye ve hiyel kültürü"ne kadar dayanmıştır.<sup>46</sup> Dolayısıyla, tarihsel süreç içinde "fıkhi kurallarının belli sebepler sonucu daha baskın ve belirleyici hale gelip ahlakın bu kurallar arasında geri plana düştüğü, etki gücünü yitirdiği" inkar edilemez. Burada sorun fıkhi kurallarının olması değil, "bu kuralların dinin temel ahlaki değer ve kaygılarını gölgeleyecek derecede ileri çıkarılması ve öncelenmesindedir." Başka bir deyişle sorun, "dengenin kural lehine bozulması, şeklin içerik ve amaçtan daha önemli hale gelmesidir".<sup>47</sup> Öz itibarıyla söylenmek istendiğinde, Kelam-Fıkhi ahlakı, Kur'an-Sünnet ahlakı kadar dinamik ve dengeli bir ahlak olmayıp, onun daha kaderci ve daha kuralcı bir türüdür denebilir.

### **Tasavvufi Ahlak**

Tasavvufi ahlak bir tür manevi/mistik ahlakıdır. İnsanların birbirleriyle ve çevreleriyle ilişkilerini düzenlemekle ilgili kendine özgü bakış tarzı var olmakla birlikte, onun için asıl önemli olan, insanın Rabbi ile olan ilişkisinin iyiliği, yakınlığı, olgunluğu/kemali, aşk ve rıza gibi yüksek mertebelere erişebilmesidir. Sünni tasavvuf literatürünün en gelişmiş örneklerinden olan Sühreverdi'nin *Avarifül Maarif*'inde sufilerin başlıca ahlaki erdemleri geleneksel İslam ahlakı ölçüleri içinde sıralanmıştır.

Tasavvufi ahlakın önemsedığı erdemler, muhasebe-murakabe, tevbe, zühd, tevazu,

46 Örnek olarak bk. Rene R. Khawam (drl.), *Hileler Kitabı: Arap Kültüründe Siyasi Stratejiler*, çev. Menekşer Tokyay (İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi, 2011).

47 Ali Bardakoğlu, *İslam Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşme* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2016), 287.



sabır, edep, muhabbet, ihlas, doğruluk, diğergamlık gibi ahlaki-manevi faziletlerdir. Tasavvufi ahlakta, model kabul edilen insanların örnek alınması yoluyla yapılan erdem eğitiminin de büyük yeri vardır.

Tasavvuf ahlakında, nefis mertebelerine dayalı (nefs-i emmare, levvame, mülheme, mutmainne, raziye, marzıyye, kamile) nefis tezkiyesi ve terbiyesine özel önem atfedilir ve bu yöndeki çabalar ömür boyu ısrarlı ve dikkatli bir biçimde sürdürülür. Tasavvufi ahlakta, özel riyazet, uzlet vb. teknikler uygulanarak, ahlaki-manevi gelişimi dinamik ve hiyerarşik bir haller ve makamlar süreci olarak yaşamak esas alınır. Uzlet, inziva, zühd, fakr, hürriyet ve benzeri yöntemler ve erdemler gereği, toplumsal hayata ve dünyevi nimetlere nispeten ilgisiz kalabilmek, en azından bunların gönülde yer etmesine izin vermemeye çalışmak esastır. İnsan hürriyetini daha ziyade, nefsanî arzu ve içgüdülerin baskısından âzâde kalabilmek olarak yorumlayıp gerçekleştirmeye çalışmak, tasavvuf ahlakına özgü ayırt edici hürriyet anlayışlarından biridir. Ayrıca, aşk, sevgi ve hoşgörüyü ahlaki erdemlerin en önemlilerinden saymak ve sıklıkla vurgulamak da sufi ahlakının ve erdem anlayışının belirgin yönlerindedir<sup>77</sup>.<sup>48</sup> Tasavvufi ahlaki ikiye ayırmak da hem mümkün hem de yararlıdır.

**Takva Ahlakı** (veya *Maneviyat Ahlakı*): Takva ahlakı, tasavvufun tarikatleşme dönemi öncesindeki, başka bir deyişle, sıradan Müslüman kitleden biraz daha farklı olarak, zühd, takva, nefsanî arınma, ilahi aşk, manevî kemal mertebelerinde yükselme gibi yüce ve aşkın saiklerle kendini manen ve ahlaken geliştirmek isteyen erken dönem zahitlerin ve sufilerin sahip oldukları manevî kemal ve kurbiyet amaçlı ahlak anlayışıdır. Takva ahlakında amaç, önce nefsini kirler ve kötülüklerden arındırmak, dünyevî hırslar ve ihtiraslardan uzak tutmak, daha sonra da onu ahlaki ve manevî erdemlerle donatarak Allah'ın kendisinden razı olabileceği ve sevebileceği bir kul haline gelmektir. Buradaki amaç, büyük ölçüde bireyseldir, samimidir, manevidir, uhrevidir. Hedeflenen ahlaki erdemler de büyük ölçüde Allah'a yakınlaşmakla ilgili manevî erdemlerdir. İlahî aşk ve rıza amacının kuldaki samimi tezahürü olarak, yaratılmış olan her şey sevmeye çalışılır ve başa gelen her türlü kaza ve bela sabırla karşılanır. Olumlu veya olumsuz beşerî farklılıklar Allah'ın takdiri dikkate alınarak daha hoş karşılanır ve insanlara hoşgörüle bakılır. Kısacası dinin de ahlakın da şekil veya kabuk yönüyle değil içeriği ve özülüyle ilgilenilir. Bu haliyle takva ahlakı, bir tür erdem ahlakıdır; ancak onun toplumsal erdemlerden ziyade zühd, takva, muhabbet, rıza gibi manevî erdemlerle ilgili olan bir türüdür. İbn Hazm'ın uzun bir şiirinin şu kısmı, manevî erdemler sahibi müttaki zahitler, arifler, aşıklar veya kısaca gerçek mutasavvıfların takva ahlakını özetliyor gibidir:

48 Yaran, *Ahlak ve Adalet*, 107-108.

*Bir güzel yoldur takva ve zühd yolu  
Basiretle yol tutar bu yolun yolcusu*

*Başka yola saparsan haraptır halin  
Hayatı yalan dolandır zahit olmayanın*

*Ne mutlu o yola baş koyan âdemlere  
Temiz kalpler ve yumuşak ruhlarla*

*Onlar ki kurtuldular zincirlerinden nefsin  
Sultanların asaleti ve kaygısızlığıyla dilencilerin*

*Nasıl diledilerse öyle yaşadılar ve öldüler  
Sonsuzluk diyarında mutlu ve özgürler*

*Onlar ki başkaldırdılar bedenini hazzına  
Sapıklığın karanlıklarını dağıtan bir nurla*

*Sanırdım ki bedenleri yiyip içmese  
Mübarek varlıklardır onlar melekler diyarında*

*O halde ey Rabb'im artır iyiliklerini  
Kutsa her nerede olurlarsa olsunlar adımlarını ....<sup>49</sup>*

**Tarikat Ahlakı:** Tasavvufi ahlakın takva ahlakı türünden oldukça farklı olan tarikat ahlakı, tasavvuf hareketinin tarikatleşme döneminden sonra, tarikat ortamında görülen ahlaktır. Bu ahlak, bireysel manevi kemalle ve ilahi kurbiyetle ilgili takva ahlakından kısmen farklı olarak, tarikat örgütlenmesi ve hiyerarşik yapısı içinde katı bir şekilde gözetilmesi öngörülen “tarikat adabı”, her bir tarikatın kendine özgü muâşeret usul ve kaideleri, mürit-mürşit ilişkisinde aşırı saygı ve bağlılık, dünyevi güç odaklarıyla yakından ilişkililik, yüksek kutsallıklar atfedilen hiyerarşik ve otoriter bir yapılanma, aile içinde devam eden silsileler, lüks yaşam standartları gibi zühd ve tasavvuf denince ilk etapta akla gelen özelliklerden nispeten ayrı şekilde kendine özgü farklılıkları olan bir ahlak anlayışı gibidir.

49 İbn Hazm, *Güvercin Gerdanlığı*, çev. Mehmet Hakkı Suçin (İstanbul: Kapı Yayınları, 2018), 287.

Bu haliyle bu ahlak, manevi erdemler ve takva ahlakından ziyade, bir tür biçimsel âdap ve kural ahlakıdır. Niyetten de sonuçtan da daha önemli olan, tarikat adabına, tarikatın kendine özgü kurallarına müntesipler veya müritler tarafından uyulmasıdır. Tasavvuf dönemi sufilerince eleştirilen dini ve fıkhi biçimsel kuralcılık, tarikat döneminde tasavvufun kendi başına da gelmiş gibidir. Ancak elbette bu, tasavvuf ahlakından tamamen kopulmuştur veya o iddiadaki herkes kopmuştur anlamına gelmeyebilmektedir. Sadece, Kur’ani-nebevi ahlaktaki bazı hassas dengeler kelami-fıkhi ahlakta tam olarak korunamayıp biraz bozulmuşsa, ona benzer şekilde, tasavvufi ahlaktaki biçim ve öz dengesi, -daha doğrusu- biçim ve kuralcılık karşısında özün ve samimiyetin öncelenmesi ve önemsenmesi hususunun da bozulması ve aynı hassasiyette korunamaması söz konusu gibi gözükmemektedir.

Kısacası, tasavvuf ahlakı sağlam bir erdem ahlakına benzerken, tarikat ahlakı katı bir kural ahlakına benzemektedir. Tasavvuf ahlakının takva ahlakı türünü İbn Hazm’dan bir şiirle özetlediğimiz gibi tarikat ahlakı türünün özünü de şiirle örneklendirmek mümkündür. Necip Fazıl Kısakürek’in “Sonsuzluk Kervanı” adlı şiirinin şu iki kıtası tasavvuf/takva ahlakından ziyade tarikat ahlakının bellibaşlı bazı özelliklerini yansıtmakta gibidir. İki şiiri karşılaştıranlar iki ahlak arasındaki farkın özünü de anlayabilirler.

*Sonsuzluk Kervanı, ‘peşinizde ben,  
Üç ayakla seken topal köpeğim!’  
Bastığınız yeri taş taş öpeyim.  
Bir kırıntı yeter, kereminizden!  
Sonsuzluk Kervanı, peşinizde ben...*

.....  
*Sonsuzluk Kervanı, istemem azat!  
Köleniz olmakmış gerçek hürriyet.  
Ölmezi bulmaksa biricik niyet;  
Bastığınız yerde ebedi hasat.  
Sonsuzluk Kervanı, istemem azat.<sup>50</sup>*

### **Felsefi Ahlak**

İslam düşüncesinin üçüncü ahlak kuramı felsefi ahlaktır. Felsefi ahlakın temel erdemler listesi öncelikle nefis teorisi veya insan psikolojisine dayanır. Eflatun’da olduğu gibi İslam filozoflarına göre de nefsin üç gücü vardır. Bunlar, düşünme gücü, öfke gücü ve arzu gücüdür. Bu üç güç ile bağlantılı olarak da dört ana erdem vardır.

50 Necip Fazıl Kısakürek, *Çile* (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2008), 65.

Bunlar, hikmet, cesaret, iffet, adalettir. Bu dört ana erdem her birinin yaklaşık onar tane alt erdemi bulunur. Klasik felsefi ahlak teorileri, İslami kaynaklar yanında Antikçağ erdem etiği okullarının etkisini taşır; dolayısıyla onlar, genel felsefi erdem etiğinin İslami türünü oluştururlar. İslam’da felsefi ahlakın en büyük yazarı sayılan İbn Miskeveyh’in *Tehzibü’l-ahlak*’ı, İslami temellerin yanında Eflatuncu, Aristocu, Yeni Eflatuncu ve Stoacı unsurların işlendiği bir ahlak sistemine temel teşkil eder. Onun eserindeki siyasi boyut eksikliği takipçileri Tusi’nin, Devvani’nin, Kınalızade Ali Efendi’nin eserlerinde ev ekonomisi ve siyaset ilmine dair geniş eklerle giderilir.

Felsefi ahlaka göre erdemler, İslami kaynaklarda da, Aristoteles gibi erdem ahlakçıları da çok belirgin bir biçimde gözüktüğü üzere, orta yolda veya aşırılıkların ortasında bulunurlar. Azlık ve çokluk yönünde iki uç noktadaki aşırılık olan ifrat ve tefrit, erdemsizlikleri; huylar veya eylemlerde itidal, denge veya ölçülülük durumu ise faziletleri oluşturur. İnsanlar irade hürriyetine sahiptir, fiillerinde hürdür ve yaptıklarından dolayı sorumludur. Temel değerler evrenseldir; Tanrı iyiyi gerçek anlamda iyi olduğu için tüm insanlara buyurur. Toplumlar, siyasal yönetim biçimlerine göre cahil toplumlar ve erdemli toplum olarak ayrılırlar. Ahlak ve siyaset birlikteliğinin amacı bu dünyada erdemli topluma ulaşmak ve öte dünyada da ruhun ebedi saadete kavuşmasıdır.

İslam filozofları faziletleri tarif ve tasnif ederken Yunan filozoflarının görüşlerinden âzami ölçüde istifade etmekle birlikte onları aynen tekrar etmiş değillerdir. Erdem konusunda onların orijinal sayılacak katkıları vardır. “Bu sebeple ele aldıkları problemler kendi damgalarını taşımaktadır. Mesela hikmeti anlatırken ma’rifetullah-tan, adaleti anlatırken dindarlıktan, şecaati anlatırken cihad, sabır, şükür, tevekkül vb.den, iffeti anlatırken utanma, kanaat vb.den söz etmektedirler ki bunlar Kur’ani faziletlerdir. Yunan filozofları bu ve benzeri faziletlerden – bu mana ve şümül içinde – habersizdirler”.<sup>51</sup> Felsefi ahlak kuramı da, diğer iki kuram gibi, ikiye ayrılabilir.

**Meşşai Erdem Ahlakı:** İslam felsefi ahlakı elbette sadece Meşşai denilen filozofların ahlak anlayışından ibaret değildir. Fakat yine de felsefi ahlak denilen ahlak ekolünün savunucularına bakıldığında bunların genelde Meşşai denebilecek kişilerden oluştuğu söylenebilir. Dolayısıyla, iki ayrı dönem ve yaklaşım için farklı isim arayışı karşısında birincisine -daha iyi/uygun bir terim bulunana kadar- Meşşai Erdem Ahlakı denebileceği kanaatindeyiz. Meşşai erdem ahlakı, aşağı yukarı yirminci yüzyıla kadar İslam felsefi ahlakına egemen olan bir ahlak kuramıdır. Başka bazı filozofların ve İslam dininin etkisini de taşımakla birlikte, esas itibarıyla Aristotelesçi erdem etiği denen ahlak felsefesinin İslami bir türüdür. Bu ahlak kuramının

51 Aydın, “Ahlak, İslam Felsefesi,” 2/12.

psikolojik temeli, Eflatun'un "nefsin üç gücü" (akıl gücü, öfke gücü, arzu gücü) teorisine dayanır. Sosyolojik temeli, yine Eflatun'un "üç sınıflı toplum" (yöneticiler, koruyucular, işçiler) modeline dayanır. Ahlaki erdemler listesi de yine Eflatun'un "dört erdem nazariyesine" (hikmet, cesaret, iffet, adalet) bağlıdır. Erdemleri belirleme ve tanımlama ölçütü ise Aristoteles'in üç kavramını (ifrat, tefrit, itidal) esas alır. Erdem eğitimi konusunda da, eğitim yoluyla alışkanlıklar kazandırma ve erdemleri değişmez huya dönüştürme gibi konularda birçok filozoftan ve İslami kaynaktan yararlanılır. Kısa bir ifadeyle Meşşai ahlak anlayışı, ilahi buyruk etiği, ödev etiği veya faydacı etik değil, İslam dini ve kültürüyle yoğrulmuş bir tür erdem etiğidir.

**Modern Ödev Ahlakı:** Felsefi ahlakın ikinci türü, Aristoteles'in erdem ahlakı etkisini taşımaktan vazgeçip, onun yerine büyük ölçüde Kant'ın deontolojik/ödev etiğinin etkisini taşıyan yakın dönemdeki felsefi ahlaka verilebilecek addır. Bu etki daha ziyade 20. Yüzyıl İslam ahlakçılarının bazılarında görülmektedir. Modern ödev ahlakı, örneğin Babanzade Ahmed Naim'in *İslam Ahlakının Esasları* adlı kitabında, M. Abdullah Draz'ın *Kur'an Ahlakı* adlı kitabında veya Ahmet Hamdi Akseki'nin *Ahlak İlmi ve İslam Ahlakı* adlı kitabında açıkça görülür. Bu kitaplarda kullanılan terimler ya da ahlak dili de, tasnifler ve tercihler de esas itibarıyla Kant'ı ve deontolojik etiğini yansıtır.

Örneğin, 1914-19 ve 1922-33 yılları arasında Darülfünun Edebiyat Fakültesi'nde onbeş yıl felsefe, metafizik, psikoloji ve mantık dersleri verip kitapları yazan Ahmed Naim, 1923 tarihinde *Ahlak-ı İslamiyye Esasları* adıyla kitaplaştırdığı ahlak eserinin İçindekiler'indeki bölüm başlıklarında bile önceki İslam ahlak felsefesi eserlerinin geleneksel yapısından ve dilinden farklı olarak, özgürlük ve sorumluluk gibi teorik tartışmalardan sonra, sık sık "Ahlaki Ödev", "Ahlak Yasası", "Ahlaki Buyruk", Ahlak "Rasyonalizm" gibi Kant'çı deontolojik terimlerin kullanıldığı başlıklar altında kitabını tamamlamıştır. Kitabın içinde de, İslam ahlakı kadar üstün olmamakla birlikte zaman zaman rasyonalist/akılcı ahlak dediği Kant'çı vazife/ödev ahlakını en üstün felsefi ahlak kuramı olarak gördüğünü sık sık belli eder. Mesela bir yerde şöyle der: "Çeşitli ahlak felsefeleri içinde en doğru ve İslam'ın ruhuna en uygun bulduğumuz Akılcılar'ın ilkelerini ele alarak, bunların bizim ilkelerimize ne kadar uygun olduğunu göstermeyi faydalı görüyoruz".<sup>52</sup>

Bu bağlamda da o, Kant'ın kategorik imperatifine benzer ve ondan üstün olduğunu savunduğu şu üç hadisten bahseder: "İyilik, kalbinin mutmain olduğu şeydir. Sana aksine fetva verseler de aldırma. Tekrar ederim ki, sana aksine fetva

52 Babanzade Ahmed Naim, *İslam Ahlakının Esasları*, sad. Recep Kılıç (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 67.

verseler de, aldırma.”<sup>53</sup> “İyilik, güzel ahlaktır. Günah ise, kalpte yerleşip de insanların bilmesini istemediğin şeydir.”<sup>54</sup> “Senden ortaya çıkmasını halkın görmesini istemediğin şeyi yalnız iken de kendi kendine yapma.”<sup>55</sup> Naim’e göre, “bu kuralların, Kant’ın ahlak yasasını da içine aldığı yine aklımız bize söylüyor”.<sup>56</sup> Yine ona göre, “Rasyonalistlerce ‘ödev için ödevin yerine getirilmesi’ ilkesinden anlaşılan ahlaki ve ameli anlam ne ise, Müslümanlarca da ‘bir ödevi Allah’ın emri olduğu için yerine getirmek’teki anlam, yaklaşık olarak odur”.<sup>57</sup>

İkinci örnek olarak Akseki, ödev kavramını bazı İslam ilimlerinde alışkın olduğumuz şekilde önce gelenlere (mütekaddimin) ve sonrakilere (müteahhirin) göre diye ikiye ayırarak tanımlamakta ve Kant’ı sonra gelenlerin en meşhuru olarak görmektedir. Ona göre önce gelenler ödevi şöyle tarif ediyorlar: “Başkalarının bize yapmalarını arzu ettiğimizi, bizim de onlara yapmamız, yapılmasını istemediğimizi, bizim de onlara yapmamamız”. Sonra o, Kant’ın ödev tanımını ve ödev ölçütünü açıklar ve onun ödev ilkesinin kaynağı ve dayanağının akıl olduğunu belirtir. Daha sonra da İslam’ın ödev anlayışını irdelemeye başlar. Akseki’ye göre, İslam’da, ödevin kaynağı dindir ve tanımı ise şudur: “Vazife; dinin yapılmasını emrettiği hayırdır” yahut “dinin emirlerine uymak, yasaklarından uzaklaşmaktır.”<sup>58</sup> Akseki, ödevi dine dayalı olarak tanımlamanın, ödev ilkesinin akli mahiyetinden bir şey kaybettirmediğini zira bir Müslümanın tabi olduğu dinin de sonuçta “akıl temel prensipleri”ne dayandığını savunur. Onun kitabının neredeyse tamamı, erdem, fazilet ve benzeri kavramlara göre değil, “Vazife” kavramı ve gereklerine göre bölümlenmiştir.<sup>59</sup>

Modern ödev ahlakı, ahlakta erdemler ve erdemsizlikler yerine ödevler, haklar, sorumluluklar gibi nispeten farklı kavramları ön plana çıkarmak gibi önemli özelliklere sahipse de, etkilendiği Kant’çı kaynaklarda da olduğu gibi, geleneksel ahlakın yahut Meşşai erdem ahlakının yumuşaklığından, sıcaklığından, esnekliğinden, erdem, mutluluk, sevgi gibi değerlere yaptığı vurgudan bir hayli uzaktır. Bunun yerine, bir disiplin el kitabı gibi, ödev, vazife, sorumluluk, yükümlülük, yaptırım, yasa gibi soğuk teorik temellerle başlayıp, kendimize karşı vazifeler/ödevler, ailemize karşı vazifeler, devlet başkanının vazifeleri, halkın vazifeleri, emirler, yasaklar şeklinde ilerlemektedir. Bu yapı ve yöntem, ahlakın bazı konularında uygun ve hatta zorunlu olmakla birlikte çoğu zaman esas itibarıyla gönüllülüğe ve özgürlüğe dayalı fitratına

53 Müsned, 4/228.

54 Müslim, 4/1980.

55 F. Kadir, 5/463.

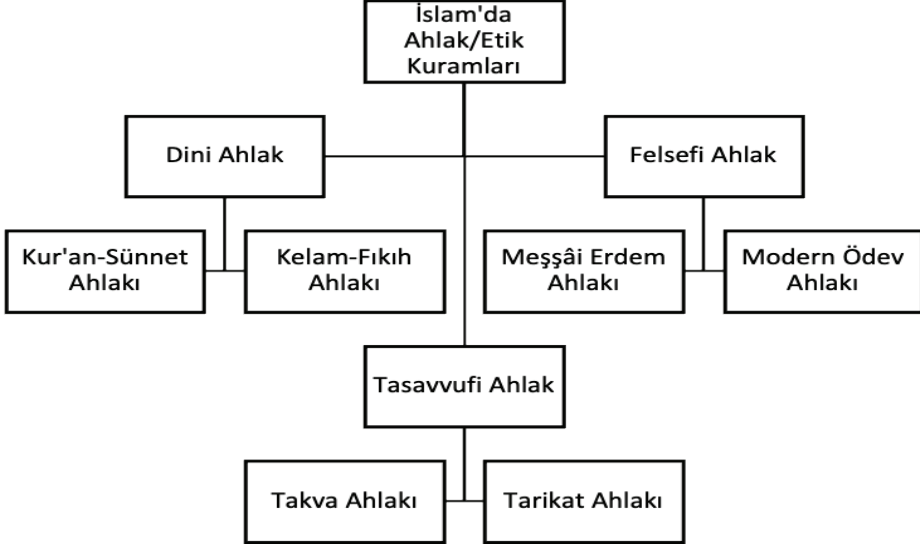
56 Naim, *İslam Ahlakının Esasları*, 119.

57 Naim, *İslam Ahlakının Esasları*, 47.

58 Akseki, *Ahlak İlmi ve İslam Ahlakı: Ahlak Dersleri*, 119.

59 Yaran, *Ahlak ve Adalet*, 110-113.

çok uygun gözükmemektedir. Dini ve tasavvufi ahlak kuramlarının ikinci versiyonları birincilerden daha başarılı olmadığı gibi felsefi ahlakın ikinci versiyonu da çoğu konuda birinciden daha başarılı değildir.



### **Kuramların Kısa Değerlendirmesi ve Deontolojik İslam Erdem Etiği Önerisi**

Bize göre, dini, tasavvufi ve felsefi ahlak kuramlarımızın ilk dönemlerinde oluşan versiyonlar (Kur'an-Sünnet Ahlakı, Takva Ahlakı, ve Meşşai Erdem Ahlakı), sonraki dönemlerde oluşan versiyonlara (Kelam-Fıkıh Ahlakı, Tarikat Ahlakı, ve Modern Ödev Ahlakı) nispetle, insan doğasına da ahlakın doğasına da daha uygun olduğu gibi küresel ahlak yarışında geri kalmışlıktan kurtulmamız ve en ön sıralara geçebilmemiz için de daha sağlam özelliklere sahiptir. Yine de, daha fazla eleştiriye açık gördüklerimiz de dahil, bunların her birinin toplam bütününe başarısına katkı sağlayacak değerli yönleri vardır. Bu açıdan bakıldığında, bize göre, kısmen eklettik veya sentetik bir yapı arz ediyor olsa da, bilindik kavramlardan yararlanılan şuna benzer bir başlık altında şöyle bir ahlak kuramı geliştirip yaygın kabul görmesine çalışmak yararlı olabilir: Yüksek standartlı deontolojik İslam erdem etiği.

Batılı kuramları değerlendirirken de söylediğimiz gibi, bize göre, insan fitratına ve ahlakın yapısına en uygun kuram, bazı eksiklikleriyle birlikte yine de erdem etiğidir. Ama erdemler listesinin Platon'culuktan kurtarılıp İslam iklimine daha uygun, daha kategorik/hiyerarşik ve daha yüksek standartlı hale getirilmesi, ayrıca

hakkaniyet ve adalet gibi temel konularda ilkelilik/tutarlılık düzeyinin deontolojik bir aşu ile artırılması gerekir. Dolayısıyla, “Deontolojik İslam Erdem Etiği” derken, “deontolojik” kavramıyla kastımız, Kant’çı ahlaktaki “ödev” kavramından ziyade “kategorik” kavramıdır. Bundan dolayı, deontolojik yerine kategorik kavramı da (Kategorik İslam Erdem Etiği ifadesi de) kullanılabilir. Kategorik kavramı burada iki anlama ve iki işleve sahiptir. Birincisi sınıf/grup/tasnif anlamında, ahlak homojen bir bütün olarak görölmek yerine üç veya dört ayrı hiyerarşik kategoriye/sınıfa ayrılmış olarak düşünölmelidir. Örneğin, sürekli geliştirilmeye açık olarak, şu dört temel ahlak/erdem “kategori”’sinden (veya kapısından, basamağından) bahsedilebilir: (1) Adalet/Hakkaniyetlilik, (2) Hayriyyet/İyilikseverlik, (3) Zarafet/Görgövlölük, (4) Hikmet/Bilgelik. Bunlardan birinci kategori, “zorunlu” erdemlerden; ikincisi “gerekli” erdemlerden; üçüncüsü “güzelleştirici” erdemlerden; dördüncüsü de “yetkinleştirici” erdemlerden oluşur.

“Kategorik” kavramının deontolojik etikten hareketle önemsenen ikinci anlamı ve işlevi ise hipotetiğin/koşullunun karşıtı olarak “kesin/koşulsuz” anlamına gelmesidir. Erdem etiğine deontolojik veya aşağı yukarı eş anlamda kategorik kavramını eklemeyi uygun görüşümüzün ikinci nedeni, bazı erdemlerin (özellikle birinci kategorideki ve bazen/kısmen ikinci kategorideki erdemlerin) hipotetik, koşullu, şarta bağlı, görece, değişken vesaire değil, kategorik, kesin, koşulsuz, zorunlu, ilkeli, tutarlı, devredilemez, vazgeçilemez bir biçimde uygulanması gerektiğini vurgulamak içindir. Hakkaniyet ve adalet (haksızlık ve zulüm) kapsamına giren erdemler ve erdemsizlikler, deontolojik etikte olduğu gibi İslam ahlakında da kategorik buyruk, kesin emir, herkesi bağlayıcı yasa şeklinde anlaşılmalı ve maslahat, kamu yararı, idare-i maslahat gibi istismara açık geniş anlamlı kavramlar gerekçe gösterilerek de olsa asla ihlal veya ihmal edilmemelidir.

Zira insanların birbirinin ahlaklılığına güvenebilmesi ve ahlaki değerlerin en azından hak ve adaletle ilgili olanlarının genel-geçer olduğuna hatta evrensel olduğuna inanabilmeleri ve her koşulda onlara bağlı kalabilmeleri için, ahlaki ilkelerin ve onlara bağlı kalmanın önemi büyüktür. İlkeler, zamandan zamana, kültürden kültüre, toplumdan topluma, çevreden çevreye, aileden aileye, kişiden kişiye sürekli değişiyorsa; yeni nesillere güvenle aktarabileceğimiz veya aramızdaki anlaşmazlık hallerimizde çözüm kaynağı olarak başvurabileceğimiz ortak değerlerimiz ve sabitelerimiz yok demektir. Benzer şekilde kişilerin hayatında ilkeler sürekli değişiyor veya ilkelerin varlığı hiç görölmüyorsa, karşıımızda sözüne veya vadine güvenilebilecek bir kişi yok demektir. Oysa toplumsal hayat içindeki anlaşmazlıklarımızı çözüme kavuşturacak, haksızlıklarımızı adaletle dengeleyecek, kişiliğimize güvenilmesini



sağlayabilecek bir durum içinde yaşamak istiyorsak, hepimizce bilinen, hepimizce uyulmaya çalışılan ve hepimize eşit olarak uygulanacak olan ilkelerimizin olması daha iyidir. Ahlaklılıkta güvenilirlik önemliyse eğer, ilkelilik ve ilkeye bağlılık da o oranda önemlidir.

İslam ahlakında ve Müslüman ahlaklılığında ilkeliliğin çok özel bir önemi olduğu aşikârdır. Çünkü Kur'an-ı Kerim, özel koşullara göre hemen değişmeyen, ne olursa olsun varlığını koruyan bir ahlak öğütlemekte ve Müslümandan böyle bir ahlaklılık istemektedir. Bu hususun çok açık ve net bir biçimde görüldüğü ayetlerden biri şudur: “Ey iman edenler! *Kendiniz, ana babanız ve en yakınlarınızın aleyhine de olsa*, Allah için şahitlik yaparak **adaleti titizlikle ayakta tutan kimseler olun**. (Şahitlik ettikleriniz) zengin veya fakir de olsalar (adaletten ayrılmayın). Çünkü Allah ikisine de daha yakındır. (Onları sizden çok kayırır.) Öyle ise *adaleti yerine getirmede nefsinize uymayın*. Eğer (şahitlik ederken gerçeği) çarpıtırmanız veya (şahitlikten) çekinirseniz (bilin ki) şüphesiz Allah, yaptıklarınızdan hakkıyla haberdardır.”<sup>60</sup>

Ayetin adaleti titizlikle ayakta tutmak için ne kadar ilkeli ve tarafsız davranmamız gerektiği konusundaki vurgusu ve ayrıntılı ifadeleri olağanüstüdür. Müslüman ahlaklılığı için ideal olan budur; ideal olan, kendi aleyhine bile olsa adaleti ve her tür ahlaklılığı ayakta tutabilmek için gerekli olan neyse onu *bir bedel ödemek pahasına da olsa* mutlaka yapmaktır. Müslümanı her koşulda güvenilir kılacak olan, “Emin” olan peygamberine layık bir ümmet yapacak olan da, bu ve benzeri ayet ve hadislerde belirtilen yüksek düzeyde bir ilkeliliğe ısrarla bağlı kalabilmesidir. O Peygamber (s.a.v.) ki Kur'an'ın istediği bu ilkeliliği hayatında örneklemiştir ve sözleriyle daima teşvik etmiştir. Nitekim onun ilkeli ahlaklılığın zirvesinin ifadesi denilebilecek “*kızım Fatıma da olsa muhakkak*” uygularım<sup>61</sup> dediği örneklik herkesin malumudur”.<sup>62</sup>

“Deontolojik İslam Erdem Etiği” derken kullanılan ikinci kavram olan İslam kavramı, erdemler listesinde ısrarla Platoncu dördümlü listeyi (hikmet, cesaret, iffet, adalet) ve onun dayandığı üçlü nefis teorisini (akıl, öfke ve arzu güçlerinden oluşan insan psikolojisi) takip etmek yerine daha Kur'ani-Nebevi ahlak temelli erdemlerin esas alınmasını vurgulamak içindir. Bu tür bir dört büyük erdem listesi, örneğin, Nahl suresi 90. ayetten hareketle daha önce bazı çalışmalarımızda önerdiğimiz şekilde, “adalet, muavenet, iffet, merhamet” şeklinde de olabilir, azçok değişik haliyle “adalet, hayriyyet, zarafet, hikmet” şeklinde de olabilir, daha farklı şekillerde de olabilir.

60 en-Nisa 4/135.

61 Ebu Davud, Hudud, 15.

62 Yaran, *Ahlak ve Adalet*, 30-31.

Ama ne olursa olsun, daha Kur’ani-Nebevi bir temelinin olması daha fazla benimse-nip etkili olmasına katkı sağlayacaktır. Buradaki İslam kavramı ayrıca, radikal değil makul bir yorumuyla yahut doğal yasa kuramıyla da uyuşan bir yorumuyla birlikte, ilahi emir teorisine de hakkının verildiğini göstermek içindir. İlahi emir büyük ölçüde akıl, vicdan ve tecrübe ile de bilinebilecek olan ahlaki doğru ve yanlıştın en güçlü pekiştiricilerinin, desteklerinin ve motivasyonlarının başında gelmektedir.

Bu başlıktaki “Erdem Etiği” terimi de, etik kuramlar arasında asıl tercihe sayan bulduğumuz kuramın, ödev etiği veya faydacı etik değil erdem etiği, fazilet ahlaki kuramı olduğunu göstermektedir. Çünkü bize göre, iyi bir eğitim yoluyla insan doğasının erdemsizliklerden arındırılıp erdemlerle ve hatta yüksek standartlı erdemlerle, “ahlak-ı âlâ” ile bezendirilmesi, ahlakın en temel ve en doğal amacı ve işlevidir. O halde sonuç olarak, “yüksek standartlı deontolojik/kategorik/ilkeli İslam erdem ahlaki kuramı” (daha kısa bir ifadeyle “ahlak-ı âlâ” ve hatta “ahlak-ı aliyyül âlâ”, günümüz ve gelecek Müslümanları için en uygun ahlak kuramı gibi gözükmektedir.

### KAYNAKÇA

- Akseki, Ahmet Hamdi. *Ahlak İlmi ve İslam Ahlakı: Ahlak Dersleri*. Ankara: Nur Yayınları, 1979.
- Aristoteles. *Nikomakhos’a Etik*. çev. Zeki Özcan. Bursa: Sentez Yayıncılık, 2014.
- Attar, Meryem. *İslam Ahlakı: İslam Düşüncesinde İlahi Emir Teorisi*. çev. ed. M. İskenderoğlu. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019.
- Aydın, Mehmet S. “Ahlak, İslam Felsefesi”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 2/10-14. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Bardakoğlu, Ali. *İslam Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşme*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2016.
- Çağrııcı, Mustafa. *Anahatlarıyla İslam Ahlakı*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006.
- Çağrııcı, Mustafa. “Ahlak”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 2/1-9. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Çakmak, Mustafa. *Ahlak, Tanrı ve Yasa*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2019.

- Çapcıoğlu, İhsan. “Edep/Adap”. *İslamiyet-Hıristiyanlık Kavramları Sözlüğü*. ed. Mualla Selçuk vd. Ankara: A.Ü. Yayınevi, 2013.
- Cengiz, Yunus ve Selime Çınar (ed.). *İslam Düşüncesinde Vicdan Kavramı*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2018.
- Cevizci, Ahmet. *Uygulamalı Etik*. İstanbul: Say Yayınları, 2022.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Say Yayınları, 2011.
- Churchland, Patricia S. *Vicdan: Ahlaki Sezginin Kökeni*. çev. Mehmet Doğan. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2021.
- Fahri, Macit. *İslam Ahlak Teorileri*. çev. M. İskenderoğlu ve A. Arkan. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- Gazali, Hüccetü'l-İslam İmam. *İhya' u Ulumi' d-Din*. çev. Sıtkı Güllü. 3 cilt. İstanbul: Huzur Yayınevi, 2008.
- Görgün, Tahsin. *İslam Ahlak Esasları*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2010.
- Gruber, Hans-Günter. “Erdemler”. *İslamiyet-Hıristiyanlık Kavramları Sözlüğü*. ed. Mualla Selçuk vd. Ankara: A.Ü. Yayınevi, 2013.
- İsfahani, Ragıb. *ez-Zeria ila Mekarimi' ş-Şeria: Erdemli Yol*. çev. Muharrem Tan. İstanbul: İz Yayıncılık, 2010.
- İbn Hazm. *Güvercin Gerdanlığı*. çev. Mehmet Hakkı Suçin. İstanbul: Kapı Yayınları, 2018.
- İbn Miskeveyh. *Tehzibu'l-Ahlak: Ahlak Eğitimi*. çev. A. Şener, C. Tunç ve İ. Kayaoğlu. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2013.
- Kaşgarlı Mahmud. *Divanü Lügati't-Türk*. çev. Seçkin Erdi ve Serap Tuğba Yurteser. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2005.
- Khawam, Rene R. (dr.). *Hileler Kitabı: Arap Kültüründe Siyasi Stratejiler*. çev. Menekşe Tokyay. İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi, 2011.
- Kılıç, Recep. “Ahlak”. *İslamiyet-Hıristiyanlık Kavramları Sözlüğü*. ed. Mualla Selçuk vd. Ankara: A.Ü. Yayınevi, 2013.
- Kısakürek, Necip Fazıl. *Çile*. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2008.
- Kuçuradi, İonna. *İnsan ve Değerleri*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2022.

- Maverdi, İmam Ebü'l-Hasan. *Edebü'd-Dünya ve'd-Din*. çev. Ali Akın. İstanbul: Temel Neşriyat, 1982.
- Mengüşoğlu, Takiyettin. *Değişmez Değerler Değişen Davranışlar*. İstanbul: İstanbul Matbaası, 1965.
- Naim, Babanzade Ahmed. *İslam Ahlakının Esasları*. sad. Recep Kılıç. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Oliphant, Jill. *OCR Religious Ethics for AS and A2*. London: Routledge, 2007.
- Özturan, Hümeyra. *Ethostan Ahlakı*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.
- Rand, Ayn. *Atlas Silkindi*. çev. Belkıs Dişbuda. İstanbul: Plato Film Yayınları, 2007.
- Saltuklu, Zübeyir. *Vicdan*. Erzurum: Fenomen Yayınları, 2017.
- Seyyar, Ali. *Ahlak Terimleri (Ansiklopedik Sözlük)*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.
- Stroll, A. A. vd. *Etik Kuramları*. drl. ve çev. Mehmet Türkeri. Antalya: Lotus Yayınevi, 2017.
- Uludağ, Süleyman. *İslam'da Ahlak ve Ahlak Ekolleri*. İstanbul: Sufi Kitap, 2018.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Bilgi ve Değer*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2022.
- Yaran, Cafer Sadık. *Ahlak ve Adalet: İslam Ahlak Felsefesi Yazıları*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2022.
- Yıldırım, Ali. *İlahi Buyruk Teorisi*. Ankara: Elis Yayınları, 2019.



## İKİNCİ BÖLÜM

---

### AHLÂKIN KAYNAĞI TARTIŞMASI



# İnanca Dayalı Ahlâkın Taşıdığı Riskler ve İmkânlar

Hulusi ARSLAN\*

## Giriş

Düşünce tarihinde ahlakın kaynağına ilişkin çok farklı teoriler bulunmaktadır. Ahlakın temel kavramları olan iyi ve kötünün ölçütünü haz ve acı, mutluluk ve mutsuzluk, fayda ve zarar, yetkinlik ve eksiklik, güç ve güçsüzlük veya irade olarak gören çeşitli ahlak teorileri bulunmaktadır. Yine ahlaki değerleri nesnel ve genel geçer sayan teoriler bulunduğu gibi kişilere ve zaman göre değişen göreceli değerler olduğunu savunan teoriler de bulunmaktadır.<sup>1</sup> Bu çalışmada ahlakın kaynağını inanç veya Tanrı'nın iradesi olarak gören dini ahlakın taşıdığı riskler ve imkânlar tartışılacaktır. Çalışmanın amacı bu risklere ve imkânlarla dikkat çekerek dinin doğru anlaşılmasına ve içinde yaşadığımız toplumda insanların barış ve güvenlik içerisinde yaşamalarına imkân sağlayacak dini ve ahlaki bir zeminin oluşmasına katkı sağlamaktır.

İnsan bazen inandığı değerlere uygun bir davranış ortaya koyamasa da yapıp etmelerinin arka planında sahip olduğu değerler çoğunlukla etkin konumdadır. Onun davranışları üzerinde tesir eden değer listesinin başında ise inanç ve ahlaki değerler bulunur. Ahlakı aynı zamanda pratik boyutuyla düşündüğümüzde insan edimleri neredeyse inanç ve ahlak başlığına indirgenebilir. İman ve ahlak ayrı kavramlardır. Bu iki kavram arasında nasıl bir ilişki kurulacağı merak konusudur. İnanca göre şekil alan ahlaktan söz edilebileceği gibi ahlaka göre şekil alan inançtan da söz edilebilir. Ya da imanla ahlak arasında karşılıklı ve sürekli bir ilişkinin kurulmasını öneren bir modelden de bahsedilebilir. Bu Sempozyumda "İnançın ahlaki" şeklinde ifade edilen başlık, ilk bakışta inanca dayalı bir ahlaki telkin etmektedir. Ancak bu söylemin taşı-

\* Prof. Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

1 Bkz. François Gregoire, *Büyük Ahlâk Doktrinleri*, çev. Cemal Süreyya (İstanbul: Varlık Yayınları, 1971); Peter Kropotkin, *Etika (Ahlâkın Kaynağı ve Açılması)*, çev. Ahmet Ağaoğlu (İstanbul: Kavram Yayınları, 1991); İsmail Kılıoğlu, *Ahlâk-Hukuk İlişkisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1988), İkinci Bölüm; Recep Kılıç, *Ahlâk'ın Dini Temeli* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, 1992), Birinci Bölüm.



dığı ciddi riskler bulunmaktadır. Öte yandan inançtan bütünüyle bağımsız bir ahlakın da bazı açmazları vardır. Bu çalışmada her iki tarafın mahsurları dikkate alınarak ahlaktan inanca, inançtan ahlaka sürekli bir ilişkinin olması gerektiği önerilmektedir. Başka bir ifadeyle doğru inancın kurulmasında ve denetlenmesinde ahlakın, ahlakın davranışa dönüşmesinde ise inancın rol alacağı bir model önerilecektir

## 1. İnanca Dayalı Ahlakın Taşındığı Riskler

İnanca veya dine dayalı ahlaka yapılan bazı itirazlar bulunmaktadır. Dini ahlak, kanıtlanması mümkün olmayan metafiziğe dayandırılması, bencillığe sebep olması<sup>2</sup> ve Tanrı'nın gelişigüzel ve keyfi iradesine bağlı olması gibi hususlar açısından eleştirilmektedir.<sup>3</sup> Bu çalışmada bu itirazlara zaman zaman atıfta bulunulmakla birlikte esas olarak pratik hayatın gerçeklerinden hareketle inanca dayalı ahlakın taşıdığı riskleri veya zaafı tartışmaya çalışacağız. Kanaatimizce bu zaafaların birincisi ahlaki görecelilik ikincisi ise inançların istismarıdır.

### 1.1. Ahlaki Göreceliliğe Sebep Olması

Tarihte ve günümüzde inanç mensuplarının ötekine karşı tavrının genellikle dışlayıcı bir özelliğe sahip olduğu söylenebilir. Bazı mistik hareketleri hariç tutarsak dinlerin resmi öğretileri kendilerini hakikat olarak görebilmek için tabii olarak diğerlerini yanlış olarak tanımlar. Sadece inanca dayalı ahlaktan hareket edildiğinde bunun sübjektif ve göreceli bir ahlaka ve dolayısıyla ihtilaf ve çekimlere hatta savaş ve kıyımlara sebep olması kaçınılmaz görünmektedir. Çünkü eğer inançlara dayalı ahlaktan hareket edilmesi önerilecekse, dünyada çok farklı inançlar karşımıza çıkmaktadır. Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam gibi dinler her ne kadar teizm noktasında birleşseler de Tanrının sıfatları ve kutsal kitaplarındaki öğretilere bağlı olarak farklıdır. Ayrıca Budizm, Hinduizm, Şintoizm gibi diğer dinler de bulunmaktadır. Bunun yanında bütün bu dinlere bağlı mezhepler hatta tarikat ve cemaatlerin inanç ve davranış biçimleri birbirinden farklılaşmaktadır. Bu farklılıklara bağlı olarak yaşam tarzları, ahlaki tutum ve davranışları da farklı şekillerde tezahür etmektedir. Bunun nasıl bir göreceliliğe ve aynı zamanda hakikat tekelleşmesine yol açtığını tarihe ve günümüz olaylarına bakarak görebiliriz. Her grup kendi inancının haklı olduğunu savunmakta ve diğer inanç mensuplarını batıl, sapkın, mücadele edilmesi hatta bazen yok edilmesi gereken gruplar olarak değerlendirmektedir.

İnanca dayalı ahlakın yol açtığı riskleri daha yakından görmek bakımından üç ilahi dinin inanç ve bu inanca dayalı olarak şekillenen davranışlarına bakmak gerekir.

2 Mehmet S. Aydın, *Tanrı-Ahlâk İlişkisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, 1991), 188-194.

3 Kılıç, *Ahlâk'ın Dinî Temeli*, 153.

Yahudilikten başlarsak onların ötekine karşı şiddete dayalı bir davranış sergilemelerinde tarihi olayların yanı sıra kutsal kitaplarında yer alan tanrı tasavvurları etkili olmaktadır. İbrani kutsal kitabında “bir savaşçı olarak Tanrı” imajı Yahudilerin tarih boyunca yabancı milletlere uyguladıkları şiddet ve terörü meşrulaştıran bir unsur olarak görülmektedir.<sup>4</sup> Örneğin Tevrat’ın ifadesine göre, İsrail Tanrısı, Firavunun kavmini kadın, çocuk ve hayvan ayırımı yapmadan katletmiştir.<sup>5</sup> İsrail oğullarının ezeli ve ebedi düşmanı Amelekilerle savaş öncesinde Peygamber Samuel’in Kral Saul’e Tanrı’nın buyruğu olarak şöyle söylediği belirtilmiştir: “ ... Şimdi git, Ameleki vur ve onların her şeyini tamamen yok et, onları esirgeme; erkekten kadına, çocuktan emzikiye, öküzden koyuna, deveden eşeğe kadar hepsini öldür!”<sup>6</sup> Bu saldırganlık tavrı, özellikle İsrail oğullarına vaat edilen kutsal topraklarda yaşayan kavimler söz konusu olduğunda daha dehşet verici bir hal almaktadır. Tevrat’a göre bu kavimlerin bütün canlıları acımadan yok edilmelidir.<sup>7</sup>

Kendilerine Tanrı tarafından vaat edilmiş kutsal toprakların bulunduğu inanan Yahudiler bu toprakları ele geçirmek için savaşmaktadırlar. Özellikle günümüzde fanatik Yahudilerce işlenen terör eylemlerinin amacı, Tanrı’nın vaat ettiği kutsal toprakları kendilerince işgalci Araplardan kurtarmaktır.<sup>8</sup> Dolayısıyla Yahudi Dini Terörizmini motive eden unsurlar, kutsal metinlere dayandırılmaktadır. Böylece İşgal edilmiş olarak baktıkları topraklardan Filistinlilerin çıkarılması ve Tapınak Dağı’nda bulunan Mescid-i Aksa’nın yıkılarak yerine Üçüncü Tapınağın inşası, beklenen Mesih’in geleceği ve İsrail Krallığı’nın kurulacağı gibi dini motifler onları yönlendirmiştir.<sup>9</sup>

Hıristiyanlar açısından da benzeri bir durum mevcuttur. Hıristiyan dünyanın bilhassa ötekine davranışlarını tanrı tasavvurları ve kutsal metinlerindeki öğretiler şekillendirmiştir. Hıristiyanlık 380 tarihinde devletin resmi dini olduktan sonra hereetik ilan edilen çeşitli gruplara karşı adeta bir süre avı başlatılmıştır.<sup>10</sup> Keza İslam’ın ortaya çıkışından itibaren İslam’a Hıristiyanlık ve Yahudiliğin bir sapması olarak yaklaşılması ve yok edilmesi gereken Şeytani bir güç olarak değerlendirilmiştir. İslamiyet’in kötü ve şer saçan bir güç; Hz. Muhammed’in ise -haşa- bir put, bir kabile ilâhı veya şeytan olduğu ileri sürülmüştür.<sup>11</sup> Bunların sonucu olarak kutsal toprakları

4 Menderes Kurt, “İsrail’de Yahudi Dini Terörizmi”, *Filistin Araştırmaları Dergisi* 4 (2018), 5.

5 Tevrat, Çıkış 12: 29.

6 Tevrat: I. Samuel 15: 2-3.

7 Tevrat: Tesniye 20:16-17

8 Baki Adam, “Kutsal Toprak, Mesih ve Terör”, *Dini Araştırmalar Dergisi* 7/20 (2004), 62.

9 Kurt, “İsrail’de Yahudi Dini Terörizmi”, 7.

10 Ömer Faruk Harman, “Hıristiyanlık ve Şiddet”, *Din ve Hayat (İstanbul Müftülüğü Dergisi)* 15 (2012), 43.

11 Cemal Ağırman, “Oryantalizm Ve Oryantalistlerin İslam Dini Hakkındaki Bazı Görüşleri” <https://agirman.com>

geri alma sloganı ile Müslümanlara karşı dokuz büyük haçlı seferi yapılmış ve yüz binlerce insanın ölmesine ve acı çekmesine sebep olunmuştur.<sup>12</sup>

16. ve 17. Yüzyılda Hıristiyan mezhepleri arasında seksen ve otuz yıl savaşları, on binlerce insanın kutsal savaş uğruna katledilmesine sebep olmuştur. 24 Ağustos 1572 sabahı Katolik Fransızlar, Protestanları katletmeye başlamışlar ve iki gün süren katliam sonunda on binlerce Protestan öldürülmüştür. Bu olay Saint Barthelemy katliamı diye meşhurdur. Katolikliğin bu şiddet uygulamalarını protesto ederek ortaya çıkan Protestanlık da şiddeti savunmuştur.<sup>13</sup> Keza dünyayı İshâ'nın gelişine hazırlamak için kutsal kitaplarında öngörülen milenyum savaşlarını desteklemişler, Tanrıyı kıyamete zorlamak olarak adlandırılan kutsal savaşlarda milyonlarca insanın öldürülmesini adeta sevinçle karşılamaya devam etmektedirler. Bugün İslamafobi olarak adlandırılan olaylarda Müslümanlara karşı adeta bir nefret ahlakı ortaya koymaktadırlar.

Meseleye İslam açısından bakıldığında bunlar içerisinde tarih boyunca öteki inanç mensuplarına karşı en mutedil tavrın Müslümanlarca ortaya konduğu söylenebilir. İslam dini, inanç özgürlüğü, adalet ve barışı esas alan bir dindir. Ancak tarihi şartlara göre gelişen yorumlarda bu evrensel değerlere uygun olmayan yaklaşımlara da rastlanmak mümkündür.

Müslümanların inanca dayalı göreceli ahlaka sebep olan tutum ve davranışları daha çok kendi içlerinde çeşitli mezheplere bölünmesiyle başlamıştır. Haricilerle başlayan fırkalaşma süreci daha sonra Mutezile, Şia ve Ehl-i sünnet mezheplerinin teolojik bir sisteme dönüşmesiyle devam etmiştir. Bakıldığında bu mezheplerin inanç esasları, din anlayışları ve bunların sonucunda oluşan ahlaki modelleri hakikatin tekelleşmesine ve ötekileştirici bir davranış modeline dönüştüğü görülmektedir. Her mezhep kendi inancına uygun olmayan inanç ve davranışları sapkın ve kâfir ilan etmiştir.

Ehl-i Sünnet bu konuda toplumsal uzlaşmayı sağlayabilecek bir itikadi ilkeyi benimsemiştir. Bu ilkeye göre "Ehl-i kible tekfir edilemez."<sup>14</sup> İlke olarak en azından Müslümanların kendi içlerinde bir uzlaşmayı sağlayacak nitelikte olmasına karşın ilkeye tam olarak uyulamamış, Ehl-i sünnet'in kendi inanç esasları üzerinden diğer

wordpress.com/2007/12/06/oryantalizm-ve-oryantalistlerin-islam-dini-hakkındaki-bazi-gorusleri/ (Erişim 04 Kasım 2023).

12 Işın Demirkent, "Haçlılar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 14/525.

13 Harman, "Hıristiyanlık ve Şiddet", 43-44.

14 Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit, *Ebû Hanîfe'nin Osman el-Bettî'ye Yazdığı Risale*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1992), 68.

firkalar tekfir edilmiştir. Eşâ'ri "Allah'ın kelamı olan Kur'ân'ın mahlûk olduğunu söyleyen kâfirdir"<sup>15</sup> diyerek Mutezileyi tekfir ederken Mâtürîdî de, Mutezile ve diğer mezhepleri zaman zaman tekfir etmiştir.<sup>16</sup> Buna benzer yaklaşımların diğer bazı âlimler tarafından da ortaya konduğu görülmektedir. İsferyîni Ehl-i Sünnet akaidini izah ettikten sonra şöyle demiştir: "Kim vasıflarını saydığımız fırka-i nâciyenin (kurtuluşa eren fırka) itikadı üzere olan bu dini din edinirse o hakikat ve doğru yol üzeredir. Kim bu dine, olmayan bir şeyi ilave ederse bidatçıdır. Kim bu dinden saparsa sapkındır; kim de bu dini inkâr ederse kâfirdir."<sup>17</sup> Yine Bağdâdî Ehl-i Sünnet'in icmainsına aykırı düşenlerin tekfir edilmesi gerektiğini söylemiştir.<sup>18</sup>

Erken dönem Selef ulemasının ortaya attığı amelî küfür kavramını daha daraltıcı bir yoruma tabi tutan İbn Teymiyye ve onun yorumlarını takip eden cihadi selefi gruplar, farzlardan birini terk edeni tekfir etmekte ve onunla savaşmanın gerekliliğini savunmaktadırlar. Bugün kendilerini Ehl-i Sünnet'in temsilcisi sayan bazı Selefî cihâdi gruplar tekfir kartını her an elinde tutmakta ve kendilerine muhalif olanlara karşı savaşmayı bu kavram üzerinden sürdürmektedirler. Bugün Irak ve Suriye'de faaliyet gösteren DEAŞ, muhaliflerini kolaylıkla tekfir etmek suretiyle onlara karşı savaş, ganimet, köle ve cariye hükümlerini uygulamaktadırlar. Günümüzde yaşayan Müslüman cemaat ve tarikatların kendi öğretilerine uygun olarak ama gelenekten de beslenerek ortaya koyduğu inanç ve davranış biçimlerini bunlara ilave etmek gerekir. 15 Temmuzda malum cemaatin kalkışması, günümüzde medyaya yansıyan tarikat liderlerinin sergiledikleri müsamahasız tutumlar, ilahiyat ve imam hatiplere karşı adeta bir nefret söylemi geliştirmeleri bir dine veya dini bir grubun inancına göre şekillenen davranış ve tutumların toplumda ayrışmaya neden olduğunu açıkça göstermektedir.

Bütün bunlardan çıkan netice kanaatimizce şudur: İnanç denildiğinde akla sadece tanrının varlığı, nübüvvet ve ahiret gibi temel inançlar gelmemelidir. Dinlerin kutsal kitaplarında yer alan tanrı tasavvurları, diğer öğretiler ve dini grupların kendi içlerinde oluşturdukları özel inançlar iman kavramının içini doldurmakta ve bütün bunlar dini grupların ahlaki tutum ve davranışlarını şekillendirmektedir. Bu ise bir hakikat tekelciliğine, özel davranış kalıplarına göreceli ve taraflı bir ahlak ve davranış modeline dönüşmektedir. Dolayısıyla sadece inanca dayalı ahlak modeli

15 Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, *el-İbâne an usûli'd-diyâne* (Beirut: Dârul-Kütübî'l-İlmiyye, 1990), 48.

16 Yulduz Musahanov, *Mâturîdî'nin Mu'tezile Eleştirisi (Ebu'l-Kasım el-Ka'bi el-Belhi bağlamında)* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 44.

17 Ebû Muzaffer el-İsferyîni, *et-Tabsîr fi'd-Dîn* (Lübnan: 1983), 180.

18 Abdulkâhîr el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak* (Beirut: el-Mektebetu'l-Asiyye, 1993), 327.

bunun sonucu olarak ötekine karşı müsamahasız bir tavır geliştirmekte bu da ihtilaf ve çatışmaları beslemektedir.

## 1.2. İstismara Sebep Olması

Ağaçların yenilebilir ürünlerine veya her hangi bir şeyden meydana gelen faydaya semere denir.<sup>19</sup> Aynı kökten türeyen istismar ise sözlükte bir şeyin semeresini, ürününü elde etmek, semeresinden, ürününden veya meyvesinden yararlanmak demektir. Türkçe’de ise istismar, bir şeyi kendi çıkarına kullanma, kötüye kullanma, suistimal etme, haksızca faydalanma, sömürme, bir kişinin iyi niyetini kötüye kullanma, bir şeyi haksız yere işletip yararlanma gibi mânâlarla yüklenmiştir.<sup>20</sup> Kişinin dinî inançlarının onun hayatında söz, tutum ve davranış olarak tezâhür etmesi yadırganacak bir şey olamadığı gibi, gerekli ve sağlıklı bir durumdur. Ancak burada esas olan samimiyet ve ihlâstır.<sup>21</sup> Öyle ise, samimiyetten uzak bir şekilde kişinin bir fayda beklentisiyle gerçekte olduğundan farklı bir dini tutum alması istismar olduğu gibi inancında samimi olan birey ve grupların iyi niyetlerini kötüye kullanarak onları kendi çıkarları için kullanmak da dini bir istismardır.

İstismar şüphesiz hemen her konuda söz konusu olabilir. İstismara konu olabilecek temel toplumsal değerlerden birisi de hiç şüphesiz din ve dindarlıktır. Hatta din, istismara en müsait alanlardan biri olup, istismarcılar için bir başka alanla kıyaslanamayacak derecede yüksek çıkarlar temin edilebilecek bir istismar konusudur.<sup>22</sup> Din istismarı davranışının zihinsel arka planında, dinin meşrulaştırma gücünden yararlanma düşüncesi yatmaktadır.<sup>23</sup>

Bu anlamda istismar ahlaki ve dini bakımdan çirkin bir davranış olarak kabul edilmiştir. Kur’ân-ı Kerim’de insanları aldatarak kendi amaç ve çıkarları uğruna onların inanç ve duygularından yararlanmak çok değişik kavramlarla ayıplanmıştır.<sup>24</sup> Kur’an istismarı “Allah ile aldatmak” şeklinde şeytânî bir vasıf olarak tarif etmiştir. Yine Kur’an’da aslında kalpleriyle inanmadıkları halde güven içerisinde olabilmek için dilleriyle Müminlerin yanında Allah’a ve ahiret gününe inandıklarını söyleyen Münafıkların davranışları kınanmıştır.<sup>25</sup> Dolayısıyla inanç istismarı münafıkların vasıfları arasında sayılmıştır. Yine Kur’an’da samimiyetten uzak davranışlar riya

19 Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî ğaribi’l-Kur’ân* (yy.: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, ts.), 105.

20 Ejder Okumuş, “Değer ve Din İstismarı”, *The Journal of Academic Social Science Studies JASSS* 24 (2014), 15-16.

21 Hüseyin Certel, “Din İstismarı Üzerine”, *İslâmi Araştırmalar* 22/1 (2011), 3.

22 Certel, “Din İstismarı Üzerine”, 2.

23 Certel, “Din İstismarı Üzerine”, 3.

24 Ali Ertan Ulukan-Musa Bilgiz, “Kur’an’da Din İstismarını İfade Eden Bazı Kelimeler”, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/19 (2023), 87-101.

25 Bakara 2/8, 9, 14.

olarak nitelenmiş ve yerilmiştir. Bu bağlamda Allah’a ve ahiret gününe inanmadığı halde gösteriş için harcama yapanlar, taşkınlık ve gösteriş için savaşa katılanlar<sup>26</sup> insanlara gösteriş yapmak için namaz kılanlar<sup>27</sup> şiddetli bir şekilde uyarılmışlardır. Kur’an’da peygamberlerin insanlara gösterdikleri ilahi rehberlik karşılığında hiçbir ücret talep etmedikleri ve bunun karşılığını yalnızca Allah’tan bekledikleri ifade edilmiştir.<sup>28</sup> Bütün bu ilahi mesajlar herhangi bir menfaat sağlamak için dini araç olarak kullanmanın hiçbir değer taşımadığını, aksine kınanması ve ayıplanması gereken bir davranış şekli olduğunu göstermektedir. Hz. Peygamber “Bizi aldatan bizden değildir”<sup>29</sup> demek suretiyle istismara dayalı hal ve hareketlerin Müslüman vasfıyla bağdaşmadığını ifade etmiştir.

İslam dini insanların saf dini duyguları ve iyi niyetlerini kullanarak kendisine şeref, şan, makam, mevki, siyasi ve ticari menfaat sağlamanın son derece çirkin bir davranış olarak tanımlamıştır. Buna rağmen maalesef geçmişte ve günümüzde Müslümanlar arasında dini, dindarları ve dini sembolleri istismar eden kişi ve gruplar görülmüştür. Siyasi tartışmaların sonucu olarak gerçekleşen Sıffin savaşında Kur’an’ın mızraklara bağlanarak savaş hilesine dönüştürülmesi, Haricilerin kendilerini meşrulaştırmak için “hüküm ancak Allah’ındır” ayetini sloganlaştırmaları, diğer mezheplerin kendi mezhep isimlerini bile Kur’an’a söyletmeye çalışmaları ve buradan hareketle diğer mezhepleri tekfir etmeleri, Emevi idarecilerinin ilahi takdir doktrinini iktidarlarını meşrulaştırmak için kullanmaları gibi tarihi olaylar dinin bir şekilde istismar edilmesinin örnekleridir. Tarih boyunca peygamberlik, halifelik, mehdilik, mesihlik, mücedditlik, şeyhlik gibi dini otoriteye işaret eden kavramlar inancın meşrulaştırma gücünden faydalanılarak istismara konu olabilmıştır. Tevhit, şeriat, cihat, sünnet, ilham gibi kavramlar, hatta daha genel bir ifadeyle her türlü dini kavram ve semboller istismarın konusu yapılabilmektedir.

Günümüzde eskisinden daha yoğun bir şekilde dini kavram ve sembollerin istismar edildiği görülmektedir. Machiavelli’ye nispet edilen “amaca giden her yol mubahtır” sözü adeta modern dünyanın bir yaşam felsefesi haline gelmiştir. Her türlü değer in araçsallaştırılması maalesef modern çağın en büyük sorunlarından biridir. Sömürge hareketlerinde ilk önce misyonerlerin gönderilmesi bunun açık bir örneğidir. Sonunda İnciller halkların elinde kalırken topraklar ve her türlü zenginlikler Batılılar’ın eline geçmiştir. Bugün demokrasi ve insan hakları gibi daha masum kavramlarla yürütülen siyasi ve ekonomik çıkar savaşı, aynı zamanda dini

26 Enfâl 8/47.

27 Nisâ 4/142; Maûn 107/6.

28 Şuarâ 26/109, 127, 145.

29 Buhârî, “İmân”, 164; Tirmizî, “Büyü”, 72; Ebû Dâvûd, “Büyü”, 50.

ve etnik grupların ayrıştırılması üzerinden yürütülmektedir. Afganistan ve Irak'ın işgalinde Amerikan devlet başkanlarının “haçlı seferleri” kavramını kullanması, İncil’de geçen dünyanın sonuna ilişkin çeşitli kehanetlerin gündeme getirilmesi, Müslüman ülkelere yönelik yürüttükleri politikalarda her türlü dini değeri araç olarak kullandıklarını göstermektedir. Dünya kamuoyuna İslam davası, şeriat devleti kurma ideali, İslam hilafetini yeniden tesis etme amacıyla ortaya çıkan cihadi selefi grupların bu güçler tarafından kurulup desteklenmesi dini istismarın küresel boyutlarına işaret etmektedir.

Müslümanlar arasında da dini istismarın günümüzdeki işaretlerinden bahsedilebilir. Bazen dindar görünmenin sağlayacağı siyasi, sosyal, ekonomik faydaları temin hedefiyle hareket edilmekte bazen de din ve dindarları toplumun tamamı veya bir kısmı için çok ciddi bir tehdit gibi göstermek suretiyle kendi amaçları doğrultusunda bundan yararlanılmak istenmektedir.<sup>30</sup> İslam dünyasındaki çeşitli cemaat, tarikat ve dini grupların devlette çeşitli makam ve mevkileri elde etmek için birbiriyle yarışmaları, çeşitli şirket ve holdinglere dönüşmeleri, otoritelerini ticarete ve siyasete dönüştürmeleri görünen manzaralar arasındadır. Bardakoğlu’nun ifadesiyle “naslarla oynamak, hadis diye uydurulan sözlerden medet ummak, rüya ve ilhama dair abartılı anlatımlarla büyüdü bir dünya kurgulamak, menkıbe ve hikâyeler aracılığıyla dinin sahih kaynaklarına aykırı bir zihniyet inşasına kalkışmak asla kabul edilemez. Dini istismar eden kişi ve gruplara “din alimi” ve “dinî cemaat” demek doğru değildir.<sup>31</sup> Din istismarı sadece Müslümanları değil İslam’ı da töhmet altında bırakmakta, yeni nesilleri İslam konusunda bir yol ayırımına sürüklemektedir.<sup>32</sup>

Netice olarak din insan yaşamı üzerinde güçlü bir güdüleyicidir. Bir dine mensup kişi veya kitleler hayatlarında o dinin değerlerini önemser. Bu da aslında normal bir durumdur. Ancak inancın veya genel olarak dinin harekete geçirici ve güdüleyici rolünden yararlanmak isteyen kişi ve gruplar din üzerinden kendi özel amaçlarını gerçekleştirmek istemektedir ki bu da kutsal değerlerin istismarına sebep olmaktadır.

## 2. İnanca Dayalı Ahlakın Taşıdığı İmkânlar

Bütün bu olumsuzluklarına karşı inanca dayalı ahlakın üstün vasıfları vardır. İnançtan tamamen bağımsız seküler ahlakın yol açtığı birçok sorundan bahsetmek mümkündür. Bireyselleşmenin neticesinde ortaya çıkan özgürlük, insanı her türlü bağlayıcı normun etkisinden kurtaran bir olgu gibi algılanmış; bu da nihayetinde

30 Mustafa Öztürk, “Geçmişten Günümüze Din İstismarı”, *Diyanet Aylık Dergi* 309 (2016), 13.

31 Mehmet Görmez, “Din İstismarı”, *Diyanet Aylık Dergi* 309 (2016), 5.

32 Ali Bardakoğlu, “Dini Değerlerin Buharlaşması”, *Diyanet Aylık Dergi* 309 (2016), 7.

insanı yalnızca kendi çıkar ve hazzını düşünen bir birey haline dönüştürmüştür.<sup>33</sup> Ahlâkî değerler açısından bakıldığında, eylemin nihai amacını dünyevî faydaya indirgeyen bir zihniyette, daha çok kazanç, daha çok güç, daha çok hâkimiyet, daha çok haz uğruna, ahlâkın araçsal hale dönüşeceği bellidir.<sup>34</sup> Bugün dünyaya egemen olan kapitalizm, ahlak da dâhil her şeyi kapitale ulaşmanın aracı olarak görmektedir. Bugün sürmekte olan savaş, şiddet, çevre felaketleri, yaşam alanlarının daralması aynı anlayışın bir neticesidir.

Netice olarak inanç boyutundan mahrum olan ahlak anlayışları bireysel veya toplumsal fayda temeline dayandığı ve bu dünyanın faydalarına odaklandığı için yüksek ahlaki idealleri gerçekleştirilmede yeteriz kalmaktadır. Bu bağlamda inanca dayalı ahlak anlayışlarının önemli bir üstünlüğe sahip olduğu söylenebilir. Bunlardan birincisi ahlakın sadece bir vicdan ve insan iradesine bağlı bir olgu olmaktan çıkıp yüksek bir otoriteye kavuşmasıdır.

### 2.1. Ahlakın Yüksek Bir Otoriteye Kavuşması

İnsanda doğuştan gelen bir ahlaki yatkınlığın bulunduğunu bilhassa nesnelci ahlak teorileri kabul eder. İnsanın fitratında bulunan bu ahlaki yatkınlığa hulk<sup>35</sup> veya vicdan<sup>36</sup> gibi kavramlarla işaret edilmiştir. İslam ahlakçısı Abdullah Draz insanda iyiliği takdir etme ve kötülüğü ayıplama eğiliminin bulunduğunu söyler.<sup>37</sup> Kant'ın ödev ahlakı gibi insanın ahlaki doğasını aklın kesin hükümlerine dayandıranlar da olmuştur. Kant'a göre, ahlak insana akılcı bir varlık olduğu sürece "a priori" yasalar verir.<sup>38</sup> Vahiyden bağımsız olarak temel ahlaki ilkelerin akılda bulunduğu fikrini İslam kelamında Mâtürîdîlik ve Mutezile ekollerinde de bulmak mümkündür.<sup>39</sup>

Buna karşılık insan yaşamı boyunca çok farklı etkilerin altındadır. Hazlar, tutkular, istekler, coğrafi ve kültürel şartlar insanın tercihlerinde etkilidir. İster vicdan diyelim ister akıl diyelim doğuştan gelen bu ahlaki ilkelerin yaşantıya dönüşmesi için

33 Hans Van Der Loo - Reijen Williem Van, *Modernleşmenin Paradoksları*, çev. Kadir Canatan (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 165.

34 Takiyyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1992), 273; Hulusi Arslan, "Ahlaki Değerlerin Değişimi Sorunu: Nesnellik ve Öznellik", *Tabula Rasa* 13 (2005), 79.

35 Mehmet Ali Aynî, *Türk Ahlakçıları* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1993), 122.

36 Erol Güngör, *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk* (İstanbul: Ötügen Yayınları, 2000), 12,24; Osman Pazarlı, *İslâm'da Ahlâk* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1990), 84-88; M. Abdullah Draz, *Kur'an Ahlâkı*, çev. Emrullah Yüksel-Ünver Günay (İstanbul: İz Yayıncılık, 1993), 135; Abdurrahman Bedevî, *el-Ahlâku'n-Nazarî* (Kuvvet: Vekâletü'l-Matbûât, 1975), 56.

37 M. Abdullah Draz, *Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru*, çev. Salih Akdemir (Ankara: Mim Yayınları, 1983), 93.

38 Armand Cuvillier, *Felsefe Yazarlarından Seçilmiş Metinler*, çev. Mukadder Yakuboğlu, ts., 604.

39 Ebü'l-Hasan b. Ahmed el-Hemedânî el-Esedâbâdî Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi'l-tevhîd ve'l-'adl* (Kâhire: Müessesetü'l-Mısıriyyetü'l-Âmme, 1965), VI/1/113; XVII/101; Ebü Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2003), 274,310-312; a.mlf., *Kitâbü'l-Tevhîd Tercümesi* (Ankara: İSAM Yayınları, 2003), 224, 251-253.



daha etkin bir otoriteye ihtiyaç duyulur. Bu yüzden yüce yaratıcı insanı sadece akli ve vicdanıyla baş başa bırakmamış aynı zamanda vahiy ve peygamber göndererek onları desteklemiştir. Bu açıdan bakıldığında ahlak dinle birlikte daha yüksek bir yaptırım gücüne kavuşmuştur. “Dini olmayan bir ahlak anlayışında tapılacak ölçüde saygı ve tazimle bağlanılan bir otorite yoktur. Tanrı otoritesi olmasa da iyi ve kötü vardır; fakat buyrulan ve yasaklanan bir şey yoktur.”<sup>40</sup>

Dolayısıyla inanç ahlaka yeni bir boyut kazdırmakta ahlaken iyi ve kötü olarak görülen davranışlar Tanrı inancıyla birlikte aynı zamanda emir ve buyruklara, günah ve sevaba dönüşmektedir. “Ahlak bize adam öldürmenin kötü olduğunu öğretir. İnanç ise hem böyle bir fiilin kötülüğünden hem de hayatın kutsallığından bahseder... Teist için yalan söylemek sadece kötü değil aynı zamanda günahdır; çünkü yalan söylemekle Tanrı huzurunda bir suç işlediğine inanır.”<sup>41</sup> Dolayısıyla ahlaki ilkeler inançla birlikte boşlukta kalmaktan kurtarıp yüce Allah’ın emir ve yasaklarına dönüşerek yüksek bir otoriteye kavuşmaktadır. Aynı şekilde dinde ikinci kaynak olan Allah elçilerinin öğüt ve tavsiyeleri, yine ahlakı kendisine güvenilen bir otoriteye bağlayarak eyleme dönüşmesini kolaylaştırmaktadır.

## 2.2. İnançın Ahlakı Motive Etmesi

İnsan rasyonel olduğu kadar aynı zamanda duygusal bir varlıktır. Onun duyguları da iman sürecinde devreye girmektedir. Çocukluk döneminde ortaya çıkan bağlanma, sığınma, himaye edilme eğilimi, dini duygu ve yaşantıyı harekete geçiren nüvelerdendir.<sup>42</sup> Psikanaliz sevgi ve bağlanma duygularını insanın en temel iki duygusu olarak ön plana çıkarır. İman da korku, ümit, sevgi gibi duyguları içeren bir olgudur. Sevgi ve korku duygularıyla gelişen iman, sonradan ümit ve bağlanma duygusuna dönüşür.<sup>43</sup> Allah’ın varlığına iman eden biri yaratılışında bulunan sevgi, bağlanma ve sığınma duygularıyla Allah’a bağlanır. Böylece ahlaki ilkeler aynı zamanda kendisine güvenilen ve saygı duyulan bir varlıktan geldiği için kutsallık kazanır. Kendisine güvenilen, saygı ve minnettarlık duyulan bir varlığın emir ve yasakları olarak ortaya çıkan ahlaki ilkeler duygusal bir bağla güçlenerek bağlanmayı netice verir.

Öte yandan ahlaki ilkelerin bilinmesi yaşantıya geçmesi için tek başına yeterli bir motivasyon sağlamayabilir. Bunun için örnek modellerin gerekliliğine ihtiyaç vardır. Dinde Tanrı, Tanrının elçileri ve o dinin bağlıları arasında yaşamış yüksek

40 Aydın, *Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, 207.

41 Aydın, *Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, 203.

42 Yurdağül Konuk, *Okul Öncesi Çocuklarda Dini Duygunun Gelişimi ve Eğitimi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 14.

43 Abdurrahman Kasapoğlu, *Kur’an’da İman Psikolojisi* (İstanbul: Yalnızkurt Yayınları, 1997), 28.

şahsiyetli kimseler bir nevi ahlakın yaşantıya dönüşmesinde örnek bir model konumundadır. Bazı Batılı teist düşünürler Tanrı'nın varlığına inanmanın ahlaki hayata iyinin yapılmasında teşvik edici bir unsur olduğunu kabul eder. Ahlaki ilkeler, doğruyu nasıl seçeceğimizi gösterir; dinî inanç da bu doğruya bütün kalbimizle sarılmamıza yardım eder. Dolayısıyla ahlaki ilkeler bizden bazı taleplerde bulunabilir. Fakat yine de çeşitli nedenlerle bu talepleri yapmaktan kaçınabiliriz. İşte bu noktada Tanrı inancı araya girebilir ve üzerimize düşeni yapmaktan kaçınmamızı zorlaştırabilir.<sup>44</sup> Aydın'a göre iyi ile kötünün bilgisi iyi adam kötü adam olmak için yeterli değil. Önemli olan iyi olanı yapmak ve iyi olmaktır. Bu noktada vahiy bu mesafeyi kısaltmaktadır. Vahiy Allah sevgisinden bahseder, vahiy evrenselleştirir ve ölümden sonra bir kapı açar. Mademki bunu böyle biliyorum, o halde böyle olmalıyım noktasına getirir.<sup>45</sup>

Bu açıdan bakıldığında Kur'an Allah'ı adaletli, iyi, esirgeyen, bağışlayan, cömert, sözünde duran, zulüm ve haksızlık yapmayan ahlaki bir özne olarak nitelendirir. Bunun yanında Allah her bakımdan en mükemmel bir varlıktır. "En yetkin varlık Allah olduğuna göre mutlak güzel olan da O'dur. İnsan için gerçek yetkinlik ve güzellik, dolayısıyla tam mutluluk Allah'a yönelmedir. Hadis olduğu söylenen bir rivayette yer alan, "Allah'ın ahlâkıyla ahlaklanınız" ifadesinde kastedilen şey bu olmalıdır."<sup>46</sup> Bunun yanında Allah elçileri ahlaki bakımdan örnek alınması gereken modeller olarak sunulmuştur. "Muhakkak sen yüce bir ahlak üzerinesin"<sup>47</sup> ayeti ve "şüphesiz ben güzel ahlakı tamamlamak üzere gönderildim"<sup>48</sup> hadisi, peygamberlerin ahlaki bakımdan örnek bir model olduğunu gösterir. Dolayısıyla ahlaki bakımdan model konumunda olan Allah, Peygamber ve erdem sahibi kimseler, ahlaki yaşamı motive eden ve onu bilgiden eyleme dönüştüren bir işleve sahip olmaktadır.

### 2.3. İnancın ahlaka müeyyide getirmesi

İnanca dayalı veya dini ahlakın diğer ahlak teorilerine göre sunduğu imkânlardan biri de ahlaki davranışlara müeyyide yani ödül ve cezalar getirmesidir. Din dışı temele dayanan ahlak teorilerinde ahlaki müeyyide vicdan, toplumun takdir ve kınaması veya kanun olabilmektedir. Bunlardan vicdan eğitim ve kültürel çevreye göre şekillenebilir. Kötülük yapmayı hayat tarzı haline getiren bir kimse vicdanının sesini susturabilir. Kur'an-ı Kerim'de vicdanın kötülüğü kınayan bir güç (en-nefsü'l-lev-

44 Aydın, *Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, 200-202.

45 Mehmet S. Aydın, "Vahiy ve İnsan", *Kutlu Doğum Haftası II 1-7 Ekim 1990* (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 137.

46 Mustafa Çağrırcı, "Saadet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), 35/221.

47 Kalem 68/4.

48 Muvatta, "Hüsnü'l-huluk", 8.

vâme)<sup>49</sup> olabileceği gibi kaskatı kesilmiş bir kalp<sup>50</sup> haline de dönüşebileceği ifade edilir. Toplumsal ve kanuni müeyyide ise her zaman ve her yerde işe yaramayabilir. Bu yüzdendir ki İslâm'da bütün ahlâkî vazifeler sadece vicdana bırakılmamış aynı zamanda uhrevî müeyyidelere bağlanmıştır.<sup>51</sup> İyilere cennet vaad edilirken kötüler de cehennemle tehdit edilmiştir.<sup>52</sup>

Bu noktada ceza korkusu veya ödüllendirme ümidiyle yapılan eylemlerin fiillere ahlaki bir nitelik katmadığı ileri sürülerek dine dayalı ahlaka itirazlar getirilmektedir.<sup>53</sup>

Oysa dindar kişinin ahlaki davranışlarını sadece ödül beklentisi veya ceza korkusuyla yaptığını iddia etmek doğru değildir. Dindar Allah'ın sevgisini<sup>54</sup>, hoşnutluğunu<sup>55</sup> ve rızasını<sup>56</sup> elde etmek için hareket eder.<sup>57</sup> Aydın'ın ifadesiyle Dindarın nazarında bir şeyi Tanrı için yapmak, onu kişisel bir kazanç sağlamak için yapmama aynı anlama gelir. Ayrıca ceza korkusu veya ödüllendirme ümidiyle yapılan işler tekrarlanarak bir süre sonra kişide ahlaki bir yatkınlık kazandırır ve sonunda o iş sırf iyi olduğu için yapılır hale gelebilir.<sup>58</sup>

Bu bağlamda İslam ahlaki açısından ihlas kavramına dikkati çekmek gerekir. İhlâs kelimesi, terim olarak “ibadet ve iyilikleri riyadan ve çıkar kaygılarından arındırıp sadece Allah için yapmak” demektir.<sup>59</sup> Kur'ân-ı Kerim'de Müminlerin özelliklerinden bahsederken “Onlar, seve seve yiyeceği yoksula, yetime ve esire yedirirler. (Ve şöyle derler:) “Biz size sırf Allah rızası için yediriyoruz. Sizden bir karşılık ve bir teşekkür beklemiyoruz.”<sup>60</sup> denir. Başka bir ayette “Hâlbuki onlara, ancak dini Allah'a has kılarak, hakka yönelen kimseler olarak O'na kulluk etmeleri, namazı kılmaları ve zekâtı vermeleri emredilmişti. İşte bu dosdoğru dindir.”<sup>61</sup> Hz.

49 Kıyâme 75/2.

50 Mâide 5/13; Zümer 39/22.

51 Kasas 28/83-84; Tâhâ 20/15; Gâfir 40/17; Câsiye 45/27.

52 Mustafa Çağrı, “Ahlâk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), 2/2.

53 Aydın, *Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, 188-194.

54 Bakara 2/165.

55 Mâide 5/119.

56 Tevbe 9/72; Hadîd 57/27.

57 Çağrı, “Ahlâk”, 2/2.

58 Aydın, *Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, 210-211.

59 Süleyman Ateş, “İhlas”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 21/535.

60 İnsân 76/9.

61 Beyyine 98/5; Zümer 39/11.

Peygamber de “Ameller niyetlere göredir”<sup>62</sup> “Allah sizin suretlerinize ve mallarınıza bakmaz, fakat sizin kalplerinize ve niyetlerinize bakar.”<sup>63</sup> demiştir. Bütün bunlar İslam dini açısından bir işin iyi, doğru ve güzel olduğu için yapılması gerektiğini gösterir.

Netice olarak ahlaki eylemler yapılması gerektiği için, doğru olduğu için daha genel manada Allah rızası için yapılır. Ancak Allah rızası soyut bir kavramdır. Tanrının emir ve yasaklarını yerine getirmek son kertede insanın dünyevi ve uhrevi mutluluğunu amaçlamaktadır. Hiçbir şeye muhtaç olmayan aşkın ve ekmel bir varlık olması açısından bakıldığında O’nu itaat edilmeye muhtaç bir varlık olarak tanımlamak mümkün değildir. Öyle ise Tanrının buyrukları son kertede insanın dünyevi ve uhrevi mutluluğunu sağlamayı amaçlar. Bu açıdan düşünüldüğünde dünyevi ve uhrevi saadeti ahlaki eylemin son amacı olarak, cezayı ise bu amacın önündeki engelleri kaldırma motivi olarak değerlendirmek mümkündür.

#### 2.4. İmanla Ahlak Arasında Sıkı Bir İlişkinin Kurulmuş Olması

İslam dini, sadece teorik ve nazari esaslara dayanan değil, aynı zamanda amelî ve pratik boyutları bulunan bir dindir. İman boyutunda yapılması gerekenler olduğu gibi amel ve ahlâkî açıdan yapılması gerekenler de vardır. O sebeple İslam’da bu kavramlar arasında yakından bir münasebet kurulmuştur. İman eden bir kimseden Allah’ın emirlerine uyması, yasaklarından kaçınması beklendiği gibi aynı şekilde, ahlaki erdemleri hayatına yansıtması ve kötü huylardan kendisini arındırması beklenir. Bu tutarlılığı gösteremeyenler Kur’an’da “Ey iman edenler! Yapmayacağınız şeyleri niçin söylüyorsunuz?”<sup>64</sup> şeklinde uyarılmıştır.

Kur’an-ı Kerim’de birçok ayette imanın peşi sıra salih amel diye tabir edilen iyi davranışlara yer verilmiştir.<sup>65</sup> Asr suresinde “Ant olsun zamana ki, insan gerçekten zıyan içindedir. Ancak, iman edip de sâlih ameller işleyenler, birbirlerine hakkı ve sabrı tavsiye edenler bunun dışındadır (Onlar ziyanda değillerdir)”<sup>66</sup> denilir. Hadislerde de iman, amel ve ahlak arasında sıkı bir münasebet kurulmuştur. İmanın şubelerini (şuabü’l-îmân) açıklayan hadislerin içeriklerine bakıldığında, teorik anlamda iman meselelerine daha az yer verilirken, daha büyük bir kısmının imana irca edilebilecek davranışlar olarak ibadetlere ve ahlâk kurallarına yer verildiği görülür.<sup>67</sup>

62 Buhârî, “Bed’ü’l-vaḥy”, 1; Ebû Dâvûd, “Talak”, 11.

63 Müslim, Birr, 32; İbn Mâce; Zühd, 9.

64 Sâff 61/2.

65 Bakara 2/62; Sebe’ 34/37; Tegâbün 64/9.

66 Asr 113/1-3.

67 İlyas Çelebi, “Şuabü’l-îmân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 39/218.

H. Peygamberin “Müminlerin iman bakımından en mükemmeli, ahlâk bakımından en güzeldir.”<sup>68</sup> sözü, iman ile ahlak arasında sıkı ilişkinin kurulduğunu gösterir.

Ancak burada dikkat çekilmesi gereken bir husus vardır. O da davranışların ve ahlakın doğru olması için imanın da doğru olması gerektiğidir. İmanın doğru olması ise akla ve bilgiye dayanmasına bağlıdır. İnanç ahlakı motive eder. Fakat doğru inanç doğru ahlakı, yanlış inanç da yanlış ahlakı motive eder. Hüseyin Atay bu durumu şöyle tespit eder:

“İlmin yaptırım gücü yoktur. Ona iman yüklenirse yaptırım gücü olur. Aslında yaptırım gücü imanındır. Bunun için bütün dinler ve ideolojiler inandırmaya çok özen gösterirler. Dediğimiz gibi Kur’an imanının doğru olmasını sağlamak istediğinden onu akla ve ilme dayandırmıştır. Çünkü iman yanlış olan zanna, vehme, hayale, hurafe habere de inanabilir ve onu yapmaya da gücü olduğu için yanlış yapar ve zarar verir. İnsanın yanlış yapmasını önlemek için, önce onu doğru bilgiye ve aklın kabul ettiği bilgiye dayandırmak gerekir.”<sup>69</sup>

Şu halde doğru davranışı ortaya koymada akıl ve bilginin önemi büyüktür. Doğuştan gelen kabiliyetler, beşeri duygular, istek ve arzular, inançlar, kültürel ve sosyal çevre gibi insan davranışlarını etkileyen birçok faktör bulunmaktadır. Bunlar arasında insanın en doğru olanı seçmesi ve dünya ve ahret mutluluğuna erişmesi için vicdanı, akıl ve bilgiyi ve ilahi mesajdan gelen uyarıları dikkate alması gerekir.

### **Sonuç ve Değerlendirme**

Bu incelemede görüldü ki inanca dayalı ahlakın bazı riskleri bulunmaktadır. Salt inançtan hareket edildiği zaman dünyada çok çeşitli dinler ve inançlar bulunmasına bağlı olarak ahlak da göreceli hale gelmektedir. Hakikat bir taraftan bu dinlere ve inançlara göre izafileşmekte diğer taraftan herkes kendi inancının doğruluğunu iddia ettiği için tekelleşmektedir. Bu ise ihtilaf ve çatışmaları körüklemektedir. Bu durum sadece dinler arasında değil aynı zamanda aynı dinin içerisinde bulunan çeşitli mezhep, cemaat, tarikat ve dini gruplar arasında da yaşanmaktadır. Salt inanca dayalı ahlakın diğer bir açmazı da kolayca din istismarına neden olabilmesidir. İncanın meşrulaştırma gücünden faydalanarak makam, mevki, siyasi güç ve servet elde etmek isteyenler kolayca dindarın samimi duygularını araç olarak kullanabilmektedir.

Buna karşılık inançtan veya dinden tamamen bağımsız bir ahlakın da bazı açmazları bulunmaktadır. Tanrı ve öte dünya inancı olmadan ahlakın nihai amacı dünyevi sınırlara çekilmektedir. Dolayısıyla seküler ahlak aynı şekilde çıkar çatışmasını

68 Ebû Dâvûd, Sünnet, 15.

69 Hüseyin Atay, “Akıl ve Vahiy”, *Dini Konularda Toplumun Aydınlatılması ve Dinin Farklı Yorumlanmasından Kaynaklanan Problemler ve Çözüm Yolları* (II. Din Şurası, Ankara, 1998), 51.

körüklemektedir. Ahlakın inançtan bağımsız olarak insanın doğasında bulunduğunu kabul etsek bile böyle bir ahlaki motive eden unsurlar çok zayıf kalmaktadır. Bu noktada imanın ahlaka bazı katkılar sunduğunu kabul etmek gerekir. Ahlak aynı zamanda Tanrı'nın emir ve yasakları olarak yüksek bir otoriteye kavuşmakta, Tanrı'nın ahlaki örnekliliği ile motive edilmekte, dünyevi ve uhrevi müeyyidelerle desteklenmekte ve imanla sağlam bir bağ kurularak eyleme dönüşmesi sağlanmaktadır.

İman-ahlak ilişkisinde en önemli nokta ahlakın doğru olması için imanın da doğru olması gerektiğidir. Çünkü doğru inançlar doğru davranışları yanlış inançlar ise yanlış davranışları doğurur. İnancın doğru olması ise akla ve bilime dayanmasına bağlıdır. Akıl ve bilim kavramını bizim konumuz açısından biraz daha açtığımız zaman doğuştan insan aklının getirdiği zorunlu ahlaki prensiplerle karşılaşırız. Adalet, doğruluk, dürüstlük, muhtaçlara yardım etme, iffetli olmak, emanete riayet etmek, sözünde durmak, sabırlı ve itidalli olmak, iyi niyetli olmak, çalışkanlık, ölçülü ve itidalli olmak, diğerkâmlık gibi ahlaki hasletler bütün insanlıkça övülen davranışlardır. Zulüm, haksızlık, adam öldürmek, aldatma, yalan, fuhuş, emanete hıyanetlik etmek, sözünden dönmek, bencillik gibi erdemsizlikler yine bütün insanlıkça yerilmiştir. Bu ahlaki ilkeler aynı zamanda bütün peygamberlerin öğretilerinde yer almıştır. Kalam tarihinin iki büyük ekolu Mutezile ve Mâtürîdilik de temel hakikatlerin ve ahlaki ilkelerin vahiyden bağımsız olarak akılda bulunduğunu söyler.

Buradan hareketle doğru inancın kurulmasında ahlakın görev alması gerektiğini söyleyebiliriz. Kendisi iyi olduğu gibi insanların da iyiliğini isteyen, adil, merhametli, haksızlık ve zulüm etmeyen bir tanrı tasavvuru kurulmadan imandan kaynaklı davranışların her zaman iyi neticeler vermesi beklenemez. Kötülüğü yapan veya bizden kötülük yapmamızı isteyen bir Tanrı tasavvurundan iyilik namına veya tanrının rızasını elde etmek adına kötülüğün işlenmesi kuvvetle muhtemeldir. Öyle ise iman ile ahlak arasında sürekli bir ilişkinin bulunması gerekir. Başka bir ifadeyle ahlak imanın kurulmasında ve dini davranışların denetlenmesinde görev almalı, iman ise ahlaki pratiğe dönüştürmesi için görev almalıdır. Kanaatimizce yapılması gereken bütün insanların üzerinde uzlaştığı aynı zamanda dinin de desteklediği adalet, doğruluk, dürüstlük, fedakârlık, iyi niyet, muhtaçlara yardım etme, düşünce, din ve vicdan hürriyeti, yaşama hakkı gibi temel ahlaki prensipler dindarlığımızın ölçütü haline getirilmesidir. Ahlak burada doğru inancın ve doğru davranışın ölçütü haline getirilmelidir. İnanç veya dini tutum ve davranışlar bu temel ahlaki ölçütleri desteklediği oranda doğru bir inanç ve doğru bir tutum olarak kabul edilmelidir. Başka bir ifadeyle bir inanç ahlaki ilkelerle uyum içinde ise doğru bir inanç, bir dini tutum ve davranış ahlaki ilkelere uyuyorsa doğru bir tutum ve davranış olarak

kabul edilmelidir. Aksi halde her türlü tutum ve davranış maalesef dine veya dini yorumlara dayandırılmak suretiyle meşrulaştırılabilmektedir. Bunun için yeniden vurgulamak gerekirse ahlaka dayalı bir dindarlık modelinin kurulması kaçınılmaz görünmektedir. Bunun için elbette eğitim yoluyla bireylerin ahlaki duyarlılıklarının geliştirilmesi gerekir.

### KAYNAKÇA

- Adam, Baki. “Kutsal Toprak, Mesih ve Terör”. *Dini Araştırmalar Dergisi* 7/20 (2004), 61-71.
- Ağırman, Cemal. “Oryantalizm Ve Oryantalistlerin İslam Dini Hakkındaki Bazı Görüşleri”. Erişim 04 Kasım 2023. <https://agirman.wordpress.com/2007/12/06/oryantalizm-ve-oryantalistlerin-islam-dini-hakkındaki-bazi-gorusleri/>
- Ağırman, Cemal. *Kitâbü’l-Tevhîd Tercümesi*. Ankara: İSAM Yayınları, 2003.
- Arslan, Hulusi. “Ahlakî Değerlerin Değişimi Sorunu: Nesnellik ve Öznellik”. *Tabula Rasa* 13 (2005), 63-80.
- Atay, Hüseyin. “Akıl ve Vahiy”. *Dini Konularda Toplumun Aydınlatılması ve Dinin Farklı Yorumlanmasından Kaynaklanan Problemler ve Çözüm Yolları*. 48-52. Ankara, 1998. [https://isamveri.org/pdfdr/D087289/1998/1998\\_ATAYH.pdf](https://isamveri.org/pdfdr/D087289/1998/1998_ATAYH.pdf)
- Ateş, Süleyman. “İhlas”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/535-537. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Aydın, Mehmet S. *Tanrı-Ahlâk İlişkisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, 1991.
- Aydın, Mehmet S. “Vahiy ve İnsan”. *Kutlu Doğum Haftası II 1-7 Ekim 1990*. 133-142. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.
- Aynî, Mehmet Ali. *Türk Ahlâkçıları*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1993.
- Bağdâdî, Abdulkâhir el-. *el-Fark beyne'l-Fırak*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1993.
- Bardakoğlu, Ali. “Dinî Değerlerin Buharlaşması”. *Diyanet Aylık Dergi* 309 (2016), 6-9.
- Bedevî, Abdurrahman. *el-Ahlâku'n-Nazarî*. Kuveyt: Vekâletü'l-Matbûât, 1975.
- Certel, Hüseyin. “Din İstismarı Üzerine”. *İslâmi Araştırmalar* 22/1 (2011), 1-11.

- Cuvillier, Armand. *Felsefe Yazarlarından Seçilmiş Metinler*. çev. Mukadder Yakuboğlu, ts.
- Çağrııcı, Mustafa. “Ahlâk”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/1-9. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.
- Çağrııcı, Mustafa. “Saadet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/319-322. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.
- Çelebi, İlyas. “Şuabü'l-İmân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/218-219. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Demirkent, Işın. “Haçlılar”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/525-546. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Der Loo, Hans Van - Williem Van, Reijen. *Modernleşmenin Paradoksları*. çev. Kadir Canatan. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Draz, M.Abdullah. *Kur'an Ahlâkı*. çev. Emrullah Yüksel-Ünver Günay. İstanbul: İz Yayıncılık, 1993.
- Draz, M.Abdullah. *Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru*. çev. Salih Akdemir. Ankara: Mim Yayınları, 1983.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan el-. *el-İbâne an usûli'd-diyâne*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- Görmez, Mehmet. “Din İstismarı”. *Diyanet Aylık Dergi* 309 (2016).
- Gregoire, François. *Büyük Ahlâk Doktrinleri*. çev. Cemal Süreyya. İstanbul: Varlık Yayınları, 1971.
- Güngör, Erol. *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*. İstanbul: Ötügen Yayınları, 2000.
- Harman, Ömer Faruk. “Hıristiyanlık ve Şiddet”. *Din ve Hayat (İstanbul Müftülüğü Dergisi)* 15 (2012), 40-45.
- İsfahânî, Râgıb el-. *el-Müfredât fi ğarîbi'l-Kur'an*. yy.: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, ts.
- İsferâyinî, Ebû Muzaffer el-. *et-Tabsır fi'd-Dîn*. Lübnan, 1983.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan b. Ahmed el-Hemedânî el-Esedâbâdî. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. 1-20 Cilt. Kâhire: Müessesetü'l-Mısrıyyetü'l-Âme, 1965.



- Kasapoğlu, Abdurrahman. *Kur'an'da İman Psikolojisi*. İstanbul: Yalnızkurt Yayınları, 1997.
- Kılıç, Recep. *Ahlâk'ın Dini Temeli*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, 1992.
- Kılıoğlu, İsmail. *Ahlâk-Hukuk İlişkisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1988.
- Konuk, Yurdağül. *Okul Öncesi Çocuklarda Dini Duygunun Gelişimi ve Eğitimi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Kropotkin, Peter. *Etika (Ahlâkın Kaynağı ve Açılması)*. çev. Ahmet Ağaoğlu. İstanbul: Kavram Yayınları, 1991.
- Kurt, Menderes. "İsrail'de Yahudi Dini Terörizmi". *Filistin Araştırmaları Dergisi* 4 (2018), 1-26.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-. *Kitâbü't-Tevhîd*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2003.
- Mengüşoğlu, Takiyyettin. *Felsefeye Giriş*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1992.
- Musahanov, Yulduş. *Mâturidi'nin Mu'tezile Eleştirisi (Ebu'l-Kasım el-Ka'bî el-Belhî bağlamında)*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Nu'mân b. Sâbit, Ebû Hanîfe. *Ebû Hanîfe'nin Osman el-Bettî'ye Yazdığı Risale*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1992.
- Okumuş, Ejder. "Değer ve Din İstismarı". *The Journal of Academic Social Science Studies JASSS* 24 (2014), 13-31.
- Öztürk, Mustafa. "Geçmişten Günümüze Din İstismarı". *Diyanet Aylık Dergi* 309 (2016), 10-13.
- Pazarlı, Osman. *İslâm'da Ahlâk*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1990.
- Ulukan, Ali Ertan - Bilgiz, Musa. "Kur'an'da Din İstismarını İfade Eden Bazı Kelimeler". *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/19 (2023), 79-106.

# Düşünce Tarihinde Ahlakın Kaynağı Tartışmaları Ekseninde Bir İnceleme

Fethi Kerim KAZANÇ\*

## Giriş

Ahlâk, doğru ve yanlış, iyi ve kötü, erdem ve rezilet ile yaptıklarımızı ve yaptıklarımızın sonuçlarını değerlendirme ile ilgilidir. Ahlâk felsefesi ya da etik, ahlâkı konu edinen felsefe dalıdır. Kullandığımız ahlâk terimlerini ve ahlak yargılarımızın statüsünü analiz eden etik, takındığımız ahlâkî tutumların ardında yatan yargılarımızın durumunu ele alır.<sup>1</sup>

Ahlâk nazariyesi, doğru fiil ve kararların tabiat ve esaslarını ve bunların ahlâkî övgüye ve yergiye değer olduğu iddiasını temellendiren prensiplerin aklî bir sunumudur. Bu yüzden, ahlâkî inceleme her zaman ahlâk kavramlarının tanımına, ahlâkî hükümlerin haklılığına veya değerine, buna ilaveten de doğru ve yanlış fiil veya karar ayırımına özellikle vurgu yapar. Her bir ahlâk sisteminin mükemmel olabilmesi için, ahlâkî incelemenin bu yönlerini tek tek ve tutarlı bir biçimde yeterince ele alması gerekir.<sup>2</sup>

Etik, felsefenin en önemli ilgi alanlarından biridir. Felsefenin bir dalı olarak etik, ahlak, ahlaki sorunlar ve ahlaki yargılar hakkında felsefî düşünme faaliyetidir.<sup>3</sup> Etik, doğru ve yanlış davranış teorisisidir; ahlâk ise onun pratiğidir. Ahlakî değil de, etik ilkelerden; etik değil de ahlâkî bir davranış tarzından söz etmek daha doğrudur. Etik, bir kişinin belli bir durumda ifade etmek istediği değerlerle ilgilidir, ahlâk ise bunu hayata geçirmek tarzıdır. Etik, insan davranışının ilkeleri, ahlâk da bu ilkelerin tikel bir durumda uygulaması ile ilgilidir.<sup>4</sup>

\* Prof. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

1 Jon Nuttall, *Ahlak Üzerine Tartışmalar: Etiğe Giriş* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1997), 15.

2 Macid Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, trc. Muammer İskenderoğlu ve Atilla Arkan (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), 17.

3 William Frankena, *Etik*, trc. Azmi Aydın (Ankara: İmge Yayınevi, 2007), 20.

4 Ray Billington, *Felsefeyi Yaşamak: Ahlak Düşüncesine Giriş*, trc. Abdullah Yılmaz (İstanbul: Ayrıntı Ya-

Düşünce tarihinde ahlaklılığın temellendirilme biçimleri ya da ahlakın kaynağı tartışmaları muhtelif sınıflamalarla ortaya konmuştur. Ahlakı din ile temellendirme yanında, din dışı temellendirme çabaları da söz konusudur. Tüm bu kaynak tartışmalarında meseleye bütüncül bakmakta fayda vardır. Çünkü bütün ahlâkî düşünce sistemlerinde ontolojik, epistemolojik ve aksiyolojik boyutların iç içe geçmiş bir vaziyette yer aldığını söyleyebiliriz. Ayrıca din ve ahlâk ilişkisinin, ahlakın kaynağı tartışmalarının yürütülmesini etkilediğini ve alevlendirdiğini ifade etmemiz mümkündür.

Ahlâk felsefesinin temel sorunları, “İyi ve kötü nedir?”, “İyi bilgiye dayanan erdem midir? ”, “İyi, bize haz veren midir? Yoksa yararlı olan mıdır? Yoksa mutluluk sağlayan mıdır? Veyahut bunların hiçbir olmayıp ödev denen şeye uygun olan mıdır?”, “Değerlerin durumu nedir? Değerler nesnel midir? yoksa öznel midir?”, “Niçin ahlâklı olmalıyım?”, “Ahlâkî davranışlarda özgürlük nedir?”, “Ahlaki davranışlardan ötürü sorumluluk nedir? ”, “Ahlâkî davranışların amacı nedir?”, “Ne tür durumlar gerçekten ahlâkî durumlardır?”, “Evrensel ahlak yasası var mıdır?”, “Ahlâkî hükümler, dine, akla, duygulara, topluma vicdana yoksa başka kaynaklara mı dayanır?” bir başka deyişle, “Ahlâkî değerler hangi otoriteye dayandırılır?”,<sup>5</sup> “Ahlakın kaynağı nedir?” “Ahlâkî davranışlarda övme, kınama, yerme gibi yaptırımlar ya da başka güdüleme kaynakları nelerdir?” şeklindeki birtakım sorularla ortaya konabilir.<sup>6</sup> Biz çalışmamızda daha ziyade iyi ve kötü değerlerinin bilişselliği ve belirlenmesinde dine dayanma ve din dışı temellendirme çabalarına; ayrıca ahlâkî davranışların kişi ya da toplum üzerinde olumlu yönde somutlaşmasında imanî müeyyidenin gücüne de yer vereceğiz.

## 1. Din Dışı Temellendirme: Ahlakın Kaynağı Din Değildir

Din dışı temellendirme akıl, sezgi, vicdan, duygular, duygudaşlık (sempati, Hume), istekler ve tutkular, toplum, sosyal çevre vb. yollarla olabilir.<sup>7</sup> Biz çalışmamızda ahlakı akılla temellendirme çabasını İmanuel Kant üzerinden ortaya koymaya çalışacağız.

### 1.1. Ahlâkî Akıl ile Temellendirme: Ahlâk Teolojisi

Immanuel Kant, etik anlayışında, insanın yegâne ahlâkî bir varlık olduğunu, dahası ahlâklı olmaya mecbur bulunduğunu baştan bir gerçek olarak kabul eder.

yımları, 1997), 45-46.

5 Billington, *Felsefeyi Yaşamak: Ahlak Düşüncesine Giriş*, 109-131; Frankena, *Etik*, 15-28.

6 John - Herman Randall ve Jr. - Justus Buchler, *Felsefeye Giriş*, trc. Ahmet Arslan (İzmir: EÜ Basımevi, 1989), 140-147.

7 Billington, *Felsefeyi Yaşamak: Ahlak Düşüncesine Giriş*, 147-148.

Zaten bütün ahlâk kavramlarının yeri ve kaynağı, tamamen apriori olarak akılda bulunur; hem de en yüksek derecede teorik olan akılda olduğu kadar, sıradan insan aklında da bulunur.<sup>8</sup> İnsandaki bu ahlâkî yatkinlik ve ahlâk kanununun tahlilinden hareketle de, kendi ahlâk teolojisinin esas kavramları olan; özgürlük, ruhun ölümsüzlüğü ve nihayet Tanrı'nın varlığına ulaşır.<sup>9</sup>

Immanuel Kant, insan için Tanrı'ya giden yolun, sadece onun ahlâk tecrübesinden ve ahlâkî yasalardan geçtiğini temellendirmeye çalışmıştır ki, bu da filozofun “ahlâk kanıtı”nın bir ifadesidir. Onun ahlâk felsefesinde ahlak yasaları ve ahlâkîlik, dini önceden varsaymaz, yani dinden ahlaka değil, ahlâktan dine gedilmelidir.<sup>10</sup>

Immanuel Kant'a göre, ahlâkî kavramların temeli, tamamen pratik aklın apriorileridir. Onlar ampirik ve bunun için de sadece mümkün olan bir bilgiden çıkarılamaz. Onların yüksek pratik prensipleri ödevlerini görebilmeleri, için köklerinin saf ve formel olmasından ileri gelir. Kategorik buyruk, kendi dışındaki hiçbir amaca göre hükmetmez; amacı kendi içindedir. Mutlak ve kesindir. Bunun için Saf Aklın Tenkidi'ndeki tahlile göre o daima pratiktir. Kategorik buyruk, pratik karakterde olan apriori bir hükümdür. Kant, kendi ahlakının temeli olan kategorik buyruk formülünü “O yolda hareket et ki hareketinin maxime'i daima ve her zaman için tümel bir zorunluluk şeklinde ifade edilebilsin” şeklinde ortaya koyuyor. Kant, ayrıca bunu, “Hareketinin formülü, iraden tarafından tabiatın tümel kanunu halinde ifade edilebilsin” diye de izah ediyor. İşte insanların bu düsturla kendi kendilerine öne sürdükleri şey, şartsız, mutlak ve tümel bir zorunluluktur. Onun için bu mecbur olma fiilinden ahlâkın temeli olan ödev fikri doğar. Kant'a göre, insanların kendilerine ve başkalarına karşı ödevleri, tek ve tümel olan bir karakterdedir.<sup>11</sup>

Immanuel Kant, ahlakın özünün kategorik buyrukta yattığını öne sürer. Bu buyruk koşulsuz bir biçime sahiptir. Y'yi yapmalısın. Ahlâkın bu kategorik doğası onun kişisel öz-çıkarılara ve mutluluğa bağlı olmadığını vurgular. Ahlâklı olmanın bizim kişisel öz-çıkarmamız olduğunu göstermeye çalışan bir kişi ahlâkı anlamamıştır. Ahlâk, kaçınılmaz öz-çıkarmayla bağlı değildir. Kant'ın ahlâk felsefesinin ana amacı, ahlâkın kaçınılmaz derecede bağlayıcı doğasını açıklamak ve haklı kılmaktır. *Bu, aynı zamanda Kategorik Buyruğun nasıl mümkün olabileceğini açıklamaktır. Kant bunu Ahlak Metafiziğinin Esasları'nda (1785) yapmaktadır.* Bu buyruk deneyimden türetilemez; yani deneysel değildir. Dolayısıyla, bu buyruk sıradan bir yanılısama

8 Immanuel Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, trc. Ioanna Kuçuradi (Ankara: 1982), 27.

9 Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu* (İstanbul: Şehir Yayınları, 2000), 124.

10 Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, 132-133.

11 Bedia, Akarsu, *Ahlak Öğretileri* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1982), 230-232; Hilmi Ziya Ülken, *Ahlâk* (İstanbul: Ülken Yayınları, 2001), 70-71.

değilse, onun apriori olması gerekir. Kant, “*kategorik buyruklar aşkınsal bir çıkarımı gerektirir, çünkü onlar pratik (kılğısal) aklın sentetik apriori yargılarıdır.*”<sup>12</sup> diye söyler.

Kant’a göre, ahlâk yasası, saf pratik aklın nesnesi ve son gayesi olarak, “en yüksek iyi kavramı” aracılığıyla bütün ödevlerin ilâhî buyruklar olarak bilgisine, yani dine götürür. Bu yasalar en yüce varlığın buyrukları olarak kabul edilmelidir. Çünkü ahlâk yasasının bize verdiği en yüksek iyiyi, ancak ahlâkça yetkin (kutsal ve iyilikli), aynı zamanda her şeye gücü yeten bir istemeden umabiliriz. Burada her şey, çıkardan, korku ve umuttan uzak, yalnızca ödevle temellendirilmiş olarak kalır. Aksi halde ahlâkî eylemin değeri yok olur.<sup>13</sup> Ahlâk, bizim kendimizi nasıl mutlu kılacağımızın değil de, mutluluğa nasıl lâıyk olmamız gerektiğinin öğretisidir. Burada din de işin içine katıldığında, mutluluğa lâıyk olmama durumuna düşmekten sakındığımız ölçüde, günün birinde mutluluktan pay alma umudu da doğar.<sup>14</sup>

Kant, ahlakın anlamlı olabilmesi için bir yaratıcı, ahiret ve ölümsüzlük inancının olması gerektiğini iddia etmiştir. Dolayısıyla Kant, ahlaktan hareketle Allah’ın varlığı lehinde ahlak argümanı olarak bilinen delili ortaya atmıştır. Kant’a göre, ölümsüzlük, özgürlük ve Tanrı’nın varlığı, saf aklın postulatlarıdır. Bunların birincisi; sürenin, ahlâk yasasını tam olarak yerine getirmeye uygunluğunun pratik zorunlu şartından çıkar. İkincisi; duyular dünyasından bağımsızlığın, yani özgürlüğe göre belirleme yetkisinin zorunlu kabulünden çıkar. Üçüncüsü, yani Tanrı’nın varlığı da; en yüksek kendi kendine yeter iyinin, yani Tanrı’nın varlığı kabulünün, böyle bir düşünülür dünyada en yüksek iyinin olabilmesi için şart olması zorunluluğundan çıkar. Bütün bunlar birlikte değerlendirildiğinde, Kant’a göre, insanın ahlâklılığı ile mutluluğu arasında var olan ilişki, ancak dünyayı ahlâk kanunlarına göre idare eden bir Mutlak Akıl’ın varlığı kabul edilirse temellendirilebilir.<sup>15</sup> Kant, noumen alanda olduğu gibi bu alanda, ancak akla dayanan bir inancın mümkün olabileceğini, ama hiçbir kanıtlanmanın yapılamayacağını savunur.<sup>16</sup>

Ahlâkın temellendirilmesi bahsinde ahlakın din ile değil de, akıl ile temellendirilmesi hususu, “Salt Aklın Sınırları İçinde Din” adlı eserde daha açık bir şekilde ifade edilir: Ahlâklılık, hür, fakat aynı zamanda akıl vasıtasıyla kendini kayıtsız şartsız kanunlara tâbi kılan insan kavramında temellendirildiği müddetçe, insanın

12 Bk. Garrett Thomson, *Anahatlarıyla Kant’ın Felsefesi*, trc. Ayhan Dereko (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021), 10-111.

13 Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, trc. Ioanna Kuşuradi, Ü. Gökberg ve F. Akatlı (Ankara: 1980), 146.

14 Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 141.

15 Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, 130.

16 Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, 137.

vazifesini anlayabilmesi için, ne kendi üzerinde bir başka varlık fikrine, ne de vazifesini icra etmek için kanundan başka bir sâike ihtiyacı vardır.”<sup>17</sup>

İlahi yasa koyucu irade, ya kendinde salt statücü yasalar ya da saf ahlaki yasalar aracılığıyla buyurur. Saf ahlâkî yasalarla ilgili olarak, dinin temeli olan tanrı iradesini herkes kendiliğinden, yani bizzat kendi aklıyla tanır; çünkü tanrısallık (ulûhiyet) kavramı, aslında yalnızca bu yasaların bilincinden, yani aklın bu yasalar için nihaî ahlaki amaca uygun olarak, belli bir dünyada mümkün olan etki yaratma gücü varsayma ihtiyacından kaynaklanır. Yalnızca saf ahlak yasalarına göre belirlenen ilahi irade kavramı, bizi tek Tanrı ve dolayısıyla da tek din, saf ahlak dini anlayışına götürür. ancak Tanrı'nın statü yasalarını kabul edersek ve dini bunlara uyma olarak alırsak, o zaman onun bilgisini bizim için salt akıl aracılığıyla elde edilebilir olmaktan çıkar ve ancak vahiy aracılığıyla mümkün olur. İnsanlar arasında yayılsın diye gelenek veya Kutsal Kitap aracılığıyla her bir kimseye gizli ya da alenî olarak gönderilmiş olan vahiy, zaman tarihsel bir inançtır, saf akıl inancı değildir.<sup>18</sup>

Kant'ın felsefî sisteminde ahlâk, “*pratik akıl*” üzerinde temellendirilmiştir. Aristo gibi Kant da en yüksek önemi akla vermiştir. Doğru ve iyinin yegâne kavrayıcısı olan akıl, teorik kullanımında tecrübe ettiğimiz dünyanın bilgisini bize verir; pratik kullanımında ise ahlâkî hürriyet dünyasına ait genel geçer prensipleri belirler. Pratik akıl, hem bilen hem de harekete geçiren; hem nasıl hareket etmemiz gerektiğini belirleyen kuralları koyan, hem de bu kurallara göre bizi hareket etmeye sevk eden bir yetidir. Dolayısıyla pratik akla sahip ahlâkî bir şahsiyet olan insan, kendi kendini idare eden, kendi ahlâk kurallarını kendi koyan hür bir fâildir. İnsanın itaat edeceği ahlâk kanununu, bizzat kendinin koyması, istemesinin otonom, yani hür olmasıyla mümkündür. Ayrıca, insanın pratik aklının bir emri olması nedeniyle ahlâk kanunu, bütün akıl sahibi varlıklar için genel geçer kesin bir buyruk halini alır ve doğrulanmak için tabiatüstü aşkın bir otoriteye gereksinim göstermez.<sup>19</sup>

Ahlâk kanununun bir gereği olarak insan davranışlarının gerçekleştirmek istediği şey, mutlulukla ahlâklığın birleşmesi olan “en yüksek iyi”dir. En yüksek iyinin gerçekleşmesi ise, Tanrı'nın varlığı ile ruhun ölümsüzlüğüne inanmayı zorunlu kılar. Bununla beraber Tanrı'nın varlığı, ahlâk kanunlarının genel geçerliliği için değil de, en yüksek iyinin gerçekleştirilmesi için şart koşulmuştur.<sup>20</sup> Dolayısıyla Kant'ın ahlâk

17 Immanuel Kant, *Religion Within the Limits of Reason Alone*, trans. by T. M. Greene and H. H. Hudson (New York: Harper and Brothers, 1960), 3; Recep Kılıç, *Ahlakın Dini Temeli* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 50.

18 Immanuel Kant, *Saf Aklın Sınırlarında Din*, trc. Lokman Çilingir ve Aslı Avcan (Ankara: Elis Yayınları, 2017), 123-124.

19 Kılıç, *Ahlakın Dini Temeli*, 50-51.

20 Mehmet Aydın, *Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlak İlişkisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1981),

felsefesinin temelinde Tanrı değil de, pratik aklın kumanda ettiği insan bulunmaktadır.<sup>21</sup> Çünkü Kant'ın sisteminde, istemenin otonomluğu prensibi gereği, değerleri koyan insandır. 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; öte yandan da temel ahlâk prensiplerinin evrensel, objektif ve genel geçer karakterde olması gerektiğini savunması, anlaşılması güç bir husustur. Çünkü ahlâkî değerleri koyan insan, gerek ruhî gerekse fizikî şartların etkisiyle değişeceğine göre, böyle bir varlığın koyduğu değerlerin ne kadar mutlak olacağı tartışmaya her zaman açık bir mevzu olarak kalacaktır.<sup>22</sup>

Kant'ın ahlâkî temellendirme çabasında ortaya çıkan bir problemi de şöyle ifade etmek mümkündür: Pratik akıl ile temellendirmeye teşebbüs ettiği ahlâk teorisini Kant, dinin en merkezî kavramı olan Tanrı ile tamamlamak zorunda kalmıştır. Çünkü pratik akıl seviyesinde kalındığı sürece Kant'ın ahlâkî, insanı ümitsizliğe düşürür. Kant'ın teorisinde Tanrı'ya inanmayan bir insan, en yüksek iyinin gerçekleşeceğine olan ümidini yitirmektedir. Fakat sistemini kendisiyle tamamladığı Tanrı'yı Kant, dinî muhtevasından tamamen soyutlamıştır Çünkü en yüksek iyinin iki unsuru olan fazilet ile mutluluk arasındaki bağı zorunlu kılacak, ancak Tanrı'dır. Kant'ın Tanrı'sı, Hilmi, Ziya Ülken'in işaret ettiği gibi, sadece pratik aklın bir ihtiyacını tatminden, pragmatik bir inanıştan ibaret kalmakta, varlığı veya yokluğu hiçbir ontolojik esasa dayanmamaktadır.<sup>23</sup> Böylece Kant'ın ahlak delilinde bir postulat olarak koyduğu Tanrı'nın varlığının, bir varsayımdan ibaret olduğu ileri sürülmüştür.<sup>24</sup> Kaldı ki, bir nevi kısır döngü ile ahlâklılıktan çıkarılan Tanrı fikrini tekrar ahlâklılığın temeli haline getirmek en büyük yanlışlık olacağı aşikârdır.<sup>25</sup>

## 1.2. Ateizm ve Ahlâk

Bu noktada ateistler, ateizm-ahlâk arasında olumlu bir ilişki kurarak din-ahlâk ilişkisini çeşitli gerekçeler ve kanıtlarla reddetme yoluna gitmişlerdir.

31; Kılıç, *Ahlakın Dini Temeli*, 51.

21 Kılıç, *Ahlakın Dini Temeli*, 51.

22 Recep Kılıç, "Ahlâkın Temellendirilmesi Problemi", *Din ve Ahlâk Felsefesi*, ed. Recep Kılıç (Ankara: Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları (ANKUZEM), 2006), 214, (201-229).

23 Hilmi Ziya Ülken, *Felsefeye Giriş*, İkinci Kısım, (Ankara: 1958), 26.

24 Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, 134.

25 Ülken, *Ahlâk*, 73.

Ateizm, en genel manada Tanrı'nın varlığına inanmayan, Tanrı'nın var olmadığını savunan görüştür. Ateizm, temelde bir inancı değil, inancın yokluğunu ifade eder; ateist, Tanrı'nın var olmadığına inanan değil de, aksine Tanrı'nın varlığına inanmayan kişidir. Ateist Türkçede tanrıkarşıtı, tanrıtanımaz, tanrıinançsız veya tanrıyadsıycısı olarak ifade edilmektedir. Ateizm, teizmin iddialarını çürütmeyi ve geçersiz kılmayı amaçladığı için doğası itibariyle eleştirel ve değilleyici bir anlayıştır; ateizm, Tanrı inancı karşısındaki salt bir olumsuz tavrı değil, Tanrı'nın var olmadığını göstermek için felsefî, bilimsel, mantıkî ve ahlâkî gerekçelere dayalı olarak birtakım deliller getirmeyi içerir. Ateist, sadece Tanrı'nın varlığına inanmakla kalmaz, aynı zamanda O'nun yokluğunu kanıtlamak için entelektüel çaba sarf eder.<sup>26</sup> Ateistler, teizmin iddialarını çürütmek için değişik kanıtlar ileri sürmüşlerdir. Bunlar arasında kötülük meselesi olarak adlandırılan kanıt, en bilineni ve günümüz din felsefesinde de en fazla tartışılanıdır. *Çağdaş din felsefesinde ön plana çıkan diğer ateistik kanıtlara baktığımızda, bunların başlıca ontolojik, epistemolojik ve ahlaki, gerekçelere dayalı olarak ileri sürüldüğünü söylemek mümkündür. Bu kanıtlar, materyalizm/fizikalizm ve natüralizm, tabiatçı ateizm, varoluşçu ateizm, pozitivizm ve mantıksal pozitivizm, ahlaki ateizm şeklinde ortaya konabilir. Aslında ateizmin materyalist, natüralist/tabiatçı ve pozitivist bileşenleri, ahlaki ateizm için fikrî bir zemin oluşturmaktadır. Biz ise tebliğimizde Sempozyumun genel amaçları doğrultusunda daha ziyade ahlaki kanıt ve eleştirisini ahlakî ateizm ya da ateizm-ahlak ilişkisi başlığı altında ele alıp tahlil edeceğiz.*

Ateizme göre, yüzyıllar boyunca uygarlaşan insanlık, herhangi bir Tanrı tarafından buyrulmayan, herhangi bir din tarafından dayatılmayan, ortak hayatı ve medenî insanın gelişimini kolaylaştıran bir dizi kurallar geliştirmiştir. Dolayısıyla ahlâkın illa dinsel olması gerekmez. Evrensel ahlâkın temeli olarak başkasına duyulan saygı, hiçbir dine bağlı değildir. Onun herhangi bir Tanrı tarafından vahyedilmeye ihtiyacı yoktur. Buna karşılık, din savaşları adıyla yeryüzünü kasıp kavurmuş anlamsız cinayetlerin, engizisyonlar ve soykırımların sorumlusu pekâlâ dinsel inanışlar ve onlardan doğan ahlâk anlayışlarıdır.<sup>27</sup>

İnançsız ahlâklı olma imkânı Kur'ân'ın bildirimleri açısından ele alındığında, aklın bedihî olarak ahlâkî doğrunun ne olduğunu bilme imkânı olduğu gibi doğru değerlendirme yapıldığı anlarda ahlâkî duyguyu yaşama ve onun gereği olan davranışı yapmada gerçekleşebilir. Bunun Allah'a veya ahirete inanma gibi zorunlu bir şartı

26 Engin Erdem, "Ateizm ve Kanıtları", *Din Felsefesi El Kitabı*, ed. Recep Kılıç ve Mehmet Sait Reçber (Ankara: Grafiker Yayınları, 2014), 157, (155-190).

27 Antonio Lopez Campillo ve Juan Ignacio Ferrares, *Hızlandırılmış Ateizm Dersleri*, Fransızcadan trc. Savaş Kılıç (İstanbul: Versus Kitap, 2009), 25-26.



yoktur. Nitekim Kur’ân bu gerçeği kabul eder. Şöyle ki Allah’a şirk koşma zulmü<sup>28</sup> veya O’na inanmama nankörlüğünü göstermiş bir kişi pekâlâ ahlâklı davranışlarda bulunabilir. Bunu, yaptıkları bu büyük ahlâksızlıklarından dolayı gerçekleştirdikleri o iyi, doğru fiillerin âhirette bir karşılığının bulunamayacağını ve Allah’ın ayetlerini ve ahirete kavuşmayı yalan sayan kimselerin, puta tapanların amellerinin boşa gideceğinin haber verilmesinden çıkartırız.<sup>29</sup> Aslında ameller tabirinden, Kur’ân’ın da doğruluğunu kabul ettiği ahlâkî fiiller olduğu kastedilir. İnanmayan insanlarda var olan bu ahlak duygusunun kaynağının temelinde menfaat olan insanın içinde yaşadığı topluma karşı duyduğu mükellefiyet duygusu veya kendimize ve insan soyuna karşı duyulan saygı hissidir. İnsanda bu his ve duygular eğitim yoluyla geliştirilebilir. Çünkü değer duygusu alanında eğitim çok önemli bir rol oynar. Değer duygusunun gelişmesini, ancak çocukluk döneminde çok erken başlayan bir eğitim sağlayabilir.<sup>30</sup> Kaldı ki Kur’ân değer duygusu ile ilgili bu gerçeği yok sayan bir şey beyan etmez.<sup>31</sup> Ancak Kur’ân, toplumsal hayatta arzulara, heva ve heveslere tabi olunarak oluşturulan ahlâkî göreceliği ortadan kaldırma amacı yanında, onun asıl insanlığın ahlâkî hayatına getirdiği katkısı, ahlâkî doğruyu davranışa dönüştürmede insanın gösterdiği kayıtsızlığı ve vurdumduymazlığı ortadan kaldırarak ahlâkî doğrunun, iynin maksimum düzeyde insanlık tarafından fiiliyata geçirilmesini temin etmektedir.

Ateistler, ahlak, değer ve erdemliliğin sadece kendileri için uygun olduğunu ve ancak bir ateistin kendi çıkarına dair bir art niyet veya kaygı taşımaksızın iyilik yapabileceğini iddia ederler. Buna göre, sadece ateistler tutarlılık veya başkasına saygı adına davranma kaygısı taşırlar. Ateistler, salt ahlakın imkanını savunmaktan ziyade, dinî ahlakın zararlı, hazzı/hedonist ve çıkarıcı olduğunu iddia ediyorlar. Sıkı bir din-ahlak ilişkisini savunanlar/dindarlar, genellikle salt ahlakın bencillığe, hatta nihilizme sebebiyet verdiğini öne sürmektedirler. Ateistler ise, ahlaklı olmak için dinin gerekmediğini, ahlaklılığın ceza-mükafat, hesap-kitap ahlakı olmadığını, cehennem korkusu veya cennet özlemi nedeniyle doğru ve güzel davranmanın ahlaklılık ve erdemli yaşamla hiçbir alakasının olmadığını, yaşamlarında dindarlardan daha ahlaklı olduklarını savunmaktadırlar. Ateizm ahlâkî şöyle özetlenebilir: “Keyif al ve keyif ver, ama ne kendine ne de kimseye herhangi bir zarar vermeden, işte bütün ahlâk bundan ibarettir”. Ateist için erdem, hesap kitap meselesi değildir. Ateistin ahlakı, cömertliği hayata geçirme çabasından başka bir şey değildir; yani, özgürlüğün

28 Lokman, 31/13.

29 İlhami Güler, *İman Ahlak İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003), 107.

30 Henri Bergson, *Ahlak ile Dinin İki Kaynağı*, trc. Mehmet Karasan (İstanbul: 1986); Heinz Heimsoeth, *Kant’ın Felsefesi*, trc. Takiyettin Mengüşoğlu (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2007), 130-131; Takiyettin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1988), 105-106.

31 Güler, *İman Ahlak İlişkisi*, 108.

tadını tam manasıyla çıkartarak tam anlamıyla insan olmaya çalışmak ve başkaları da bunu yapabilsin diye gerektiği şekilde davranmaktır.<sup>32</sup>

Teist düşünürlere göre, Tanrı ile ahlâk arasında ayrılmaz bir ilişki söz konusu olup, mutlak anlamda “iyi” bir varlık olan Tanrı bütün ahlâkî değerlerin nihaî kaynağıdır. Ancak ateist düşünürlere göre ahlak ile Tanrı arasında ayrılmaz bir bağ olduğu, ahlâkın temelinde Tanrı inancının bulunduğu, Tanrısız ahlâkî bir yaşamın söz konusu olamayacağı görüşü, tartışmalıdır, kabul edilemez ve dolayısıyla pek çok açıdan eleştiriye açık bir meseledir.<sup>33</sup>

Ateistlerin ahlak konusundaki eleştirilerini anlamak için ahlak felsefesindeki normatif etik ve meta-etik ayırımına yer vermek faydalı olacaktır. Birinci dereceden ahlak olarak da adlandırılan normatif etik, “en iyi bir hayatın nasıl bir hayat olacağı, ne yapmam gerektiği ya da yapmamam gerektiğine” karar verebilmek için hangi kuralları benimseyeceğime ilişkin sorunlarla ilgilidir.<sup>34</sup> İkinci dereceden ahlak olarak nitelendirilen meta-etikte ise, nasıl davranmam veya davranmamam gerektiği konusunda kurallar koymaktan ziyade ahlaki yargıların statüleri araştırmaya tabi tutulur. Sözgelimi, “Çocuklara işkence etmek kötüdür”, normatif etiğe, “Ahlâkî iyiliğin mahiyeti nedir?” sorusu ise meta-etige ait bir ifadedir.<sup>35</sup>

Ateistlere göre, ahlâkî değerlerin Tanrı’ya bağlı olduğu fikri, hem Tanrı’nın iyi olduğu hem de bize iyi olanı buyurduğunu açıklama konusunda belli güçlüklerle karşı karşıyadır. Le Poidevin’e göre, biz iyiliği ancak Tanrı’dan bağımsız tanımlanmış bir şey olarak düşünürsek, bu öğretileri anlamlı kılabiliriz. Ama böyle tanımladığımızda da Tanrı ahlâkî değerlerin var oluşunu açıklayamaz. Bu nedenle teizmin bir tutarsızlık barındırdığını söylemek mümkündür.<sup>36</sup> Le Poidevin, ateizmin meta-etige dayalı kanıtını şöyle formüle edip ortaya koyar:

- 1.Eğer teizm doğruysa, “Tanrı iyidir” önermesi ahlâkî olarak anlamlıdır
- 2.Eğer teizm doğruysa, Tanrı etikte açıklayıcı bir rol oynar.
- 3.Eğer “Tanrı iyidir” önermesi ahlâkî olarak anlamlıysa, ahlâkî iyilik Tanrı’dan bağımsız olmalıdır.

32 Paul Desalmand, *Müminler İçin Ateizm*, trc. Evren Asena (İstanbul: Versus Kitap, 2016), 131-140.

33 Erdem, “Ateizm ve Kanıtları”, 182.

34 Robin Le Poidevin, *Ateizm: İnanma, İnanmama Üzerine Bir Tartışma*, trc. Abdullah Yılmaz (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000), 125.

35 Le Poidevin, *Ateizm: İnanma, İnanmama Üzerine Bir Tartışma*, 120-121; Recep Kılıç, “Felsefe ve Ahlak İlişkisi”, *Din ve Ahlak Felsefesi*, ed. Recep Kılıç (Ankara: ANKÜZEM, 2006), 85.

36 Le Poidevin, *Ateizm: İnanma, İnanmama Üzerine Bir Tartışma*, 135.

4.Eğer Tanrı etikte açıklayıcı bir rol oynuyorsa, ahlakî iyilik Tanrı'dan bağımsız olamaz.

O halde teizm yanlıştır.<sup>37</sup>

Öte yandan “*Bir şey Tanrı buyurduğu için iyidir*” görüşü de sorunludur. Çünkü Tanrı'nın buyruklarına boyun eğmenin ahlaki bir yükümlülük olduğunu bilmek için Tanrı'nın bu emirlere boyun eğmenin ahlakî bir yükümlülük olduğunu da emretmiş olması, bu sonuncu emrin de yükümlülük olduğunu bildiren başka bir emir daha göndermesi ve bunun sonsuza kadar uzaması (teselsül) gerekir ki bu da imkânsızdır. Öyleyse teist ahlak kuramı bütünüyle tutarsızdır.<sup>38</sup>

Ateizme göre, Tanrı, ahlâkın temeli olması için iyi olmalıdır. Ahlâka mugayir bir Tanrı'dan gelen emirlerin ahlâkî bir ağırlığı/yükümlülüğü olamaz. Tanrı'nın varlığına ilişkin standart argümanların hiçbiri, ahlakın Tanrı'ya veya dine bağlı olduğu göstermek şöyle dursun, varsayamaz bile. Öte yandan ateizm düşüncesinde Tanrı'nın varlığı aleyhine üç argüman sunulmuştur: Birincisi, mutlak güce sahip ve toptan/bütünüyle iyi bir Tanrı, dünyamızdaki kötülük miktarı ve türleriyle bağdaşmamaktadır. İkincisi, ebedî ve değişmez bir Tanrı'nın zaman içindeki olaylarda hiçbir etkisi ve dahli olamaz, dolayısıyla dünyayı yaratamaz veya dualara cevap veremez. Üçüncüsü, eğer Tanrı mevcut olsaydı, O'nun varlığı açısından bizim bulabileceğimizden çok daha iyi kanıtlarımız olurdu. Bu argümanların hiçbiri, ahlakın Tanrısız ne kadar bağlayıcı olduğuna dair burada konu edinilecek hiçbir emare sunmamaktadır.<sup>39</sup>

Ateistler, Tanrısız ahlâkın olamayacağı tezini çürütmek için beş koldan itirazlarını dillendirmişlerdir: *İlkin*, bir bireyin ahlaken iyi olması için Tanrı'ya iman şart değildir. İkinci olarak, bir toplumun ahlaksızlık ve yozlaşmadan kaçınması için Tanrı'ya iman şart değildir. Üçüncü olarak, belli eylemlerin nesnel anlamda ahlaken yanlış olması için Tanrı şart değildir. Dördüncü olarak, ahlaklı olma nedenine sahip olmamız için Tanrı'ya iman şart değildir. Son olarak ise, ahlâken neyin yanlış, neyin doğru olduğunu öğrenmemiz için Tanrı'ya iman şart değildir.<sup>40</sup>

Hiç kuşkusuz teistler, ahlakın Tanrı'ya ya da dine bağlı olduğunun varsayıldığı yeni yollar önerebilirler. Bu tasarımı, süregiden bir diyalogun bir parçasıdır. Hiç kimse son sözü söyleyemez, son noktayı koyamaz. Ateistler, savlarının, ahlakın bir

37 Le Poidevin, *Ateizm: İnanma, İnanmama Üzerine Bir Tartışma*, 122-123.

38 Le Poidevin, *Ateizm: İnanma, İnanmama Üzerine Bir Tartışma*, 135; B. C. Johnson, *The Atheist Debater's Handbook* (New York: Prometheus Books, 1983), 90; Erdem, “Ateizm ve Kanıtları”, 184.

39 Walter Sinnott-Armstrong, *Tanrısız Ahlak*, trc. Atilla Tuygan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011), 12.

40 Armstrong, *Tanrısız Ahlak*, 117.

biçimde Tanrı'ya ya da dine dayandığı konusunda ciddî kuşkular yaratacak denli sağlam olduğunu iddia etmektedirler.<sup>41</sup>

Ateist varoluşçuluğun en ünlü temsilcisi, hiç kuşkusuz J. P Sartre'dır. Sartreci ateizmin temelinde, onun insanı Tanrı'nın yerine koymak ve böylece özgürlüğün önündeki engelleri kaldırmak düşüncesi yatar. Sartre'a göre, insanın gerçek anlamda özgür olabilmesi için, varoluşunu belirleyecek bir özünceden var olmaması gerekir. İşte bu da Tanrı'nın var olmamasını gerektirir. İnsanın varoluşunu önceleyen bir özü (Tanrı'nın insan hakkındaki ön tasavvuru) bulunmadığından kişi kendini ne yaparsa, odur. İnsan böylece amaçladığı, seçtiği şey olacağından bir bakıma kendi kendisinin de yaratıcısı olacaktır. Sartre'a göre, Tanrı'nın yokluğuyla birlikte artık değerler de ortadan kalkmıştır. Dostoyevski'nin ileri sürdüğü gibi, "Tanrı yoksa, her şey mubahtır" düşüncesi, Sartreci varoluşçuluğun temel varsayımı gibidir.<sup>42</sup>

Sartre'a göre, Tanrı'nın varlığını kabul etmek insanın kendisinden bağımsız (daha önce) var olan değerleri kabul etmek anlamına geleceğinden, bu olgu insanın özgürlüğüne engel olacağı gibi, adeta onu bir nesne haline getirecek ve kendine yabancılaştıracaktır.<sup>43</sup>

Ateizme göre, ahlâkın dinle, Kutsal Kitap'la ya da Tanrı'yla hiçbir ilgisi yoktur, dolayısıyla bu, ateistler her halükârda ahlaksız demek değildir. Ateist, herkese bu durum anlatılabildiği taktirde, her şeyin daha iyi olacağını iddia etmektedir.<sup>44</sup>

Armstrog, kitabında amacının birilerini ateist yapmak olmadığını dile getirmektedir. Sadece ateistlerin keyfekeder/keyfi surette hareket eden, akılsız, cahil, tutarsız, namussuz, umursamaz ya da en önemlisi de ahlâksız olmadıklarını göstermektedir.

Ateistler, iyiliğin Tanrı'dan bağımsız olması gerektiğini, aksi halde "Tanrı iyidir", demenin mümkün olmayacağını iddia ederler. Yani biz ilk önce "iyi" diye bir şeye sahip olmalıyız ki bununla Tanrı'nın iyi olup olmadığını bilelim. Şayet iyi, Tanrı'dan önce, bağımsız bir varlığa sahip ise, O, teistlerin iddia ettikleri gibi ahlaki değerlerin kaynağı olarak görülemeyecektir. Ancak iyiliğin Tanrı'dan bağımsız olduğunu varsaymamız halinde ateistlerin şu soruları yanıtlaması icap eder: "*İyinin bilgisini nasıl elde edebiliriz?*", "*Ahlakî değerlerin kaynağı nedir?*", "*Nesnel ahlakî değerler mümkün müdür?*" Teistlere göre, "Tanrı iyidir" önermesi, iyinin Tanrı'dan

41 Armstrog, *Tanrısız Ahlak*, 117.

42 J. P. Sartre, "Existentialism and Humanism", *The Continental Philosophy Reader*, ed. R. Keraney, M. Rainwater (London: Routledge, 1996), 67-70.

43 Billington, *Felsefeyi Yaşamak: Ahlak Düşüncesine Giriş*, 233-242.

44 Armstrog, *Tanrısız Ahlak*, 123.

önce gelen, bağımsız bir varlığa sahip olduğu değil de, Tanrı'nın iyiliğın bizatihi kendisi olduğu anlamına gelir. Sözgelimi, "Elma kırmızıdır" önermesinde kırmızılığın elmeye yüklem oluşunda olduğu gibi, iyilik Tanrı'ya yüklenen bir sıfat değildir. Tanrı iyiliğın bizatihi kendisidir. Çünkü O, "hayr-ı mahz" olan, sırf iyi bir varlıktır. Yani teistler, Tanrı'nın varlığını meta-etiketeki "İyi nedir?" sorusuna verilen nihai cevap olarak kabul etmekte, nesnel ahlaki değerlerin imkanını Tanrı ile izah etmektedirler. *Varlık ile iyilik arasında koşutluk olduğu, varlık-değer özdeşliği, organik bütünlüğü iyiliğın varlıktan ayrı düşünölemeyeceğı fikri teist anlayıştaki temel metafizik sezgilerden biridir.*<sup>45</sup> Eflatun, İyi İdesi'nin diğer bütün idelere varlık verdiğini; Aristo, varlığın konuşulduğu her durumda iyiliğın de söz konusu edilebileceğini; Augustinus ise kötölüğün, esas itibariyle varlığın mevcut olmamasından/sırf yokluktan başka bir şeyi ifade etmediğini savunmaktadır.<sup>46</sup> İslâm kelâmında da Allah, ahlâkî manda mutlak iyi bir varlık olarak tasavvur edilir. Genellikle Allah nasıl eylemde bulunursa bulunsun, O'nun fiilleri doğru (savâb), hasen, değerli, adaletli, hikmetli olarak kabul edilir. Dolayısıyla O'nun eylemlerine zulüm, haksızlık (cevr), ahmaklık (sefeh) ve kötölük nitelikleri izafe edilemez. Anılan bu olumlu nitelikler, Allah'ın iyiliğın bizatihi kendisi olduğunu ifade eder.<sup>47</sup>

Eğer Allah'ın emirleri halihazırda var olan nesnel değerlere uyuyorsa, bu durumda O bu tür normlara bağılı kalacak, dolayısıyla sonsuz kudretini sınırlamış olacaktır. Bu görüşle alemin ezeliği fikrine yöneltilen itirazlar arasındaki benzerlik açıkça ortadadır. Gazzâlî ve Kâdî Abdölcebbâr gibi bazı Müslöman düşünürler âlemin yoktan yaratılmadığı şeklindeki Aristotelesçi ve Platoncu anlayışlara karşı çıkmışlardır; çünkü bu, Allah'ın âlemlle olan iş ve ilişkilerinde daha önceden konulmuş belli bazı tabii davranış ilkelerine uymak zorunda olduğu anlamına geliyordu. Aynı şekilde, bu düşünürler, değerlerin ve ahlâk kurallarının da Allah'tan bağımsız nesnel bir gerçekliğe sahip olduğu düşöncesini hoş karşılamamışlardır.<sup>48</sup>

İyi, her şeyin arzu ettiğı, kendisine yöneldiğı şeydir; her şeyin nihaî mada arzu ettiğı şey ise varlıktır. İyilik metafiziğının en önemli savunucularından sayılan İbn Sînâ, varlık ile iyilik arasındaki ilişkiyi açıklamaya çalışır. Buna göre, iyilik her şeyin arzuladığı şeydir. Her şeyin arzuladığı şey ise varlıktır veya varlığın varlık açısından yetkinliğidir. Yokluk, yok olması bakımından arzulanmaz, bilakis

45 Engin Erdem, "Hocazâde (1422-1488) ve Mücibun Bi'z-Zât Düşöncesi", *Türk Düşöncesinde Gezintiler*, (S. H. Bolay) (Ankara: Nobel, 2007), 143.

46 S. MacDonald, "Introduction", *Being and Goodness: The Concept of The Good in the Metaphysics and Philosophical Theology*, der. Scott Macdonald, Ithaca, London: Cornell University Press, 1991, 1; Erdem, "Ateizm ve Çıkmazları", 185.

47 Fethi Kerim Kazanç, *Gazzâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlâk Düşöncesi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2007), 166-176.

48 Oliver Leaman, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, trc. Turan Koç (Kayseri: Rey Yayıncılık, 1992), 170-171.

o, kendisini bir varlığın ve varlık yetkinliğinin izlemesi bakımından arzulanır. Şu halde İbn Sînâ'ya göre, iyilik her şeyin tanımında arzu duyduğu ve varlığının kendisiyle tanımlandığı şeydir. O halde varlık iyiliktir; varlığın yetkinliği ise varlığın kendisidir.<sup>49</sup> Teist düşünürlere göre, *iyilik Tanrı'nın varlık tarzının bir gereği olup, O'nun tabiatından çıkan bir sonuçtur*. Ahlâkî doğruların Tanrı'ya referansla açıklanması bunların keyfi olduğu değil, ilahî mükemmelliğin bunların nesnelliğinin teminatı olduğu anlamına gelir. Teistlere göre, her ne kadar zorunlu ahlâkî doğrular, Tanrı'nın iradesinden ve emirlerinden bağımsız görünse de, gerçekte Tanrı'dan bağımsız bir varlığa sahip değildir. Bu doğruların referansının Tanrı'nın tabiatı ve bu tabiatın özsel ve ayrılmaz nitelikleri olan iyilik ve adalet sıfatları olduğu makul olarak düşünülebilir. Bir teist, ahlaki doğruların İlahî emirlerle, İlahî emirlerin İlahî iradeyle, İlahî iradenin de en temelde İlahî tabiatla belirlendiğini öne sürerek onların doğruluklarının özsel olduğunu, dolayısıyla keyfi doğrular olmadığını savunabilir. Ahlâkî doğruların bu şekilde kavranması, onları ne keyfi doğrular yapacaktır, ne de Tanrı'dan ve iradesinden bağımsız hale getirecektir.<sup>50</sup> Ayrıca bazı teist düşünürlere göre, Tanrı'nın varlığı ahlaki değerlerin nesnelliğinin teminatıdır. Tanrı olmasaydı, ahlaki değerlerin nesnelliğinden, bağlayıcılığından söz edilemeyeceği gibi bizim gerçek manada ahlaken iyi olmamız da mümkün olmazdı.<sup>51</sup>

Bir teiste göre, beşerî bir olgusal önerme ile dini bir olgusal önerme arasında temel kategorik bir fark mevzubahistir; İnanan insan için Tanrı'nın emrettiği bir konuda O'nun yanılıyor olabileceğini düşünmek mümkün değildir. Çünkü vahye dayalı din kurumunda Tanrı terimi ile, Zâtından ayrı düşünülemeyen sıfatları bulunan, ezelf ve ebedî olan, irade eden, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten, her yerde hazır ve nazır olan bir varlığa işaret edilmektedir.<sup>52</sup> Ayrıca Tanrı, seven, müjdeleyen, korkutan, merhamet eden, affeden, intikam alan, vahyeden, hitabıyla teklifte bulunan, âlemlerle her an ilişki içerisinde olan, insana şah damarından daha yakın olan “zâtî” bir varlıktır. Tüm bunlar, “Tanrı” teriminin sadece betimleyici/tasvir edici olgusal bir terim olmadığını, aynı zamanda bir değer terimi de olduğunu gösterir. *Olgusal olduğu kadar aynı zamanda değer yüklü bir terim olması demek, Tanrı teriminin kullanıldığı her yerde ahlâkî iyiliğin de hatıra gelmesi demektir. Çünkü tanımı gereği Tanrı, ahlâkî iyiliği zaten içermektedir.*<sup>53</sup> Dolayısıyla ateistlerin iddia ettiği gibi,

49 İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: Metafizik II*, trc. Ekrem Demirli ve Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayınları, 2005), 100-101.

50 M. Sait Reçber, “Tanrı ve Ahlaki Doğruların Zorunluluğu”, *AÜİFD* 44/1 (2003), 159.

51 W. L. Craig, “The Indispensability of Theological Meta-Ethical Foundation for Morality”, *Foundations* 5 (1997), 9-12.

52 Recep Kılıç, “Çağdaş İngiliz Ahlak Felsefesinde Olgu-Değer Problemi”, *Felsefe Dünyası* 23 (Kış 1997), 94.

53 Kılıç, “Çağdaş İngiliz Ahlak Felsefesinde Olgu-Değer Problemi”, 94.

“bütün ahlakî yükümlülükler Tanrı’nın buyruklarından çıkıyorsa, bu durumda, bizim bu buyruklara uymamız gerektiği ahlakî yükümlülüğünün de ilâhî bir buyruktan gelmesi, yani bu buyruklara boyun eğmemizi buyuran (ayrıca) bir buyruğun daha olması gerekir” tarzındaki bir düşünce geçersizdir. Bizatihî Tanrı’nın buyruğunun kendisi inanan kişi için ahlakî yükümlülüğü de beraberinde getirmektedir. İnanan kişinin, Tanrı A’yı buyuruyor, ama bu konuda yanılıyor olabilir, diyerek bu buyruğu yerine getirmemesi mantıkî bir çelişki doğurur.<sup>54</sup> Dolayısıyla mesele normatif etik açısından değerlendirildiğinde, “Bir şey Tanrı buyurduğu için iyidir” görüşü, Tanrı ile beşerî düzlem arasındaki mahiyet farkı ve Tanrı’ya atfedilen kemal sıfatları düşünülüşünde mantıkî bir tutarlılık arz etmektedir.<sup>55</sup>

## 2. Teizm ve Deizm

Düşünce tarihinde ahlaklılığı, teizm ve deizmde Tanrı’ya dayandırılarak açıklamak mümkündür. Çünkü ahlak ve din arasındaki ilişki tüm dinler açısından temel bir konudur. Ancak burada teizm ve deizmin Tanrı tasavvurlarının tam anlamıyla birbirleriyle örtüşüğünü söylemek mümkün değildir. Çünkü deizmin Tanrı’sına ait sıfatlar kısmen iş görmektedir.

### 2.1. Doğal Din, Deizm ve Ahlâk

Deizm inancında, vahyî dinlerin aksine, tabiat, doğal din, doğal hukuk, rasyonel din ve ahlâk kavramları önemli bir yer tutar. Deizm, ahlak anlayışı bu kavramlar üzerine geliştirilir.

Deizme göre, ahlâk doğal dine ve doğal akla dayanır. Deizm, teizmin ötesi, ateizmin berisi, dinsel Tanrı’ya karşı aşkın ve pasif sivil Tanrı anlayışını, dolayısıyla kısmî sıfatlara sahip bir Tanrı tasavvurunu savunur. Deizm düşüncesi vahyi, peygamberliği, Kutsal metinleri, haramı ve helali kabul etmeyerek, insanın aklıyla bireysel ve toplumsal ödev ve sorumluluklarını belirleyebilecek bir yetenek ve güce sahip olduğu tezini savunmuştur. Dolayısıyla insan, iyi, doğru ve güzel olan değerleri dine ve Yaratıcı’ya müracaat etmeden kendi doğal aklıyla bulabilir. Deizm anlayışı, dinin doğaya, hayata, insana ve akla karşı olduğunu vurgular ve dolayısıyla bu noktada doğal dini ön plana çıkarır. Deistlerin, akla uygun olan teoloji bağlamında insanın yaratılışında kendinde inanç olarak tab’an yerleşik bulunan din olarak “doğal din” ve akıl dini” kavramlarını kullandıkları dikkat çekmektedir. Deistler, insanın cennet, cehennem, ödül ve ceza ile yönlendirildiği bir sistem olarak algılanan geleneksel dinlerin teolojik yaklaşımlarında insanlara sundukları ödev, yükümlülük ve sorum-

54 Kılıç, “Çağdaş İngiliz Ahlak Felsefesinde Olgu-Değer Problemi”, 94-95.

55 Engin Erdem, “Ateizm ve Kanıtları”, 187.

lulukları kabul etmemişlerdir. Deizmin, insanın akılı ile doğal olarak ulaşabileceği ve dinlerin ahlaki öğretilerinden uzak bir “doğal ahlâk” anlayışı vardır. Onlara göre, akıl ve iradesini yerli yerinde ve düzgün olarak kullanan insan kolaylıkla ahlaki eylemlerini gerçekleştirme imkanına kavuşacaktır. Deizm, Kutsal metinlerin öğretilerini ve buna bağlı olarak ahlaki yasaları beyan eden, belirleyen ve gösteren nübüvvet müessesini reddetmiştir.

Deizmin özellikle âleme müdahale etmeyen ulûhiyet anlayışı vahyin olmayacağı anlamına gelmekteydi. Böylece vahye ve dinsel inançlara başvurmaksızın âlemin açıklanabileceği savı Batılı birçok bilim insanı tarafından kabul görmüştür. Bu da, dışarıdan müdahale edilmeyen ya da otonom âlem fikrine güç katmıştır. Hatta bazı deistler daha da ileri giderek vahyin olamayacağını; çünkü bunun da bir çeşit müdahale anlamına geleceğini ileri sürdüler. İşte böyle bir anlayış için temel dayanak olarak akıl ön plana çıkmış olmaktadır. Buna göre akıl, Tanrı'nın var olduğunu, iyiyi ve kötüyü bilebilecek durumdadır ve vahyin desteğine gerek duymamaktadır. *İşte tam da bu noktada deistlerle Tabiî Din anlayışını savunanlar birleşmekteydiler. Dolayısıyla böylece birçok deist, vahye yer vermeyen “Tabiî Din” anlayışını benimsemiş olmaktadır.*<sup>56</sup> Burada deizm ile İslâm kelâmı arasındaki ayrılık noktası ortaya çıkmaktadır. Çünkü Mutezile de dahil hiçbir mezhep Tanrı'nın âleme müdahalesini inkar etmemiştir. Elbette onlara göre, akıl, dini yaşantımızda önemli bir kaynaktır, Allah'ın insanoğluna bir nimetidir, ama sınırsız bir güce sahip de değildir. İslâm düşüncesinde akıl, vahiyle bütünleşmiş ve uzlaşmış, onun tarafından desteklemiş bir vaziyette kullanılmalıdır.

Deistler bu bağlamda, yani tabiî din anlayışını benimseme noktasında zaman zaman ateist olmakla itham edilmişlerdir. Buna karşın onlar, ateistlerden temelde bir Tanrı'nın var olduğuna inanma konusunda ayrılırlar. Şöyle ki, ateist bir Tanrı'nın var olmadığına inanan kişidir. Halbuki deistlerin, evreni yaratan, var eden ve başlangıçta evrene vermiş olduğu enerji ve değişmez/sabit yasalarla onun idame etmesini sağlayan varlığın, Tanrı olduğu konusunda kuşkuları yoktur. Deistlerin bu Tanrı anlayışına sahip olmalarının temel sebebi, “doğal teoloji” olarak nitelendirebileceğimiz sırf akla dayanan düşünme şekli ve bilimsel gözlemlerden kaynaklanan kozmolojik ve teleolojik delillerin bazı versiyonları gibi rasyonel deliller ve felsefî düşüncelerdir.<sup>57</sup>

İlâhî inayet, mükemmelen rasyonel Tanrı'nın rasyonel ilkeleri takip ederek mümkün dünyaların en iyisini yaratmasını ifade eder. İyi bir usta işini en iyi yapandır. İşini bir kere ve tam olarak mükemmelen yapar ve ondan sonra onu kendi

56 Mehmet Aydın, *Din Felsefesi* (İzmir: DEÜ Yayınları, 1987), 141.

57 Zikri Yavuz, “Tanrı Tasavvurları”, *Din Felsefesi*, ed. Recep Kılıç (Ankara: ANKUZEM, 2013), 34.



işleyişine bırakır ve bir daha müdahale etmez.<sup>58</sup> Deizm, dünya tarihine doğrudan ve sürekli olarak müdahale eden bir Tanrı anlayışından bilinçli bir şekilde kaçınmıştır. Dahası tabii dünyanın olaylarında herhangi bir teolojik referans arama da ortadan kalkmaktadır.<sup>59</sup>

*Deizm, dini reddeder, ama Tanrı'yı kabul eder: Daha doğru bir söyleyişle, Allah var, din, vahiy, şeriat ve nübüvvet inancına yer yoktur.* Deizm ile teizm arasındaki tek ortak nokta, Tanrı'dır, fakat özellikle deizm için bu Tanrı'nın dinlerin ve özellikle de vahiy dinlerinin Tanrı'sının olmadığı kesindir. Deizm, ateizm ile dinin inkârında ve rasyonel bir toplumun inşasında buluşur.<sup>60</sup>

Deist yazarların muasırı olan Cambridge Platonculardan Samuel Clark dört grup deistten söz eder: Bunlardan ilki, Tanrı'nın varlığını ve inayetini kabul eder, fakat O'nun insanların eylemlerinin iyi ya da kötü olmasıyla ilgilenmediğini ileri sürer. İkinci grup, yüce bir varlığa ve O'nun inayetine inanır, fakat kudretinin dünyada var olan "doğal düzen" ile sınırlandığını kanaatindedir. Ayrıca bu grup da, Tanrı'nın ahlâkî eylemlerle ilgilenmediğini düşüncesindedir. Üçüncü grup, Tanrı'nın sıfatlarının hakkıyla bilinmesini kabul etmiş olsa bile, ruhun ölümsüzlüğü fikrine ön yargıyla yaklaşır. Son grup ise, Tanrı ve insanlık hakkında doğru ve yerinde bir tasavvura sahiptir, fakat vahyi reddederek keşfedilebilecek olan her şeyin yalnızca doğanın ışığı tarafından keşfedilebileceğini savunur. Esas itibarıyla Clarke bu grubu gerçek deistler olarak görür.<sup>61</sup>

Locke ve Berkeley arasındaki neslin en önemli İngiliz filozofu olarak kabul edilen Samuel Clarke (1675-1729), tüm akıllı varlıkların zorunlu olarak uyması gereken, gelecek dünyadaki ödül ve cezaları önceleyen birtakım zorunlu ödevler olduğunu ileri sürüyordu. Bu ahlâkî ödevler, Tanrı'nın tüm akıllı yaratıklar üzerindeki emirleri, kanunları ve iradesiydi. Clarke'a göre, söz konusu ceza ve ödüller bu dünyada verilmediği için gelecekte yeni bir dünya var olmak zorundadır.<sup>62</sup>

Deizmin babası olarak telakki edilen Lord Herbert Cherbury'ye (1583-1648) göre, Tanrı tarafından insan zihnine daha yaratılışından itibaren mükemmel bir var-

58 Bk. David Fergusson, *The Providence of God: A Polyphonic Approach* (Cambridge: Cambridge University Press, 2018), 124 vd.

59 Adnan Bülent Baloğlu, *Son Hurafe: Deizm* (Ankara: DİB Yayınları, 2020), 157.

60 Baloğlu, *Son Hurafe: Deizm*, 177.

61 Samuel Clarke, *A Demonstration of the Being and Attributes of God: More Particularly in Answer to Mr. Hobbes, Spinoza and their Followers* (London: 1705), 159, 164-170.

62 Samuel Clarke, *A Discourse Concerning The Unchangeable Obligations of Natural Religion and The Truth and Certainty of The Christian Revelation* (Glasgow: Richard Griffin and Co., 1823), 133-135. Emre Dorman, "Popüler Kültürün Popüler Deizmi: Riskler ve Öneriler", *Doğu Batı: Deizm* 3/94 (Ağustos, Eylül, Ekim 2020), 164-165, (155-194).

lığa inanma, bu varlığa ibadet etme, bir ömür boyunca dindarca davranış, erdemli olma görevi ile birlikte iyilerin ödüllendirileceği ve kötülerin ise cezalandırılacağı, ölüm sonrası gerçek bir yaşamın varlığına iman etme düşüncesi yerleştirilmiştir/verilmiştir.<sup>63</sup> Herbert, doğal dinin beş temel ilkesini şöyle sıralayıp ortaya koymaktadır: 1. Tek bir yüce Tanrı vardır. 2. Ona karşı ibadet yükümlülüğü vardır. 3. Tanrı'ya karşı yapılacak en güzel ibadet, ahlakın en doğru şekilde uygulanmasıdır. 4. Günahlarımız için pişman olmalı ve onlar için tövbe etmeliyiz. 5. Bu yaşamdan sonra ahirette ödül ve cezalar olacaktır.<sup>64</sup> Nitekim Herbert'in takipçilerinden Charles Blount da benzer bir biçimde oluşturduğu doğal dinin yedi ilkesini<sup>65</sup> şu şekilde sıralayıp ifade etmiştir: 1. Her şeyin yaratıcısı, ezeli ve ebedî bir Tanrı vardır. 2. Bu Tanrı, ilâhî takdiri yoluyla (bir ölçü ve kanun ile) dünyayı yönetmektedir/evirip çevirmektedir. 3. Mademki Tanrı bizim yaratıcımız ve yöneticimizdir, o zaman insanların görevi O'na ibadet ve itaat etmektir. 4. Bu ibadetin içeriği dua ve şükürden ibarettir. 5. O'na bağlılığımızın en büyük göstergesi doğru aklın kurallarına uymak, işlerimizde ahlâklı ve doğru olmaktır. 6. Dünyadaki eylemlerimize uygun olarak bu yaşamdan sonra ahirette ödüllendirileceğimizi veya ceza göreceğimizi, ruhun ölümsüzlüğünü de hesaba katarak bilmeliyiz. 7. Görev ve sorumluklarımızı oluşturan ilkelerde hata yaptığımızda pişmanlık duymalı ve affedilmek için Tanrı'nın merhametine güvenmeliyiz.

Herbert'e göre, tüm insanların doğasının aynılığı, Tanrı'nın adil oluşu ve kurtuluş için öncelik (doğal içgüdü), bağımsızlık, evrensellik (doğanın hikmetinin özü), kesinlik, zorunluluk (evrenin ezeli bilgeliği), uyum (eşyanın anlamını kavrama) gibi ortak kavramların yeterliliği görüşü birbirini tamamlayan bir yapıdır. Herbert, vahyin epistemolojik gücünü sarsan bir bakış açısı ortaya koymuş olsa bile, bunu, onun açıkça tarihselliğini ve yerelliğini vurgulayarak yapmamıştır. Nitekim bir gerçeklik olarak kabul ettiğini ifade eden görüşleri, vahyi tamamen reddettiğini iddia etmeyi güçleştirir. Buna karşılık, Herbert'in dile getirmediği bu husus, sonraki süreçte deist düşünürler tarafından güçlü bir şekilde savunulmuştur. Ortak kavramlar teorisi, insan zihninin din hakkında gerekli olan her şeye ulaşabileceğini vurgularken, İngiliz deistleri arasında bu iddia "*doğal din*"in yeterliliği olarak geliştirilip savunulmuştur.<sup>66</sup>

Deizmin anlaşılmasında kilit role sahip unsurlardan biri de, doğal (tabî) din olgusudur. Tanrı'nın önce yaratıp sonra da işlemesi için içine lüzumlu kuralları yerleştirdiği, hiçbir şekilde müdahale etmediği "*mekanik evren*" fikrinin temelinde doğal

63 Lord Herbert of Cherbury, *De Veritate*, Latince'den İngilizce'ye trc. Meyrick H. Carré (Bristol: University Bristol, 1937), 289-305.

64 Herbert, *De Veritate*, 289-305; Dorman, "*Popüler Kültürün Popüler Deizmi: Riskler ve Öneriler*", 162.

65 Charles Blount, *The Oracles of Reason* (London: 1693), 195-196.

66 Meryem Kardaş, "*Lord Herbert Cherbury'nin Deist-Hümanist Din Eleştirisi*", *Doğu Batı: Deizm* 3/94 (Ağustos, Eylül, Ekim 2020), 232-233, 243-244, (227-245).

din veya doğal teoloji anlayışının merkezî bir role sahip olduğunu söylemek mümkündür. Vahyî bilgiyi reddeden deistler, doğal olarak fikirlerini vahye dayanmayan doğal din üzerine kurgulamışlardır. Nitekim İngiliz Matthew Tindal (ö. 1733), “*Tanrı yaratıldığımız ilk günden itibaren onu kalplerimize yazmıştır*” derken, kurumsal Hıristiyanlığa belki de pamuk ipliği ile bağlı bir grup Aydınlanmacı entelektüelin doğal dine olan ilgi, teveccüh, temayül ve muhabbetini dile getirmektedir.<sup>67</sup>

Tindal doğal dinden anladığı şeyi birtakım dinamiklerle tasvir etmiştir. Buna göre, doğal din ile, Tanrı'nın varlığına olan inanç ve aklımızla bu bilgiden kaynaklanan görevlerin hissedilip uygulanmasını, O'na ve mükemmel eserlerine şahit olmayı, Tanrı ile diğer yaratılmışlara olan konumunu/ilişisini anlar. Böylelikle doğal din, akıl ve şeylerin doğası üzerine kurulmuş olan her şeyi kapsar.<sup>68</sup>

Tindal, doğal dinin ilkelerini; Tanrı'ya inanmak ve O'na ibadet etmek, insanın kendi iyiliği ve mutluluğu, sonra da bütün insanlığın müşterek mutluluğu için gerekli olan şeyleri yapması ve gelecek bir yaşamın varlığına inanmak olarak belirliyordu. Tindal'a göre doğal dinin bu ilkeleri, doğuştan gelen ve Tanrı ile insan arasındaki ilişkiyi belirleyen ilkelerdir.<sup>69</sup>

Voltaire doğal dinden anladığı şeyin insan ırkı için müşterek olan ahlâk ilkeleri olduğunu ifade etmektedir.<sup>70</sup> Voltaire, bütün insanlara en uygun olan dinin, bütün resullerin ve eski çağlarda yaşayan bilgelerin dini olduğunu, kurallarının bir Tanrı'ya tapmak, doğru olmak, insanları sevmek, yanlış hareketleri müsamaha ile karşılamak, fırsat buldukça iyilik etmektir. Ona göre Tanrı'ya en fazla layık olan ve Tanrı'nın tüm kalplere ilham ettiği tek geçerli din işte budur.<sup>71</sup>

John Toland'a göre, doğal din sade ve kolay olmasına karşın, din adamlarının bozulmuşluklarından ötürü efsaneler yoluyla gizemler üretilmiş, kilisede toplanan paralardan ise kazanç elde edilmiştir. İnsanların duyguları öylesine sömürülmüş ve din adamları öylesine nefislerinin tutsağı olmuşlardır ki, Toland'a göre, onlar kızarmış et yerken insanlar açlıktan ölmüşlerdir.<sup>72</sup>

Thomas Pain'e göre, Tanrı kelamı arayanlar, Peygamber olduğu söylenen insanlarla gönderildiği iddia edilen vahye itibar etmemeli, bizzat tabiatın kendisine

67 Baloğlu, *Son Hurafe: Deizm*, 188.

68 Matthew Tindal, *Christianity as Old Creation, or the Gospel a Republication of the Religion of Nature* (London: 1731), 11.

69 Tindal, *Christianity as Old Creation, or the Gospel a Republication of the Religion of Nature*, 11-18.

70 Bk. John Herman Randall, *The Making of The Modern Mind* (New York: Colombia University Press, 1976), 287.

71 Bk. Voltaire, *Feylosofça Konuşmalar ve Fıkralar I*, trc. Fehmi Baldaş (Ankara: MEB Yayınları, 1948), 203.

72 John Roland, *Letters to Serena* (London: 1974), 129-130.

bakmalıdır. Tanrı tabiatı yaratarak insana evrensel çağrıda bulunmuştur, tabiatın kendisi hiçbir insanın taklit edemeyeceği veya değiştiremeyeceği sözdür, yani vahiydir. Bu manada bir başka sözlü veya yazılı vahye gerek yoktur. Thomas Pain için bir din varsa, bu ancak “doğal/tabii din”dir, Tanrı’yı arayanlar O’nu, insan eliyle yazılan kitaplarda değil de, yaratılış denilen kutsal yazıda aramalıdır.<sup>73</sup>

Deizm, özellikle Hıristiyanlığın sahip olduğu Tanrı, vahiy ve peygamberlik anlayışları başta olmak üzere geleneksel inanç ve kabullere karşı akılcı yaklaşımlar getirme ve Hıristiyanlığı akılcı temellere oturtmaya yönelik bir yaklaşımın sonucudur. Öyleyse bu aşamada gerçek Hıristiyanlığın, akla uygun doğal din olduğuna yönelik kabulleri olarak görmek mümkündür. Deizme göre, din duygusunun insanda doğal olarak mevcut olduğu ve insanın, dışsal bir vahyin yardımı ve desteği olmaksızın hem Tanrı’ya hem de Tanrı’nın yaratmış olduğu diğer varlıklara karşı görev ve sorumluluklarını kavrayarak, ahlâkî bir yaşam sürebileceği savunulmuş, genellikle vahyin imkanı değil de, gerekliliği reddedilmiştir.<sup>74</sup>

Deizm’de Tanrı’nın yaratmış olduğu âlemin mükemmelliğine vurgu yapılmış, âlemin sahip olduğu tüm mükemmelliklerin yaratılışın ilk aşamasında en güzel şekilde oluşturulduğu ve dizayn edildiği inancından hareketle, âlemin Tanrı’nın müdahalesine gerek duymayacak şekilde tasarılanmış olduğu savunularak müdahaleye duyulacak olası bir ihtiyacın Tanrı’nın âlemi yeteri kadar mükemmel, muhkem ve şahane yaratmadığı anlamına geleceği iddia edilmiştir. Aynı şekilde akıl melekesine sahip insanın, doğası itibariyle yeterli bir yaratılışa sahip olduğu kabulünden hareketle geleneksel dinler tarafından inanç konusu olarak sunulan peygamberlik, vahiy, mucize gibi olguların varlığını inkâr eden bir tavır benimsenmiştir.<sup>75</sup>

Deistler göre, insanın Tanrı’nın bağıışı olan yeteneklerinin yüceltilmesi ahlaklı bir yaşamın gerekliliği için şarttır. Onlar bu konuda insana son derece güvenmişler ve onun yeteneklerini özgürce kullanmasının önünü açmışlardır. Deizm, akıl sahibi insanın hakikati bulma noktasında başka bir şeye/kaynağa ihtiyacı olmadığını öne sürmektedir. Ancak aklın bize sunduklarını hayata geçiren organın akıl değil de, akletme sürecini deruhte eden irade yeteneği olduğu da unutulmamalıdır. Aklın kendisi değil de, akletmenin iradeyle birlikteliği aşamasında insanın iradesi içsel ve dışsal bir uyarıcıya ve yönlendiriciye ihtiyaç duyar. İşte bu uyarı ve yönlendirme mekanizması da Yüce Allah’ın insanoğluna din diye gönderdiği şeydir.<sup>76</sup>

73 Thomas Paine, *Akil Çağı*, trc. Ali İhsan Dalgıç (İstanbul: TİB Kültür Yayınları, 2012), 41-42; Baloğlu, *Son Hurafe: Deizm*, 208.

74 Dorman, “*Popüler Kültürün Popüler Deizmi: Riskler ve Öneriler*”, 174-175.

75 Dorman, “*Popüler Kültürün Popüler Deizmi: Riskler ve Öneriler*”, 175.

76 Namık Kemal Okumuş, “*Deizmin Ahlak Konfigürasyonunun Rasyonel Basamakları Hakkında Teolojik*

Deistlere göre, ahlakın kaynağı, Tanrısal vergi, yani insanın varlığına yerleştirilmiş olan temel değerlerdir.<sup>77</sup> Vicdan, bu değerlerin ortaya çıkmasını sağlamaktadır. Yüce Tanrı, insanı yaratırken onu bu değerlerle mücehhez kılmıştır. Nerede olursa olsun, ister din ve onun elçisine muhatap olsun, isterse bunlara muhatap olmasın, insanın bu değerleri açığa çıkarma imkanı bulunmaktadır. Bu sebeple bu denli güçlü bir donanıma sahip olan insana elçi ve mesajın açıktan gelmesine ihtiyaç yoktur. Onlar için elçi de mesaj da vicdanına yüklenmiş doğruyu bulma yeteneğidir. Bu, din dilinde insanın tabiatı, yaratılışı, huyu, yani fitrat ve doğruyu yanlıştan ayırt edebilme yeteneği<sup>78</sup> olarak tavsif edilir.

Deistler, din ve ahlâkın aynı kaynaktan beslendiği temel tezini savunarak her ikisinin de akla dayandığı kabulüne meyletmışlerdir.<sup>79</sup> Dolayısıyla onlar, burada din ve ahlâk arasındaki olumlu bir ilişkiden hareket etmişlerdir.

## 2.2. Teizm ve Ahlâk

Teizm, yani Allah'ın varlığına inanmak rasyonel gerekçelendirilmiş bir inançtır. Bunun için birtakım argümanlara başvurulmuştur. Birinci argümanda, evrenin başlangıcından hareketle, evrenin yaratıcısı, maddî olmayan, zaman-mekân dışında bir zihin olması gerektiğine işaret edilir. İkinci argümanda, evrenin yaşam için hassas ayarlı olmasından hareketle, evrenin bir tasarlayıcısının olması gerektiği sonucu çıkarılmıştır. Bu tasarlayıcının, Ockham'ın usturasına atıfla, ilk argümandaki tek bir yaratıcı olduğu sonucuna varılmıştır. Böylece bu zaman-mekân dışındaki evrenin yaratıcısı olan varlığın, aynı zamanda onda akıllı yaşamı ortaya çıkarmayı planlayan bir tasarımcı olduğu sonucuna varılır. Üçüncü argümanda, evrenin sadece yaşam için değil, keşfedilebilirlik ve teknoloji için de hassas ayarlı olduğunu ve bundan hareketle evrenin temel sabitelerini ayarlayan bir tasarlayıcı olması gerektiği gösterilmiştir. Dördüncü argümanda, matematiğin doğası ve evrenin matematiğe uygunluğundan hareketle, sonsuz kapasiteli, zaman-mekân dışında evreni matematiğe uygun bir şekilde yaratıp tasarlayan ilim ve irade sahibi bir varlığın olduğu sonucuna varılmıştır. Aksiyolojik argümanda, nesnel ahlaki temellendirmek için, uzay-zaman dışında olan, merhamet ve iyilik gibi ahlaki nitelikler/özellikler taşıyan, insanlarla ilgili planları olan bir zihnin olması gerektiği sonucuna varılmıştır. Yine bunun önceki argümanlarda geçen varlık olduğunu iddia etmek makuldür. Zira o argümanlarda

*Bir Değerlendirme*", *Doğu Batı: Deizm* 3/94 (Ağustos, Eylül, Ekim 2020), 53-54, (35-55).

77 Hamdi Gündoğar, "Bölüm 1: Deizm Akılın Tanrılaştırılması Ya Da Sorumsuz Özgürlük", *Din Karşısı Çağdaş Akımlar ve Deizm*, haz. Vecihi Sönmez, Burhaneddin Kıyıcı ve Metin Yıldız (Van: 2017), 30-31, (29-40).

78 er-Rûm, 30/30.

79 Okumuş, "Deizmin Ahlak Konfigürasyonunun Rasyonel Basamakları Hakkında Teolojik Bir Değerlendirme", 42-43.

bulduğumuz varlık da uzay-zaman dışında olan, dünyada akıllı yaşam çıkarmayı planlayan bir ilim sahibi bir varlıktır. Dolayısıyla eğer yukarıda zikredilen beş argüman başarılıysa, uzay-zaman dışında olan, maddî olmayan, merhamet ve iyilik sahibi ahlâkî özellikler taşıyan, insanlarla ilgili planları olan, evreni yaratan ve onu akıllı yaşam ortaya çıkaracak şekilde oluşturan/dizayn eden, bu akıllı varlıklar için evreni keşfedilebilir kılıp bilim ve teknoloji üretilmesine olanak sağlayacak şekilde tasarlayan sonsuz bir ilim sahibi bir varlık vardır. Bütün bu sıfatlar Allah'a ait olduğu için bu varlığın Allah olduğunu söylemek mümkündür. Dolayısıyla teizm rasyonel bir pozisyonudur ve Allah'a inanç gerekçelendirilmiş, doğrulanmış inançtır.<sup>80</sup> Ahlaklı olmak için dinin gerektiği ya da dindarların daha ahlaklı olduğu görüşü savunulacak bir iddia değildir. Temel iddia, Allah'ın nesnel ahlakı ilkelerin ontolojik temelini oluşturduğu görüşüdür.

Teizm ya da vahyî tüm dinler, kendi ahlâklarının çok yüksek olduğunu ve dünyanın da o ahlâka çok ihtiyacı olduğunu iddia eder. Teizmde ahlakın kaynağı olarak inanç ve din üzerinde durulur. Bir başka deyişle, teizmde ahlak dine, dinsel inançlara ve dinsel buyruklara dayandırılır. Dinlerde uluhiyet, nübüvvet ve ahiret inancı organik bir bütünlük oluşturur. Dinlere göre Tanrı, varlık ve bilgi yanında değerlerin de yegâne kaynağıdır. Dinsel inançlarda, değerleri karmaşa, kaos ve görecelikten kurtaracak yegâne otorite Allah'tır. Dolayısıyla dinlerde ahlak yasaları tevhide/mutlak birliğe dayandırılır; çünkü Allah mutlak iyiyi temsil eder. O, aynı zamanda adaletli ve din gününün de sahibidir. İyi ya da kötü olsun, ahlaki değerleri insanoğluna peygamberler göndermek ve kitaplar indirmek suretiyle normatif tarzdaki buyruk ve yasaklarla beyan edip öğretir. Vahiy, ahlaki fiillere ya da davranışlara iyilik ya da kötülük değerini kazandırır. Böylece beşerin nezdinde öznel ve göreceli bir halde bulunan değerler mutlaklık ve kesinlik kazanmış olurlar. Ahlâk kurallarının bütün insanlar için aynı derecede geçerli olması için yapılması gereken en doğru şey, bu kuralların doğru ve yanlışın ezeli belirleyicisi olan üstün ve aşkın bir varlığa, üst bir otoriteye dayandırılmasıdır. Bu varlık da, ancak sonsuz hikmetiyle bize doğru davranış biçimlerini bildiren ve ahlak kurallarının aşkın kaynağını teşkil eden Tanrı'nın kendisi olabilir. Şu halde, ahlaki hayatın teşekkül ve tesisinde Tanrı'nın varlığı fikrine başvurulmasını zorunlu kılan ilk neden, O'nun doğru ahlak kurallarının gerçek kaynağı olmasıdır.

Güzellik, iyilik, adalet, doğruluk, dürüstlük gibi olumlu ve kötülük, haksızlık, zulüm, sahtekarlık, yalan gibi olumsuz olarak yaşamın üzerinde durduğu değerlerdeki aşırı göreceliğin getireceği tartışma ve çatışmaları ortadan kaldırmanın yolu, bunların

80 Enis Doko, *Allah'sız Ahlak Mümkün mü? Çağdaş Bir Ahlak Argümanı Savunusu* (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2019), 116-117.

kaynağını Mutlak Bir'e bağlamaktan geçer. Üstelik bütünüyle insana (onun tek bir yönüne/kabiliyetine) yahut sosyal matrise/toplumsal yapıya bağlanan değerler, sosyal olan her şey gibi kaygan, değişkendir, geçicidir. Hayatın devamlılığını, özelliği geçicilik olmayan bir kaynağa bağlamak, daha tutarlıdır; aksi taktirde anlamsızlığın uçurumundan, nihilizmden insanları hiçbir şey kurtaramaz. Bu anlamda Tanrı teklik niteliğiyle hem varlığın hem de değerlerin merkezinde durmaktadır. Dolayısıyla varlık ve değerlerin yegâne kaynağıdır. Bu varlık ve değer merkeziyle irtibatın koparılması, yeryüzü serüveninde insan trajedyasının da başlangıcı olmaktadır.<sup>81</sup> Böylece değerler alanında rölativizm, yozlaşma, bozulma ve dejenerasyon baş gösterecektir.

Öte yandan standartları ve belli ölçütleri koyan bir Tanrı'nın yokluğu, kendi heva ve hevesini tanrısı edinenlerin putperest/politeist dünyasını yaratacaktır. Nietzsche'nin değerlerle ilgili olan eleştirilerinin sonucunda ölümüne hükmettiği Tanrı'dan sonra ortaya çıkan bu görecelik/rölativizm ve hiççilik/nihilizmdir, yani değerler buhranı ve onların parçalanmasıdır; onların kişiden kişiye, bir durumdan diğerine, zamandan zamana değişmesidir. Tarih boyunca bu birlik fikri hep vurgulanmış ve hatırlatılmış, insanlar da bunu unutma ile malûl olmuşlar ve maalesef bu temel ilkeyi hatırlatmama hastalığına yakalanmışlardır.<sup>82</sup>

Din ile ahlaki ölçütler, Tanrı ile ahlaki doğruluk arasındaki ilişkinin gerçek mahiyeti söz konusu olduğunda, bu bağlamda en azından Platon'un Euthyphron'undan beri, ahlaken doğru eylemlerin Tanrı bu eylemleri isteyip olumladığı için doğru oldukları değil de, onların ahlaken doğru/iyi oldukları için Tanrı tarafından tasvip edildiklerini ve onandıklarını ifade eder ki, bu da zaten eylemlerin doğruluğu ya da yanlışlığının ahlaki geçerliliğini Tanrı'ya yapılacak gönderimden ve O'na dayandırmaktan bağımsız hale getirir.<sup>83</sup>

Bir davranış, Tanrı öyle buyurduğu için mi ahlâken iyi veya kötü olur; yoksa adı geçen davranışın kendinde bizatihî iyi veya kötü olması, Tanrı'nın onu buyurmasına veya yasaklamasına mı sebep olur? Bir başka anlatımla, ahlâkî iyi veya kötü kavramları, tamamen Tanrı'nın buyruk ve yasaklarına göre mi tanımlanacaktır; yoksa Tanrı'nın varlığını kabul eden insan aklı için vahiyden bağımsız olarak ahlâkî iyi ve kötünün bilgisine sahip olma imkanı var mıdır? Ahlak felsefesinin en eski ve en çetrefilli suallerinden biri olan bu soru, ilk kez Eflâton tarafından sistemli bir biçimde tartışılmıştır. Euthyphro, dindarlığı (piety) "Tanrıların sevdiği ve hoşlandığı şey", dinsizliği (impiety) ise "Tanrıların sevmediği, nefret ettiği şey" olarak tanımlayınca,

81 Şaban Ali Düzgün, *Varlık ve Bilgi: Aydınlanmanın Keşif Araçları* (Ankara: Beyaz Kule Yeni Çizgi Yayınları, 2008), 89-90.

82 Düzgün, *Varlık ve Bilgi: Aydınlanmanın Keşif Araçları*, 93-94.

83 Bk. Plato, *Euthyphron: Dindarlık Üzerine*, trc. Güvenç Şar (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2011), 39-54.

Eflâtun, “*dindarlık, bizatihi dindarlık olduğu için mi Tanrı tarafından seviliyor; yoksa o, Tanrı tarafından sevildiği için mi dindarlık oluyor?*” şeklinde bir soru sorar.<sup>84</sup> Pek çok teolog ve filozofun zihnini meşgul etmiş olan ve tartışma zeminine çektiği Eflâtun’un bu sualı, daha sonra “*X, Tanrı istediği/irade ettiği için mi iyidir, yoksa iyi olduğu için mi Tanrı onu istemektedir/irade etmektedir?*” şeklinde formüle edilmiş ve ahlâk felsefesinde buna “Euthyphro tartışması”/dilemması (argument) adı verilmiştir.<sup>85</sup>

Hıristiyan dünyasında “Euthyphro” tartışması adı verilen problem ile İslam dünyasında fakihler ve kelamcılarının hüsün ve kubuh meselesi adını verdikleri problem temelde aynıdır. “Euthyphro” tartışması veya hüsün ve kubuh meselesine verilen cevaplara göre ahlak felsefesi tarihinde prensip olarak dinle temellenen/dine dayandırılan farklı ahlak teorileri ortaya atılmıştır.

Hıristiyan âleminde William of Ockham ve Protestan teologların büyük bir kısmı, “A, Tanrı istediği için iyidir” görüşünü ileri sürmüşler ve ahlâkî iyi ve kötü kavramlarını, Tanrı’nın buyruklarına göre tanımlamışlardır. Onlara göre, iyi ve kötü hakkındaki bilgimizin kaynağı yegâne vahiydir. Protestan düşünürler, aslı günah kavramına büyük önem verirler ve kurtuluşu, kayıtsız şartsız İsa’ya bağlanmada görürler.<sup>86</sup> Hıristiyan etiğine göre, Hz. İsa’nın vaazları, On Emir gibi bazı etik tavsiyeler ve yeni Ahit’teki bazı anlatımlar ahlâkî bir düstur formüle edici olarak kabul edilir. Bütün Hıristiyan öğretileri kişinin, bu düstura uygun hareket ettiği müddetçe doğru, “Hırsızlık etmemelisin” gibi tavsiyelerden birini çiğnediği müddetçe de gayri ahlâkî bir şekilde davranmış olacağını kabul ederler. Özetle bu etiği ifade etmek gerekirse, ahlâkî davranışlar için bazı kurallar koyan ilâhî bir varlık vardır ve doğru davranış, bu kurallara uygun eylemde bulunmada, yanlış davranış ise onları çiğneme yatmaktadır.<sup>87</sup>

Eflâtun, adı geçen tartışmayı kesin bir şekilde çözüme kavuşturmamakla birlikte, “*dindarlık iyi olduğu için Tanrı onu seviyor*” görüşünü tercih etmiş gibi görünür. Öte yandan Thomas Aquinas ve onun gibi düşünen Katolik teologlar, insanın vahiyden bağımsız olarak hangi davranışın iyi, hangisinin kötü olacağını kavrayabileceğini savunmuşlardır. Rasyonalist bir doğrultuda hareket eden Thomas’tan sonra, Skoloastiğin son döneminde özellikle Ockhamlı William’ın etkisiyle “*Tanrı dindarlığı sevdiği için o iyidir*” görüşünü baskın çıkacak olan öğreti iradecilik olacaktır.

84 Plato, *Euthyphron: Dindarlık Üzerine*, 55-69.

85 Kılıç, *Ahlakın Dini Temeli*, 85-86.

86 Aydın, *Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, 8.

87 Bk. A. Stroll, A. A. Long, V. J. Bourke ve R. Campbell, *Etik Kuramları*, Derleyen ve trc. Mehmet Türkeri (Ankara: Lotus Yayınevi, 2008), 74.



Gerek Ockham gerekse Thomas Aquinas'ın görüşlerini bugün de savunan düşünürler söz konusudur. Ockham'ın görüşü Karl Bart'çı Protestan düşünürler arasında oldukça yaygındır. Bizzat Barth'ın kendisi, vahiyden yardım ve destek görmeyen aklın, ahlakî gerçeklerin ne olduklarını bilemeyeceğine inanır.<sup>88</sup> Barth'tan çok önce aynı görüşü tanınmış ilahiyatçı E. Brunner'in savunduğunu görmekteyiz. Luther ve Kierkegaard da bu görüşe iştirak etmişlerdir. Bu düşünürlerin ortak görüşlerini ifade etmek gerekirse, kendi başımıza yaptığımız bütün değerlendirmeler, günahkâr ve kovulmuş insanoğlunun indî, değişken, kaygan, eksik ve sakat standartları ve ölçütlerine dayanmaktadır. Dolayısıyla İsâ'yı hayatımıza sokmadan kurtuluş ümidi yoktur. Thomist geleneğe bağlı olanlar ise, ahlaki ilkelerin ve değerlerin gerçek kaynağı olarak Tanrı'yı görmekle birlikte, bu ilkeleri ve değerleri kendi aklıyla, aklî melekesiyle bilebileceği görüşünü benimserler.<sup>89</sup> Böylece Thomas Aquinas ve onun açtığı izden yürüyen Katolik düşünürlerin, insanın vahiyden bağımsız olarak neyin iyi, neyin de kötü olduğunu kavrayabileceğini savunduklarını ve tabii hukuk kavramını geliştirecek düşüncelere güç kazandırmaya çalıştıklarını söylememiz mümkündür.<sup>90</sup>

Temel ahlak ilkelerinin tespitinde vahyin rolü meselesi, Yahudi düşünürleri arasında da benzer tartışmalara neden olmuştur. Bir kısım Yahudi düşünürü, adalet, zulüm, iyilik, kötülük gibi ahlaki değerleri, ancak Tanrı'nın iradesinin belirleyeceği fikrini savunurken; diğer bir kısmı da ahlakî değerlerin Tanrı'nın iradesinden bağımsız olarak eşyanın tabiatında bulunduğunu ve insan akli tarafından bilinip kavranabileceğine inanır.<sup>91</sup> Sözelimi, Yudah Halevî, insanların ahlâkî kılavuzluğu ve yükümlülüğü için Kutsal Kitapta ilâhî yasa yoluyla beyan edilen Tanrı'nın iradesinden başka bir kaynak olmadığında ısrar eder. Dolayısıyla bu tamamen dinî bir ahlak şeklidir. Halevî'ye göre, her toplumda mevcut ve gerekli olan rasyonel yasalar vardır; fakat bu genel ilkelerin ve Eski Ahit'te bulunan hukukî ve ayinsel davranışlarla ilgili daha ayrıntılı kuralların hepsi mutlak ilâhî iradeden çıkar.<sup>92</sup> Buna karşılık, Saadia b. Yusuf el-Feyyumi (882-942), insan davranışlarını yöneten iki tür yasayı birbirinden ayırmaktadır. Yine o, ilâhî vahiy insanlara kılavuzluk yapmamış olsaydı da, insanlık bu ilkelerle ilgili bir öğretiyi aklıya çıkarabilirdi, diye düşünmüştür. Bununla birlikte Saadia, vahyin insanlara, onların yardımsız akli kullanmaya bırakılmalarından daha erken ve daha doğru bir şekilde yükümlülüklerini tanıma imkânı da sunduğunu kabul eder. Ona göre akıl, ahlâkî yasayı özetleyen dört noktayı dikte etmektedir. 1) Kişi,

88 Karl Bath, *The Knowledge of God and the Service of God* (London: Hodder and Stoughton, 1938), 145-147.

89 Aydın, *Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, 8.

90 V. J. Bourke, *History of Ethics* (New York: Garden City, 1970), 1/95-96, 143-145.

91 Bk. Mûsâ b. Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, haz. Hüseyin Atay (Ankara: 1974), XXXVIII+772; George F. Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics* (Cambridge: CUP, 1985), 59.

92 Bk. Stroll, Long, Bourke ve Campbell, *Etik Kuramları*, 64.

iyilik eden kişinin nezaketine uygun bir şekilde karşılık vermelidir. 2) Bilge kişi, saygısızlıkla muamele edilmeyi reddedecek ve dahası, hâkim olan Tanrı hürmetle muamele edilmeyi bekleyecektir. 3)Hiç kimse bir diğ erinin hakkına hiçbir şekilde tecavüz edemez. 4) Bir işçiyi, bir şeyler kazanabilmesi için, istihdam etmek ve onun ücretini ödemek makuldür. Saadia, Tanrı'nın insanlara aş ıladığı, adil, doğru sözlü, eşitlikçi ve tarafsız olmak; insan öldürmekten (cinayetten), zinadan, hırsızlıktan kaçınmak gibi çeşitli ahlâkî ilkeleri sıralamaktadır. Dahası inanan kişi, komşusunu kendisini sevdiği gibi sevmelidir. Bunlar vahyedilmiş kurallardır, fakat Tanrı'nın yapmamızı emrettiği şeyler açısından bakıldığında, o bu tür şeyleri onaylamayı aklımıza nakş etmiştir. Ona göre, kişi yeterli hayat tecrübesi ve rasyonel güçlerini geliştirme yönünde uygun bir eğitim sayesinde görevini anlayabilir. Bu, gökten Tanrı yasasıyla garanti altına alınmış “*deontolojik etik sezgicilik*”tir.<sup>93</sup> Görüldüğü üzere, bu aklî ahlâkî yasalar Mutezile'nin savunduğu deontolojik etik anlayışı ile benzerlik göstermektedir.

İslam dünyasında ahlâk felsefesi ile ilgili olarak yapılan tartışmalar birbirine bağımlı iki soru üzerinde büyük ölçüde yoğunlaşmıştır. Bunlar: “İyi, kötü, adalet, zulüm, doğruluk, yalan, hikmet, sefeh, iyilik etme, zarar verme gibi ahlâkî değerlerin ontolojik statüleri ile söz konusu bu değerlerin bilgisinin/bilişselliklerinin kaynağı nedir?”<sup>94</sup> şeklindeki suallerdir. Esas itibariyle bu sualler, Euthyphro tartışması adı verilen soruyla son derece yakından alakalıdır.

Burada İslam düşünce geleneğinde iki başat değer kuramının Eski Yunan'dan biraz daha farklı bir şekilde tartışıldığından bahsetmemiz mümkündür. Bunun altını özellikle çizmek istiyorum: Ahlakî nesnelcilik/İlahî nesnellik ve ahlakî iradecilik/İlahî öznellik. İslâm düşüncesinde dinî ahlâkta ya da ahlâkî dinen temellendirme çabasında iki ahlâk nazariyesi ile karşılaşmaktayız: İlahî öznellik ve İlahî nesnelcilik.

İlahî öznellik: Ahlakî iradecilik ya da ahlakî seçicilik diye de vasıflandırılabilir. Eş'arîlerin ortaya attığı bir kuramdır. İyi ve kötüyü belirleyen Tanrı'nın iradesi ya da buyruklarıdır. Davranışlara değerleri kazandıran ilâhî irâdedir. İlahî buyruk ya da yasağın ötesinde ne bir iyi, ne de kötü diye bir şey vardır; vahyin belirlemesinden önce davranışlar nötr/hükümsüz sayılır. O halde Allah'ın buyurduğu şey iyi; yasakladığı şey ise kötüdür. Burada nihâî manada değerlerin gerçek belirleyicisi Tanrı'dır; dolayısıyla O'nun zihni durumu ve tasvibi devreye girmektedir. Bu kuram, insan aklının vahiyden ya da nakilden bağımsız olarak değerlerin kavranabileceği tezini reddeder. Bu görüş, iyi ve kötü kavramlarını Tanrı'nın buyruk ve yasaklarına göre

93 Stroll, Long, Bourke ve Campbell, *Etik Kuramları*, 61-63.

94 Bk. Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, 2.

tanımlamakta ve objektif bir değer teorisini kabul etmenin İlâhî gücü ve sonsuz iradeyi sınırlandırmak anlamına geleceğini öne sürmekteydi.<sup>95</sup>

Eşariler mutlak kudret ve irade ağırlıklı bir anlayışı benimseyerek değerlerin öznelliğini savunmuşlardır. Eşarîlerin ahlak anlayışı aynı zamanda İlâhî buyruk kuramı üzerine dayandırılır.<sup>96</sup> Bu teori, Tanrıbilimsel iradecilik olarak da bilinir; doğrunun ve yanlışın yegâne ölçütünün Tanrı'nın isteği ya da yasası olduğunu savunur. Fıkıhta emir ve nehiy, hüsün ve kubuh bahislerinde bunlara yer verilip muhtelif örneklendirmelerle izaha çalışılır.

Eş'ariyye ekolüne mensup kelamcılara göre, adalet, zulüm, iyilik, kötülük gibi ahlâkî değerlerin, Allah'ın murâd ettiği şeyden başka herhangi bir manası yoktur. Buna göre, Allah tarafından buyrulan davranışlar ahlâken iyi, yasaklananlar ise kötüdür. Nesnel bir değer kuramını kabul etmeyen Eş'arîlere göre, insan eylemleri din gelmeden ve vahiy gönderilmeden önce ontolojik manada ahlâken tarafsızdırlar (neutral). Davranışların ahlâkî bir değer kazanması, ancak ilâhî bir irade ile mümkündür. İlâhî emirler ile belirlenen ahlâkî değerler, ancak vahiyle bilinirler. İnsan aklının vahiyden bağımsız olarak, vahye başvurmaksızın, ahlâkî değerlerin bilgisine ulaşma imkânı yoktur.<sup>97</sup>

Buna karşılık adalet ilkesinden hareket eden Mutezile ve hikmet kavramına ağırlık veren Mâturîdîler, teolojik ahlak kuramını, nesnellik anlayışı çerçevesinde geliştirmişlerdir.

İlâhî Nesnelcilik: Akılcı nesnelcilik ya da ahlâkî nesnelcilik diye de nitelenir. Mu'tezilîlerin ve bir ölçüde Mâturîdîlerin ortaya attıkları bir değer kuramıdır. Buna göre, ahlâkî değerler, haddizatında/özünde iyi ya da kötüdürler. Aynı zamanda bu değerler aklen kavranabilirler. Çünkü Allah, daha başlangıçta nesnelere özüne bu nitelikleri yerleştirmiş, hem de insan anlığına bu değerlerin genel bilgisini ve ilkelerini nakşedip ekmiştir. Dolayısıyla dış âlemlerle insan anlığı arasında yakın bir ilişki söz konusudur; yani ikisi arasında bir paralellik kurmak mümkündür. İnsan, tam bir aklî sezgiyle iyilik ya da kötülükleri açığa çıkartıp (keşf) kavrayabilir. Mu'tezilî düşünürler, iyi ve kötüyü şeylerin tabiatına atfetmektedirler ve insan aklının vahiyden bağımsız olarak ahlâk ilkelerinin bilgisine sahip erişebileceğini kabul etmektedirler.<sup>98</sup>

95 Kazanç, *Gazzâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlâk Düşüncesi*, 74-75.

96 İlâhî buyruk kuramı için bk. Meryem Attar, *İslam Ahlakı: İslam Düşüncesinde İlâhî Emir Teorisi*, trc. Muammer İskenderoğlu v.dğr. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019), 238-240.

97 Kazanç, *Gazzâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlâk Düşüncesi*, 75.

98 Ahmet Mahmut Suphi, *İslam Düşüncesinde Ahlak Felsefesi*, trc. Muammer İskenderoğlu v.dğr. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021), 39-48.

Mu‘tezilî kelamcılara göre, iyilik, kötülük, adalet gibi ahlaki değerler, Allah’ın iradesinden bağımsız gerçek bir varoluşa sahiptirler. Eşyayı ve davranışları ahlaken iyi veya kötü kılan özsel (zâtî) nesnel özellikler vardır. Bir davranışın ahlâken iyi ya da kötü olması, Allah’ın onu emir veya yasaklamasıyla değil, o davranışta ya da eşyada içkin olarak bulunan faydalı veya zararlı olma gibi birtakım özellikler sebebiyledir.<sup>99</sup> Hatta Allah’ın bir eylemi buyurması ya da yasaklaması, adı geçen eylemdeki bu özelliklere bağlıdır. Bu emir ve yasaklar o değerlere delalet edip onları açığa çıkarır. Allah’ın iradesinden bağımsız, objektif bir varoluşa sahip olan ahlâkî değerler, Mu‘tezilî düşünürlere göre, genellikle sadece insan aklıyla bilinir.<sup>100</sup> Görüldüğü üzere İslâm dünyasında her iki teori de din ile temellenmiştir. Çünkü aralarında farklılık, Mu‘tezile’nin adalet sıfatına;<sup>101</sup> Eş‘arîlerin de mutlak kudret ve irade sıfatına ağırlık vermesinden neş’et eder. Ayrıca her iki kuram da, Kur’ânî bildirimlerin ve beyanların merkezî bir rolü vardır. Ancak aralarındaki fark, âyetlerin farklı anlama ve yorumundan ileri gelmiştir.

Mu‘tezile’nin vahyin önemini azalttığını, Allah’ın kudretini sınırlandırdığını ve değerlendirdiğini iddia ederek ortaya çıkan Eş‘arîler, sonuçta insan hürriyeti açısından ahlâkî sahada determinist (orta bir cebir) anlayışa yakın bir anlayış geliştirmişlerdir. Mu‘tezile ve Eş‘arîye ahlâk kuramlarının ortaya çıkardığı teolojik ve felsefî problemleri, Allah’ın kudret ve yaratma sıfatına hâlel getirmeden, insan hürriyetini de engellemeden büyük ölçüde çözüme kavuşturan din ile temellenmiş, hikmete merkezî bir yer veren objektif bir ahlâk kuramı da İmam Mâturîdî ve Mâturîdiyye kelamcıları tarafından ortaya atılmıştır. Mâturîdiyye’ye göre, iyilik, kötülük, adalet, zulüm gibi ahlâkî değerler, ontolojik anlamda objektiftirler, yani, nesnel bir varoluşa sahiptir. İnsan davranışları ve fiilleri bizzat iyi olanlar, bizzat kötü olanlar ve bu ikisi arasında olanlar (imkan sahası olarak ifade edilir) olmak üzere üçe ayrılırlar. İlk ikisinin bilgisine insan aklı, vahiyden bağımsız olarak sahip olurken, sonuncu kategoride olanlar, ancak vahiyle bilinirler. Birincisi, nimet verene teşekkür etmenin güzelliği ile yalan söylemenin çirkinliği gibi değişmeyen şeylerdir. İkincisi ise, sonucu, başlangıcı veya şu andaki hali itibariyle bir şeyi aklın doğru bulmasıdır. Meselâ, fitne ve fesada dalıp intikam amacıyla isyan eden kimseyi cezalandırmak gibi. Bu ikinci konuda peygamber aracılığıyla ilahi tebliğatin gelmesi mümkündür. Hayvan kesimi de bu esasa dayanır. Bununla beraber, böyle bir konuda tabîliğin

99 Fethi Kerim Kazanç, “Mu‘tezile Kalam Sisteminde Ahlâk Tasavvuru: Kâdî Abdülcebbar Ekseninde Bir Değerlendirme”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 27/3 (2016), 287-291, (280-310).

100 Kazanç, *Gazzâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlâk Düşüncesi*, 72-74.

101 George F. Hourani, *Islamic Rationalism: The Ethics of Abd al-Jabbâr* (Oxford: Clarendon Press, 1971).

(ibaha) mevcudiyeti de farz edilebilir. Zira her canlı ölümlüdür, kesim ise onun için daha rahat ve daha ehvendir. Bu sebeple kesim mubah şeyler statüsüne girer.<sup>102</sup>

İslam düşüncesinde üç ekol de ahlâk kuramlarını akıl, vahiy, değerlerin bilişsellliği/bilinebilirliği ve ontolojik statüsü bağlamında geliştirip ahlakî değerlerin kaynağı tartışmalarını izah etmeye, böylece ahlakî din ile temellendirmeye çalışmışlar ve dolayısıyla değerlerin kaynağına ilişkin yürütülen tartışmaların zenginleşmesine katkı sağlamışlardır.

### 2.3.Ahlâk ve Teolojik Antropoloji: Karakter İnşası

Ahlâkî, din ile temellendirme tarzları içinde daha zengin içerikli bir anlatımla “*teolojik antropoloji*” anlayışına dayalı olarak açıklamak da mümkündür.

Fıtrat, insanı arzu, ümit ve endişeleri üzerinden İslam’ın teolojik antropolojisinin kurulmasına zemin hazırlayan anahtar bir terimdir. Fıtrat, bütün yaratılmışların içine doğdukları fizikî çevrenin etkisine maruz kalmadan doğuştan getirdikleri nötr durumu tanımlamak için kullanılmaktadır. Fıtrat, insanın mahiyeti, karakteri, cibilliyeti, temel yapısı, mizacı anlamında kullanılır. Fıtrat, bir bütün olarak insanın bedensel uygunluğunu, ruhsal yatkınlığını ve zihinsel kabiliyetlerini temsil etmektedir. Fıtratın bu üçlü yapısı, insanın duygu, düşünce ve eylemlerine kaynaklık edecek bir niteliğe sahiptir. Bu yapının yatkınlıklarını ifade eden en önemli terimlerden biri, hidayet kavramıdır. Çünkü Allah her şeye takdirini ve hidayetini vermiştir. Böyle bir hidayet, türlerin kendi iç gelişim kanunlarını ifade eder. Allah kanunlar koymuş, bu kanunları keşfedecek ve böylece hem kendimizi geliştirecek hem de Allah’ın bütün yaratma planında öngördüğü gelişme ve tekâmüle ayak uyduracak epistemik yeteneği (hidayeti) de fıtratımıza yerleştirmiştir. Bir değer yakalanması yahut bir değer atfı dünya ile olan ilişkimizin en birinci ve orijinal olanıdır. Değer atfı, bir anlam verme yahut yaratma aktıdır ve bu özelliği sebebiyle iradeye bağlı olarak yapılan tercihle meydana getirilen bir eylemdir. Değer verme, salt entelektüel akt değildir; aksine kalbî/duygusal boyut yüklü bir aktır.<sup>103</sup>

Ahlâkî temellendirmede insan fıtratı üzerinden ikinci doğa tartışması ehemmiyet arz eder. Burada karakter inşası ve değer duygusunun geliştirilmesi bakımından insanın kendini yeniden var etmesi önemli bir rol oynar. Yaratılış, belli yetenek, eğilim ve yatkınlığa sahip oluş demektir. Fıtrat, bütün insanlar için ortak ve genel olan yaratılış özelliğidir. Dinsel bildirimlere göre, bu yaratılış tam, eksiksiz ve ku-

102 Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd Tercümesi*, trc. Bekir Topaloğlu (Ankara: İSAM Yayınları, 2002), 251-252.

103 Şaban Ali Düzgün, “İnsanın Doğası (Fıtratı) ve Özgürlüğü Üzerine”, *Kelam Araştırmaları Dergisi* (KA-DER) 14/2 (2016), 323, 331-334, (322-342).

sursuz olup, gelişip olgunlaşmaya da elverişlidir. Bu ilk yaratılış özelliği ile insan, kendi Yaratıcısı'nı tanımaya, O'na yönelip bağlanmaya, ahlâkî değerleri kavramaya ve ahlâken kendisini inşa etmeye müsait bir yapıdadır. Daha doğuştan insanda var olan bu inanma eğiliminin yönü tek Allah'a doğrudur (er-Rûm, 30/30).<sup>104</sup> Burada insanın ontik yapısı (fitrat), epistemik donanımı/yapısı ve değer şuurunun hep birlikte düşünülmesi ehemmiyet taşımaktadır. Ayrıca Kutsal Kitap ve peygamberlik kurumu da insanın kendini var etme ve yetkinleştirme sürecine yön verip yardımcı olur. Hidayet, insanın doğal iç ışığı ve zihinsel tekamülünü ifade eder.<sup>105</sup> İnsan fitratı değer yüklemeye kodlanmıştır. Böylece insan yaratılış, belli yetenek, eğilim ve yatkınlığa sahip oluş imkânlarını başarılı ve yerli yerinde bir şekilde kullanarak kendisini yeniden inşa eder, yetkin hale getirir, erdemleri yerine getirme yatkınlığı elde eder ve böylece erdemli bir hayat kurmaya çalışır.

Sonuç itibariyle, fitrat, insanın kendine göre yaratıldığı prototiptir ve bu da insanın kapasitesi ve sınırlarını göstermektedir. İlâhî irade, varlıklara bir yaşam tarzı verdiğinde, bunu aktüelleştirebilmeleri için onları doğal gereçlerle donatır. “*Bizim Rabbimiz, her şey hilkatini (varlık ve özelliğini) veren, sonra da doğru yolu bulacak yeteneklerle donatandır (hidayet)*” (Tâhâ, 20/50).<sup>106</sup> Allah, evrende etkin ve yetkin (halife) olmasını irade ettiği insanı, önüne koyduğu gayeleri gerçekleştirmesini sağlayacak bilgi, irade, kudret vb. güç ve sıfatlarla teçhiz etmiştir. Bu dizayn ve donanım, insanın hem ontik/fitrî, hem epistemik/bilgisel yapısında hem de değer şuuruna sahip oluşunda mevcuttur.

### 3. İnanç ve Ahlak İlişkisi: Dinî Ahlakta İmanî Müeyyidenin Etkisi, Gücü ve İşlevi

Dinde iman, ahlakı gerektiren bir değer olarak kabul edilir. İmanı hem anlam hem de anlam arayışı olarak gördüğümüzde, ahlaka/eyleme dönüşemeyen salt dilsel ikrarın yüzeyselliği kendiliğinden ortaya çıkacaktır. İmanın hem ahlakı hem de ibadeti sonuç olarak doğuran bir kök(en) değeri vardır.<sup>107</sup> İmanın Allah'la bir bağlılık, akit, akide, sözleşme ilişkisi, olduğunu düşündüğümüzde, bu akdin, misakın, sözleşmenin hem ahlaka hem de ibadete dönük sonuçlar doğurmasının gerekliliği ortadadır. Ahlakî hayatın temellendirilmesinde Tanrı'nın varlığının kabulünü zorunlu kılan bir diğer neden, ahlak kurallarında, insanları bu kurallara uymaya zorlayacak

104 Hayati Hökekleli, *Din Psikolojisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 124-125.

105 Düzgün, “İnsanın Doğası (Fitratı) ve Özgürlüğü Üzerine”, 331-333.

106 Şaban Ali Düzgün, “İnsanın Yetkinliğini Teolojik Olarak Temellendirme İmkânı”, *İnsan Onuru İslâm ve Hıristiyanlıktaki Temelleri (Çalıştay/Symposion, 3-4 Ekim/Oktober)* (Ankara: 2005), 56-57, 70, (55-70).

107 Şaban Ali Düzgün, “Ahlakın Kök(en) Değeri Olarak İman”, *Yetkin Düşünce* 1/4 (Ekim-Kasım-Aralık 2018), 31-34, 38, (31-38).

bir yaptırım gücünün bulunması gereğidir. Herhangi bir yaptırıma ya da caydırıcılığa sahip olmayan ahlak kurallarıyla gerçekçi, sağlıklı ve sürekli bir ahlaki hayatın temin edilmesi mümkün değildir. Böyle bir ahlak sisteminde dinsel inançların gerçek manada ahlaki davranışlara dökülmesi zordur. İnsan iradesini etkileyecek haz ya da acıyı doğuran bir yaptırım olmadıkça, özgür insan davranışları için konmuş bir kuralın varlığını kabul etmek faydasız olduğundan, nerede bir kanunun varlığından söz edilecekse, bu kanunun beraberinde övgü ya da yerginin yanında, bir mükâfat ya da cezanın varlığını da kabul etmek gerekir. Eğer kanun yapıcı kendi koyduğu kurala uymayı mükâfatlandırmak, uymamayı ise cezalandırmak gücüne ve otoritesine sahip değilse, onun başka bir varlığın davranışları için kural koyması boşuna olacaktır.

Ahlâkî fiillerde yaptırım, süjenin kendisini yapmaya mecbur edici bir kuvvete sahip olması demektir. Ahlâkî fiiller, süjenin otonomi ve iradesiyle yapılan fiillerse de, zevk ve renk seçmesinde olduğu gibi süje onları yapıp yapmamakta tamamen özgür değildir. Eğer durum böyle olsa idi, ahlâkî fiillerin meydana çıkmalarını gerektiren hiçbir kuvvet olmayacak ve ahlâk alanı zorunlu bir alan olmaktan çıkacaktı. Oysa biz iyilik yapmaya ve fenalıktan kaçınmaya kendimizi mecbur görüyoruz. Dinî yaptırım, dindar insandaki içsel mükâfat ve ceza korkusudur ki, buna İslamiyette va‘d ve va‘id denir. Dindarı iyilik yapmaya sevk eden ve kötülükten alıkoyan cehennem korkusu, cennet ümidi Allah’ın lütuf ve sevgisini kazanmak arzusu ve onu kaybetme endişesidir.<sup>108</sup>

Dinî ahlâkta inançların yaptırım ve caydırıcılık rolü hiçbir zaman yadsınamaz. İnancın dini ahlak üzerinde teşvik edici ve özendirici (tergîb) ve sakındırıcı (terhîb) bir rolü vardır. Burada yaptırım gücü ve caydırıcılık insanı ahlâkî davranışlar sergilemesinde önemli bir paya sahiptir. Ahlaki müeyyide ilkeli, çoklu ve güçlü olmalıdır. Tanrı’ya inanmak, ahlaki ödevlerin yerine getirilmelerini kolaylaştırmak ve teşvik etmek bakımından yeni bir çerçeve oluşturur. Ahlaki değerler, mutlak ve kutsal bir otoritenin desteğini kazanınca, yeni bir boyut kazanacak, buna paralel olarak dünyadaki varlıkların “Mutlak iyi” tarafından yönetildiği inancı, her şeyin yolunda olacağı, kötünün muzaffâr olmayacağı inancını iyice pekiştirip güçlendirecektir.

Dinin ahlaka en önemli yardımlarından biri, insanda ahlak hissini gelişmesi ve yeşermesi alanındadır. Kişilerin dünya görüşünün onların düşünce, tavır ve eylemi üzerinde doğrudan bir etkisi vardır. Nitekim dinin Allah’a ilişkin ortaya koyduğu tasvir, yüksek ahlâkî vasıflara sahip bir Tanrı’yı beyan etmektedir. Bu mesele, dindar bireyin, kendini bu özelliklere ne kadar yaklaştırırsa, hem ahlâkî konularda daha iyi ve daha derin bir kavrayış ve tanımaya ulaşmasını, hem de en kolay biçimde

108 Bk. Ülken, *Ahlâk*, 265.

bâtını (iç dünyasını/kalbini) arındırmayı başarmasını sağlayacaktır. İnsanların ahlâkî gelişimi önündeki önemli engellerden biri bencillik, enaniyet ve kibirdir. Din, bu güdüyü dengeler ve kontrol altına alır. *İnsanlar nefsanî istekler karşısında onlara hızla teslim olduklarından sırf iyi ve sırf kötüyü yüzeysel tanımının, onları ahlakî eylem ve davranışlara zorlamada herhangi bir işlevi yoktur. Burada din, hem insanın görüş ufkunu genişletmekte, hem de ahlaka bağlı kalmasına yardımcı olmaktadır.*<sup>109</sup>

İnsan için ebedî yaşamı resmedebilecek olan, dinî dünya görüşüdür ve bu görüşün ışığında ahlâkî davranışlar gerçek anlamını bulur. Ahlakî dinî bakışta, insanın ruh ve nefsiyle ilgili çok önemli tartışma ve onun yüceliş ve alçalışı meselesi ortaya çıkmaktadır. Bu görüşte insan sadece maddî bir varlık olarak görülmez. İnsanın iradesine bağlı organ ve boyutlardan sadır olan tüm fiiller insanın hakiki kemaliyle irtibat içindedir, yükseliş ve alçalış kabiliyetine sahiptir. İnsanın ahlakî davranışlarının tamamı bu hususta etkilidir.<sup>110</sup>

Vahye dayalı din, insana, insanın bu dünyada amel ve davranış olarak bedenlenmiş eylemlerinin melekût ve ahiret sureti taşıdığı basiretini kazandırır. Aynı şekilde tevhîd nizamında ahlâkî değerlerin esası, Allah’a gönül vermek ve ona aşk/muhabbet beslemektedir. Bu sayede cimrilik, haset, kin, düşmanlık, haksızlık, zulüm, tecavüz vb gibi ahlaki rezillikler hiçbir şekilde ortaya çıkmayacaktır.<sup>111</sup>

Hakiki iman hakiki sonuçlar doğurur. Kalp huzuru ve itminan, insanın zahiri kayıt ve bağlardan kurtulması, güzel ve faziletli ahlaka sahip olması, imanın sonuçlarındandır. Dosdoğru müminler, Allah’tan başka hiçbir şeyden ve hiç kimseden korku duymayan, bu dünyada O’ndan başka hiçbir şey ve hiç kimse ile hoşnut olmayan insanlardır. Onlar, Allah’ın fazilet ve rahmetinden itminan içinde yaşamakla meşguldürler. Onlar, beğenilen ahlaki melekeler ve Allah’ın tasvip ettiği davranışlar edinmelerinin etkisiyle temiz, pak ve arı duru bir hayata sahip olurlar.<sup>112</sup>

Tevhide iman, insanda iyi davranışların ortaya çıkmasına ve güzel hallere sahip olunmasına yol açar. a) Mümin insan, başkalarının övgüsünden hoşlanmamak bir yana, bilakis onların övgü ve yergisinin kendi için bir olduğu ve bunu ahlaki ameli eda etmeye karıştırmayan insandır. b) Mümin insan, büyüklük göstererek başkalarının çirkin amellerinin kenarından geçip gider. Hz. Ali, “kendisine zulmedenî bağışlar, kendisini mahrum edene ihsanda bulunur ve kendisinden kopana o ulaşır.” c) Mü-

109 Ahmed Debiri, “Ahlak ve Din”, *Güncel Meselelerin Kelam Disiplini İçinde İncelenmesi: Yeni Kelam*, trc. Kenan Çamurcu (İstanbul: el-Mustafa Yayınları, 2017), 336, (307-353)

110 Debiri, “Ahlak ve Din”, 336-337.

111 Debiri, “Ahlak ve Din”, 337

112 Mustafa Âzâdiyân, “İman: Dinin Cevheri”, *Güncel Meselelerin Kelam Disiplini İçinde İncelenmesi: Yeni Kelam*, trc. Kenan Çamurcu (İstanbul: el-Mustafa Yayınları, 2017), 525, (481-528).



min insan, başkalarının işini küçük görmez, kendi amalını fazla ve büyük saymaz. Başkalarını kendisinden daha iyi kabul eder. “Onlar kendi az amellerinden hoşnut değildirlir. Çok amellerini ise fazla saymazlar. Kendi nefislerini suçlarlar ve kendi eylemlerinden korku içindedirlir.” Ve burada mümin insanların nasibi olan daha nice ahlâkî vasıflardan söz etmek mümkündür.<sup>113</sup>

Hayatın nihai gayesine, değerli ve daimi hazza, sürura ve saadete ulaşmak için imanı donatmak ve techiz etmek gerekmektedir. Allah, üstün cenneti, lezzetli ve ebedî mutluluk hayatını iman ve salih amele sahip olmaya bağlamıştır. Nitekim Yüce Allah bu konuda şöyle buyurmaktadır: “Allah inanan erkeklere ve inanan kadınlara, altlarından ırmaklar akan, içinde ebedî kalacakları cennetler ve Adn cennetlerinde güzel meskenler va‘d etmiştir. Allah’ın (onlardan) razı olması ise hepsinden büyüktür. İşte büyük başarı budur.” (et-Tevbe, 9/72).<sup>114</sup>

Ahlâk ilkelerinin belirlenip bilinmesi önemli bir aşamadır. Fakat bu ilkelerin sosyal hayata geçirilmesi ve pratize edilmesi, ahlâk alanında belki de daha önemli bir husustur. Çünkü ahlâkî doğrunun bilgisine sahip olan insanların, sık sık ahlâkî yanlış işledikleri görülür. Bu durumun yaygınlaşması, ahlâkî buhran ve bunalımın bir başka boyutu olarak karşımıza çıkar. Doğru davranışın ne olduğunu bildiği halde, ahlâkî yanlış seçen insanların varlığı da göstermektedir ki, doğru olanın bilgisi, onu yerine getirmek için gerekli olsa da, yeterli değildir. Ahlâkın dini temelini önemi, kendini açık olarak burada da göstermektedir. Çünkü din ile temellendirilen ahlâk teorisinde ahlâk ilkeleri ile sadece bir şeyler buyrulmakla kalmamakta, aynı zamanda bu ilkelere uygun hareket edenlere ödül (sevap) va‘d edilmekte; uygun hareket etmeyenler ise ceza (ikâb) ile korkutulmaktadır. Dolayısıyla ahlâken iyi olan bir şey, dinen sevap; kötü olan da, dinen günah olmaktadır. Bir başka söyleyişle, din ile temellenen kuramda, “*Adaletli davranmalısın*” buyruğu veya “*Haksızlık etmemelisin*” yasağı, sadece ahlâkî bir yükümlülüğü değil, aynı zamanda dinî bir vecibeyi de ifade etmektedir. Demek ki, dinî temel, ahlâk alanına din dışı hiçbir temel sağlayamayacağı psikolojik bir boyut getirmektedir. Bu boyut, hürmet duyulan, eşit seviyede sevgi ve korku objesi olan, emirlerine tapınmak sayesinde itâat edilen Aşkın bir Zât’a, Allah’a inanç boyutudur. İnanç boyutunu içeren bir tutum, ahlâkî amaçtan farklı amaçlara da yer verir. Sözelimi, ahlâk, bize adam öldürmenin (“Adam öldürmeyiniz”) kötü olduğunu öğretir. İnanç ise, hem böyle bir fiilin kötülüğünden hem de hayatın kutsallığından söz eder ve inananın hayatında, adam öldürmenin kötü olduğuna inanmayla hayatın kutsal olduğuna inanma birleşir. Bir başka anlatımla, dindar, karşılaştığı herhangi bir olayı bir de Tanrı’nın varlığı açı-

113 Âzâdiyân, “İman: Dinin Cevheri”, 521.

114 Âzâdiyân, “İman: Dinin Cevheri”, 525.

sından yorumlar ve kendi hayatında “kötü”ye “günah”ı, “iyi”ye de “sevab”ı ekler. Daha doğru bir anlatımla, laik bir ahlâkta “doğru-yanlış” veya “iyi-kötü” şeklindeki ahlâkî değerlendirme kalıpları, bunlara ek olarak Allah inancıyla “helâl-haram”, ahiret inancıyla ise “günah-sevap” ifadesine kavuşmaktadır. Sözgelimi, bir teist için kendi yaşamında yalan söylemek (kizb) sadece kötü değil, aynı zamanda günahtır da; çünkü o, yalan söylemekle Tanrı huzurunda bariz bir suç işlediğine inanmıştır. Esasen olup bitenlere bu gözle bakmak, dinsel etikte yeni ve güçlü bir ahlâkî yatkinlik içinde bulunmak demektir.<sup>115</sup>

Sonuçta ateizmin ve deizmin aksine teizm inancın ahlakını ortaya koyarken, ahlakı inancın bir parçası olarak değil de, onun doğal uzanımı ve yansıması olarak konumlandırmak suretiyle dindar bilinçlerin ahlaki duyarlılıklarının artacağını ve böylece insanoğlunun, bireysel ve toplumsal yaşamlarında değerleri uygulamaya geçirme alışkanlıkları ve yatkinliklerinin daha da güçleneceğini söyleyebiliriz. Çünkü inanç, ahlâkî davranışlara yön verir. Çünkü Kur’ân Allah ve ahiret inancını, insanın yeryüzünde hemcinsine karşı takınacağı ahlâkî tavrın iyi yönde ve sürekli olmasının iki temel unsuru olarak işlev görür. Böylece yeryüzünde ahlâkın öznesi olan insan gelişmiş bir doğa varlığı olmaktan çıkıp Allah’ın kendine ruh üflediği, O’nun halifesi olarak ve O’na izafeten bir şeref ve değer kazanmaktadır.<sup>116</sup>

### Genel Değerlendirme ve Sonuç

Düşünce tarihinde ahlâklılığın temellendirilme biçimleri ya da ahlâkın kaynağı tartışmaları muhtelif sınıflamalarla ortaya konmuştur. Ahlâkî dine dayandırma teşebbüsleri yanında, din dışı temellendirme çabaları da dikkat çekmektedir. Din dışı temellendirmeye göre, ahlâkın kaynağı din ya da dinsel inançlar değildir. Din dışı temellendirme teşebbüsleri akıl, sezgi, vicdan, duygular, duygudaşlık (sempati), istekler ve tutkular, toplumsal yapı, sosyal çevre vb. gibi muhtelif unsurlar ve yollara başvurulmak suretiyle gerçekleştirilmiştir.

Immanuel Kant, “Salt Akıl Sınırları İçinde Din” adlı eserinde ahlâkın temellendirilmesi bahsinde ahlâkın din ile değil de, akıl ile temellendirilmesi gerektiği hususunu, açık bir şekilde ifade etmiştir. Kant’a göre, insanın pratik aklının bir buyruğu olması nedeniyle ahlâk kanunu, bütün akıl sahibi varlıklar için genel geçer kesin bir buyruk olarak görülür ve dolayısıyla doğrulanmak için tabiatüstü aşkın bir otoriteye (Tanrı’ya) gereksinim göstermez.

115 Aydın, *Din Felsefesi*, 247-248.

116 Güler, *İman Ahlak İlişkisi*, 108-109.

Ateistler, ateizm-ahlâk arasında olumlu bir ilişki kurarak din-ahlak ilişkisini reddetme yoluna gitmişlerdir. Ahlakî ateizm düşüncesinde ahlâkın ve değerler dünyasının dinle, dinsel inançlarla ya da Tanrı'yla hiçbir ilgisi yoktur. Buna karşın, ateistlerin her halükârda ahlâksız oldukları, iyi ve kötü gibi değerler alanını bilmedikleri ve pratik düzlemde değerler sistemine göre yaşamlarını sürdürmedikleri iddia edilemez. Teistler arasında ahlâk aykırı davranışlar sergileyenler olduğu gibi, ateistler içinde de ahlakî ilkelere uygun davranmayan kimseler olabilir.

Düşünce tarihinde ahlaklılığı, teizm ve deizmde Tanrı'ya dayandırılmak suretiyle açıklamak mümkündür. Çünkü ahlâk ve din arasındaki ilişki tüm dinler açısından temel bir konudur. Çünkü Kutsal Kitapların buyruk ve yasakları içinde ahlâkî esasların önemli bir yer işgal ettiği görülmektedir. Bu ahlakî buyrukların Kutsal Kitaplarda normatif tarzda beyan edildiğini söylememiz mümkündür. Kutsal Kitaplardaki bu ahlâkî buyrukların kuram haline getirilmesi teologlar ve filozofların çabalarıyla gerçekleştirilir.

Deizm inancında, vahyi dinlerin aksine, tabiat, doğal din, doğal hukuk, rasyo-nel din ve doğal ahlâk kuramı önemli bir yer tutar. Deizm, vahye yer vermeyen tabîî din anlayışını benimsemiştir. Deistler, ahlâkın doğal dine ve doğal akla dayandığını savunurlar. Buna göre akıl, Tanrı'nın var olduğunu, vahiyden yardım almaksızın iyiyi ve kötüyü kavrayabilecek durumdadır ve bu konuda ayrıca vahyin desteğine asla gerek duymamaktadır.

Her şeyin yaratıcı ve aleme müdahale eden Allah tasavvurunu ifade eden teizmde ahlâk dine, dinsel inançlara ve dinsel buyruklara dayandırılır. Dinlere göre Tanrı, varlık ve bilgi yanında değerlerin de yegâne kaynağıdır. Ayrıca tezim-ahlak ilişkisinin ahiret boyutunu da görmek gerekir. Tanrı, dünyasal otoriteyi de aşan en yüksel manevî otorite olarak kabul edilir. Şu halde dinsel inançlarda, değerleri kayganlık, kaos, karmaşa ve görecelikten kurtaracak yegâne otorite Allah'tır. Dolayısıyla dinlerde ahlâk yasaları tevhide/Mutlak Bir'e dayandırılır; çünkü Allah mutlak iyiyi temsil eder. Bu vasfiyle değerleri kesin olarak belirler ve insanoğlunun bunlara uygun hareket etmesinin yolunu muhtelif örneklere başvurarak beyan eder.

İslâm düşünce geleneğinde "ahlâkî nesnelcilik/İlâhî nesnelcilik ve ahlâkî iradecilik/İlâhî öznelcilik" olmak üzere iki başat değer kuramının Eski Yunan'dan biraz daha farklı bir şekilde geliştirildiğinden bahsetmemiz mümkündür. Eş'arîler mutlak kudret ve irade ağırlıklı bir anlayışı benimseyerek değerlerin öznelliğini savunmuşlardır. Eş'arîlerin ahlâk anlayışı aynı zamanda İlâhî buyruk teorisi üzerine dayandırılır. Bu teori, hayır ve şerrin, iyinin ve kötünün, doğrunun ve yanlışın

yegâne ölçütünün Tanrı'nın isteği ya da yasası olduğunu savunur. İnsanoğlunun, iyi ya da kötü değerlerini kendi başına ortaya koyma yeteneği yoktur. Dinî bildirimler gelmeden değerleri mutlak surette belirleme olanağı yoktur. Buna karşılık adalet ilkesinden hareket eden Mu'tezile ve hikmet kavramına ağırlık veren Mâtürîdiyye, objektif bir değer kuramı ortaya koymuşlardır. Onlar, teolojik ahlâk kuramını vahyin yanında aklın bilişsel gücü ışığında nesnellik anlayışı çerçevesinde geliştirmişlerdir. İnsan iyi ya da kötü gibi değerlerin bir kısmını bedîhî olarak kavrarken, bir kısmını ise istidlal ve nazar yoluyla bilebilir. Bu iki ahlak anlayışında da, vahyin bir tarafa bırakıldığını söylememiz mümkün değildir. Son tahlilde üç ekol de ahlak kuramlarını akıl, vahiy, değerlerin bilinebilirliği ve ontolojik statüsü bağlamında geliştirip ahlâkı değerlerin kaynağı tartışmalarını izah etmeye ve böylece ahlâkı din ile temellendirmeye çalışmışlardır. Ama bu üç mezhepte görüldüğü üzere, dinî ahlâkın tesis ve inşasında farklı boyutlarda aklın kullanımına tesadüf etmekteyiz. İslâm kelâmında tüm bu tartışmaların ve temellendirme çabalarının, ahlakın kaynağının ne olduğu sorusuna yanıt arayan değerli, derinlikli ve nitelikli düşünme faaliyetleri olduğunu söylememiz mümkündür.

Ahlâkı "*teolojik antropoloji*"ye dayalı olarak açıklamak da mümkündür. Ahlakı temellendirmede insan fitratı üzerinden ikinci doğa tartışması ehemmiyet arz eder. Burada karakter inşası, değer duygusunun geliştirilmesi ve ahlak şuurunun canlı tutulması bakımından insanın kendini yeniden var etmesi ve erdemleri gerçekleştirebilecek yatkınlığa erişmesi önemli bir rol oynar.

İnancın dini ahlak üzerinde teşvik edici ve özendirici bir rolü vardır. Burada yaptırım gücü ve caydırıcılık önemli bir paya sahiptir. Ahlaki müeyyide ilkeli, çoklu ve güçlü olmalıdır. Tanrı'ya inanmak, ahlaki ödevlerin yerine getirilmelerini kolaylaştırmak bakımından yeni bir çerçeve oluşturur. Ahlaki değerler, mutlak ve kutsal bir otoritenin desteğini kazanınca, yeni bir boyut kazanacak, buna paralel olarak dünyadaki varlıkların Mutlak iyi tarafından yönetildiği inancı, her şeyin yolunda olacağı, kötününüm muzaffer olmayacağı inancını iyice güçlendirecektir.

Dinde iman ahlâkı gerektiren bir değer olarak kabul edilir. İmanı hem anlam hem de anlama arayışı olarak gördüğümüzde, ahlaka/eyleme dönüşemeyen salt dilsel ikrarın yüzeyselliği kendiliğinden ortaya çıkacaktır. İmanın hem ahlâkı hem de ibadeti sonuç olarak doğuran bir kök(en) değeri vardır. İmanın Allah'la bir bağlılık, akit, akide, sözleşme ilişkisi, olduğunu düşündüğümüzde, bu akdin, misakin, sözleşmenin hem ahlaka hem de ibadete dönük sonuçlar doğurmasının gerekliliği ortadadır. Ahlaki hayatın temellendirilmesinde Tanrı'nın varlığının kabulünü zorunlu kılan bir diğer neden de, ahlak kurallarında, insanları bu kurallara uymaya zorlayacak bir

yaptırım gücünün bulunması gereğidir. Herhangi bir yaptırıma ya da caydırıcılığa sahip olmayan ahlak kurallarıyla gerçekçi, sağlıklı ve sürekli bir ahlaki hayatın temin edilmesi mümkün değildir. Böyle bir ahlak sisteminde dinsel inançların gerçek manada ahlaki davranışlara dökülmesi zordur. İnsan iradesini etkileyecek haz ya da acıyı doğuran bir yaptırım olmadıkça, özgür insan davranışları için konmuş bir kuralın varlığını kabul etmek faydasız olduğundan, nerede bir kanunun varlığından söz edilecekse, bu kanunun beraberinde övgü ya da yerginin yanında, bir mükâfat ya da cezanın varlığını da kabul etmek gerekir. Eğer kanun yapıcı kendi koyduğu kurala uymayı mükâfatlandırmak, uymamayı ise cezalandırmak gücüne ve otoritesine sahip değilse, onun başka bir varlığın davranışları için kural koymasına boşuna olacaktır. Ateizmin ve deizmin aksine teizmde inancın ahlakını ortaya koyarken, ahlaki inancın, bir parçası değil de, doğal uzanımı ve yansıması olarak konumlandırmak suretiyle dindar bilinçlerin ahlaki duyarlılıklarının artacağını, bireysel ve toplumsal yaşamlarında değerleri uygulamaya geçirme alışkanlıkları ve yatınlıklarının daha da güçleneceğini söylemek mümkündür.

Sonuç itibarıyla, dinî ahlâkın işlevselliğinin ve etki gücünün artırılmasında dinsel inançların ve imanî müeyyidenin de büyük bir etkisi vardır. Ahlâkî müeyyide olarak inancın, bireyin ve toplumun ahlakî yaşamı üzerinde pratik manada teşvik edici (motivasyon sağlayıcı) ve özendirici rolü yadsınamaz. Dolayısıyla Tanrı'ya ve ahiret gününe inanmak, insanoğluna, hem kendine hem de başkalarına karşı ahlâkî ödevlerin ve yükümlülüklerin ifa edilmesini kolaylaştırmak (et-teshîl) ve ahlâkî kötülüklerden uzak durmak (et-tergîb) için yeni güçlü bir çerçeve sunmaktadır. Bu, dinlerin dışında hiçbir düşünce sistemin ve sosyal kuramın başaramadığı bir şeydir.

### KAYNAKÇA

- Akarsu, Bedia. *Ahlak Öğretileri*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1982.
- Armstrong, Walter Sinnott. *Tanrısız Ahlak*. trc. Attila Tuygan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.
- Attar, Meryem. *İslam Ahlakı: İslam Düşüncesinde İlahî Emir Teorisi*. trc. Muammer İskenderoğlu v.dğr. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019.
- Aydın, Mehmet. *Din Felsefesi*. İzmir: DEÜ Yayınları, 1987.
- Aydın, Mehmet. *Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlak İlişkisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1981.

- Âzâdiyân, Mustafa. “İman: Dinin Cevheri”. *Güncel Meselelerin Kelam Disiplini İçinde İncelenmesi: Yeni Kelam*. trc. Kenan Çamurcu. İstanbul: el-Mustafa Yayınları, 2017, 481-528.
- Baloğlu, Adnan Bülent. *Son Hurafe: Deizm*. Ankara: DİB Yayınları, 2020.
- Bart, Karl Bath. *The Knowledge of God and the Service of God*. London: Hodder and Stoughton, 1938.
- Bergson, Henri Bergson. *Ahlak ile Dinin İki Kaynağı*. trc. Mehmet Karasan. İstanbul: 1986.
- Billington, Ray. *Felsefeyi Yaşamak: Ahlak Düşüncesine Giriş*. trc. Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1997.
- Blount, Charles. *The Oracles of Reason*. London: 1693.
- Bourke, V. J. *History of Ethics*. Cilt 1. New York: Garden City, 1970.
- Campillo, Antonio Lopez ve Ferrares, Juan Ignacio. *Hızlandırılmış Ateizm Dersleri*. Fransızcadan trc. Savaş Kılıç. İstanbul: Versus Kitap, 2009.
- Cevizci, Ahmet. *Etiğe Giriş*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002.
- Charles Blount. *The Oracles of Reason*. London: 1693.
- Clarke, Samuel. *A Demonstration of the Being and Attributes of God: More Particularly in Answer to Mr. Hobbes, Spinoza and their Followers*. London: 1705.
- Clarke, Samuel. *A Discourse Concerning The Unchangeable Obligations of Natural Religion and The Truth and Certainty of The Christian Revelation*. Glasgow: Richard Griffin and Co., 1823, 133-135.
- Craig, W. L. “The Indispensability of Theological Meta-Ethical Foundation for Morality”. *Foundations* 5 (1997).
- Debîrî, Ahmed. “Ahlak ve Din”. *Güncel Meselelerin Kelam Disiplini İçinde İncelenmesi: Yeni Kelam*. trc. Kenan Çamurcu. İstanbul: el-Mustafa Yayınları, 2017, 307-353.
- Desalmand, Paul. *Müminler İçin Ateizm*. trc. Evren Asena. İstanbul: Versus Kitap, 2016.
- Doko, Enis. *Allah’sız Ahlak Mümkün mü? Çağdaş Bir Ahlak Argümanı Savunusu*. İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2019.

- Dorman, Emre. “Popüler Kültürün Popüler Deizmi: Riskler ve Öneriler”. *Doğu Batı: Deizm* 3/94 (Ağustos, Eylül, Ekim 2020), 155-194.
- Düzgün, Şaban Ali. *Varlık ve Bilgi: Aydınlanmanın Keşif Araçları*. Ankara: Beyaz Kule Yeni Çizgi Yayınları, 2008.
- Düzgün, Şaban Ali. “İnsanın Doğası (Fıtratı) ve Özgürlüğü Üzerine”. *Kelam Araştırmaları Dergisi* (KADER) 14/2 (2016), 322-342.
- Düzgün, Ali. “İnsanın Yetkinliğini Teolojik Olarak Temellendirme İmkânı”. *İnsan Onuru İslâm ve Hıristiyanlıktaki Temelleri (Çalıştay/Symposium, 3-4 Ekim/Oktober)*. Ankara: 2005, 55-70.
- Düzgün, Şaban Ali. “Ahlakın Kök(en) Değeri Olarak İman”. *Yetkin Düşünce* 1/4 (Ekim-Kasım-Aralık 2018), 31-38.
- Erdem, Engin. “Ateizm ve Kanıtları”. *Din Felsefesi El Kitabı*. ed. Recep Kılıç ve Mehmet Sait Reçber. Ankara: Grafiker Yayınları, 2014, 155-190.
- Erdem, Engin. “Hocazâde (1422-1488) ve Mûcibun Bi’z-Zât Düşüncesi”. *Türk Düşüncesinde Gezintiler*, (S. H. Bolay). Ankara: Nobel, 2007.
- Fahri, Macid. *İslam Ahlâk Teorileri*. trc. Muammer İskenderoğlu ve Atilla Arkan. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- Fergusson, David. *The Providence of God: A Polyphonic Approach*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- Frankena, William. *Etik*. trc. Azmi Aydın. Ankara: İmge Yayınevi, 2007.
- George F. Hourani. *Islamic Rationalism: The Ethics of Abd al-Jabbâr*. Oxford: Clarendon Press, 1971.
- George F. Hourani. *Reason and Tradition in Islamic Ethics*. Cambridge: Clarendon University Press, 1985.
- Güler, İlhami. *İman Ahlâk İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003.
- Gündoğar, Hamdi. “Bölüm 1: Deizm Aklın Tanrılaştırılması Ya Da Sorumsuz Özgürlük”. *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm*. haz. Vecihi Sönmez, Burhaneddin Kıyıcı ve Metin Yıldız. Van: 2017, 29-40.
- Heimsoeth, Heinz. *Kant’ın Felsefesi*. trc. Takiyettin Mengüşoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2007.

- Herbert, Lord of Cherbury. *De Veritate*. Latince'den İngilizce'ye trc. Meyrick H. Carré. Bristol: University Bristol, 1937.
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- İbn Sînâ. *Kitâbü 'ş-Şifâ: Metafizik II*. trc. Ekrem Demirli ve Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayınları, 2005.
- Johnson, B. C. *The Atheist Debater's Handbook*. New York: Prometheus Books, 1983.
- Kant, Immanuel Kant. *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*. trc. Ioanna Kuçuradi. Ankara 1982, 27.
- Kant, Immanuel Kant. *Pratik Aklın Eleştirisi*. trc. Ioanna Kuşuradi, Ü. Gökberg ve F. Akatlı. Ankara: 1980.
- Kant, Immanuel. *Religion Within the Limits of Reason Alone*. trans. by T. M. Greene and H. H. Hudson. New York: Harper and Brothers, 1960.
- Kant, Immanuel. *Saf Aklın Sınırlarında Din*. trc. Lokman Çilingir ve Aslı Avcan. Ankara: Elis Yayınları, 2017
- Kardaş, Meryem. "Lord Herbert Cherbury'nin Deist-Hümanist Din Eleştirisi". *Doğu Batı: Deizm* 3/94 (Ağustos, Eylül, Ekim 2020), 227-245.
- Kazanç, Fethi Kerim. *Gazzâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlâk Düşüncesi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2007.
- Kazanç, Fethi Kerim. "Mu'tezile Kelam Sisteminde Ahlâk Tasavvuru: Kâdî Abdülcebbar Ekseninde Bir Değerlendirme". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 27/3 (2016), 280-310.
- Kılıç, Recep. "Felsefe ve Ahlak İlişkisi". *Din ve Ahlak Felsefesi*. ed. Recep Kılıç. Ankara: ANKUZEM, 2006.
- Kılıç, Recep. "Ahlâkın Temellendirilmesi Problemi". *Din ve Ahlâk Felsefesi*. ed. Recep Kılıç. Ankara: Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları (ANKUZEM), 2006, 201-229.
- Kılıç, Recep. "Çağdaş İngiliz Ahlak Felsefesinde Olgu-Değer Problemi". *Felsefe Dünyası* 23 (Kış 1997).
- Kılıç, Recep. *Ahlakın Dini Temeli*. Ankara: TDV Yayınları, 1992.



- Le Poidevin, Robin. *Ateizm: İnanma, İnanmama Üzerine Bir Tartışma*. trc. Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000.
- Leaman, Oliver. *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*. trc. Turan Koç. Kayseri: Rey Yayıncılık, 1992.
- Lord Herbert of Cherbury. *De Veritate*. Latince'den İngilizce'ye trc. Meyrick H. Carré. Bristol: University Bristol, 1937, 289-305.
- MacDonald, S. "Introduction", *Being and Goodness: The Concept of The Good in the Metaphysics and Philosophical Theology*. der. Scott Macdonald, Ithaca, London: Cornell University Press, 1991.
- el-Mâturîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*. trc. Bekir Topaloğlu. Ankara: İSAM Yayınları, 2002.
- Mengüşoğlu, Takiyettin. *İnsan Felsefesi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1988.
- Mûsâ b. Meymûn. *Delâletü'l-Hâirîn*. haz. Hüseyin Atay. Ankara 1974.
- Nuttall, Jon. *Ahlak Üzerine Tartışmalar: Etiğe Giriş*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1997.
- Okumuş, Namık Kemal. "Deizmin Ahlak Konfigürasyonunun Rasyonel Basamakları Hakkında Teolojik Bir Değerlendirme". *Doğu Batı: Deizm* 3/94 (Ağustos, Eylül, Ekim 2020), 35-55.
- Paine, Thomas. *Akıl Çağı*. trc. Ali İhsan Dalgıç. İstanbul: TİB Kültür Yayınları, 2012.
- Plato. *Euthyphron: Dindarlık Üzerine*. trc. Güvenç Şar. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2011.
- Randall, John - Herman ve Buchler, Jr. – Justus. *Felsefeye Giriş*. trc. Ahmet Arslan. İzmir: EÜ Basımevi, 1989
- Randall, John Herman. *The Making of The Modern Mind*. New York: Columbia University Press, 1976.
- Reçber, M. S. "Tanrı ve Ahlaki Doğruların Zorunluluğu". *AÜİFD* 44/1 (Ankara 2003).
- Roland, John. *Letters to Serena*. London: 1974.
- Sartre, J. P. "Existentialism and Humanism". *The Continental Philosophy Reader*. ed. R. Keraney, M. Rainwater. London: Routledge, 1996. (Sait Reçber, 131).

- Stroll, A., Long, A. A., Bourke, V. J. ve Campbell, R. *Etik Kuramları*. der. ve trc. Mehmet Türkeri. Ankara: Lotus Yayınevi, 2008.
- Suphi, Ahmet Mahmut. *İslam Düşüncesinde Ahlak Felsefesi*. trc. Muammer İskenderoğlu v.dğr. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021.
- Taylan, Necip. *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*. İstanbul: Şehir Yayınları, 2000.
- Thomson, Garrett. *Anahatlarıyla Kant'ın Felsefesi*. trc. Ayhan Dereko. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021.
- Tindal, Matthew. *Chiristianity as Old Creation, or the Gospel a Republication of the Religion of Nature*. London: 1731.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Ahlâk*. İstanbul: Ülken Yayınları, 2001.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Felsefeye Giriş*. İkinci Kısım. Ankara: 1958.
- Voltaire. *Feylosofça Konuşmalar ve Fıkralar I*. trc. Fehmi Baldaş. Ankara: MEB Yayınları, 1948.
- Yavuz, Zikri. "Tanrı Tasavvurları". *Din Felsefesi*. ed. Recep Kılıç. Ankara: AN-KUZEM, 2013.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

---

**İNANCIN AHLÂKI**



## Ahlaki Kemale Ulaşmada Din Dili Örnekleri: Hutbe ve Vaaz

Hamdi GÜNDOĞAR\*

### Giriş:

İslam inancı amel ve ahlaki gerektirir. İnançta samimiyetin en önemli göstergesi kâmil bir ahlaki yapıya sahip olmaktır. İnancın gereği olan amel ve ibadetleri yerine getirmemek önemli bir sorundur. İbadet ve amelde bulunup ahlaki anlamda olumsuz davranışlarda bulunmak da ayrı bir sorundur. Bu sorunun giderilmesi ancak İslam'ın inanç-amel ve ahlak bütünlüğünün topluma sunulması ve öğretilmesiyle mümkündür.

Yüce Allah Kur'an'da Hz. Peygamber(s)'e hitaben “*Muhakkak sen yüce bir ahlak üzeresin*”<sup>1</sup> buyurmaktadır. Hz. Peygamber'e gönderilen Kur'an-ı Kerim son din İslam'ın itikadi, ameli ve ahlaki konularını düzenleyen temel esasları içerisinde barındırmaktadır. Kur'an itikat ve amel ile beraber ahlaki davranışları yerine getirmemizi ister. Müslümanın itikat ve ibadet görevlerinin yanında güzel bir ahlaka sahip olması imanının gereğidir.

Kur'an'da ahlaki davranışları ifade eden birçok kavram vardır. Bunlardan “Birr”, “Takva”, “Hidayet”, “Sıdk”, “Hayır”, “Maruf”, “İhsan”, “Hasene” güzel ahlaki davranışları ifade eder. “İsm”, “Dalal”, “Fahşa”, “Münker”, “Bağy”, “Seyyie”, “Fısk”, “Fücur”, “Hatie”, “Zulüm” kavramları ise kötü ahlaki davranışları ifade eder. Bütün bu kavramlarla ifade edilenler Müslümanın ahlaki hayatını düzenlemesinde ona ışık tutan ilahi bildirimlerdir. Her Müslüman Allah'ın emrettiği güzel davranışları yerine getirmek ve yasakladığı kötü davranışlardan kaçınmak ile mükelleftir.

İslam inancı ve ahlaki erdemlerin sunulmasında toplumsal iletişim kanalları olarak hutbe ve vaaz önemli bir yere sahiptir. Cami ve mescitler başta olmak üzere, farklı mekân ve platformlarda, televizyon ve radyo programlarında, konferans, seminer ve benzeri faaliyetlerle insanları dini ve ahlaki açıdan usulünce bilgilendirmek

\* Prof. Dr., Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Öğretim Üyesi. hgundogar@adiyaman.edu.tr

ve aydınlatmak imkânı bulunmaktadır. Ahlakın toplumsal sunumunda bu iki kaynak yeterince değerlendirildiğinde toplumun ahlaki yapılandırılmasında önemli katkılar sağlayacaktır.

Ahlakın toplumsal anlatımında tarihten bugüne hutbe ve vaaz önemli bir olgu olarak devam edegelmiştir. Yüzyıllar boyunca gerek hutbe gerekse vaaz ile insanlara İslam dini ve ahlakı her yönüyle anlatılmaya çalışılmış, insanlar dini ve ahlaki konularda bilgilendirilmişlerdir. Günümüzde de bu faaliyetler en güzel metot ve usullerle artarak devam etmek durumundadır. Toplumsal ve bireysel ahlaki yaşam için bu bir mecburiyettir.

### 1. Bir Din Dili Olarak Ahlakın Toplumsal Sunumu; Hutbe ve Vaaz

Yüce Allah, elçisi Hz. Muhammed (s)'e dini tebliğ etmesini emretmiştir. “*Ey Resûl! Sana indirileni tebliğ et...*”,<sup>2</sup> “*Size Rabbimin risâletlerini tebliğ ediyorum ve ben sizin için bir emin öğüt vericiyim*”<sup>3</sup>, “*Resûl’ün görevi tebliğden ibarettir*”<sup>4</sup> ayetleri Hz. Peygamber’e verilen tebliğ görevini bildirmektedir. Hz. Peygamber (s) hayatı boyunca elçilik görevinin gereği olarak tebliğ ve beyanda bulunmuş, insanları hayırlı işlere, ahlaki davranışlara çağırmıştır. Hz. Peygamber tebliğ ve tebyin görevini Mekke ve Medine’de insanlarla farklı kanallarla iletişim kurarak yapmıştır. O Mekke döneminde insanlarla buluşuyor, bazen gizli bazen de açıkça onlara İslam inancını ve esaslarını tebliğ ediyordu. Medine’de ise kurulan İslam devletiyle beraber cuma hutbeleri ve farklı buluşmalarla İslam prensiplerini, ibadetleri ve ahlaki erdemleri anlatıyordu.

Dini tebliğin usulünü Yüce Allah Kur’an ayetiyle bildirmiştir: “*Rabbinin yoluna, hikmetle, güzel öğütlerle çağır; onlarla en güzel şekilde tartış.*”<sup>5</sup> Bu ayet tebliğin nasıl yapılması gerektiğini öz bir şekilde ifade eder. Kur’an’ın belirlediği tebliğ şekli; hikmeti, güzel öğütü, iyi bir çabayı ve güzel bir iletişimi içermektedir. İslam’ı insanlara her dönemde en iyi metotlarla, en güzel iletişim kanallarıyla sunmak gerekir. Kur’an’da belirtildiği üzere hikmetle, güzel öğütlerle, korkutmadan, yıldırmadan, ümitsizliğe düşürmeden dinin anlatılması gerekir. Muhatabın durumunu göz önünde bulundurarak, açık ve anlaşılır bir biçimde dinin anlatılması varılmak istenen hedefe daha çabuk ulaşılmasını sağlayacaktır. İnsan psikolojisini göz önünde bulundurarak, yeri ve zamanını iyi seçerek yapılacak bir tebliğ istenen faydayı sağlamakta daha etki olacaktır.

2 Maide 5/67.

3 A’râf 7/68.

4 Mâide 5/92.

5 Nahl 16/125.

Kur'an Hz. Peygamber'e hitaben; "*Allah'ın rahmetinden dolayı sen onlara karşı yumuşak davrandın. Eğer sen kaba, katı yürekli olsaydın hiç şüphesiz, etrafından dağılıp giderlerdi...*"<sup>6</sup> buyurmaktadır. Allah elçisi insanlara değer vererek, onları incitmeden, yargılamadan şefkat ve merhametle İslam'a davet etmiş, onlara örneklik yapmıştır. O, insanlarla birebir konuşmalarında, hutbelerinde insan psikolojisini gözeterik, onların soru ve isteklerine cevaplar vermiş, bilgilendirmiş ve güzel örneklerle onları aydınlatmıştır. Kadın, erkek, genç ihtiyar ayırımı yapmadan her kese İslam ahlak prensiplerini sunmuş, göstermiş ve güzel davranışlarda bulunmalarını sağlamıştır.

Hutbe ve vaazlarda takip edilecek metot; Kur'an'ın bildirdiği ve Hz. Peygamber'in uyguladığı biçimde hikmet, güzel öğüt, sevdirme ve iyi bir iletişimle olmalıdır. Hutbelerde hatibin hitabet kurallarına uygun, etkili ve tesirli ifadelerle cemaati aydınlatması, bilgilendirmesi gerekir. Vaazlarda da aynı şekilde iyi bir metot ve güzel bir üslup ile insanlar bilinçlendirilmeli, dini ve ahlaki alanda aydınlatılmalıdır. Gerek hutbe ve vaazlarda gerekse farklı iletişim kanallarında insanlara din ve ahlak anlatırken muhatabın durumunu göz önünde bulundurarak hareket etmek esastır. İnsanları yargılamadan, korkutmadan, ümitsizliğe sevk etmeden şefkat ve merhametle yaklaşmak, onlar üzerinde etkili olacaktır. Hz. Peygamber de "Kolaylaştırınız zorlaştırmayınız, müjdeleyiniz nefret ettirmeyiniz"<sup>7</sup> buyurarak din ve ahlak anlatımının nasıl yapılacağı hususundaki temel yaklaşımı ifade etmiştir. İnsanlara kötümser değil, iyimser bir yaklaşımla yapılacak bir sunum hem Kur'an'ı yönetime uygundur hem de insani açıdan daha yararlıdır ve daha çok insana ulaşmayı temin edecektir.

## 2. Emr-i bi'l-Ma'ruf, Nehy-i ani'l-Münker ve İslam Ahlakı

Hz. Peygamber (s) ilahi emre uygun olarak hayatı boyunca tebliğ görevini yerine getirmiştir. O, her durum ve şartta İslam inancını, ahlakını, dünya hayatına bakış açısını insanlara anlatmış ve uygulamalı olarak onlara göstermiştir. "*Sen el-bette yüce bir ahlâk üzeresin*"<sup>8</sup> ilahi beyanı gereği Hz. Peygamber İslam'ın erdem ve faziletlerini insanlara sunmuş ve onlara öğretmiştir.

Kur'an, Müslümanlardan da İslam'ı tebliğ etmelerini ve uygulamalarını ister. "*Sizden hayra çağıran, iyiliği emredip kötülüğü meneden bir topluluk bulunsun. İşte onlar kurtuluşa erenlerdir.*"<sup>9</sup> "*Siz, insanlar için ortaya çıkarılan, doğruluğu emreden,*

6 Al-i İmran 3/ 159.

7 Buhari, "İlim", 11.

8 Kalem 68/4.

9 Ali İmran 3/104.



*fenalıktan alıkoyan, Allah'a inanan hayırlı bir ümmetsiniz. Kitap ehli inanmış olsalardı, kendileri için daha hayırlı olurdu; içlerinde inananlar olmakla beraber, çoğu yoldan çıkmıştır*"<sup>10</sup> ayetleri Müslümanlardan İslam esaslarını ve ahlakını topluma yaymalarını emrediyor. Doğru ve ahlaki olanı, iyiyi ve güzeli emretmek ve yapmak, kötü ve çirkini engellemeyi, insanları fenalıklardan alıkoymayı bildirmektedir. İslam'ı anlatmak beraberinde İslam ahlakını yaşamayı ve örnek olmayı gerektirir. Hz. Peygamber (s)'in sünneti de budur.

Hiz. Peygamber (s) İslam'ı anlatırken onu hayatın tamamına teşmil etmiş ve pratiğini de ona göre gerçekleştirmiştir. Hutbe ve vaazlarda İslam ahlakının sadece cinsel alanla sınırlı bir kavram olmayıp, hayatın her alanını kapsayan, söz ve eylemi, iş ve ticareti, görev ve taahhütleri içine alan geniş kapsamlı bir yapı olduğu kuvvetle vurgulanmalıdır. Verilen sözün yerine getirilmesi, yapılan işin ve görevin düzgün yapılması, ticaretin dürüst yapılması vb. her davranışın ahlakın kapsam alanına girdiği belirtilmelidir. Beşerî ilişkilerdeki her bir olumsuzluk İslam ahlakına aykırı olarak değerlendirilir. Bu sebeple hayatın tamamını içine alan İslam ahlakının hutbe ve vaazlarda sürekli işlenmesi ve güncel tutulması gerekir.

Müslümanların büyük çoğunluk itibariyle iştirak ettikleri cuma namazında dinleme imkânı buldukları hutbe çok büyük kitlelere ulaşma imkânı sağlamaktadır. Cuma namazına katılan her kesin dikkatle dinlediği hutbe, kısa bir sürede de olsa önemli konuların kitlelere sunulmasına imkân vermektedir. Dolayısıyla bu imkânın çok iyi değerlendirmesi ahlakın toplumsal sunumu açısından elzemdir.

Hutbede olduğu gibi vaazlarda her zaman büyük kitleleri görmek mümkün değildir. Ancak planlı olarak yapılacak çalışmalarla daha fazla insanların vaaz dinleme imkanına sahip olmaları sağlanabilir. Müftülüklerin yapacağı plan ve programlarla, vaaz konularının daha önceden insanlara duyurulmasıyla cuma ve diğer günlerde gerçekleştirilecek vaaz programlarına daha fazla kişinin iştiraki sağlanabilir ve daha fazla insana İslam ahlak ve faziletlerini anlama imkânı doğabilir.

### 3. Ahlakın Toplumsal Sunumunda Tutarlılık

Ahlakın toplumsal sunumunda önemli yere sahip olan hutbe ve vaaz, iletişim kurallarına göre yapıldığında toplum üzerinde etkili olacaktır. Ahlakın topluma sunulmasında görev alanların hedefine ulaşmasında en önemli unsur, konuşanların samimiyetleri, insanlara anlattıklarını kendilerinin yaşamaları, sözlerinin ve fiillerinin aynı olmasıdır. "*Ey iman edenler neden yapmadığınız söylüyorsunuz?*"<sup>11</sup> ayeti

10 Al-i İmran 3/110.

11 Saf 61/2.

bu hususta çok önemli bir uyarı mahiyetindedir. Hatibin tebliğini yaparken ahlaki anlamda dürüst olması istenir. Yerine getirilmeyecek bir davranışın başkasına tavsiye edilmesi ne ahlakidir ne de işlevseldir. İslam ve ahlak adına ifade edilen ve gereği yerine getirilmeyen bir davranış söylemi yarar sağlamadığı gibi sonrasında o kişiye ve dolayısıyla İslam'a zarar verebilecektir. İnsanların o kişinin şahsında İslam'ı yargılaması söz konusu olabilecektir. Hatta bunu bahane ederek İslam'dan uzaklaşması bile söz konusudur. Nitekim günümüzde bazı Müslümanların olumsuz davranışları sıkça İslam'a mal edilerek aleyhte kullanılmaktadır. İnsanlar sözden ziyade uygulamadan etkilenmektedir. Okuduğu ve dinlediğinden ziyade gördüğüne inanmakta, görsellik üzerinden değerlendirme ve yargılamada bulunmaktadır. Bu insani gerçeği unutmadan yapılacak tebliğ hizmeti daha gerçekçi olacak ve hedefe ulaştıracaktır.

Kur'an samimiyet konusunda Müslümanları kuvvetli bir vurgu ile uyarmaktadır; *"İnsanlara iyilik emreder de kendinizi unuttur musunuz?"*<sup>12</sup> Buna göre iyiliği emreden, öğüt veren kişinin öncelikle bu öğüdü tutan bir karaktere sahip olması gerekir. İslam'ın getirdiği yüce ahlak prensipleri öncelikle ifade edeni bağlar.

Elmalılı Hamdi Yazır yukarıdaki ayeti şöyle yorumlar: "Evvelâ, emr bi'l-marûf ve nehy ani'l-münkerden maksad, diğerlerini irşad ile faydalandırmaktır. Hâlbuki başkasını irşad edip de kendisini unutmak ve kendisini iyilikten, irşaddan mahrum etmek eli selâmete çıkarıp kendini ateşe atmak demektir ki akl-ı amelî nokta-i nazarından bir tenakuz teşkil eder. İkinci olarak, insanlara vazederek ilmîni izhar edip de kendisi kendi nasihatini dinlememek, kendini ve ilmîni fiilen yalamaktır. Bu bizatihi bir tenakuz olduğu gibi halkı bir taraftan irşad etmek isterken diğer taraftan dalalete sürüklemektir ki bu da bir tenakuzdur, bunda da bir nevi karışıklık vardır. Akıllı olan ise tenakuza düşmez. Üçüncü olarak, söylediği sözün, verdiği nasihatın bir kıymeti ve kalplere tesir etmek lâzım gelir; boşuna emir, boşuna gevezelik kâr-ı akıl değildir. Hâlbuki verdiği nasihatın kendisi hilâfını yapmak onun kıymetini kırmak ve herkesi ondan nefret ettirmektir. Daha açıkçası bindiği dalı kesmek, oturduğu evi yıkmaktır ki bundan büyük budalalık olmaz. Hâsılı, iyilik iyiliktir, elbette insanlara iyilik emretmek de bizatihi iyidir ve bir vazifedir. Fakat bunu yaparken kendini unutmak, işte budalalık oradadır. Bu âyette nehyedilen de budur. Binâenaleyh bu âyet vâizin kendi hakkında ciddiyetini ve nasihat ederken herkesten evvel kendini düşünmesi lüzûmunu anlatıyor. Ve bunun bilhassa akıl nokta-i nazarından şâyân-ı taaccüb olduğunu gösteriyor. Buhârî ve Müslim'de bu babda şu hadîs-i şerîf rivayet olunmuştur: "Kıyamet gününde bir adam getirilir, ateşe atılır, ateş içinde değirmen taşı gibi dönmeye başlar, ehl-i nâr onun etrafını çevirirler. "Ey

falan! Sen bize iyilikleri emreder, fenalıklardan nehy eyler değil miydin?” derler, “evet amma ben size emreder, kendim yapmazdım, sizi nehyeder kendim yapardım” der.<sup>13</sup> Binâenaleyh insan diğerine nasihat ederken kendini unutmamalı, ele telkin verip de kendi zakkum salkımı yutmamalıdır. İrşad için doğru söyleyenler böyle olursa, idlâl için eğri söyleyenlerin hâli kıyas edilsin.”<sup>14</sup>

Tutarlılık, en genel anlamında, benzer şartlarda benzer davranış, tutum vb. ortaya koyma tavrını ifade etmektedir. Bunun pratikteki ve ahlâk alanındaki karşılığı dürüstlüktür. Bu ilkeye riayet, bizi tutarsızlıktan, çelişiklere düşmekten pratik anlamda ise iki yüzlülükten korumaya yardımcı olur.

#### 4. Ahlakın Toplumsal Sunumunda Hutbe'nin İşlevsel Dili

Sözlükte “bir topluluk karşısında yapılan etkileyici konuşma” anlamına gelen hutbe, dinî literatürde başta cuma ve bayram namazları olmak üzere belirli ibadetlerin icrası esnasında sunulan, genelde vaaz ve nasihati içeren konuşmayı ifade eder.<sup>15</sup>

Hutbe, İslam'ın ahlaki yaşam biçimini, insana bakış açısını hedef kitlelere ulaştırma noktasında kilit rol oynamaktadır. Dini rehberliğin kaliteli, seviyeli ve doyurucu bir tebliğe bağlı olduğu bilinen bir husustur. Keza, İslam'ın emir ve yasaklarını en etkin ve en yaygın bir biçimde büyük kitlelere ulaşmasını sağlayabilen ve güncelleştirebilen pratik rehberlik vasıtası ve sunum aracı, kuşkusuz hutbedir. Hz. Peygamber (s)'in risalet hayatı boyunca çok sayıda hutbe irad ederek ahlakın toplumsal sunumunu gerçekleştirmiştir. Bu itibarla İslam'ın dini ve ahlaki prensiplerini büyük kitlelere ulaştırma noktasında genelde hitabetin, özelde de hutbenin dini davet ve ıslahtaki etkin rolü kuşku götürmez bir gerçektir. Öyleyse böylesi hayati bir öneme sahip olan hutbenin gerekli fonksiyonunu günümüzde icra edip etmediğinin kritiğinin yapılması gerekir.<sup>16</sup>

Büyük kitlelerin dinleme imkânı bulduğu hutbelerde hatip, etkili ve akılda kalıcı ifadeler kullanmalı, söz, jest ve mimik uyumuna dikkat etmelidir. Hitabetinde tutarlı, kararlı ve açık sözlü olmalıdır. Konuşmalarında olumlu ve iyimser olmalı, davranışlarında güvenilir, samimi, ilgili ve duyarlı olmalıdır. Hatip insanlarla ilişkilerinde alçakgönüllü, sempatik ve sabırlı olmalı, gösterişçi, çıkarıcı, kibirli, kaba ve sert tavırlardan kaçınmalıdır.<sup>17</sup>

13 Buhârî, *Bed'ü'l-Halk*, 10; Müslim, *Zühd*, 51.

14 Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: tsz.), I/450-452.

15 Mustafa Baktır, “Hutbe”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 18/425.

16 Halil Çiçek, “Hutbelerde Yapısal Bir Değişiklik Önerisi”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2013), 8.

17 Suat Cebeci, *Dini Danışma ve Rehberlik* (İstanbul: DİB. Yayınları, 2016), 161.

Cemaatin, büyük ölçüde dini tutum ve davranışlar bakımından hatibi örnek aldığı muhakkaktır. Davranışlarında tutarsızlıklar sergileyen hatibin cemaate istenildiği gibi etki etmesi mümkün değildir. Çünkü cemaat, daima söylediklerini davranışlara yansıtmayan hatip hakkında şüphe üretecek veya söylediklerinde samimiyet sorgulaması yapacaktır. Samimiyet sorgulaması, beraberinde niyet sorgulamasını da getirdiğinden, cemaatin hatibin niyeti konusunda şüpheye düşmesi söz konusu olabilir. Bu ise, hatibe olan güveni azaltmaktadır. Hatiplerin, din ve inanç konularında cemaati etkileyebilmesi için, özel yaşamlarına da dikkat etmeleri gerekmektedir. İnsanlar dini önder olarak gördükleri bu kişilerin yaşamlarının bütün boyutları ile ilgilenmekte ve değerlendirmektedir. Bazen günlük hayattaki sıradan bir insanın, sıradan bir davranışını eleştiri ve denetim konusu yapmazlarken, hatiplerin bu davranışlarını denetim konusu yapabilmektedirler. Bu bakımdan hatiplerin, her bakımdan örnek olabilecek davranışlar sergilemeye özen göstermeleri lâzımdır. Dini iletişim alanında, sözlerine ve bilgisine güvenilen kişilere halk tarafından daha çok itibar edildiği ve dini kaynaklı sorunlarını da onlara aktarmayı uygun buldukları bir gerçektir.<sup>18</sup>

### 5. Ahlakın Toplumsal Sunumunda Vaaz ve İşlevselliği

Sözlükte “öğüt vermek, uyarmak, sakındırmak” anlamındaki vaaz “bir topluluğa dinî ve ahlâkî konularda nasihat etmek, dinleyenlerin kalplerini iyiliğe ısındıracak sözler söylemek, uhrevî mükâfat ve azaba dair bilgiler vererek teşvik ve ikazda bulunmak” şeklinde tanımlanır.<sup>19</sup>

Vaaz, kısaca insanları inanılan din ve düşünce doğrultusunda iyiye ve doğruya yöneltmek için yapılan öğüt verme veya nasihat etme işi demektir. Mev’ize, zikir, tezkire, emr bi’l-ma’rûf ve nehy ani’l-münker, talim, rehberlik, tebliğ, davet, inzar, tebşîr, kıssa, nasihat, öğüt, irşad, tavsiye vs. kavramlarıyla yakın anlam ilişkisi bulunan vaaz, bütün toplumların önemli bir sosyal ve kültürel yönünü ifade etmektedir.<sup>20</sup>

Vaaz, mahiyeti gereği “öğüt” anlamına gelmekte ve övülen davranışlar ortaya çıkarmayı amaç edinmektedir. Bu durum aynı zamanda, vaazın yerilen davranışların ve tutumların düzeltilmesiyle ilgili olması anlamına gelmektedir. Övülen ve yerilen davranışlar, özelde ahlâk alanının konusunu oluşturmaktadır. Bu durumda, dini bir unsur olarak vaaz, hedefi bakımından ahlaki niteliklidir. Bu, İslam’ın dini hedeflerinin nitelik olarak ahlaki olduğunu gösterir. Başka bir deyişle, dinin hangi

18 Şükrü Keyifli, “Cami İçi Din Eğitimi ve İletişimi Süreci Olarak Hutbeler”, *Ekev Akademi Dergisi* 55 (Bahar 2013), 81.

19 Hasan Cirit, “Vaaz”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 42/406.

20 Ejder Okumuş, “Türkiye Dindarlığında Vaaz ve Vaizlerin Rolü”, *Vaaz ve Vaizlik Sempozyumu II*, (Ankara: 2013), 216.

alanla ilgili bir amacı ve hedefi bulunursa bulunsun, bu amaç ve hedef ahlaki nitelikli olacaktır. Buradan hareketle, İslam dini açısından ahlâk vazgeçilemez bir alan olmaktadır. Kur'an'a göre, Allah'ın ölümü ve hayatı yaratmasının sebebi, insanların güzel ve iyi davranış ortaya koyması amacına yöneliktir. “O, hanginizin daha güzel amel yapacağını sınamak için ölümü ve hayatı yaratandır.”<sup>21</sup> Ayeti bize bu gerçeği anlatır. Hz. Peygamber (s), bir hadisinde “Müminlerin iman yönünden en yetkini ahlâken en güzel olanıdır” buyururken bir diğer hadisinde “Ben ahlâkî güzellikleri tamamlamak için gönderildim”<sup>22</sup> buyurmuştur. Sayısını çoğaltabileceğimiz bu ayet ve hadisler İslam dininin ana gayesinin ahlâkî merkeze alan, birey, aile, toplum, hayat, muamelât, toplumsal ilişkiler, hükümler vb. meydana getirmek olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.<sup>23</sup>

Kur'an-ı Kerim'de, “*Muhakkak Allah Resûlünde sizin için güzel bir örnek vardır...*”<sup>24</sup> buyrulur. Hz. Muhammed (s)'in ahlakı Kur'an ahlakı olduğundan onun sözleri, fiilleri, hâl ve hareketleri, tavrı ve duruşu, yaşama tarzı, ibadet şekli ve ahlaki rehberlik bakımından bizim için çok önemlidir. Dini hayatta sözlü tebliğden ziyade duruş, tavır ve yaşama tarzındaki rehberlik daha etkilidir. “Hal dili kâl dilinden daha tesirlidir.” İnsan beden diliyle, duruşuyla daha etkili mesajlar verebilir. Dini hayatı ihlaslı ve samimi bir şekilde yaşayanların hâli sözlü rehberliklerinden daha gerçek ve kalıcı bir tesir meydana getirir. Güzel bile olsa samimiyetten yoksun bir hitabete, vaaza ve nasihata kimse değer vermez. Bu sebeple dini ve ahlaki sunumla görevli olanların İslam'ı yaşamaları ve içselleştirmeleri bilgili olmaktan ve güzel hitabetten daha önce gelir ve daha etkilidir.<sup>25</sup>

Hutbe ve vaazlarda dil ve üslup sürekli gözden geçirilmelidir. Cami cemaatinde her seviyeden her kültürden insan bulunmaktadır. Onları birleştirecek bir üslup yakalanmak zorundadır. Günümüzde sözün değerini yitirdiği, görselliğin ve imajın değerinin arttığı görülmektedir. Bundan dolayı hatip ve vaizlerin, dini sunum yapan kişilerin kendilerini yenilemeleri, bilgi kaynaklarını çeşitlendirmeleri, Kur'an'a ve sünnete tam vâkıf olmaları ve İslam ahlakını temsilde en güzel davranışları sergilemeleri elzemdir.

21 Mülk 67/2.

22 Muvatta, “*Hüsnü'l Halk*”, 8.

23 Mehmet Türkeri, “Vaazın Etik İşlevi”, *Vaaz ve Vaizlik Sempozyumu II* (Ankara: 2013), 566.

24 Ahzab 33/21,

25 Süleyman Uludağ, “İslam'da Vaaz ve İrşadın Önemi”, *Vaaz ve Vaizlik Sempozyumu I* (Ankara: 2013), 36.

## 6. Vaizlik Mesleğinin Çeşitlendirilmesi ve Güçlendirilmesi

Vaaz konusunda dikkate alınması gereken önemli bir husus; verilecek vaaz ve nasihatın olabildiğince çok kimseye ulaştırılmasıdır. Cuma vaazları dinleyici sayısı açısından tatminkâr değildir. Cemaatin yoğun bir şekilde camide bulunduğu zaman ezandan önceki beş-on dakikadır. Cemaatin daha erken camiye gelip verilen vaazdan istifade etmesi elzemdir. Bunun için müftülüklerde çalışma yapılması gerekir.

Diğer bir husus ise vaaz imkanlarının çeşitlendirilmesidir. Vaazların çeşitlendirilmesi açısından her cami imamının bu faaliyete katılımı sağlanmalıdır. Bu sebeple Diyanet İşleri Başkanlığı öncelikle mevcut imam-hatiplerin durumunu iyileştirmeli, donanımlı hâle getirmelidir. İmamların camii cemaatini ve mahallesindeki insanları bilgilendirmesi, rehberlik faaliyetinde bulunması büyük önem arz etmektedir.

Vaaz sadece cami kürsüsü ile sınırlı kalmamalıdır. Cami dışındaki birçok mekânda da dini bilgi ve vaazlar insanlara ulaştırılmalıdır. Bazen konferans, bazen seminer bazen de sohbet formatında vaaz verilebilir. Günümüzde televizyon ve radyo konuşmaları, video çekimleri vaaz ve nasihat için önemli imkanlardır. Kadınlara, erkeklere, gençlere uygun olan her imkân kullanılarak dini ve ahlaki bilgiler verilebilir.

Vaaz konusunda dikkate alınması gereken diğer bir husus ise vaizlerin konum ve sosyal statülerinin güçlendirilmesidir. Vaizlerin toplumdaki itibarının ve saygınlığının artması, onların dikkate alınmaları ve sözlerinin itibar görmesinde önemli işlev görecektir. Dolayısıyla vaizlerin sosyal statüsü daha belirgin olarak güçlendirilmeli, akademik düzeyleri yükseltilmelidir.

## Sonuç

Müslüman toplumun ahlaki kemal anlamında İslam ahlak ve faziletleriyle donatılmasında hutbe ve vaazın önemi büyüktür. İslam ahlak esaslarının Kur'an ve sünnet ekseninde sunulması, güzel ahlak örnekleriyle zenginleştirilmesi, toplumsal ilişkilerin ıslah edilmesinde önemli bir işleve sahiptir. Verilecek hutbe ve vaazlarda kullanılan dil ve insanlara yaklaşım tarzı büyük önem arz etmektedir. İletişim kurallarına uygun olarak, insanlara değer vererek, dini ve ahlakı sevdirecek, pozitif bir tavırla konuşmasını yapan hatip ya da vaiz mutlaka bunun semeresini alacaktır. İnsan sevgisi ve kıymetini önceleyerek yapılan her konuşma mutlaka etkili olacaktır.

Okunan hutbeler ve verilen vaazlarda ifade edilen ahlaki prensiplere uygun davranışlar sergilendiğinde sunumdaki tutarlılık sağlanmış olacak ve istenilen hedeflere ulaşılabilecektir. Yaşanan hayata dokunan, güzel bir üslup ile dini anlatan, İslam

ahlak ve faziletlerini öncelikle kendi hal ve davranışlarıyla gösteren bir hatip, bir vaiz kendisinden bekleneni yapmış, görevini yerine getirmiş demektir.

### KAYNAKÇA

- Baktır, Mustafa. “Hutbe”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 18/425-428. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Cebeci, Suat. *Dini Danışma ve Rehberlik*. İstanbul: DİB. Yayınları, 2016.
- Cirit, Hasan. “Vaaz”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 42/404-406. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Çiçek, Halil. “Hutbelerde Yapısal Bir Değişiklik Önerisi”. *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1. 2013.
- Elmalılı M. Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: tsz.
- Keyifli, Şükrü. “Cami İçi Din Eğitimi ve İletişimi Süreci Olarak Hutbeler”. *Ekev Akademi Dergisi* 55, Bahar 2013.
- Okumuş, Ejder. “Türkiye Dindarlığında Vaaz ve Vaizlerin Rolü”. *Vaaz ve Vaizlik Sempozyumu II*. Ankara: 2013.
- Türkeri, Mehmet. “Vaazın Etik İşlevi”. *Vaaz ve Vaizlik Sempozyumu II*. Ankara: 2013.
- Uludağ, Süleyman. “İslam'da Vaaz ve İrşadın Önemi”. *Vaaz ve Vaizlik Sempozyumu I*. Ankara: 2013.

# İnanç-Ahlâk Bağı: İnançta Bireysel Tutarlılık Açısından Ahlâkın Önemi

Emine ÖĞÜK\*

## Giriş

İnsanın varoluşunu anlamlı kılan ve sorumluluk noktasında öne çıkan iman, ibadet ve ahlâktan oluşan esaslar, dinin benimsenmesinin de temel dinamiklerini oluştururlar. Bunları iman ve salih amel şeklinde ikiye indirgemek mümkündür. Nasr suresinde de işaret edildiği üzere insanın hüsrana uğramaktan kurtulmasına vesile olan unsurlar arasında yer alan ve ayetlerde imandan hemen sonra zikredilen “amel-i salih”<sup>1</sup> terkininde geçen “salih” kelimesi küçük ve büyük her türlü iyiliklere işaret etmektedir. Dolayısıyla salih amel, hem ibadetleri hem de güzel ahlâkı içine alan genel bir kavramdır. Aslında ibadeti ubudiyetten (kulluk) ayrı değerlendirmek mümkün değildir. Bazı yorumlarda “*Ben insanları ve cinleri ancak kulluk için (li-ya’budûn) yarattım*”<sup>2</sup> ayetinden hareketle dinin hedefinin “ibadet” olduğu dile getirilse de, bu eksik bir nitelemedir. Kelime kökünde mevcut anlam zenginliği dikkate alındığında yaratılış gayesinin aslında samimi kulluğa ve insanî kemale işaret ettiği açıktır. Bu kapsamda iyiliğe yönelmek ve kötülükten kaçınmak da kulluğun bir gereği haline gelmektedir. Bu ilkeler içinde diğerlerine esas teşkil eden ve kendi varlığıyla diğerlerini anlamlı hale getiren en temel ilke imandır. İman kişinin kabulüne dayalı olduğu için bireysel bir boyuta sahipken, salih amel inanç ilkesinin hayata geçirilmiş şeklidir. Onun için Kur’an’da salih amelin zikredilmesinden hemen önce iman da zikredilmiş, imansız bir amele mükafaat verilmeyeceği ifade edilmiştir.<sup>3</sup> Bu çer-

\* Prof. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Kelam ve İtikadî İslam Mezhepleri Tarihi Ababilim Dalı, emine.oguk@gop.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0001-6306-1730>.

1 Bakara 2/25, 62, 82, 277; Âl-i İmrân 3/57, Nisa 4/57, 122, 173, Mâide 5/9; 93, A’râf 7/42; Yunus 10/4; 9; Hûd 11/23; Râd 13/29; İbrahim 14/23; Kehf 18/30, 88, 107; Meryem 19/60, 96; Tâ-hâ 20/82...

2 Zâriyât 51/56.

3 Mâtürîdî de bu hususa dikkat çekmiş ve Allah’ın ibadetlerin geçerliliğini imanın varlığına bağladığının altını çizmiştir (Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhid*, nşr. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi (Ankara: İSAM Yayınları, 2003), 608.



çevrede iman, ibadet ve ahlâktan oluşan dinin temel esaslarını yerine getirmenin ön şartı olarak görülmektedir.

İman ile ahlak arasındaki ilişkiyi insanın yaratılış gayesi ve İslam dininin insanı taşımak istediği nihai hedef açısından ele almak mümkündür. Vahyin inişi sürecinde ilk nâzil olan âyetlerin iki yıl boyunca ağırlıklı olarak iman ve ahlâk konularını işlemesi, dinin başlangıcının ve esasının iman ve ahlakla olan ilişkisini gösterir. Ahlakın, insanın yaratılışı (hilkati) ile de irtibatı vardır. Günümüzde toplumsal hayatta ahlâkın hak ettiği konuma sahip olduğunu söylemek zordur. Acaba geri plana itilmesinde ahlaka uygun bir hayat yaşamamanın zorluğunun bir etkisi var mıdır? Bir zorluk tasavvuru, insan doğası ile ahlakî prensipler arasındaki uyumsuzluk algısını akla getirir. Halbuki Kur'an'daki ahlakî öğretilerin akılla ve insan doğasıyla uyumsuzluğundan bahsedemeyiz. Ayrıca iyi bir fiil her zaman teşvik edilmektedir. Ahlakın geri plana itilmesi, daha ziyade ahlakî prensiplerin bireysel çıkarlara uygun olmaması ve tembellik gibi faktörlerle ilintilidir. Bu noktada güzel ahlak sahibi bir insan olmak için çalışmak, irade zaafiyeti ile mücadele etmeyi de beraberinde getireceği için iradenin güçlenmesine de vesiledir.

Mâtürîdî “iyiliklerin en üstünü” olarak vafsettiği iman için ayrıca “en büyük hayır” nitelemesinde bulunmak suretiyle<sup>4</sup> ona özel bir önem atfetmiştir. İmanın hayır ve iyilik olarak vafsedilmesi iman sahibi kişilerin, aynı zamanda iyilik sahibi kişiler olduğu/olması gerektiği esasını pekiştirir. İyi kavramı doğru ve güzel kavramlarını da içinde barındırma potansiyeline sahiptir. Aynı noktada bu üç kavram bulunduğu durumda gerçek iyiye ulaşma imkanı doğar. Bu vasfı nedeniyle ahlâk “hayrın ilmi” olarak tanımlanmıştır.<sup>5</sup> Bazı şeyler güzelliğini niyet ve sahip olduğu mahiyetlerden alır. Zemahşerî buna örnek olmak üzere ödemedeki güzelliğin adalet ve eşitlikle gerçekleştiğine dikkat çeker.<sup>6</sup> Bazı şeyler ise güzelliğini sonucunun güzelliğinden alır. Zemahşerî'nin “saîd” kavramının tanımında bunu görmek mümkündür. O saîdi, “dünyada iken güzel iş yapması sebebiyle cenneti hak eden kişi” olarak tanımlamıştır.<sup>7</sup>

İmanın “en büyük hayır” olarak zikredilmesinin bir diğer nedeni, hayra ve iyiliklerin çoğalmasına vesile olmasıdır. Buradan hareketle insanın en temel sorumlu-

4 Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 544.

5 Mehmed Ali Aynî, *Ahlâk Dersleri*, haz. İsmail Dervişoğlu, Emir Hüseyin Yiğit (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2013), 23. Bu bütünlüğü dikkate aldığı görülen Zemahşerî için güzel olan adil olandır, zulümden uzak olandır, hayırlı olandır, faydalı olandır, gerçekle mutabık ve yerli yerinde olandır. (bk. Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki ğavâmidü'l-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vucûhi'l-te'vil*, ed. Murat Sülün (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 2/1045.

6 Zemahşerî, *Keşşâf*, 3/462.

7 Zemahşerî, *Keşşâf*, 3/490.

luğunun iyilik ve güzellik sahibi bir insan olması gerektiğini söylemek mümkündür. İyilik sahibi insan kendisine ve topluma yararlı işler yapar. İmandaki kemal derecelerinden birinin ismi olan ihsan, her türlü iyilik, hayır ve güzel iş anlamlarına gelen bir sözcüktür. İyiliklerin hakim olması kötülüklerin ortadan kalkmasıyla mümkündür, bu da iyiliklerin varlığına bağlı kılınmış, bir âyette “iyilikler kötülükleri yok eder” buyrulmuştur.<sup>8</sup> Bu demektir ki samimiyetle yapılan iyilikler çirkin ve fesadı ortadan kaldırma potansiyeline sahiptir. Allah iyilik yapanlara mükafat vereceğini vadederek<sup>9</sup> herkese iyilik yapmayı (ihsanı) emretmektedir.

### 1. Ahlâkın Bilgisi ve Pratiği

İnanç ahlâk bağının kurulması ve güzel ahlâkın hayata geçirilebilmesi için inanç ve ahlâk öğretilerinin doğru şekilde tespitine ve benimsenmesine ihtiyaç vardır. İnanç-ahlâk bütünlüğünün korunmasında temel iki unsur bilmek ve yapmaktır. Bilmek dahili ve zihinsel yönü, yapmak ise harici ve iradeye dayalı yönü ifade eder. Ahlâkî bağlamda iyi ve kötünün gereğinin yapılmasından önce neyin iyi ve kötü olduğunu anlayıp bilmek gerekir. İyi ve kötüyü bilmek iyi ve kötünün gereğinin yapılması için yeter şart olmamakla birlikte gerekli bir ön şarttır.

Ahlâk alanındaki en önemli sorunlardan biri de ahlâkın pratiğinin teorisine göre çok daha geri planda kalmış olmasıdır. Bugün dünyada mevcut toplumlar teoride önemli ölçüde güzel ahlâk ilkeleri üzerinde birleşmeler de uygulamada kendi menfaat ve çıkarlarını ön plana geçirmektedirler. Bu da onların ahlâkın temel ilkelerinden taviz verdikleri anlamına gelir. Burada bilgi, içselleştirilerek bilince dönüştüğü durumda bilfiil bilmeye, yahut da başka bir tabirle eyleme sevkeden bilgiye yaklaşmış olur. Bu ikisinin ayırımını yapacak olan akıldır ve ahlâkın bilgisi nazar ve istidlale dayalı mantıkî delillerle elde edilir.<sup>10</sup> Akıl gerekli olan istidlali yaptığı durumda doğru sonuçlara ulaşabilecek bir kabiliyette yaratılmıştır. Mâtürîdî doğruluk, adalet, cömertlik, iyilik, paylaşmak, merhamet, yiğitlik, samimiyet, dürüstlük, başkasının hakkına saygı göstermek, sadakat, yardımlaşma gibi temel ilkelere dikkat çekmiş, bu ilkelerin aynı zamanda insan aklına güzel gösterildiğini vurgulamıştır. Bu açıklama aynı zamanda her bir güzelin güzelliğinin, çirkinin de çirkinliğinin kendi özünde mevcut olduğu anlamına gelir. Akıllar da şeylerin özlerinde bulunan değerleri anlayabilecek yetenekte yaratılmıştır. Ahlâkî öğretiler akılla uyumlu bir karakter arz ettikleri için büyük oranda bilinirler. İyi bir fiil aynı zamanda sevaptır. Mesela doğru söylemek hem iyi hem de sevaptır. Bu kapsamda değerlendirildiğinde, bunların zıtları

8 Hüd 11/114.

9 Bakara 2/158; Nisa 4/40.

10 İsmail Müfid İstanbul, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*, metin-çeviri: Selime Çınar, Ed. Eşref Altaş (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 23.

olan zulüm, yalan, hırsızlık, cimrilik, korkaklık, bencillik gibi hasletlerin akıllara çirkin gösterildiğini söylemek gerekir. Bunlar aynı zamanda günah fiillerdir. Yine nimet verene şükretmek gerektiği, adaletin güzel, zulmün ve yalan söylemenin çirkin bir şey olduğu, fitne ve fücra dalıp intikam almak amacıyla isyan eden bir kimseyi cezalandırmak gerektiği... gibi sonuçlara akıl yoluyla ulaşılabilir.<sup>11</sup> Bu çerçevede temel ahlâk öğretileri akılla çelişen öğretiler değil, akılla uyumlu ilkelerdir. İlahî emrin aklın gereğiyle çelişmediğini söyleyen Mâtürîdî<sup>12</sup> bu gerçeğe atıfta bulunur. “*Güzel olan adil olandır, zulümden uzak olandır, hayırlı olandır, faydalı olandır, gerçeikle mutabık ve yerli yerinde olandır*”<sup>13</sup> diyen Zemahşerî’nin de bu bütünlüğü dikkate aldığı dikkat çeker. Netice itibarıyla Allah akıl ve fitrat bakımından iyi olan şeyleri emrettiği, kötü olan şeyleri de yasakladığı için eğer akıl ve fitrat bozulmamışsa iyi veya kötü olan şeyleri büyük oranda birbirinden ayırabilir. Bu noktada Mâtürîdî aklın analizini doğru şekilde yapmasına engel olan durumlara dikkat çeker. Aklı perdeleyip işlevini yerine getirmesine engel olan unsurlar devreye girdiği durumda akıl analiz işlevini isabetli şekilde yapamaz. Aklı perdeleyen, meşgul eden ve sağlıklı çalışmasını engelleyen ve gerçeği kavramaktan alıkoyan bu maniler arasında çeşitli ilgi ve kaygılar, muhtelif acı ve kederler, nefsin arzu ve hazları, çeşitli sıkıntılar, istek ve lezzetlerin çokluğu gibi faktörleri saymak mümkündür.<sup>14</sup> Dolayısıyla akıl tek başına her şart ve durumda iyi ile kötüyü bilmek için yeterli değildir. Sınırlı karakterde olan insan aklı tarafından algılanan bazı kötülüklerin ve şer görünen şeylerin zaman ve zemine göre değişebileceği, bir açıdan kötü olarak değerlendirilebilen bir şeyin, başka bir açıdan ve bir başka konumda iyi olabileceği, bir şahsa göre yanlış olabilen bir şeyin, diğerine göre doğru olabileceği, kötü iken sonradan iyileşebilen nesnelere bulunabileceği, insana kötü görünen bir şeyin gerçekte ilahî yaratış hikmeti itibarıyla iyi niteliğine haiz olabileceği dile getirilmiştir.<sup>15</sup>

İnsan kendisine verilen akıl ile temyiz yeteneğine sahip kılınmış, bunu doğru şekilde kullanabildiği durumda hakikatle uyumlu tespitlerde bulunma imkânına kavuşmuştur. Ancak Mâtürîdî insan aklı ve tabiatı arasında iyi ve kötünün tespiti konusunda bir farklılık olduğunu söyler. Buna göre aklın doğru bulduğu şeyler ile insan tabiatının doğruları zaman zaman birbiriyle uyuşmamaktadır. Yine doğruluk ve adalet gibi aklın güzel bulduğu şeyler sürekli güzel, çirkin buldukları da sürekli çirkin iken, tabiatın güzel ve çirkin buldukları zamana ve zemine göre değişmektedir.<sup>16</sup>

11 Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd*, 274, 278, 310-311.

12 Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd*, 441.

13 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/1045.

14 Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd*, 280.

15 Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd*, 41, 170, 346, 347, 386, 387.

16 Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd*, 274, 312.

Hevanın esiri olan tabiat kumanda altına alınarak kontrol edilebilir. Ancak akılların iyi ile kötü arasında temyizde bulunabilmesi için her türlü arıza ve kusurdan salim olması gerekir. Akıllar bu ve benzeri etmenlerle perdelendiğinde hakikatleri göremez bir noktaya gelebilir. Böyle bir aklın irşadı insanların hakikatten uzaklaşmasına sebep olabilmektedir. İstikametten ayrılan aklın alacağı kararlar da sorunlu hale gelir. Bu durumda iyi ile kötüyü, doğru ile yanlış, hak ile batılı birbirinden ayıracak bir başkasına ihtiyaç duyar. İşte bu başkası her konuda isabet etme becerisine sahip olan Peygamberlerdir.

Yukarıda zikri geçen engeller sebebiyle salt akılla yetinmek yerine daha objektif olan akıl-vahiy kriteri çerçevesinde hareket edildiğinde, daha isabetli ahlâkî yargılarda bulunmak mümkün olacaktır. Zikri geçen engelleri aşarak iyi ve kötünün bilgisine sahip olmak her zaman iyi olanı yaparak kötü olandan sakınmayı garanti etmiş olmak anlamına gelmez. Özgür irade ile iyiyi yapma ve kötüden kaçınmanın önünde nefsin uygulamada sorun çıkarması ve şehvetlerin esiri olma gibi engeller vardır. Bu noktada insan iradesi devreye girer. Kur'an insanları ahlâklı olmaya davet ederken aynı zamanda üç önemli şeyle mücadele ettiği görülür. Bunlardan biri arzu ve heva,<sup>17</sup> diğeri körü körüne bağlılık ve ataları taklid,<sup>18</sup> bir diğeri de cehalet.<sup>19</sup> Bunlar ahlâklı olmanın önündeki engellerdir. Dolayısıyla ahlâk bir kazanımdır, hazır bulunan değil de sonradan elde edilendir. Ona sahip olmak bir çabayı gerektirir.

İnsan bazı yönleri itibariyle çeşitli eksikliklere sahip olsa da bazı üstün meziyetlere de sahip kılınmıştır. Bunlardan biri de ahlâkî bir analiz yeteneğidir. Bu yetenek, iyi ve kötüyü birbirinden ayırabilmek, maddî ve manevî yönden kendini geliştirme potansiyeline sahip olmak anlamına gelir ve bu yön din tarafından da teşvik edilmiştir. İnsanları doğru inancı benimsemeye ve yanlış inançlardan uzaklaşmaya davet eden İslam, bir taraftan da onun şahsiyetini olgunlaştırmaya yönelik ilkeler vaz eder. Bunların muhatabı olan insan farkındalık kazanarak işlediği kötülüklerden uzaklaşmayı başarır, tekâmülüne o oranda katkı sağlar. Bütün Peygamberlerin yaptıkları çağrının sağlam ve güvenilir bilgiye dayalı inancın elde edilmesine yönelik olduğu görülmektedir. İnsanın inancının gereğini yerine getirmesi, iç tutarlılık açısından oldukça önemlidir. Âyetlerde mü'minlerin vasıfları zikredilirken sabır, infak, iyilik, yardımlaşma, sözünde durma gibi ahlâkî özellikler öne çıkmaktadır.<sup>20</sup>

17 Nisa 4/135; Sa'd 38/26.

18 Zuhuruf 43/23.

19 Bakara 271/70.

20 *Onlar ki; Rablerinin rızasını elde etmek için sabreder, namazı dosdoğru kılar, onlara rızık olarak verdiklerimizden gizli açık infak eder, kötülüğü iyilikle savarlar. Böylelerine (ahiret) yurdunun (güzel) akıbeti vardır. (Ra'd 13/22); Onlar ki; başlarına bir haksızlık geldiğinde yardımlaşır. (Şûrâ 42/39); Onlar ki; Allah'ın ahdini (tevhide dair verdikleri sözü) eksiksiz yerine getirir, sözlerini de bozmazlar. (Ra'd 13/20)*

Mesela mü'minlerin son derece ihtiyaç içinde bulunsalar bile başkalarını kendilerine tercih ettikleri ifade edilmektedir.<sup>21</sup>

## 2. Ahlâkın Doğası

Sahip olduğu bazı vasıflar, ahlâkın ne olduğuna ve nasıl olması gerektiğine ilişkin ipuçlarını içinde barındırmaktadır. Buna göre:

Güzel ahlâklılık dünyaya, varlığa ve hayata dair bir farkındalığa sahip olmaktır. Ancak bu farkındalık sadece epistemik anlamda onun bilgisine sahip olmak değildir, aynı zamanda değiştirip dönüştürücü bir eylemlilik halini peşinden sürükler. Onun içinde ümitsizliğe, pasifliğe, korkuya ve hantallığa yer yoktur.

İnanç ve ahlakta güven duygusu önemlidir. İnanan insan, aynı zamanda güvenendir. Güven duygusu yok olunca inancın dayandığı temel de sarsılır. Güven duygusunun toplumdaki varlığı da güzel ahlaki besler. Toplumda mevcut menfaatçilik, istismar, sanallık, ikiyezlülük gibi tutumlar güven bunalımına sebep olur. Güven bunalımı sebebiyle sahip olduğu inanç ve değerleri terkedener vardır.

Ahlâk gelip geçici bir hal değildir, nefiste yerleşik bir haldir.<sup>22</sup> Bu hal karakteri şekillendiren bir kabiliyettir. Bu kapsamda ahlakın bir bireyde şartlar sebebiyle aşikar hale gelmemesi, onda bulunmadığı anlamına gelmez. Yine ahlak söz ve davranışlarla ölçülmez. Bir kişinin kendi bulunduğu noktadan, ahlaki bir duruşa sahip olduğunu söylemesi veya ahlaklı görünmesi, gerçekten ahlaklı olduğu anlamına gelmez.

Ahlakî davranış özgür şekilde yapılmış olmayı gerektirir. Özgürlüğün olmadığı bir yerde ahlâklılıktan bahsetmek mümkün değildir. Korku, tehdit ve baskı ile yapılan davranışlar ahlâki olarak nitelenemez. Günümüzde teknolojinin bizi getirdiği noktada ne kadar özgür olduğumuz sorusu merak konusudur. Zira günümüzde bireysel ve toplumsal kararlar yapay zeka sistemlerine devredilme sürecindedir. İnsanları düşünme ve planlama külfetinden kurtararak onlara özgür bir alan açma algısıyla kurgulanmış olsa da, denetleme mekanizmaları, her şeyi kontrol etmek isteyen kimselerin elinde olduğu sürece özgürlükten bahsetmek zorlaşmaktadır.

Ahlâkta taklid olmaz. Sorgusuz ve itirazsız bir şekilde söylenenlere tabi olan kişiler ahlâken doğru olanı yapma niyetinde olsalar da, bunlar tam tersi bir amaca da dönüşebilmektedir. Yaptığı eylemin doğruluk değerini bilmeden yapan bir kişi, istenmeyen sonuçlarla karşılaşmaya adaydır. Bu itibarla kendisine benimsetilen iyi ve kötüyle yetinen insan olmak yerine iyi ve kötünün bilgisine sahip insan olmak

21 Haşr 59/9.

22 İsmail Müfid İstanbullî, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*, 33.

gerekir. Mü'minlerden istikamette olmakla gurur duymaları değil de istikameti talep etmelerinin istenmesi<sup>23</sup> bu durumu destekleyen bir argümandır.

Ahlaklılıkta sadece iyi yoktur. İyi yanında, güzel ve doğru da vardır. Ahlakın bilgi ve estetikle de ilişkisi vardır. Bu ağda akıl belirleyici ilke, hakikat ise gaî ilke olarak dikkat çeker. Akıl iyi ile kötü arasında, doğru ile yanlış arasında, güzel ile çirkin arasında ayırım yaparak etik, epistemolojik ve estetik sistemi kurar. Bu üç ilke doğrunun farklı düzlemlerdeki ifade biçimleri olarak birbirini tamamlar. Bu ayırımların gagesi iyi, doğru ve güzelden yana tavır almaktır.

Ahlak ve ahlakî yükümlülüklerin kaynağı konusunda bazı tartışmalar olmakla birlikte inanca dayanmayan ahlakî öğretiler üzerinde uzlaşa sağlamak çok zordur. Günümüzde bilim ahlâkını öne çıkaran yeni ateistlerin din ile ahlâk arasındaki ilişkiye dair iki temel tezinden bahsetmek gerekir. Bunlardan birincisi ahlâk için din ve Tanrı'ya ihtiyaç olmadığı iddiası,<sup>24</sup> ikincisi ise ahlâkın din olmadan daha fazla fonksiyonel olacağı düşüncesidir. Ahlâk için dine ihtiyaç olmadığı iddiası çerçevesinde, eğer ahlâkın kaynağı dine dayalı olsaydı, bir konunun ahlâklı olup olmadığını tespit etmede dindar olan kişilerle olmayanlar arasında bir farkın bulunması gerektiğini, halbuki neyin ahlâka uygun, neyin ahlâk dışı olduğu hususunda inananlar ile inkârcıların birleştiğini söylerler. Bu iddiaya göre iyi bir insan olmak için illa Tanrı'nın varlığına inanmak zorunlu değildir. Ayrıca sadece Tanrı istediği için ahlâklı olmak, gerçek mânada ahlâklılık sayılmaz.<sup>25</sup> “Tanrı olmasaydı hırsızlık, cinayet ve diğer kötü fiiller mübah olacak mıydı?”<sup>26</sup> sorularını sorarak ahlâklı olmada dinin herhangi bir etkisinin olmadığını ortaya koymaya çalışmışlardır.

Dine dayanmayan ahlâkın dine dayalı ahlâktan daha fonksiyonel olduğu düşüncesi, ahlâklılığı sağlama hususunda dinin eksiklerine ve bilimin gereğine vurgu yapar. Yeni ateistler dinlerin çoğunluğu oluşturduğu topluluklarda meydana gelen çocuk tacizi, şiddet, soygun, işkence, soykırım, cinayet ve diğer başka suçları örnek göstererek suç oranlarının dindarlar arasında daha yüksek olduğunu, bu gerçeğin dindarların daha iyi ahlâkî değerlere sahip olmadıklarını belgelediğini ve dolayısıyla da din ve ahlâk arasında bir ilişki bulunmadığını iddia ederler.<sup>27</sup> Ayrıca kutsal

23 Fatıha 1/5.

24 Richard Dawkins, *Tanrı Yanılgısı*, çev. Melisa Miller ve Barbaros Efe Güler (İstanbul: Kuzey Yayınları, 2021), 287.

25 Bu görüşü destekler mahiyette, özellikle ahirette ceza korkusuyla veya ödüllendirilme ümidiyle yapılan bir davranışın ahlâklı sayılmayacağını dile getirenler arasında MacLagan ve Russel gibi düşünürleri de saymak mümkündür (bk. Mehmet S. Aydın, *Tanrı-Ahlâk İlişkisi* (Anlara: TDV Yayınları, 1991), 190-191).

26 Dawkins, *Tanrı Yanılgısı*, 286, 287, 288.

27 Sam Harris, *Ahlâkın Coğrafyası -Bilim, İnsani Değerleri Nasıl Belirler?*, çev. Mehmet Egemen Nişancı (Ankara: Akılçelen Kitaplar, 2016), 9; Dawkins, *Tanrı Yanılgısı*, 291-292.

kitaplarda ahlâkî açıdan kabul edilmesi imkansız mesajların olduğunu, özellikle Eski Ahit'te yer alan Lut ve kızları arasında mağarada gerçekleştiği rivayet edilen isnadlarla Hz. İbrahim'in kendi oğlunu kurban etme hadisesinin ve başka peygamberlerle ilgili yakışsız anlatımların kutsal kitapla bağdaşmayan çirkin ithamları içinde barındırdığını dile getirirler.<sup>28</sup>

Dinin ahlâk öğretilerini terkedip yerine bilime dayalı ahlâkî ilkeleri esas almak gerektiğini savunan isimlerden biri olan Sam Harris, dünyada mutlu olmak için dine dayalı bir ahlâka ihtiyaç olmadığını, dinin akıl sahibi bir insana bir şey vermeyeceğini, bu konuda bilimin rehberliğinin yeterli olduğunu, mesela sinirbilimin (nörobilim) mutlu olmayı sağlayan verilere sahip olduğunu söyler.<sup>29</sup>

Walter Sinnott-Armstrong "Tanrısız Ahlâk" adını verdiği kitabında, hedefinin Tanrısız bir ahlâkî modeli göstermek olduğunu, dine dayanan ahlâkın bazı tenakuzları bulunduğunu söyler. Ateizmin ahlâksızlık olmadığını, çağdaş toplumda inanan inanmayan herkes tarafından kabul gören nesnel bir ahlâk anlayışının imkan dahilinde olduğunu ifade eder.

Yeni ateistler 2000'li yıllardan itibaren eserlerinde, dindar görünümlü kişilerden sadır olan ahlâk yoksunu her davranışı, din ile irtibatlı gibi göstermeye çalışmışlardır.<sup>30</sup> Oysa yeni doğal yasa teorisyenleri tarafından, ahlâkî tercih ve eylemlerimiz için vazgeçilmez olduğu ifade edilen en temel iyilerden birisi "din"dir.<sup>31</sup> İnsanların eşitlik ve kardeşliğinin ancak insanı bir Tanrı'nın yaratması durumunda mümkün olduğu kabul edilmiştir.<sup>32</sup> Zira dinin öğretileri geri plana itildiğinde insanî ilkeler yerini sınıfsal, millî, siyasî ve ırkî yaklaşımlara bırakır. İslâm dininin ahlâkî ise Allah'ın yarattığı bütün insanları insan olma ortaklığında birleştirir.<sup>33</sup> Ahiret fikrinin olmadığı bir yerde gerçek mânada bir eşitlikten bahsetmek mümkün değildir. Eğer sadece bugün var ve yarın diye bir şey yoksa sorumsuzca bir hayat yaşamının önünde hiçbir engel yok demektir. Böyle bir bakış açısına sahip olan herhangi bir ateistin gayr-ı ahlâkî taleplerine karşı direnmek kolay değildir. Bu nedenle ateizm ahlâkının toplumsal disiplini sağlayıp koruması mümkün değildir.

28 Dawkins, *Tanrı Yanılgısı*, 298-314.

29 Harris, *Ahlâkın Coğrafyası*, 9; *İncin Sonu*, 14-38.

30 Amir D. Aczel, *Bilim Tanrı'nın Varlığını İnkâr Edebilir mi?*, çev. Suat İdil (İstanbul: Ka Kitap, 2015), 17-27.

31 Mustafa Çakmak, *Ahlâk Tanrı ve Yasa* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019), 114.

32 Aliya İzzetbegoviç, *Doğu Batı Arasında İslam*, çev. Edina Nurikiç (İstanbul: Ketebe Yayınları 2022), 76.

33 "Ey insanlar! Şüphe yok ki, biz sizi bir erkek ve bir dişiden yaratık ve birbirinizi tanımanız için sizi boylara ve kabilelere ayırdık. Allah katında en değerli olanınız, O'na karşı gelmekten en çok sakınmanızdır. Şüphesiz Allah hakkıyla bilendir, hakkıyla haberdâr olandır" (Hucurât 49/13).

Ahlâk fazilet, adalet, eşitlik, kardeşlik, dayanışma ve sorumluluk gibi ilkelere dayanır. İşte bu ilkeleri yaşatmak için kimsesiz, güçsüz, fakir, engelli ve yaşlı demeden bütün insanları kucaklayan yegâne alanlar mabedlerdir. Dünya çapında mevcut hayır kurumları faaliyetlerini dinî bağış ve desteklerle yürütebilmektedirler. Bu nedenlerle mü'minlerin toplumların mutluluğunu temin etme gayretlerini yok saymak ya da görmezden gelmek yanlıştır.<sup>34</sup>

Her fırsatta bilime vurgu yapan Sam Harris, ahlâkla ilgili ileri sürdüğü görüşün bilimle temellendirilemediği gerçeğini gözardı etmektedir. Harris dine karşı fikirlerinde bilimsel açıklamalar yapmaya çalışmış olsa da, iddiasını sorgulamadan kabul etmekte ve böylece kendi içinde tutarsız bir pozisyona düşmektedir.<sup>35</sup> Ayrıca yeni ateistlerin ahlâk hakkındaki söylemleri gerçek hayatla uyumlu olmayan iddialardan ibarettir. Dünyada başka insanların acı ve ızdırplarını durdurmak adına en fazla gayret gösterenlerin dindarlar olduğu görülür. Ateist olduğunu iddia eden topluluklar insanlara faydalı olma noktasında daha iyisini yapmadıkları gibi, daha güzel bir ahlâkî hayata da sahip değillerdir. Dünyanın çeşitli bölgelerinde beyaz olanlardan daha farklı bir statüye sahip olan, çoğu vakit hakarete uğrayan zencilere yönelik ayrımcılığı yapanlar kimlerdir? Yine güçlü devletler tarafından sömürülen ve açlığa mahkum edilenlerin sorumluluğu kime aittir? Ateist olan Stalin ve Hitler korkunç zulümlerde bulunurken bunu dini gerekçelerle yaptığını söyleyebilir miyiz? Richard Dawkins Stalin ve Hitler'in ateist olmalarından dolayı bu kötülükleri yapmadıklarını söyler.<sup>36</sup> Ancak ateistler müslümanların bulunduğu ülkelerde gerçekleşen her türlü eylemden İslam'ı sorumlu tutmakta, inançlı olduklarını dile getiren insanların dini mensubiyetlerini öne çıkarmaktadırlar. Eğer ateist olan bir kişi işlediği kötülükleri ateizm adına yapmıyorsa, dindar bir kişi neden gayr-ı ahlâkî fiillerini din adına gerçekleştiriyor olsun?

İnsan aklı belli ölçüde güzel ve çirkin olan şeyleri tespit eder. Ancak bu her zaman tam manasıyla doğru şekilde gerçekleşmez. Çünkü insan aklına istinad eden ahlâkî değer yargıları zaman, mekân, kişi ve toplumlara göre değişiklik arz ettiğinden kesinlik arz etmezler. Ayrıca körü körüne başka insanları taklid etmek, ahlâkî öğretilerin hayata geçirilmesine engel bir durumdur. İnsanların çıkarları, arzu ve istekleri, batıl inanç ve düşünceleri ahlâkî anlamda doğru ve isabetli hükümlerde bulunmalarına engel olmaktadır. İyilik ve kötülük sürece, sonuca, toplumsal ve kültürel şartlara ve niyetlere dayalı olarak değişmektedir. Ahlâk kuralları tamamen

34 Aczel, *Bilim Tanrı'nın Varlığını İnkâr Edebilir mi?*, 19.

35 Alper Bilgili, *Bilim Ne Değildir? Yeni Ateist Bilim Anlayışının Felsefî ve Sosyolojik Analizi* (İstanbul: Doğu Kitabevi, 2019), 82-83.

36 Dawkins Stalin'in yaptığı katliamları Marksizm adına Hitler'in de bilim dışı bir teori adına gerçekleştirdiğini dile getirir (Dawkins, *Tanrı Yanlısı*, 349-350).



insanların kendi inisiyatiflerine bırakıldığında ahlâkî prensiplerde bir birlik sağlamak zorlaşır. Dolayısıyla herkesin ahlaklı olanın ne olduğunu tespitinde birleştiği görüşü doğru kabul edilemez. Evet bazı konularda birleşmek mümkündür. Richard Swinburne'un da işaret ettiği “çocuklara zevk için işkence yapmak yanlıştır” konusunda herkes hem fikir olabilir.<sup>37</sup> Ancak hangi davranışın çocuklara işkence kapsamında olduğu konusunda uzlaşmak zordur. Yine bu tespit bütünüyle insanlara bırakıldığı durumda toplumdan topluma ve hatta kişiden kişiye değişen ahlak öğretileriyle karşılaşmak kaçınılmazdır. Mesela dinen yasaklanan anne-oğul, baba-kız ve kardeşler arasındaki evliliklerin ahlâken meşru kabul edildiği kavimler olmuştur. Ayrıca insan veya hayvan kanı içtiği için kutsanan kişiler olabildiği gibi, eşleri, babaları ve kardeşleri tarafından başkalarına satılan kadınlar olmuştur. Bu örnekler, insanların ahlâka uygun olan ve olmayan şeyler konusunda ortak bir noktada buluşmasının mümkün olmadığını göstermektedir. Halbuki ahlâkî ilkeler nesnel bir değere sahip olmalı, kişi, ortam ve durumlara göre değişiklik arz etmemelidir. Bu ve benzeri nedenlerden dolayı pek çok düşünür Tanrısız ahlâkın mümkün olmadığını dile getirmiştir.<sup>38</sup>

Dinin ahlâkla bağdaşmadığı fikri, kendilerini dindar olarak nitelendiren kişilerin bazı yanlış davranış örneklerinden hareketle temellendirilmektedir. Kendisini ateist olarak nitelendiren bir kişi de belli ölçüde iyi ahlaklı olabilir. İnanan insanların tamamı güzel ahlâk sahibi olmadığı gibi, inançsız insanların tamamı da kötü ahlaklı olarak kabul edilemez.<sup>39</sup> İnançla davranışlar arasında bir uyum beklenir ancak her zaman tam bir uyum hali olmayabilir. Dolayısıyla bir insanın hayatında Tanrı inancı ne kadar güçlü ise ahlaki hayatın da o kadar güçlü olduğunun ispatı çok kolay değildir. Ancak ülkemizde yapılan araştırmalara göre iç güdümlü dindarlık ile ahlaki olgunluk arasında pozitif yönde bir ilişkinin bulunduğu tespit edilmiştir.<sup>40</sup> Yine iyilik yapma, paylaşma, dayanışma ve yardımlaşma tutumları üzerinde yapılan araştırmalar dindar insanların ateistlere kıyasla daha önde bulunduğunu göstermektedir. Dindarlar çeşitli yardım kuruluşlarına katkı sağlama, fakir ve düşkünlere sahip çıkma ve daha başka çeşitli faaliyetlerin içinde olduklarından ateistlere oranla daha fazla paylaşımcıdırlar. Din açık şekilde kötülükleri reddeder ve kötülük yapmanın Allah'ın iradesine karşı çıkmak olduğunu dile getirir. Bu sebeptendir ki dindar insanların hakim olduğu çeşitli bölgelerde suç oranları daha azdır. Din adına yapıldığı iddia edilen savaşlar ve her türlü haksızlıklar dinin buyruğu değildir, tam aksine onun kötü niyet ve emellere alet

37 Richard Swinburne, *Tanrı Var mı*, çev. Muhsin Akbaş (Bursa: Arasta Yayınları, 2001), 14.

38 Tolstoy, *Din Nedir*, çev. Murat Çiftkaya (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2009), 96-97; Dostoyevski, *Karamazov Kardeşler*, çev. Leyla Soykut (İstanbul: Cem Yayınevi, 1969), 3-4/252.

39 Teist düşünürler arasında da ateistin ahlaklı olabileceğine inananlar vardır (Mehmet S. Aydın, *Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, 192).

40 Emine Demirci, “Ahlâkî Olgunluk ve Dindarlık Arasındaki İlişki”, *Doktora Tezi*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2014, 86.

edilerek istismara uğratılmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla bunlardan dinin kendisi veya dini benimseyen samimi insanlar sorumlu tutulmamalıdır.

Diğer taraftan inançla davranışlar arasında her zaman tam bir uyumun olmaması Tanrısız ahlâkın mümkün olduğu savını desteklemez. Zira ateist bir kişinin dahi güzel ahlâk sahibi olmasının kaynağında dinin bir etkisinin olmadığını iddia etmek zordur. Zira insanlık tarihiyle aynı geçmişe sahip olan dinler, ahlâk, kanun, gelenek ve görenekleriyle hayatın pek çok alanına sirayet etmiştir.<sup>41</sup> Bu gerçekten hareketle “Tanrısız Ahlâk” savlarının tetkiki mümkün değildir ve nazarı bir tartışma olmaktan öte bir değer taşımamaktadır.<sup>42</sup>

Ateistlerce dile getirilen “Sadece Tanrı istediği için ahlâklı olmanın aslında gerçek bir değere sahip olmadığı” söylemine gelince, bu kişilere Tanrı istiyor diye güzel ahlâk sahibi olmayı niçin yanlış kabul ettiklerini sormak gerekir. Eğer güzel bir sonuç ortaya çıkmışsa bunu kimin istediğine değil de, ahlâkî kriterlere göre nasıl bir neticenin ortaya çıktığına odaklanmak gerekmez mi? Eğer Tanrı ahlâkî prensiplere aykırı işler yapılmasını isteseydi ve insanlar O’nun buyruğuna uyarak uygunsuz işler yapsalardı, bunun sorgulanması isabetli olabilirdi. Ancak özellikle İslam dininin öğretileri dikkate alındığında ahlâkî açıdan sakıncalı olabilecek bir örnek bulmak mümkün olamayacağı için ahlâk dışı davranış sergileyenler bunu kendi arzuları doğrultusunda yapmışlardır. Bu noktada kişilerin bireysel hatalarına dikkat çekilmeli, insanların bencilce tavırlarının faturası dine kesilmemelidir. İslâm dininin öğretilerinde bırakınız sakıncalı olmayı, tam aksine ahlâkî açıdan iyi, doğru ve güzel olanı öğütleyen çok prensip vardır.

Ahlâklılık iyi yanında doğru ve güzeli de rehber edinmek ve hayat prensibi haline getirmek demektir. Niyetteki iyilik, doğru ile buluşmadığı noktada yanlış sonuçlar ortaya çıkabilmektedir. Güzeli sonuçlar için niyetin doğruluk değeriyle buluşması gerekir. İşte bu üç değeri kendinde toplayan en önemli kavram hikmettir. Bu açıdan hikmet iyi, güzel, doğru kavramlarını bir araya getirmek, varlığa iyi, güzel ve doğru taraflarından bakmak demektir. İyi kavramının sadece ahlâkî alana indirgenerek terkedilebilir bir pozisyona dönüştürüldüğü günümüzde birbirinden ayrıldığı görülen bu kavramların bir araya getirilmesine ihtiyaç vardır.

41 K. Nielson gibi bazı ateist düşünürler dahi sahip olunan bir çok ahlâkî kavramın dinden geldiğini kabul etmektedirler. (Mehmet S. Aydın, *Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, 193).

42 Aliya İzzetbegović, *Doğu Batı Arasında İslâm*, 191-193.

### 3. İnanç-Ahlâk Tutarsızlığının Tezahürleri

İnanç-ahlâk bütünlüğünü kuramayan kişilerin erdemsizlikleri Kur'an-ı Kerîm'de zikredilmektedir. Bunlar arasında zulüm,<sup>43</sup> suçlular (mücrimîn),<sup>44</sup> azgınlık (ğâvîn),<sup>45</sup> doğru yoldan çıkarak nefsi kötülöklere gömmek (fücr),<sup>46</sup> büyükmek (tekebbür),<sup>47</sup> alay etmek (sahr),<sup>48</sup> peygamberleri yalanlamak (tekzîb),<sup>49</sup> Allah'a ortak koşmak (şirk)<sup>50</sup> ve inkâr (küfr)<sup>51</sup> yer almakta, bu tür kötölükleri işleyen kişilerin takvâ sahibi olmadıkları ifade edilmekte ve bir nevi bu sayılanlar âyetlerde takvânın zıddı olarak zikredilmektedir. Bu ve benzeri fiillerde bulunmayı kolaylaştıran ve inanç-ahlâk tutarsızlığına neden olan tutumlar arasında şunları saymak mümkündür:

#### 3.1. Bireysel Ahlâk Anlayışları

Herkesin kendi penceresinden bakarak gördüğünü doğru zannetmesi, kendi doğrusunun takipçisi olması ve kendi tuttuğu yol için "yanlış" nitelemesinde bulunmaması indî ahlâk anlayışlarını ortaya çıkarır. Mesela herkes yapıyor diyerek ticarete malını satmak için güzel görünenleri öne çıkarıp çürükleri gizlemeyi meşru kabul eden insanlar vardır. Aynı şekilde ticarete yalan söylemeyi meşru sayanlar olabilmektedir. Binaları inşa sürecinde "herkes aynı şeyi yapıyor" duygusuyla inşaat malzemesinden çalarak daha zayıf bir bina yapan bir müteahhit de kendince doğru olan şeyi yapmaktadır. Bir ülke kendi vatandaşına hak olarak gördüğü ve sonuna kadar savunduğu bir uygulamayı başka ülke vatandaşının elde etmesine imkan vermemek için onlarla savaşabilmektedir. Şehrin hukukunu yok sayarak iş yapan mühendisler, müteahhitler, belediyeler... kendilerini haklı çıkarabilecek hukuki kararları göstererek yaptıklarını ahlakî bulabilmektedir. -İzm'ler idrakimize giydirilmiş deli gömlekleridir" der Cemil Meriç "Bu Ülke" isimli eserinde.<sup>52</sup> Buradaki -izm ifadesini de Avrupa menşeli akımlar olarak tarif eder ama bu -izm'leri daha genel tutup bakış açısını daraltan ve insanı sadece tek pencereden bakmaya zorlayan ve idrakleri sınırlandırıp kendisine bir alan çizdiren ve bu alanın dışında düşünme özgürlüğünü yok sayan her türlü anlayış olarak değerlendirmek mümkündür. Mâtürîdî bazı şeylerin

43 Meryem 19/71-72; Câsiye 45/19.

44 Meryem 19/85-86.

45 Şuara 26/90-91.

46 Sa'd 38/28; eş-Şems 91/8.

47 Zümer 39/72-73.

48 Zümer 39/56-57.

49 Hakka 69/48-49.

50 Tevbe 9/7.

51 Ra'd 13/35.

52 Cemil Meriç, *Bu Ülke*, 92.

onları algıladığını sanan kişilerin zannı dışında bir nitelik taşıdığını, görme duyusu arızalı olan bir kimsenin gördüklerinde yanılabilceğini ifade etmektedir.<sup>53</sup>

Dolayısıyla asıl sorun, doğruluğu önemseyip önemsememe meselesi değil, neyin doğru olduğu konusundaki mutabakati sağlayıp sağlayamama sorunudur. Bu noktada yine Mâtürîdî'nin inatçı ve körü körüne başkalarını takip edenler dışında herkesi üzerinde ittifak etmeye mecbur tutan objektif kriterler olarak bahsettiği hususta uzlaşmanın önemi devreye girmektedir. Adaletin bir erdem olduğunu herkes kabul eder, fakat hangi şart ve durumda neyin adalet olduğu konusunda herkesin anlaştığını söylemek mümkün değildir. Bu uzlaşma olmadığı ve herkesin kendisine göre bir adalet düşüncesini devam ettirdiği sürece de gerçek adaletten bahsetmek mümkün görünmemektedir.

Bu noktadan bakıldığında Mâtürîdî'nin objektif kriter öğretisi, bugün için bize bu ve benzeri konularda daha genel geçer ilkelerde uzlaşma sağlamayı ve delillerden hareketle tespit edilecek olan doğruları esas almayı öğütlemektedir. Onun bu yaklaşımı esas alındığında doğru, içinde hile, hurda ve zulüm olmayan, başkalarına zarar vermeyen, herkesin doğruluğu konusunda ittifak halinde olduğu iş ve uygulamalardır.

### 3.2. İbadetlerin Şekle İndirgenmesi

Toplum içinde bazı kişiler tarafından genellikle ibadetlerin şekilsel boyutu yerine getirildiğinde tamam olduğuna inanılmaktadır. Halbuki ibadetlerin de asıl gayesini oluşturan “namaz ve orucun insanı kötülüklerden uzaklaştırmak amacıyla farz kılındığı”<sup>54</sup> şeklindeki buyruk bize başka bir şey söylemektedir. Namazlar eda edilirken batıla karşı tavır alınmış olur. Zekatta kulluk bilincini diri tutmak, nimet vereni unutmamak, cimrilikten korunmak, şefkat ve merhamet erdemine kavuşmak, yardımlaşma ve dayanışma şuuruna ulaşmak, mala düşkünlük hırsını frenlemek, kanaat duygusunu geliştirmek, günahlardan arınmak, Rabbi ile arasında gönül köprüsü oluşturmak gibi bir dizi ahlâkî erdemleri kazanmaya teşvikler vardır. Bütün ibadetlerde benzeri hikmet ve gayeleri görmek mümkündür. Bu hikmetler ibadetlerin özünü oluşturur. “Sizin Allah katında en üstün olanınız takvâ sahibi olanınızdır”<sup>55</sup> âyetinde zikri geçen takvâ kavramıyla öze vurgu yapılmaktadır. Öz ayrılınca geriye kalan sadece kabuktur.

İbâdet kelimesi lügatte; itaatte bulunmak, kulluk etmek, boyun eğmek, tevâzu göstermek, hükmüne teslim olmak, bağlanmak, yönelmek ve hizmet etmektir.

53 Mâtürîdî, *Tevhid*, 18.

54 Kötülüklerden sakınmanız için oruç, sizden öncekilere farz kılındığı gibi, size de farz kılındı” (Bakara 2/183); Kuşkusuz namaz sizi hayâsızlıktan ve kötülükten meneder. (Ankebût 29/69).

55 Hucurât 49/18.

Istılahta ibâdet yapılmasında sevap bulunan, Allah’a yaklaşmayı ve yalnız O’nun emirlerine itaat etmeyi ifade eden, rızâsını kazanmak gayesiyle yerine getirilen her türlü güzel ameli içine almaktadır. Dolayısıyla ibâdet, Allah’ın râzı olduğu her tür güzel söz ve fiillere verilen isimdir. O halde ibadet, sadece namaz, oruç ve hac türünden yükümlülüklerle şamil bir kavram değildir. İbâdet ubudiyet ve kulluk anlamında bir nevi dinin tamamını kuşatır.

İbadetleri şekle indirgeyen bir kişinin samimi olması mümkün değildir. Samimiyetsizlik bir mizaç haline geldiğinde her şeye yansır. Ailevi ilişkilere, dost ve akrabalarla olan ilişkilere ve Allah’la olan ilişkiye yansır. Ahlâkî değerler ruhsuz ve hakikate kulak tıkayan bir kişinin sahiplenmesi gibi değil de, susayan bir insanın suya olan özlemi gibi bir bağlılık içinde sahiplenilmelidir. Ayetlerde mü’minlerin samimi olmaları tavsiye edilmekte, samimiyetle iyilikte bulunan kimselerin yaptığı işlerin Allah tarafından kabul edileceği vurgulanmaktadır.<sup>56</sup>

İnsanın iyi ve doğru olanı yapmasının önündeki en büyük engel kendisidir. Hazzı, insan davranışlarının tek ve nihai gayesi kabul eden ve Epikür’ün hayvanları örnek almak suretiyle geliştirdiği ‘hedonizm’, insan davranışlarında hazzı temel ölçü olarak tespit etmektedir.<sup>57</sup> Haccı ahlâk prensibini savunan bir insan, kendisine haz veren her şeyi iyi ve sayar; kendisine acı ve elem veren, ona zahmet eden şeyleri de kötü kabul eder. Bu yapıdaki bir kişinin başkalarına zulmederek zarar vermesi de söz konusu olur. Zulüm ise kötü ahlâk vasıfları içinde öne çıkmaktadır. Bu itibarladır ki günümüzde dehşet saçan ve dünyayı sürekli tehdit eden güce dayalı tahakkümün, zulüm ve haksızlık gibi kötülüklerin panzehiri ahlâktır.<sup>58</sup> Sahip oldukları güçten ilham alarak dünyayı cehenneme çevirmeyi, yakıp yıkmayı ve talan etmeyi planlayan kötüler karşısında en etkili güçtür o. Ahlâkın güç karşısındaki mücadelesi zor gibi dursa da, o gücünü içinde barındırdığı adalet ve merhamet gibi değerlerden alır, bu değerler katı kalpleri aşındırma potansiyeline sahiptir.

Allah kulunun doğru olan işleri yapmasına vesile olan sebepleri yarattığı gibi, nefsanî arzularına uyan kişileri kendi tercih ettiği davranışlarla başbaşa bırakır.<sup>59</sup> Hayatını kâr-zarar hesabı üzerine kuran bir insan herşeye bu mantıkla yaklaşır. Rabbiyle olan ilişkisini de bunun üzerine oturtur. Böyle bir ilişkiye sahip olan kişinin erdem sahibi olması beklenmediği gibi, bu kişinin söylem ve eylemlerinin birbiriyle uyumlu olması da beklenmez. Mü’mine yaraşan özü ve sözü bir olmaktır, aksi durumda çelişkili durum ortaya çıkar. Sağlıklı kişinin sözleriyle davranışlarının

56 Bakara 2/158.

57 Ahmet Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi* (Bursa: Asa Yay., 2000), 225.

58 Açıklamalar için bk. Şaban Ali Düzgün, *Varoluş Sancısı* (Ankara: Otto Yayınları, 2023), 16-17.

59 Mâtürîdî, *Tevhid*, 192.

birbiriyle uyum arz etmesi beklenir. Çünkü insan zihnindeki düşünceler duygulara ve davranışlara yansır, davranışlar da alışkanlıkları oluşturur. İnsanın sahip olduğu çeşitli değerler belli bir zaman geçtikten sonra karaktere dönüşür. Bu itibarladır ki zihin- duygu-düşünce ve davranış arasında sıkı bir bağ vardır. Dolayısıyla sağlıklı bir insan bu bütünlük içinde hayatini devam ettirir. Bunlar arasındaki ilişki koştığı durumda insan kendi iç bütünlüğünü kaybetmiş demektir. Bu dağınıklık hali, diğer insanlara da yansır. Anne babalar bu özelliğe sahipse, bunu evlatlarına ve yakın çevresine yansıtırlar. Düşünce ve duygu olarak benimsenmeyen bilgilerin davranışa dönüşmesi zordur.

### 3.3. Güç Sahibi İnsanların Tutumları

Peşin hükümlülüğün esaretinden kurtulamayan bazı güçlü kimseler hakikate teslimiyet yerine ona direnmeyi ve kendilerini hakikat olarak takdim etmeyi tercih ederler. Halbuki Medeni Kanunun ikinci maddesinde yaşama ve özgürlük hakkı başta olmak üzere, kişi olarak tanınma, adil yargılanma, mülkiyet, düşünce, vicdan ve din özgürlüğü, mülkiyet hakkı ve ifade özgürlüğü gibi pek çok haklar kullanılırken dürüstlük kuralına uyulması ve hakkın kötüye kullanılmaması gerektiği ifade edilmektedir.<sup>60</sup> Hukuk devleti bireyin özgürlüklerinin korunmasını garanti etmekle birlikte, zaman zaman hukuk engeline takılmamayı başararak, sahip olduğu güç ve imkanları, başkalarının haklarını gölgeleyerek kendi haklarını ön plana çıkaracak şekilde kullanan bireyler, hak dağılımı konusunda adaletsizliğe neden olmaktadır. 1982 Anayasası'nın 35. maddesinde herkesin mülkiyet ve miras hakkına sahip olduğu ifade edilse de, güçsüz olduğu için mülkiyet ve miras edinme hakkı engellenen pek çok insana rastlamak mümkündür. Gücünü haklılığından değil de sahip olduğu imkan ve zenginliklerden aldıklarını düşünen insanlar hak kaçakçılığı yapma konusunda mahir hale gelmişlerdir. Başkaları üzerinde otorite kurarak, düşünce ve inancını mutlak hakikat olarak inşa eden, kendi hükmü ve sultanı altında yaşananları zorunluluk olarak sunan insanlar her zaman olagelmıştır. Aslında güçlülük çift yönlü bir haksızlığın kapısını aralar. Bunlardan birincisi güçlü kişinin sahip olduğu güç ve imkanları kullanarak haksız kazanç ve menfaat elde etmesi, diğeri de güçlü kişinin karşısında bulunan insanların bu gücün kendilerine verebileceği muhtemel zararlardan çekinmeleri sebebiyle adaletten yana değil de güçten yana tavır almalarıdır. Toplumda adalete boyun eğmeyen gücün etkisi arttıkça, güç zehirlenmeleri de artmakta, güçlü kişilerin sayısının arttığı durumda ise bunlar arasında güç savaşları ortaya çıkabilmektedir.

60 Yonca F. Yücel, "Hak ve Menfaatler Üzerine Bir İnceleme", *TBB Dergisi* 91 (2010), 335-357, 344, 345.

Devletin ve yetkili birimlerin hakları sahiplerine iade yükümlülüğü olsa da, bu her zaman arzu edilen şekilde yerine getirilememektedir. Bu noktada toplumda hak bilincinin oluşturulmasına katkı sunmak elzemdir. Bu kapsamda hak ihlalinin insanlık suçu olmanın da ötesinde ahlakî bir suç olduğu ve “kul hakkı” kapsamına alınarak yasaklandığı bilgisinin idraklere sunulmasına ihtiyaç vardır.

### 3.4. Ekolojik Dengenin Bozulması

Ekolojik denge içinde hem insan fitratı hem de tabiat düzeni (hilkati) vardır. Teknolojiye sonsuz güven ve tüm icatları tahlile tabi tutmadan sahiplenme sonucunda insanı taklit eden yapay zeka ve sonucu öngörülemez icatlar silahlanma, çevre kirliliği, tüketim çılgınlığı gibi sonuçların meydana gelmesine ortam hazırlamakta, bu durum insanların hayatını tehdit eden boyutlara ulaşmaktadır. İnsan hayatının dayandığı temel prensiplere tezat teşkil eden sun'î döllenme, kısırlaştırma, insan üzerinde yapılan deneyler ve ötenazi bilim tarafından kabul edilirken ahlâkî açıdan vereceği yıkımlar dikkate alınmamaktadır. Bu gelişmeler insanın hem bedenini hem de ruhunu zedeleyerek, kendi fitratına yabancı hale getirmektedir.

Diğer taraftan dünyamızda tabiat düzeninin tahrifine, küresel ısınma ve kirlenmeye neden olan ve ekolojik dengeyi bozan gelişmeler yaşanmaktadır. Halbuki bu bozulma sonucunda tabiatta çok yönlü tahribatlar meydana gelmekte ve doğaya hükmeden insan doğayı yaşanmaz hale getirebilmektedir. Ahlâk zayıfların korunmasına ve merhameti hakim kılmaya yönelik ilkeler vaz ederken, bilim ve teknolojinin insanlığı getirdiği son noktada güçlü olanın üstünlüğüne dayalı bir sistem ön plana çıkmış durumdadır.

Daha çok kazanma hırsı ve çıkarlar çatışması bilim ve teknolojinin imkanlarıyla birleştiğinde ve yahut da teknolojik gelişmeler insanları tüm hastalıklarından, acı ve elemem uzaklaştırma vaadiyle insan doğasının bozulmasına sebep olduğunda, insanın varlıkla olan ilişkisinin oturduğu denge ters yüz edilmekte ve pek çok sorunun ortaya çıkması kaçınılmaz olmaktadır. Bu krizlerden kurtulmak için insanın fizyolojik ve psikolojik bütünlüğüne zarar veren ve tabiatın doğasıyla uyumlu olmayan yaklaşımlardan uzak kalmak gerekmektedir.

## 4. İman-Ahlâk Tutarlılığının Tezahürleri

### 4.1. Varlık Alemine Sahip Çıkmak

Varlık âlemine sahip çıkmak, yeryüzündeki hayatın ilk başlangıç anındaki güzelliğe varlığın insan eliyle tahrip edilmediği ilk haline dönmesi için çabalamak demektir. Din insana bu sorumluluğu yüklemektedir. Din dünyadan kaçıp uzaklaş-

mayı değil, “dünyanın imar edilmesini, medeniyetler kurup yaşam alanı icad edilmesini, tabiatın habitatıyla uyumlu hale getirilmesini tavsiye etmektedir. Bunu tabiatı bozarak, tahrip ederek elde etmek mümkün değildir. Sorumluluk üstlenen insanların işlerine gereğince sahip çıkmayışının bedeli ağır olmakta, deprem, sel, heyelan gibi felaketlerde pek çok kişi bu bedeli canıyla ödemektedir. Halbuki insanlığa emanet edilen bu alemi ve bireyin kendisine emanet edilen ruh ve bedeni aynı güzellikte koruyup asıl sahibine teslim etmeyi gerektirir.

#### 4.2. Kendini Aşmak ve Tekâmül

Bazı insanlar kendilerinde bulunan ahlâkî karakter özelliklerinin olduğu gibi kaldığına ve değişmediğine inanırlar. Bu kişilerden “ben ne isem oyum”, “bu benim mizacımsa ben ne yapabilirim”, “Allah beni böyle yaratmış, yapılacak bir şey yok” türünden söylemleri sıklıkla duymak mümkündür. Oysa insanlardaki mevcut ahlâkî tutum ve tavırlar, sabit değil, değiştirilebilir bir mahiyet arz eder.<sup>61</sup> İnsan kendisini aşıp, narsızmden uzaklaştığı oranda hakikatini keşfedebilen ve yücelebilen bir varlıktır. Kendinde takılıp kalan, değişme potansiyeline sahip olmadığını, ahlâkî yapısının değişmeyeceğini düşünen insanın kendini aşabilme imkanı yoktur. Her insanın doğuştan sahip olduğu bazı genel ve kalıtsal karakter özellikleri bütünüyle değişmiyor olsa da, biyolojik, psikolojik ve toplumsal kişilik özelliklerinin çoğu dahili ve harici uyarıların etkisi altında sonradan kazanılmıştır, dolayısıyla farkına varılması ve istenmesi halinde değişme potansiyeline sahiptir.<sup>62</sup> İnsan ahlâkî açıdan kemal kazanan bir varlık olmasaydı, Kur’an’da ahlâkın güzelleşmesine dönük yüzlerce tavsiye yapılmazdı. İnsanlardan cömert olmaları isteniyorsa, bu emrediliyorsa ve cömert olanlara çeşitli mükâfatlar vad ediliyorsa, cimriliğin insanda yerleşik değişmeyen bir karakter olduğu iddiası doğru olamaz. İnsanlardan sabırlı olmaları isteniyorsa, sabırsızlık halinin devamlı bir hal olduğu iddiası doğru kabul edilemez. Kendinde kalan kendinde tükenmeye mahkumdur. Kendini aşan insan ise yeni keşiflere kucak açar.

Şairlik, nakkaşlık, edebiyat gibi sanat bilinci, insanın ruhunu kattığı, içindeki güzelliği keşfe çıktığı bir süreci ifade eder. Sanat tabiatı taklit eder, bir şey ne kadar öze inmeyi başarır o ölçüde güzel sanat eserleri ortaya çıkar. Onun için öze inmek ve saflaşmak, ağırlıklardan kurtulmak ve arınmak gerekir. Bütün bunlar tekamüle vesiledir. Tekamül dini olduğu kadar aynı zamanda insanî bir sorumluluktur. Toplumda iyi ve güzel insanların sayısının artması yoluyla güzellikler daha fazla çoğalma imkanı bulmaktadır.

61 İsmail Müfid İstanbullî, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*, 35, 37.

62 Salih Aybey, “Karakterin Değişmesinde Din Eğitiminin Rolü”, *Turkish Studies: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 10/11 (2015), 201-214, 201.



### 4.3. Ötekine Karşı Müsamahalı Olmak

Hayatta pek çok şey farklılıklar üzerine kuruludur. Birbirinin aynısı iki varlık bulmak mümkün değildir. Allah insanlardaki dil ve renk farklılığının kendi varlığının kanıtı olduğunu beyan etmiştir.<sup>63</sup> Bu farklılık sadece suretlerde değil, siretlerde de kendini gösterir. Aynı anne babadan dünyaya gelen iki ayrı kardeş, birbirinden mizaç itibariyle çok farklı olabilmektedir. Dolayısıyla farklılık işin doğasında vardır. Bu doğal farklılıkları kontrol etmek ve insanları tektipleştirmeye çalışmak insan gerçeliğine ve fitratına aykırı bir müdahale olur. İnsanlar kendi farklılıklarını özgürce dile getirebildikleri oranda kendini gerçekleştirme potansiyeline sahiptirler.

İnsanları kontrol etme ve onları kendi din anlayışlarının mutlak itaatçisi yapma niyetinde olan kimseler, “Sadece ben varım bana benzeyen de kalabilir, ama benden başka kimse kalmamalı. Benim gibi olmayanın bana asimile edilmesi ya da yok edilmesi lazım” diyerek ötekini yok sayan bir yaklaşım biçimini benimsemişlerdir. İnsanları yok oluşa sürükleyen köklü kavgalar ve anlaşmazlıklar çoğunlukla bu baskıcı zihniyetlerin tasallutundan kaynaklanmaktadır. Halbuki din yeni ve farklı olan her şeye muhalif olan eli sopalı kişilerin uhdesinde değildir. Bu baskıcı yaklaşıma karşı en büyük eleştiri dinî ahlâk öğretilerinde mevcuttur. Başkalarının, üzerinde istenildiği gibi hükmedilecek nesnelere olmadığına işaret eden bu öğreti, öteki ile arada daha rasyonel bir ilişki kurmayı ve ahlâki zeminde birlikte yaşama kültürünü geliştirmeyi ilke edinir. Bu öğreti, sadece İslam dini mensupları arasında değil, dinler arasında da ortak olan bir ilkede buluşma davetinde bulunur. Âyette bu ilkenin tevhid olduğu ve Allah’tan başka rabler edinmemeyi gerektirdiği hatırlatılır.<sup>64</sup> İslam inancının özünü ifade eden tevhid, hem Allah’ı birlemeyi, hem adil olmayı, hem de ihsan ve iyilikte bulunmayı gerektirir. Şirk nehyi ise hem Allah’a ortak koşmayı, hem de her türlü fuhşiyatı, haddi aşmayı, azgınlık ve çirkin işleri nehyetme anlamlarını ihtiva eder. Bu itibarladır ki tevhid İslam inanç sisteminin en temel kavramıdır. Tevhid inancının varlığı İslam öğretisinin ayakta durduğunu, şirkin varlığı ise bu öğretinin zaafa uğradığını göstermektedir. Tevhid, bütün Peygamberlerin, bütün dinlerin ve dolayısıyla da bütün insanların ortak mesajıdır. Bu mesajın zarar görmesi, toplumların fesadına neden olur. Maalesef İslam öncesi dinlerde tevhidden sapma dinlerin tahrifine neden olmuş, yeni dinlerin gönderilme zarureti şirkin toplumlarda yayılması sonrası ortaya çıkmıştır. Allah’tan başka rabler edinmek ve bu rablerin ardına takılıp gitmek, insanlar arasında birlik ve beraberliği sağlayan ortak ilkeden uzaklaşmaya sebep olmakta, bölünüp parçalanmanın yolunu açmaktadır.

63 Rûm 30/22

64 Âl-i İmrân 3/64.

İnsanın kendisinin hatalarını ve eksik yanlarını görmesi ve kabullenmesi oldukça zordur. Çünkü kendi benliğine düşkün olan, kendi hak ve çıkarlarını her şeyin üstünde tutan insan özellikle kendisini ilgilendiren konularda doğru ve adil şekilde tahlilde bulunamaz. Kendinde takılıp kalmak yerine kendini aşabilen kişiler, başkalarına karşı daha anlayışlı olmayı başarırlar. Bunun için İslam inanç sistemi ve ahlâkî değerlerin özümsemesine ihtiyaç vardır.

#### 4.4. Hak ve Hakikat Bilincine Sahip Olmak

Hak ve hakikat bilinci, tabiata gereği kim katkı sunmuşsa, müteşekkire olmaya ve nerede varsa onu almaya imkan sağlar. Hakikati insanların dinine, diline ırkına bakmadan takip etme bilincine ulaştırır. “*Hakkı bile bile gizlemezler*”.<sup>65</sup> Güçlüye dost olmak ve güçlüünün yanında olmak yerine her gerçek değere dost, her sahteye düşman olmayı prensip edinir. Bir kişiyi lehine olduğunda dost, aleyhinde olduğunda düşman bellemek yerine ilkeli bir duruşa sahip olur.

Mâtürîdî Allah’ın adalet ve doğruluk gibi prensipleri akıl nazarında güzel, muazzam ve değerli, zulüm ve yalanı da değersiz ve çirkin bir şey olarak insan fitratına yerleştirdiğini söyler.<sup>66</sup> Doğruluk ve adalet türünden ahlâkî erdemler akıllar nazarında güzel ise bunların bilinmesi ve gereğinin yapılması da akıl sayesinde mümkün olacaktır. Aklî melekelerini bir kenara bırakan insan doğruluk ve adaletten ayrılmaya müsait hale gelir. Doğruluk ve adaleti muhafaza etmek için neyin doğru ve adil olduğu hususunda ortak bir kanaate sahip olmak gerekir. Kelimeleri tarif etmeden girişilecek her tartışma kısır kalmaya mahkumdur.

#### 4.5. Özgürlük

Bir davranışın ahlâklı olabilmesi için o davranışı kişinin kendi iradesiyle özgür şekilde yapmış olması gerekir. İnsan kendisinden daha yüksek bir şeye teslim olduğunda özgürlüğe kavuşur. Bunun için hem harici hem de dahili baskılardan kurtulmak ister. Harici baskılar insanın özgürlüğünü daraltan her türlü dış saiklerdir. Dahili olanlar ise insanın fikir ve duygularını dilediği gibi yönetmesine engel olan tembellik, batıl inançlar, hayır diyememek, karamsarlık, dikkatsizlik gibi zihne ait hürriyeti engelleyen her türlü unsurdur.<sup>67</sup> Bunlar arasında en yüce duygu iman duygusudur. Zira insanın teslim olabileceği en yüce şey Rabbidir. Rabbine teslim olan başka şeylere boyun eğme konusunda daha tavizsiz olur. Başkalarının tasallutu altına girmeye razı olmaz. İslam dini insanı iç ve dış bağlarından kurtararak özgürleştirmek ister. Özgürlüğüne kavuşan insan iman ve ahlâkî kendi varlığına

65 Bakara 2/44.

66 Mâtürîdî, *Tevhid*, 274

67 Aynî, *Ahlâk Dersleri*, 134-136.

yerleştirdiğinde dindarlığın özüne kavuşmuş olur.<sup>68</sup> İnanç yanında dostluk, sevgi, vatan şuurı, değer ve kardeşlik gibi duygulara sahip olabilmek de özgür hissetmeye neden olur. Dolayısıyla özgürlük ahlâk düşüncesinden ayrılamaz.<sup>69</sup> Özgürlük, insanın aynı zamanda ahlâki fiilleri özgürce seçme ve yerine getirme serbestisine sahip olduğunu gösterir. İnsan kendisi gibi dostu olan kişilerle birlikte kendini emniyette hissettiği yerde özgür hisseder.

Saltanatı, krallığı inşa ederek kendi politik düşüncesini inşa eden, kendi siyasi egemenliği altında yaşananları ilahî takdir olarak sunan, özgürlük alanlarını olabildiğince daraltarak insanı dar kalıplar içine hapseden anlayışların örneklerini geçmişte ve günümüzde görmek mümkündür. Özgürlüğün zıddı olan ikrah, bir fiili özgürce yapma hakkını elinden alır ve o bireyi o fiili yapmaya mecbur bırakır. Günümüzde acaba ne kadar özgürüz? Bilgi dediğimiz şey artık kodlama ile sanal deneyimleme ile sanal ve matematize edilmiş formüllerle dizayn edilmiş yeni bir dünyanın kapısını açmış durumda. Acaba inşa edilmiş bu sanal gerçeklik dünyasında insanın özgürlüğü nereye oturuyor? Sanal gerçeklik içinde insanlara sunulan sonsuz tercihler özgürlük sınırlarını genişletiyor mu yoksa daraltıyor mu? Günümüzde bireysel ve toplumsal kararlar yapay zeka sistemlerine devredilme sürecindedir. İnsanları düşünme ve planlama külfetinden kurtararak onlara özgür bir alan açma algısıyla kurgulanmış olsa da, veri aktarımıyla insanların ne düşündüğünü takip eden denetleme mekanizmaları, her şeyi kontrol etmek isteyen kimselerin elinde olduğu sürece özgürlüğe ne büyük bir darbe indireceği açıktır.<sup>70</sup> Yapay zeka şeffaflık, güvenlik ve mahremiyet gibi konularda etik ihlalleri beraberinde getirmekte, bu geri döndürülemez süreç içinde insanın da makinalaşma ve sanal bir varlığa dönüşme tehdidi altında olduğu öngörülmektedir.<sup>71</sup> Sürekli daha hızlı teknolojiler yapılarak, sürekli üreterek daha iyi ve verimli bir hayata doğru kucak açtığını ve daha çok vakit kazandığını zannetse de insan, teknolojik ürünler bir takım imkanlar sunmakla birlikte, bu imkanlar ona vakit kazandırmak şöyle dursun, vaktini daha çok işgal etmekle kalmıyor, teknolojik çalışmaların sebep olduğu kirlilik, küresel ısınma ve benzeri sorunlar insan hayatını daha da zorlaştırıyor. Modern hayatın beraberinde getirdiği süreçleri ve her alanda mevcut idrak biçimlerini kavramak için yeni bir kavram setine ihtiyaç vardır. Bilgi ve varlığı parçalayarak değil, parçaları bir araya getiren tevhid düşüncesiyle meseleye yaklaşabilirse, savrulan bilgileri bir birlik içinde toparlamak mümkün olacaktır.

68 Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık: Fikri Bir Geleneğin Değişimi*, çev. Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbazoğlu (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 171.

69 Aliya İzzetbegović, *Doğu Batı Arasında İslam*, 184.

70 Ali Kemal Acar, "Din ve Teknoloji Etkileşiminde Yapay Zeka ve Transhümanizm'e Yaklaşımlar", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2023), 387.

71 Ali Kemal Acar, "Din ve Teknoloji Etkileşiminde Yapay Zeka ve Transhümanizm", 388.

## Sonuç

İnanç, ibadet ve ahlâk İslam dini açısından birbirini tamamlayan ilkeler olduğu için ahlâkî zeminini kaybeden bir inanç öğretisi sıhhat kriziyle karşı karşıya kalır. Bu üç temel ilke içinde günümüzde inanç ve ahlâk vurgusunun geri planda kaldığı dikkat çekmiştir. Karakterini eğiterek ahlâkını güzelleştirmek kişinin dinî sorumlulukları arasında yer alır ama ahlak mücadelesi aslında gerçek insan olma mücadelesidir. Ahlâkın doğası, onun birilerinin başkalarına aktardığı ya da kazandırdığı bir öğreti olmasını onaylamaz. Bizzat sahiplenilmesini gerektirir. Yine ahlâk, sadece kitaplarda edebiyatı yapılan ve insanların gönüllerini şenlendiren edebî metinlerden ibaret olmayıp, akıl ve şuurlu insan olma keyfiyetine malik olan herkes tarafından tatbiki mümkündür. Mizaç ve karakterini huy gibi değerlendiren ve onu aşılmaz bariyer olarak gören, ahlâkî öğretileri erişilmez ilkeler zanneden kişilerin ahlâktan nasiplenmesi mümkün değildir. Bunu sağlamak için sadece olan biteni seyretmek yetmez, sorumluluk bilinciyle daha adaletliyi, daha hikmetli olanı, daha iyiyi, daha doğruyu ve daha güzeli elde etmeye yönelen etik ve estetik tefekküre ihtiyaç vardır. Bu sayede her bir ahlâk öğretisini hayat prensibi haline getirenler, sadece dinin önemli bir ilkesini tatbik etmiş olmakla kalmayıp, en çok da kendi insanî kemallerinde ilerleme katetme imkânına kavuşmuş olacaklardır.

## KAYNAKÇA

- Acar, Ali Kemal. “Din ve Teknoloji Etkileşiminde Yapay Zeka ve Transhümanizm’e Yaklaşımlar”. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 380-406. 10/1, 2023.
- Aczel, Amir D. *Bilim Tanrı'nın Varlığını İnkâr Edebilir mi?*. çev. Suat İdil. İstanbul: Ka Kitap, 2015.
- Aliya İzzetbegoviç. *Doğu Batı Arasında İslam*. çev. Edina Nurikiç. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022.
- Aybey, Salih. “Karakterin Değişmesinde Din Eğitiminin Rolü”. *Turkish Studies: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 10/11 (2015), 201-214.
- Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2002. Yıl 5, 2/5, 81-82.
- Aydın, Mehmet S. *Tanrı-Ahlâk İlişkisi*. Anlara: TDV Yayınları, 1991.

- Bilgili, Alper. *Bilim Ne Değildir? Yeni Ateist Bilim Anlayışının Felsefi ve Sosyolojik Analizi*. İstanbul: Doğu Kitabevi, 2019.
- Cevizci, Ahmet. *İlkçağ Felsefesi Tarihi*. Bursa: Asa Yay., 2000.
- Çakmak, Mustafa. *Ahlâk Tanrı ve Yasa*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2019.
- Dawkins, Richard. *Tanrı Yanılgısı*. çev. Melisa Miller ve Barbaros Efe Güler. İstanbul: Kuzey Yayınları, 2021.
- Dostoyevski. *Karamazov Kardeşler*. çev. Leyla Soykut. İstanbul: Cem Yayınevi, 1969.
- Düzgün, Şaban Ali. *Dini Anlama Kılavuzu*. Ankara: Otto Yayınları, 2020.
- Düzgün, Şaban Ali. *Varoluş Sancısı*. Ankara: Otto Yayınları, 2023.
- Fazlurrahman. *İslam ve Çağdaşlık: Fikri Bir Geleneğin Değişimi*. çev. Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbaşoğlu. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Harris, Sam. *Ahlâkın Coğrafyası -Bilim, İnsani Değerleri Nasıl Belirler?-*. çev. Mehmet Egemen Nişancı. Ankara: Akılçelen Kitaplar, 2016.
- İsmail Müfid İstanbulî. *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*. metin-çeviri: Selime Çınar. ed. Eşref Altaş. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd. *Kitâbü't-Tevhîd*. nşr. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi. Ankara: İSAM Yayınları, 2003.
- Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. ed. Bekir Topaloğlu. nşr. Ahmet Vanlıoğlu ve dğrl. İstanbul: Mizan Yayınları, 2005-2010.
- Mehmed Ali Aynî. *Ahlâk Dersleri*. haz. İsmail Dervişoğlu, Emir Hüseyin Yiğit. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2013.
- Mustafa ez-Zerkâ. "İslâm'da İbadetin Hakikati ve Gayesi". çev. Ali Arslan Aydın. *Diyanet İlmî Dergi* 7 (1966), 5/155.
- Tolstoy. *Din Nedir*. çev. Murat Çiftkaya. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2009.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki ğavâmidî't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fî vucûhi't-te'vil*. ed. Murat Sülün. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları (2016-2020).
- Yücel, Yonca F. "Hak ve Menfaatler Üzerine Bir İnceleme". *TBB Dergisi* 91 (2010), 335-357.

# “Birinci ve İkinci Doğa” ile “Kendilik Pratiği” Arasında Bireyin Ahlâkî Özne Olarak İnşası: Michel Foucault ve Câhız’da Ahlâkın Pratik Yansıması

Fatmanur ÖRSDEMİR\*

## Öz

İdeal bir ahlâkın nasıl edinileceği problemi geçmişten günümüze tartışılan konulardan biri olmuştur. Buyruk, yasa, kanun metinleri gibi normatif metinler, bireyi kendi yaşamının öznesi olmaktan ziyade nesnesi kılmıştır. Zira dışarıdan zorlamayla dayatılan buyruk ahlâkının (hazır ahlâkın) yaşamı güzelleştirme ve hakiki anlamda ahlâksal özne inşa etme rolü sorgulamaya açıktır. Bireyin özneliğini dikkate alarak kendi yaşamının ahlâkî öznesi olması ve yaşamını sanat eseri gibi inşa etmesi tüm yaşamı kuşatan ve sürdürülebilir olan ahlâkî yansıtmaktadır. Bu amaçla “bireyin ahlâkî özne olarak inşası” yaklaşımının imkânı açısından sorgulamaya gidildiğinde karşımıza klasik dönem İslâm düşüncesinde Câhız, modern dönem düşünürlerinden ise Michel Foucault çıkmaktadır. Her iki düşünürün ahlâksal özne yaklaşımlarının yönetsel açıdan benzer olduğu söylenebilir.

Bu çalışmada her iki düşünürün ahlâk sistemlerinin belirli yaklaşımlarda benzerliği noktasına ve birinci ve ikinci doğa ile kendilik pratiği temaları dikkate alınarak bireyin ahlâkî özne olarak inşasına odaklanılmıştır. Bu minvalde her iki düşünürün öznelik düşüncesi, bireyi pasif, boyun eğici ve tâbi olan özne konumuna getiren iktidar mekanizmaları-ilişkileri ve nefsânî/doğal eğilimlerin (*birinci doğa*) bireyin ahlâk edinme sürecindeki etkisine değinilmiş bunların düzenlenmesi, değıştirilip dönüştürülmesi yoluyla bu süreçteki etkisi Antik Yunan’ın ahlâksal öznenin inşasında çizdiği rota takip edilerek incelenmiştir. Her iki düşünür de de bireyin ahlâkî yaşamını bir sanat eseri meydana getirir gibi değerlendirmiş, birinci doğa olarak ifade

\* İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Kelâm Bilim Dalı, Doktora Öğrencisi. fatmanurorsdemir@gmail.com

edilen eğilimlerin dengelenmesiyle elde edilen ahlâkın (ikinci doğa/teb<sup>an</sup> sâniyen<sup>en</sup>) sürdürülebilir kılınması adına ne tür pratikler önerildiği incelenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Ahlâk, Câhız, Michel Foucault, Birinci ve İkinci doğa, Kendilik Pratiği

## Giriş

20. yüzyılın önemli düşünürlerinden biri olan Michel Foucault, filozof, fikir tarihçisi, antropolog, sosyal kuramcı ve edebiyat eleştirmeni kimlikleriyle öne çıkan bir isimdir. Eserlerinin ortak temasını iktidar mekanizmaları ve iktidar-özne ilişkisine yoğunlaştıran Foucault, amacını, özneyi anlamak olarak ortaya koyar. Çalışmalarında kullandığı *arkeoloji* ve *soybilim* yöntemleriyle iktidarın özneyi nasıl kurduğuna odaklanır ve iktidar ilişkileri şeklindeki vurgusuyla bu ilişkileri nasıl dönüştürebileceğini göstermek ister. *Deliliğin Tarihi* eserinde, aklın iktidarı, *Hapishanenin Doğuşu* 'nda hukukun suçlular üzerindeki iktidarı, *Kliniğin Doğuşu* 'nda doktorların hastalar üzerindeki iktidarı, *Cinselliğin Tarihi* 'nde bedenın hazların üzerindeki iktidarı bunun bir tezahürüdür. Mevcut bütün öznellik biçimlerini reddeden Foucault'nun amacı, bireye öznelliğini kurmasının yolunu göstermektir.<sup>2</sup> Başka bir deyişle o, bireyin ahlâkî bir özne olarak kendini gerçekleştirmesini istemektedir. Bunun yolunu da kendilik pratikleri üzerinden gerçekleştirilebilecek bir süreç üzerinden planlamaktadır. Bir varoluş estetiği şeklinde adlandırdığı etik, bireye özgü yeni öznellik biçimlerini oluşturmayı sağlar. Ona göre etik, kendilik kaygısında görünür.

9. yüzyıl entelektüel düşünürlerden Câhız (ö. 255/869), *el-Me'âş ve'l-me'âd* adlı eserinde ahlâkın temellerini inşa etmiş ve bireyin yeni bir ahlâk edinmesinde gerekli olan unsurları ortaya koymuştur. Bireyin korku, arzu, cesaret gibi duygusal halleri; akletme, düşünme, sezgi gibi bilişsel durumları; kıskançlık, vefa, dostluk, cömertlik gibi ahlâksal durumlarını insanın ahlâkî bir özne olarak inşasında bu hallerinin dengede olması ve bu denge haline erişilebilmesi için aklın egemen kılınmasının gerekli olduğunu ileri sürmüştür. Ayrıca o, insanın sahip olduğu nefsanî/doğal eğilimlerin (*arzu, şehvet, korku, öfke...*) tümü üzerinde aklın egemen olduğu yaşam biçimini ideal bir ahlâk şeklinde sunmuştur.

Câhız, bir bireyde ideal bir ahlâkın itidalli olmasına yönelik iki doğaya işaret eder. O, asıl ulaşılması gereken ideal ahlâk olarak sunulan biçimin aklın, arzular üzerinde egemen olduğu ahlâk anlayışı olduğunu ifade eder ve bunu ikinci doğa

2 Michel Foucault, *Technologies of the Self-A Seminar with Michel Foucault, Kendini Bilmek: Bir Michel Foucault Semineri*, haz. Luther H. Martin-Huck Gutman- Patrick H. Hutton, çev. James Cem Yapıcıoğlu (İstanbul, Profilkitap Yayınları, 2022), 23.

(tab<sup>an</sup> sâniy<sup>en</sup>) kavramıyla açıklar.<sup>3</sup> Birinci doğa ile de tüm insanların ortak paydada sahip olduğu ve arzu ve haz duyduğu şeyin nesnesine yönelen, kıskançlık duyan, bir bakıma insanın temel gereksinimlerini elde etmesini ve bu gereksinimlere yönelmeyi sağlayan doğayı kasteder. Câhiz ikinci doğaya ulaşmanın yollarını da söyler ve bunları ahlâkî öznenin kuruluşunda yol gösterici olarak sunar.

Bu çalışmada ahlâk teorisinden ahlâkın pratik yansıması klasik ve modern çağ arasındaki yaklaşım tarzlarının özellikle yöntem benzerliğinden hareketle bir araştırmaya girilmiştir. Çalışma; klasik ahlâk, etik ve doğa teorilerimiz günümüze bir şey söyler mi ve bunun inanç zeminindeki yansıması nedir? Sorusundan hareketle ele alınmaya çalışılmıştır. Amaç ise şimdideki etik, ahlâk ve doğa sorunlarımızı konuşabilmek adına klasik döneme gitmek oradaki ahlâk, etik ve doğa anlayışını tespit ederek bugün için işlevsel hale getirme kaygısıdır. Bu bağlamda bu çalışmada neden ahlâklı olmalıyız? Sorusundan ziyade nasıl ahlâklı olmalıyız ve dışarıdan dayatılan yasa, kanun ve buyruk ahlâkının karşısında ahlâkî yaşamımızın inşa edici olmanın imkânı nedir? Sorularının cevabının ahlâk pratiklerinin izi sürülerek aranmaya çalışılmıştır.

Ahlâk pratiklerini dikkate alma ve onları bireyin ahlâkî bir özne olarak inşasında kurucu öğeler olarak kabul etmenin imkânını araştırdığımızda karşımıza 9. yüzyıl İslâm düşünürlerinden Câhiz çıkmaktadır. Onun ahlâk sisteminin bugün için işlevsel kılınmasının imkânına bakıldığında ise Michel Foucault’un ahlâk sistemiyle belirli noktalarda benzerlik olduğu görülmüştür. Buna göre her iki düşünürün ahlâk sistemleri dikkate alındığında ortak noktaların belirlenmesiyle ahlâk teorisinde bugün için bizlere çok şey söyleyeceği aşikardır. Bu çalışmanın nihai kaygısının bu olduğunu söylenebilir.

Bireyin ahlâkî özne olarak inşası zemininde bir araştırmaya gidildiğinde aranması gereken birincil nokta *öznellik* düşüncesidir. Bu noktada her iki düşünüründe *öznellik* düşüncesine sahip oldukları söylenebilir.

## 1. Öznellik Düşüncesi

Özne, hukuk zemininde incelendiğinde herhangi bir yasanın, buyruğun veya yükümlülüğün sorumlusu olan varlıktır. Bundan dolayı öznenin beklenen karşısında konumlandığı ilkelere ve yap-yapma şeklinde ifade edilebilecek dayatmalara karşı mutlak olarak bağlılık ve uyum göstermesidir. Kendisine sunulan ve uyması beklenen bu dayatmalar karşısında ise özne, nesneleştirilmiştir. Zira belirli ilkelere dayanarak

3 Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhiz, *el-Me’âş ve’l-me’âd, Resâ’ilü’l-Câhiz* içinde, nşr. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü’l-hancî, 1964, 1/97; Tuğba Günel, *Nefs Fenomenolojisi* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2022), 326.



buyruk, yasa, kanun metinleri muhatabın kendi gerçekliğini, statüsünü, güdülerini, yaşamsal hakikatini dikkate almaksızın işlerlik göstermektedir. Çerçevesi belirli normatif içerikli metinlere uymak koşuluyla ortaya çıkan özne, yaşamında sınırlı alanda düzen kurma ve değiştirme imkânına sahip olmaktadır. Nitekim buyruk ahlâkını içeren metinler, özne açısından ahlâkı kurma ve sürdürülebilir kılma amacını gütsse de tek tek her bir öznenin kendi bireysel gerçekliğini, mizacını dikkate almaması yönüyle eksiktir. Çünkü öznelliğe değil, nesnelliğe olan vurgusuyla bireyin salt bir durum karşısındaki belirli bir davranış biçimini dikkate almakta, bütün olarak yaşamını değiştirme, dönüştürme ve yaşam estetiğine kavuşturma amacını taşımamaktadır. Bu açıdan değerlendirildiğinde Foucault, normatif metinlerin bireyin ahlâkî davranışları üzerindeki biçimlendirici etkisini bütünüyle inkâr etmeksizin vurguyu öznenin kendi dışındaki belirleyicilere değil, sahneye bizzat özneyi getirmek suretiyle bireyin ahlâkî özne olarak inşasında rolü aktörün kendisine vermiştir.<sup>4</sup>

Öznellik, “bireyin, kendi kendisiyle kurduğu ilişkide kendilik deneyimini oluşturması yönünden” önemli bir sorundur.<sup>5</sup> Foucault’ya göre bireyin kendi yaşamının aktörü olarak belirmesinin yolu, kendisine dayatılan tüm kimliklerin tarihsel olduğunu, tarihin belli bir döneminde belli bir biçimde gerçekleştiğini fark edip, bunu reddetmesiyle gerçekleşebilir. Özgürleşme de ancak bu reddedişle mümkün olabilir.<sup>6</sup> Zira ona göre özne, tarihsel süreçte iktidar güçleri tarafından üretilen bilimsel söylemler aracılığıyla kurulmuştur. Dolayısıyla burada bilinçli olarak öznenin, kendiliğini oluşturmada etkin bir rolü bulunmamaktadır. Bu gerçekliğin karşısında Foucault, yasa, buyruk ahlâkı, baskı gibi ilke ve normları kabul etmeyerek bireyin bizatihi kendisinin etkin olarak yer aldığı ahlâkî özne olarak inşasına odaklanır. Çünkü ona göre gerçek anlamda ahlâklı bir bireyin inşasının, herhangi bir buyruk altında gerçekleşmesi mümkün değildir. Bu ancak bir aldatmacadır. Hakiki bir ahlâkî davranıştan söz edilecekse bu, insandan herhangi bir buyurucu yasanın dayatmasıyla değil, insanın özünden ve doğallıkla bir dış etkinin zorlamasına dayanmadan sadır olmalıdır.<sup>7</sup> Çünkü her bir öznenin yaşamsal biçimi ve sahip olduğu gerçekliği başkalarıyla aynı olamayacak kadar farklıdır. Anlaşılmaktadır ki Foucault, bireyin ahlâkî özne olarak inşası için öncelikle her türlü eklemlemeden arındırılmış saf bir özne tasavvur eder ve bireyin kendisini dış belirlemeler, iktidar mekanizmaları, bilimsel söylemler, kurumlar aracılığıyla değil bizzat insanın kendisinin kurmasını ister. Ben-

4 Kamuran Gödelek, “Michel Foucault’nun Ahlâk Anlayışı”, *Beytulhikme: An International Journal of Philosophy*, 1/2 (Aralık 2011), 49.

5 Judith Revel, *Foucault Sözlüğü*, çev. Veli Urhan (İstanbul: Say Yayınları, 2012), 102.

6 Gülşah Köksal, *Eskiçağda ve Foucault’da Varoluş Estetiği Açısından Kendilik Pratikleri* (İstanbul: Maltepe Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 25.

7 Michel Foucault, *Dits et écrits (1954-1988) Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2*, çev. Işık Ergüden-Osman Akinhay (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2021), 87.

zer yaklaşımı Câhiz’da da bulmak mümkündür. Zira o, her insanda yaratılış itibarıyla bulunan nefsânî eğilimlerinin (*birinci doğa*), mizacının, içinde yaşadığı çevrenin ve kendisi dışındaki kimselerin bireyin yaşamında belirleyici bir etkiye sahip olduğunu düşünmektedir. Câhiz’da her ne kadar öznellik kavramını birebir karşılayan bir kavrama rastlanılmasa da mahiyeti itibarıyla var olduğu söylenebilir. Burada öznellik kavramının birbiriyle ilişkili iki ayrı anlamının olduğu hatırlanmalıdır.

Birincisi; öznelğin, zihin felsefesindeki kullanımınıdır. Buna göre öznellik, aynı olay ve olguların farklı özneler tarafından farklı biçimlerde algılanmasıdır. Örneğin, bir müzik dinletisinin zihindeki karşılığı herkeste aynı olmamaktadır. Aynı şekilde bir diş ağrısını herkes aynı şekilde tecrübe etmemektedir. İkinci anlamıyla ise öznellik, belirli ilke ve kuralların yaşam biçimi haline getirilmesinde sanatsal bir eserin inşasında olduğu gibi davranış alanlarının yapılandırılmasıdır.<sup>8</sup> Açık ki her bir bireyin kendisi ve belirlediği ilke ve normlarla ilişkisi aynı değildir. Bu nedenle de yaşam biçimi öznelerde aynı şekilde ortaya çıkmamaktadır. Fakat öznelğin bu anlamı, birbirini dışlayan bir anlamı içermemekte aksine birbirini tamamlamaktadır. Zira zihinsel durumların farklı etkilerle oluşması, özneyi diğerinden ayırmakta böylelikle de öznenin kendine mahsus karakterini mümkün kılmaktadır. Çünkü her bir özne kendi gerçekliği içerisinde kendi koşullarına uygun bir şekilde dış çevreyle etkileşime girmekte ve bu deneyimi kendisine has olan doğal eğilimleri, gereksinimleri ve bilgisiyle gerçekleştirmektedir. Bu açıdan değerlendirildiğinde Câhiz, ahlâka ilişkin tespitlerinde ahlâkın öznel biçimlerine ve etkin nedenlerine vurguda bulunur. O, bireyin ahlâkî özne olarak inşasında bireyin fizyoloji, haz, gereksinim, duyum, arzu, öfke gibi hallerinin kendisi üzerindeki etkisine bunların ahlâk ediminde kendini görünür kılan özel yansımalarına dikkat çeker.<sup>9</sup> Böylelikle bu tür nefsânî hallerin/doğal eğilimlerin öznelğini vurgular. Tüm bunlar Câhiz’da bir öznellik düşüncesinin olduğunu gösterir.

Bireyin ahlâkî özne olarak öne çıkmasında her iki düşünür açısından öznellik düzleminde bir birliktelikten bahsedilebilmesinin yanında birey üzerinde içsel ve dışsal açıdan birtakım etkilerin varlığını da kabul ettikleri ifade edilebilir. Foucault’da bu etki iktidar iken Câhiz’da nefsânî/doğal eğilimler ve mizaçtır. Bu bağlamda bireyin ahlâkî özne olarak inşasında etkili olan unsurlar ve bu unsurların onun ahlâk ediminde ne tür bir etkiye sahip olduğunun irdelenmesi gerekir.

Eserlerinin ortak temasını iktidar mekanizmaları ve iktidar-özne ilişkisine yoğunlaştıran Foucault, amacını, özneyi anlamak olarak ortaya koyar. O, bu amacını

8 Yunus Cengiz, *Doğa ve Öznellik- Câhiz’in Ahlâk Düşüncesi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 19.

9 Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 18.

“bugünün hedefinin ne olduğumuzu ortaya koymak değil, olduğumuz şeyi reddetmek” şeklinde motto bir cümleyle ifade eder.<sup>10</sup> O, bireyin ahlâkî özne olarak inşası için öncelikle her türlü eklemlemeden arındırılmış saf bir özne tasavvur eder ve bireyin kendisini dış belirlenimler, iktidar mekanizmaları, bilimsel söylemler, kurumlar aracılığıyla değil bizzat insanın kendisinin kurmasını ister.<sup>11</sup>

*Arkeoloji ve soybilim* yöntemleriyle öznenin iktidar mekanizmaları tarafından nasıl kurulduğunun analizini yapan Foucault, iktidar kavramı ve iktidar ilişkilerine odaklanır. Foucault, öznenin bir iktidar tarafından yaratılmasını baskı ya da yasa kavramlarıyla değil, iktidar kavramıyla çözümlemek istemektedir. İktidarı ise üzerinde konsensüs sağlanmış olan anlamından uzak, güç ilişkileri çokluğu anlamıyla ilintilendirir.<sup>12</sup> Foucault’nun iktidarı incelemesinin sebebi, özne sorunudur. O, bunu “... Yani benim araştırmalarımın genel teması iktidar değil, öznedir. Başlangıçtan beri özne-hakikat sorunsalına/temasına odaklandım”<sup>13</sup> şeklinde ifade etmiştir. Buradaki amaç, kişilerin özneye dönüştürülme kiplerinin tarihini yapmaktır. O, *Deliliğin Tarihi* eserinde, aklın iktidarı, *Hapishanenin Doğuşu*’nda hukukun suçlular üzerindeki iktidarı, *Kliniğin Doğuşu*’nda doktorların hastalar üzerindeki iktidarı, *Cinselliğin Tarihi*’nde bedeninin hazların üzerindeki iktidarı bunun bir yansımasıdır. Foucault’da bireyin ahlâkî olarak inşasından iktidar mekanizmaları, söylemsellikler ve üretilen hakikatlerle baskılanan, denetlenen, yönlendirilen bir özne ortaya çıkmaktadır. Bu tür gerçeklikler her ne kadar birey aktif rol oynayıcı olarak dursa da bu sūreten bir aktif olma durumudur. Zira bütün bunlar bireyin kendi yaşamında esas rolü olmaksızın gerçekleşmekte ve bireyin ahlâkî yaşamını dâhi kuşatan, belirleyen bir hakikat söylemini üretmektedir. Oysa ki her bir öznenin deneyimleri, yaşam biçimi birbirinden oldukça farklıdır. Bilimsellik kisvesi altında hakikat söylemini üretip bireyin davranışsal ve yaşamsal alanını sınırlayan, denetleyen her bir normun buna hizmet eder biçimde bireye tâbi olması gereken bir buyruk şeklinde kabul ettirilmesi Foucault açısından kabul edilebilir değildir.

Birey üzerinde dışsal ve içsel bir etki göstererek onu inşa etmede belirleyici olan etkinin Câhız’da nefsânî eğilimler/doğal eğilimlere ve mizaca karşılık geldiği söylenebilir. Câhız’ın mizaç teorisi ve insanın nefsânî halleri (*arzu, şehvet, öfke, korku...*) gibi “birinci doğa” dediği şeye karşılık gelir. Nitekim Câhız’da görüldüğü şekliyle ahlâk, nefsin bir halidir. Ahlâkî farklı derecelerde sınıflandırmayı mümkün

10 Foucault, *Özne ve İktidar*, 68.

11 Foucault, *Kendini Bilmek*, 23.

12 Michel Foucault, *Histoire de la sexualité I: La volonté de savoir; Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2020), 70.

13 Foucault, *Özne ve İktidar*, 58.

kılan nefistir. Nefsin ise üç kuvveti bulunmaktadır: “nefs-i şehvaniyye (*arzunun peşinden koşan nefis*), nefs-i gadabiyye (*öfkeli nefis*) ve nefs-i nâtika (*konusan nefis*)’dir.<sup>14</sup> Ona göre insanda kötü ahlâka dair bir yapılanma vardır. Bunun nedeni çoğunlukla insan tabiatına şerrin galip gelmesidir. Câhiz’da insanların tabiatında kötülüğe onu yönlendirecek etkenlerin varlığını “çirkin sıfatlar, insanın tabiatında mevcuttur” ifadesiyle de kabul etmektedir.<sup>15</sup> Bu sıfatları ise temel nefsanî eğilimler olarak zikrettiği beslenme, cinsellik ve iletişim doğalarıyla açıklamakta bunlar insanın *birinci doğasına* karşılık geldiğini ifade etmektedir.<sup>16</sup> Şayet insan tabiatını olduğu halde bırakır doğru düşünme ve pratiklerle (kendilik pratikleri) doğruyu yanlıştan ayırt etme yetisini geliştirmese ideal ahlâka ulaşamayacaktır. Câhiz, bireyin kendisi üzerinde bir tür etki olarak nitelendirilebilecek bir unsurdan daha bahseder. O da her insanın yaratılıştan itibaren sahip olduğu mizacıdır. Câhiz, insanın mizaç teorisine göndermeyle nefsanî eğilimlerin bireysel farklılıklar gösterdiği ahlâk ediminde öznel yansımalar gösterdiğine de dikkat çeker.

Mizaç, vücuttaki dört sıvıya (*kan, balgam, sarı safra, kara safra*), atfedilen bir kavram olup, literatürde daha çok tab’, gârize, hılt, huy, fitrat gibi kavramlarla karşımıza çıkmaktadır.<sup>17</sup> Esasında vücutta bulunan dört sıvının/ahlât-ı erbaa (*kan, balgam, kara safra, sarı safranın*) oranını ifade eden mizaç, kişinin ahlâkî yaşantısını etkileyen bir faktör olarak görülmektedir. Bu yönüyle mizaç, bu dört sıvının vücutta bulunma oranlarına göre kişinin psikolojisini, sağlığını ve bunlara bağlı olarak ahlâkî yaşantısını etkileyen bir unsurdur.<sup>18</sup> “İnsanların davranışlarını dikkatlice izlersek onların mizaçlarına/doğalarına ve zihinlerinden geçen düşüncelerine tam olarak vâkıf olamasak da onları bilmeye çok yakın hâle gelebiliriz”<sup>19</sup> ifadeleriyle mizaç düşüncesine sahip olduğunu gösteren ve mizacı, tab’, tabiat, garîza kavramlarıyla karşılayan Câhiz,<sup>20</sup> mizaç konusunda Galenle benzer fikirlere sahiptir. Fakat o, nefis ve mizaç arasındaki benzerliği kurarak görüşlerini temellendirir. Ona göre insanların mizacı birbirinden farklıdır. Buna göre bazıları cimriliğe eğilimliken

14 Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhiz, *Tehzîbu'l-Ahlâk- Ahlâk ve Eğitimi*, çev. Ersan Urcan (İstanbul: Veciz Yayınları, 2019), 21.

15 Câhiz, *Ahlâk ve Eğitimi*, 18.

16 Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 82.

17 İsmail Fenni Ertuğrul, *Lugatçe-i Felsefe* (İstanbul: y.y., 1341), 77-78; Aysegül Demirhan Erdemir, “Ahlât-ı Erbaa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/24; Mikâil Söylemez, “Mahtumkulu’nun Divanında İnsanın Psikolojik Yapısı”, *Dicle Üniversitesi Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi Dergisi* 16 (2011), 146-153.

18 Emine Bayır, “Câhiz’in Ahlâk Teorisine Göre Mizacın Değişmesi ve Pratik Değeri,” *Kader* 20/1 (Haziran 2022), 443.

19 Bayır, “Câhiz’in Ahlâk Teorisine Göre Mizacın Değişmesi ve Pratik Değeri”, 447.

20 Câhiz, *el-Me’âş ve'l-me’âd*, 1/97, 121.

bazıları cömertliğe bazıları korkaklık eğilimindeyken bazıları cesurluğa<sup>21</sup>, bazıları işçiliğe, bazıları ticarete eğilimli özelliktedir. Bazıları ise sanata, hitabete daha yatkındır. Bunlar Câhız'ın mizaç anlayışına göre insanda baskın gelen özelliklerdir. Bu mizaçlardan iyi olanın kalıcılığı, kötü olanın bertaraf edilmesi insanın kudretinde olabilecek bir şeydir. Bu minvalde Câhız, nefsin mizacının beden mizacıyla uyumlu olan açıklamalarda bulunur. Buna göre nefis de tıpkı bedende olduğu gibi hıfz etme, vehmetme, havâtır, şehvet, düşünme gibi karışımlardan (*ahlât*) oluşur. Bu her bir cüz, nefsi eyleme geçiren nefsin eğilimleri/doğalarıdır. Bunlar, cesaret, korkaklık, cimrilik, arzu gibi insanda görülen hallerdir. Bütün bu hallerin birey üzerindeki belirleyici etkisine işaret eden Câhız, bu birinci doğanın değişimini mümkün görmektedir. Şöyle ki; o, nefiste bulunan ve tabî eğilimi birinci doğa olarak ifade eder. Ona göre insanın birinci doğasını değiştirip yeni bir doğa/mizaç edinmesi zor, ancak mümkündür. Bunun için insanın sürekli bir çaba içerisinde olması gerekir. Dolayısıyla ilk başta cimrilik doğasına sahip bir kişi bu çabanın neticesinde sonradan cömertlik ahlâkına sahip olabilir. Câhız edinilen bu yeni doğaya ikinci doğa/ahlâk demektedir. Yani ona göre ikinci doğa/ahlâk kişinin tekrarlarla elde ettiği alışkanlıklardır.<sup>22</sup> Bu ise belli pratiklerin uygulanmasıyla daha mümkün hale gelebilecektir.

## 2. Ahlâkî Öznelliği İnşa Etme Pratikleri

### 2.1. Kendilik Teknikleri/ Kendilik Kaygısı

Foucault, *Hazların Kullanımı ve Kendilik Kaygısı* 'nda kişinin kendisinin kendisiyle olan ilişkisi ve kendinin özne olarak kuruluşunu inceleme sahası olarak belirler ve bunun için rotasını antik çağa çevirir. *Arzulayan insanın çözümlemesi* temasıyla insanların onun vasıtasıyla kendilerine davranış biçimleri oluşturduğu, kendilerini değiştirip dönüştürdüğü, böylelikle yaşamlarını estetik bir değere, bir sanat eserine nasıl çevrildiğini gözlemlediğini söyler.<sup>23</sup> O, bu amaçla *Cinselliğin Tarihi* eserinde batı toplumlarında insanın cinsel deneyimin öznesi şeklinde nasıl kurulduklarının incelemesini yapmaktadır.<sup>24</sup> Özneleştirme süreçleri ve iktidar mekanizmalarından bağımsız ahlâkî bir yaşam nasıl kurulabilir ve birey kendini ahlâkî bir özne olarak nasıl inşa edebilir? Sorusu bu anlamda Foucault'yu ahlâk alanına çekmiştir.

Antik Yunan'ın *kendine özen göster, kendine saygı duy* prensibi ve bunun gerçekleşmesi için bireyin belli pratikleri kendisinde uygulaması gerektiği inancı

21 Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhız, *Makâlâtü'l-Osmaniyyeti er-Resâ'ilü'l-edebiyeye*, nşr. Ali Bû Melhim (Beirut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 2004), 157.

22 Bayır, "Câhız'ın Ahlâk Teorisine Göre Mizacın Değişmesi ve Pratik Değeri", 449.

23 Elif Aydemir, *Michel Foucault'da Hümanizm Sorunu* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 123.

24 Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, 122.

ortak bir amaç ve kaygıyı ifade eder. Kendilik kaygısı Antikçağ için bireysel özgürlüğün ve belli oranda yurttaş özgürlüğünün ahlâkî bir özne biçiminde düşünme tarzıdır.<sup>25</sup> Yunanlılar “kendilik kaygısını” “*epimeleia heautou*” kavramıyla ifade etmişlerdir.<sup>26</sup> Foucault’un ifadesiyle *epimeleia heautou*, herhangi bir şey üzerinde yoğun çalışma, didinme anlamına gelmektedir ve bu içeriğiyle oldukça vurgulu bir ifadedir.<sup>27</sup> Antik çağda bireyin ahlâkî bir özne olarak kendisini inşa etme pratiği ve varoluş etiği arayışı, bireyin kendi yaşamına, kendisinin hayranlığı, başkasının hayranlığı ve gelecek nesillerinde örnek alacağı belirli bir biçim kazandırma uğraşydı.<sup>28</sup> Bu bağlamda Antik çağ hazlar karşısında bireyin ahlakî yaşamını nasıl kurulacağını betimlemekteydi. Antik Yunan’ın ahlâkî yaşantıya dönük olarak cinsellik üzerinden hazlara ilişkin düşüncesinde dört tema ortaya çıkmıştır. Bunlar, *aphrodisia*, *chresis*, *enkrateia*, *sophrosune*’dir.<sup>29</sup>

“*Aphrodisia*”; haz veren eylemlerdir. Cinselliğe duyulan etik kaygı, bu edimin insanda bıraktığı psikolojik, sosyolojik ve tıbbî açıdan fiziksel ve ruhsal etkisi etrafında şekillenir. Yasalara uygun olup olmadığı sorgulanmaksızın bu dinamik ilişkinin, yani aprodisiaların birleşiminin, bireyin yaşamını daha erdemli ve mükemmel kılabilmesi için kontrol edilip düzenlenmesidir. Burada önemli olan hazların ölçülü olarak (itidal) kullanılmasıdır.<sup>30</sup> “*Chresis*”; hazların kullanımını ifade eder. Bu kavram, kişinin cinsel etkinliğinin nasıl, ne zaman ve hangi sıklıkla gerçekleştirdiğini düzenleme, bir başka ifadeyle cinsel etkinliğinde kendisine koyduğu kuralları ifade eder. Burada dikkat edilen hazların kullanımında bireyin kendi üzerinde kendisinin uyguladığı öz denetim ve disiplindir. “*Enkrateia*”; nefse hâkim olmaktır. Burada kişinin hazlarla mücadele etmesi söz konusudur. Bir bakıma kişiyi zayıf düşürecek hazzardan kendini tutma, hazlarla, şehvetle, arzula olan mücadelesidir.<sup>31</sup> “*Sophrosune*” ise bireyin başkalarına karşı uygun olan bir davranışta bulunması, salt itidalli değil aynı zamanda inançlı âdil ve cesur davranmasını mümkün kılan bir kavrayıştır. Bireyin ahlâkî özne olarak inşasında idealize edilmesi gereken bir erdemdir.<sup>32</sup>

Aphrodisialar inkâr edilmesi bütünüyle reddedilmesi, hiç yaşanmaması gereken bir alanı değil, aksine sahip olunması gereken fakat ölçüsünün iyi ayarlan-

25 Foucault, *Özne ve İktidar*, 220.

26 Köksal, *Eskiçağda ve Foucault’da Varoluş Estetiği Açısından Kendilik Pratikleri*, 55.

27 Berivan Alataş, *Foucault: Etik Öznenin Kurulumu* (İstanbul: Bilgi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 55.

28 Köksal, *Eskiçağda ve Foucault’da Varoluş Estetiği Açısından Kendilik Pratikleri*, 56; Alataş, *Foucault: Etik Öznenin Kurulumu*, 55.

29 Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, 139.

30 Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, 141-152.

31 Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, 152-160.

32 Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, 160-161.

ması ve itidalli olunması gereken bir alan olarak görülür. Anlaşılmaktadır ki, Antik Yunan’da cinsellik, sakınılması, sahip olunmaması, inkâr edilmesi gereken bir alan değildir. Aksine bireyin etik bir yaklaşımla kendi davranışlarına arzu ve hazları yoluyla hâkim olmasıdır.

Foucault’nun ifade ettiği Antikçağ da aphrodisia olarak ifadesini bulan edininlerin Câhız’ın ahlâk düşüncesi göz önüne alındığında nefsanî eğilimlere/birincil doğa karşılık geldiği söylenebilir. Bunlar beslenme, cinsellik, arzu, öfke, cimrilik, şehvet gibi doğal eğilimler olup bir bakıma birinci doğaya karşılık gelmektedir. Antikçağ da aphrodisia kişiye haz veren her türlü eğilimi ifade etmekteydi ve hazların varlığı değil, onların ölçüsüzce kullanımı eleştirilmekteydi. Amaç, onları, bütünüyle inkâr edip yok etmek değil, bireyin yaşamını daha erdemli ve mükemmel kılabilmesi için kontrol edilip düzenlenmesidir. Bu noktada ise Câhız, nefsanî eğilimlerin bireyin ahlâkî özne olarak inşasında kurucu unsurlar olarak görmektedir. Zira Câhız nefsanî eğilimleri yeni bir ahlâk edinimini/ikinci doğanın (teb<sup>an</sup> sâniy<sup>en</sup>) ilk basamağı olarak kabul etmekte ve onlara bütünüyle yok edilmesi gereken eğilimler olarak görmektedir. Çünkü bu eğilimler itidalli ve ölçülü kullanıldığında insan yaşamını idame ettirmede de ve ideal ahlâka erişmede temel bileşenler olarak rol oynamaktadır.<sup>33</sup> Bu yaklaşımının bir tezahürü olarak Câhız, nefsanî halleri yok etmeye çalışan, onları yaşamaya fırsat vermeyen, inzivaya çekilen kimseleri sert ve mizah içeren ifadelerle eleştirmektedir.<sup>34</sup> O, bu noktada hadımlaştırmayı zikretmektedir. Hadım edilen kimseler üzerinde yaptığı gözlemlerde bu kişilerin bedensel ve ruhsal pek çok sıkıntıyla karşı karşıya kaldıklarını gözlemlemiş, “şehvetin yok edilemeyeceğini” kimsenin buna muvaffak olamayacağını hadım edilenin ağzından şu sözleriyle zikretmiştir.<sup>35</sup>

Kadınlarla karşılaştığımda, sesleri kulaklarıma vardığında içim eriyecek, göğsüm çarpılıp,

yerinden çıkacak gibi, aklım beni terk edecekmiş gibi olur. Hele bir de kadınlardan biri

gülmüş olsun, kendimi öyle bir kaybederim ki, sanki gülücükler kadının ağzından değil de

benimkinden çıkmış gibi olurum.<sup>36</sup>

33 Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhız, *Gıysiler, Kitaplar, Öğretmenler ve Şarkıcı Kızlar, Resâ’ili’l-Câhız içinde*. çev. Muharrem Hilmi Özev (İstanbul: Kapra Yayınları, 2021), 96.

34 Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 258.

35 Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 184.

36 Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhız, *Kitâbü’l-Hayevân*, nşr. Abdusselâm Harûn (Kahire: Cem’iyyetü’r-ri’âyeti’l-mütekâmile, 2004) 1/126-128.

Câhiz bu yaklaşımlarıyla cinselliğin ve onu mümkün kılan sağlıklı bedensel işlevlerin insan hayatı üzerindeki güçlü etkisine dikkat çekmiştir. Böylece hadımlaşırmanın tüm bedendeki değişimi göstermektedir. Bu bağlamda Foucault’nun Galen için yaptığı yorumun Câhiz için de geçerli olduğu söylenebilir. Buna göre, cinsel ilişki mekanizmaları bedenün tümüyle sıkı bir ilişki içerisinde. Câhiz çalışmalarında bu mekanizmanın görünümünü üzerinde durmuştur. Lohusalığı biten kadınlarda sakalın gelişebileceğini söylerken cinselliğin tahmini zor etkilerini ortaya koyma yöneliminde olmuştur. Köse olan delikanlının ise cinsel pratiğe yönelmesiyle erkeksiliğini kazanabileceğini söyleyen Galenle benzer bir yaklaşımda oldukları söylenebilir.

Antikçağın ideal ahlâk edinimindeki önemli bir unsur olan *enkrateia* “kendine hâkim olma” ilkesi, hazlarla, şehvetle bir bakıma Câhiz’in ifade ettiği nefsanî hallere karşılık gelen, birinci doğanın kontrol altına alınmasıdır. Bu tabii olarak kolaylıkla gerçekleşebilecek bir durum değildir. Fakat diğer tarafla ikinci doğanın (teb<sup>an</sup> sâniy<sup>en</sup>) yani ideal ahlâk ediniminde anahtar bir rol oynamaktadır. Bu hal Câhiz’in i) arzunun egemen olduğu ahlak ii) akıl- arzu çatışmasında ikisinin birbirine denk olduğu ahlak iii) aklın egemen olduğu ahlak şeklindeki ahlak sınıflandırmasından ikinciye yani akıl- arzu çatışmasında ikisinin birbirine denk olduğu ahlâk kategorisine denk gelmektedir. Şöyle ki Câhiz açısından ahlak edinmedeki esas tema, doğal eğilimleri dizginleyerek yani insanın birinci doğasının kendi üzerindeki iktidarını ve denetimini yeniden kendi eline almaktır. Ona göre Yaratıcı, varlıkları faydayı elde etme ve zararı uzaklaşma şeklindeki bir doğaya eğilimli olarak yaratmıştır. Fayda ve zarar durumuna ilişkin artma ve eksilmeye bağlı olarak arzu edilebilir olma ve olmama da artmaktadır. Ruh ise (*en-nefs*) doğasında rahata, yüceliğe, güzel şeylere, güzel manzaralara meyyal olarak yaratılmıştır. Haz veren dokunuşlardan, lezzetli yemeklerden zevk duyar. Bunlar insanın yaratılış kodlarında bulunan eğilimler/doğalardır. Kiminde daha baskın bulunmaktayken kimin de görece daha azdır. Bu eğilimler/doğalar kişinin kendilerinden kaçınmasını yok edilmesini gerektiren eğilimler olmayıp Yaratıcı evrenin düzenini ve sağlıklı işleyişini bu eğilimlere bağlamıştır. Amaçlanan güdülerin düzeltilmesi, iyi olana yönlendirilmesi, kişinin karşısında boyun eğdiği değil, yaşamına hizmet eden konuma getirilmesidir.

Foucault’ya göre ise bireyin kendi eylemlerinin ahlâkî öznesi olarak nasıl inşa ettiğini belirleyen kendilik ilişkisidir. Bu ilişkinin ise dört temel yönü vardır. Birinci yönü, kendiliğin ahlâkî bir davranışla ilgili olan parçasıdır. Bu, *etik töz* olarak anlamlandırılan yöndür. Burada etik töz, bir bakıma ahlâkın ham maddesi olarak



çıkılmaktadır.<sup>37</sup> Kendilikle ilişkinin ikinci yönü, *tâbî kılma* kipidir. Bu, insanların kendilerine dayatılmış olan ahlâkî buyruğu tanıma kipidir. Kendilikle ilişkinin üçüncü boyutu ise normal bir özne olmak için kendimizi hangi araçlarla dönüştürebiliriz kavrayışıdır. Ya hazlarımızı yumuşatmak, onları dengeli hale getirmek ya da hazlarımızdan mesela cinsellik hazzımızdan çocuk sahibi olmak gibi belli bir amaca ulaşmak için kullanmaktır. Etik bir davranış amacını içeren kendimizi dönüştürme amacıdır. Kendilikle ilişkini dördüncü boyutu ise *ahlâkî ereksellik* (telos) olarak adlandırılan yöndür.

Bu minvalde Câhız'ı Foucault'dan farklı kılan bir yön olması bakımından Foucault'un *ahlâkî ereksellik* (telos) dediği noktaya dikkat çekilmesi önemlidir. İfade etmek gerekir ki hem Antik Yunan'ın hem de ahlâk düşüncesini Antik Yunan'a referansla temellendiren Foucault'nun özellikle kendilikle ilişkinin dördüncü boyutu bağlamında değerlendirildiğinde insanının bu yaşam tarzını benimsemesinde eskatolojik kaygıların etkili olmadığı büyük oranda yaşama belirli bir üslup ve değer kazandırmak, onu bir sanat nesnesi haline getirmenin amaçlandığı görülmektedir. Bu bağlamda onların kendilik kaygısı, kendisine edindiği yaşam tarzı ölümünden sonraki ebedî yaşam adına seçilmiş, girilmiş bir kaygı değildir. Onlar kendi yaşamlarını örnek oluşturma, ardından anılmaya değer hoş anı bırakmak vb. gibi kaygıdan önemsemişlerdir.<sup>38</sup> Oysaki Câhız ahlâkî özne olarak inşayı hem bu dünya hem de eskatolojik kaygıyla ele aldığı söylenebilir. Bu anlamda Foucault'nun *ahlakî ereksellik* (telos) dediği yön Câhız'da bu dünyada edinilen ahlâkla metafizik âleme bir hazırlığı amaçladığı söylenebilir.

Her iki düşünür de ahlâk ediminde belli pratiklerin değerine dikkat çekilir. Câhız, akli arzulara hâkim olduğu seviyeyi ideal olan ahlâk olarak sunar ve gerçek bir özgürlüğü bu düzlemde arar. Söz konusu hâlin gerçekleşmesi ise bir dizi pratiklerle mümkündür. Câhız duyusal deneyimin arttırılması ve bilişsel ve düşünsel faaliyetin sürekli etkin olmasını buna bağlar. Bu noktada Foucault'nun kendilik pratikleri olarak adlandırdığı bir dizi pratiği Câhız'ın ikinci doğa/ahlâk edinimini sürdürebilir kılma etkinlikleri olarak önerdiği görülmektedir. Bu bağlamda kendilik pratiklerinden bahsetmek yerinde olacaktır.

37 Foucault, *Özne ve İktidar*, 200.

38 Elif Aydemir, *Michel Foucault'da Hümanizm Sorunu*, 125.

### 3. Foucault’da Kendilik Pratiği

#### 3.1. Mektup yazmak

Foucault’nun özne ve öznelliğe dair analizleri de bu kendilik etiğine ve kendilik pratiğine hizmet eder bir konumda olup birbirlerinden bağımsız değillerdir. Foucault bunu *asetizm* olarak adlandırmıştır.<sup>39</sup> Asetizm/kendilik pratikleri belli bir biçimde olmayıp zamana ve mekâna göre farklılık gösterebilir. Foucault kendilik pratiklerine Antik Yunandan ilhamla yer vermiştir. Buna göre Stoa geleneğinde kendilik pratikleri daha çok kendine mektup yazmak olarak gerçekleşmiştir. Burada insanın kendisine mektup yazması yoluyla kendi içinde bir vicdanî sorgulama yapması bir bakıma kendini sorguya çekmesini içeriyordu.<sup>40</sup>

#### 3.2. Meditasyon

Bir diğer askesis etkinliği ise meditasyondur. Buradaki anlamıyla meditasyon, düşüncelere yoğunlaşma yoluyla dünyadan kopma hali değildir. Bir kendilik pratiği olarak meditasyon, bireyin zihninde karşılaşma ihtimali olduğu bir olayı düşünerek bu olay karşısında nasıl bir davranış sergileyeceğini etik davranışın ne olması gerektiğini düşünmesidir.<sup>41</sup>

#### 3.3. Hupomnêmata

Hupomnêmata, Antik Yunan da kamu kayıtları, karalama defteri, hesap defteri gibi şeylere karşılık kullanılan bir kavramdı. Hupomnêmatanın amacı; okumak, deneyimlemek, düşünmekle bir logosun hatırlanmasını kendilikle uygun şekilde ilişki kurmanın aracı yapmaktı. Yani bir bakıma bu defterlerin rolü, kendilik ilişkisinin kurulmasında yarar sağlayan bir araçtı. Bu defterlere çeşitli yazarlardan alıntılar, tanınmış, örnek alınan kişilerin yaşamlarından örnekler, aforizmalar, fikirler, tanıklık edilmiş olaylar kaydediliyor; tanık olunan, duyulan olayla üzerinde düşünülüp akıl yürütülecek, yorumlanmayı bekleyen bir hazine olarak duruyordu. Birey ulaşmayı hedeflediği, kendisi için idealize ettiği ahlâkî yaşamı örnek aldığı kişiler veya örnek olaylar üzerinden kendi yaşamına dahil etme imkânını buluyor, unuttuğu veyahut yanıldığı zamanlarda yeniden bu defterlere dönmek suretiyle yeniden yolunu bulabiliyordu.<sup>42</sup>

39 Foucault, *Özne ve iktidar*, 201.

40 Alataş, *Foucault: Etik Öznenin Kurulumu*, 57.

41 Alataş, *Foucault: Etik Öznenin Kurulumu*, 57.

42 Foucault, *Özne ve İktidar*, 208-212.

## 4. Câhız'da Kendilik Pratikleri

### 4.1. Din

Câhız'ın doğal eğilimlerde denge haline/itidal ölçüsüne erişebilme ve ahlâkî öznenin kurulmasının sürekliliğinin sağlanmasında kendilik pratiği olarak dinin belirleyici etkisine yer vermektedir. Şöyle ki nasıl belli bir eğitim süreciyle yetkinleştirilen akıl, 'an' da sahiplenilmesi istenilen hazza karşı nefsi uyarıyor ve ondan kaçınmasını sağlıyorsa, benzer şekilde dinî emir ve yasaklarda arzunun dengelenmesinde akla destekleyici bir role sahiptir. Zira cezaî müeyyideler, aklın özünü güçlendirir, nefsânî eğilimlerin dengelenmesine yardımcı olur. Çünkü her ne kadar akıl belli eğitim süreçleriyle desteklenip, özü kuvvetlendirilip yetkin kılınsa da kişinin doğal eğilimleri aklın yetilerine baskın gelebilir. Nitekim aklın engelleyici ve buyurucu ilkeleri karşısında şehvî motivleri hemen sahip olma arzusu üzerinde baskın geldiğinde akıl zayıf kalmış olur. Buna göre aklın bu muhtemel zafiyeti karşısında dinin temel amacı, kişinin denge haline getirilmesidir. Câhız açısından dinî buyruklar hemen elde edilebilecek hazza karşı, sonra elde edilecek ondan daha büyük bir hazzı kişiye hatırlatmak, itidal halini engelleyen arzulara karşı ötede karşılaşılabilecek cezayla korkutmak yoluyla akılla benzer bir işleve sahip olmuştur.<sup>43</sup> Fakat ifade etmek gerekir ki Câhız aklın yanında akli kuvvetlendirici bir etki verdiği dinin, ahlâkî öznenin kurulmasını sağlayan bir rol vermemektedir. Ona göre dinî emir ve yasakların bireyin ahlâkî yaşamı kurması noktasındaki işlevi, arzu ve hazzın karşısında denge halinin kurulmasına yardımcı olmasıdır. Zira Câhız'ın düşüncesinde dengenin sağlanması ahlâkî/ikinci doğanın edinilmesine yetmemektedir. Çünkü özne olmak kişinin birtakım davranış biçimlerine sahip olması demektir. Dinî emir ve yasaklar ise Câhız'ın düşüncesine göre sadece yükümlülük ahlâkını kazandırabilir. Bu açıdan insanın öznellesmesini sağlayan din, daha çok dinin pratik yansıması biçimi olan dindarlıktır. Nitekim dindarlık onun için kişinin sadece dinî ilkelerle ilişkili olması demek değildir.<sup>44</sup> Kişinin doğal eğilimleri üzerinden dinî ilkelerle ilişki kurmasıdır. Çünkü doğal eğilimler asıldır, din ise sonrada insan yaşamına dahil olan bir unsurdur. O, aynı zamanda insanın dinle girdiği ilişkinin bir formunu ifade eden dindarlığın insanın kendi doğasına uygunluğunun esas alınması gerektiğini ifade eder. Zira akılla benzer işleve sahip olan dinî müeyyidenin, bireyin doğasının tahammül edemeyeceği bir seviyede olmaması gerekir. Bu yaklaşımıyla Câhız, dine bireyin yaşamını dengeleyici bir rol vermektedir. Diğer yandan ise dinin sağladığı bu etkinin insanın kendi gerçekliğini/doğasını dikkate alarak uygun olan sınırdan yaşaması ve abartıya kaçmaması gerektiğine vurgu yapmaktadır.

43 Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 232.

44 Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 241.

Câhız, bireyin dinle girdiği ilişkinin kültürel bir formunu yansıtmamasını ifade eden dindarlığın ahlâk üzerinde yegâne belirleyici bir etki olmadığına da dikkat çekmektedir. Ona göre ahlâkî/erdemli sayılabilecek birtakım davranışlar kişinin çok dindar olduğunu göstermediği gibi ahlâkî noktalarda gösterilen birtakım zaaf lar da kişinin kötü ahlâklı olduğunu göstermez. O, bu hususu cihat örneğiyle açıklamaktadır. Örneğin kişinin cihat meydanında gösterdiği kahramanlık onun çok dindar olduğunu (ahlâklı olduğunu) göstermediği gibi herhangi bir sebepten ötürü cihada katılmaması da dinî hassasiyet noktasında zafiyetinin olduğunu göstermez. Çünkü Câhız’a göre kişiyi cihada sevk eden motivler bir sebebe indirgenemeyecek kadar çeşitlidir. Şöyle ki kişiyi cihat eylemine sürükleyen tek neden din değildir. Onun bu eylemde bulunmasında her ne kadar dinin de belirleyiciliğinden bahsedilebilse de kişinin katılma sebebi öfkesini boşaltma, kışkırtılmış olma, çevre tarafından övgüye mazhar olma, onurlandırılma gibi haller de belirleyici olabilmektedir.<sup>45</sup> Bununla birlikte Câhız, din ve ahlâkın ilkeler bakımından aynı noktada bulunduğunu söylemektedir. Şu halde dine uygun olmayan bir ilkenin ahlâk da yeri olmadığı gibi ahlâka uygun olmayan bir ilkenin dinde de yeri yoktur.<sup>46</sup>

#### 4.2. Toplum İçinde Olmak

Câhız, ideal olan ahlâkın ancak toplum içinde yaşanılmasıyla kazanılabileceğini, arzu ve akıl arasında sağlanan dengenin ve bunun sayesinde elde edilen ahlâkî edinimlerin toplum içine karışmak ve gündelik yaşama katılmak ile mümkün olacağını ileri sürmektedir. Eserlerinde bu hususa dair pek çok örnek, özdeyiş ve şiire yer vererek konunun önemine dikkat çekmiştir. O, bunun tersine hareket eden kimseleri yani toplumdaki kendini uzaklaştırarak bir köşeye çekilen kimseleri “hamûlu’z-zikr” (*kendisinden söz edilmesinden rahatsız olma*) olarak isimlendirmektedir.<sup>47</sup> Böyle bir kişiyi Câhız üç açıdan eleştirmektedir. Birincisi; bu şekilde davranan kişi yaptığı eylemler üzerinde ya bilgi sahibidir ya da değildir, eğer bilgiyle yapıyorsa bilginin eylemler üzerinde yadsınamayacak bir etkisi vardır. Zira düşünce ve eylemler bilgiyle uyumlu olmadığında bilgi insanı rahat bırakmaz. O halde kendisiyle amel edilmeyen bilgi yok hükmündedir. İkincisi; malı olup da köşeye çekilen kişi olduğu halle kalmayacak ve daha çok mal biriktirmek isteyecektir çünkü malın kendi doğasında çoğalmak vardır. Öte yandan bilinmektedir ki mal kişinin arzusunu en çok harekete geçiren onu rahat bırakmayan bir güdüdür. Böyle bir durumda kişinin güdülerini dengelemiş olarak bir ahlâka kavuşması daha fazla çabayı gerektirmektedir. Üçüncüsü

45 Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhız, “*Makâlâtü'l-Osmaniyye*”, Resâilü'l-Câhız içinde: es-Siyâsiyye içinde, nşr. Ali Bû Müllhim (Beyrut: Dâr ve mektebetü'l-hilâl, ts), 127-337.

46 Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 235.

47 Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 2/97.

ise, toplumdaki kendini soyutlayan kişi, bilgisi olmadan hazzı elde edeceği araçları da elde edemeyecektir. Bilgi sahibi olduğunda ise bilgisi arttıkça yalnız olma halini yadırgayacak ve malumatını paylaşmak isteyecektir.<sup>48</sup> Böylelikle Câhız, kişinin kendisini toplumdaki uzaklaştırmanın doğuracağı sıkıntılı hallere dikkat çekerek kişinin kendisini gerçekleştirmede ahlâkı inşa etmede toplumda yani bir sosyallik içerisinde bulunma halinin sunacağı katkıya dikkat çekmeye çalışmıştır.

### 4.3. Konuşmak

Câhız açısından konuşmak denge haline kavuşmada olmazsa olmaz pratikler arasında yer almaktadır. Konuşmaya duyulan bu arzu iki sebepten kaynaklanır: Birincisi; kişinin gereksinimlerini bu şekilde bildirmiş olmasıdır. Gereksinimler kişinin zihninde bilgisine, deneyimine, zihninde biriken havâtırın fazlalığına göre değişir. Câhız' a göre insanlar sadece temel gereksinimlerini ifade etmek için konuşmazlar. Zira böyle olsaydı ihtiyaçların giderilmesi halinde kişilerin susması gerekirdi.<sup>49</sup> Ona göre bedendeki her bir organ dolduğu gibi kalp de dolmaktadır ve kalbin bu durumla devam etmesi mümkün değildir. Galen tıbbındaki “bedendeki eksiklikler giderilir, fazlalıklar atılır” ilkesince cinsellik ve beslenme de olduğu gibi konuşma edimi de nefsin doğal bir eğilimine dayandırılmakta ve bir zaruret olarak görülmektedir.<sup>50</sup> Câhız, konuşmanın sükûta olan bu üstünlüğünü göstermek amacıyla da *Tafdilu'n-nutk ale's-sumt* eserini yazmıştır.<sup>51</sup>

### 4.4. Yazmak

Câhız'ın önerdiği bir diğer kendilik pratiği yazmaktır. Konuşmaktan farklı olarak yazmak, bilgilendirme gayesini konuşmaya göre daha fazla yerine getirmektedir.<sup>52</sup> Bundan dolayı yazma yoluyla bilginin aktarımı konuşmaktan daha öncelikli hale gelmektedir. Zira konuşma yoluyla bilgi aktarımı beraberinde yapmacıklığı, kibri, asabiyet gibi duyguları taşıyabilmektedir. Bu hâl üzere olan kalp de bilgilendirmekten kaçacaktır.

Bir diğer yaklaşımıyla Câhız, insanın ebedî olma duygusunu yazma ile dizginleyebileceğini söylemekte ebedî yaşama arzusunun bu yolla dengeleneceğini düşünmektedir. Çünkü insan doğası itibarıyla ebedî olma arzusundadır. Tüm arzularının ve iştiağının, yönelim ve hareketlerinin temelinde bu güdü bulunmaktadır.

48 Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 2/ 97-101.

49 Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 252.

50 Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhız, *Kitmânü's-sır ve hıfzu'l-lisân*, *Resâ'ilü'l-Câhız içinde*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1964), 1/144.

51 Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 251.

52 Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 1/88; Câhız, *Giysiler, Kitaplar, Öğretmenler ve Şarkıcı Kızlar*, *Resâ'ilü'l-Câhız içinde*, 35.

Bu nedenle de insan kendisini ebedî kılabak araçları arzulamaktadır. Bunun bir yolu kendisinden sona bir çocuk bırakmaktır. Fakat bu yol her zaman için bizim elimizde değildir. Ona göre isminin hayırla yâd edilmesini ve bir bakıma isminin unutulup gitmemesini arzulayanlar için en iyi imkânın kitap yazmak olduğunu ileri sürmüştür.

#### 4.5. Mizah

Câhiz, arzuları dengeleyici bir unsur olarak mizahın işlevselliği üzerinde de durmaktadır. Zira bu minvalde zikredilebilecek *Fi'l-cidd ve'l-hezl* (Ciddiyet ve Şaka Üzerine) eseri bu konuya ne kadar önem verdiğini göstermektedir. Mizaha nefsi rahatlaması bakımından işlevsellik yüklemektedir. Şöyle ki insanın nefsânî eğilimleri ve bunlar arasında dengeyi sağlayıp ideal ahlâka ulaşma hep akıl ve arzu arasındaki şiddetli gerilimin bir neticesidir. İnsan kendisinde olan doğa halleri yok edememekte, arzu ve şehvetin ona baskın gelmesi hallerinde akılla sürekli bir gerilim halinde kalmaktadır. Çünkü ahlâk kişinin arzu ve akıl arasındaki şiddetli çatışmasıyla ancak bir meleke haline gelebilmekte bu da bir çabayla mümkün olduğundan kişiyi zorlamakta onu yorgun ve bıkkın düşürmektedir. Bu nedenle nefsin uygun olan yollarla rahatlatılmasını öneren Câhiz, mizaha yer vermektedir. Böylelikle mizah, kişide hoş bir iyilik hali bırakmakta onu güldürmekte ve bıkkınlığını alarak yaşamına daha kuvvetle sarılabilmektedir.<sup>53</sup>

#### 4.6. Müzik ve Şiir

Câhiz, işlevi bakımından müzik ve şiiri birlikte zikretmekte ve iki etkinliğin bireyin ahlâk edinimindeki etkisini ele almaktadır. Kendisi de müzikle uğraştığını fakat istediği merhaleye ulaşamadığından söz etmektedir. Onun *Tabakatü'l-muğanniyyîn*’de bir müzik antolojisi hazırladığı bilinmektedir. Ona göre şarkılar nağmeler de tıpkı mizahta olduğu gibi kulağa hoş gelen, kişiye zevk veren yapıları vardır. Ayrıca içerik bakımından zengin olması da zihnin uyarılmasını sağlamaktadır.<sup>54</sup>

*Kitâbü't-Terbî' ve't-tedvîr*’de nağmelerin, beden üzerindeki etkisini dikkatlere sunmaktadır. *Kitâbü'l-Hayevân* eserinde ise seslerin, tınıların, insan üzerindeki etkisine dair şaşkınlığını ifade etmekte, hayvanların dahi anlamını bilmedikleri seslere dair hoşnutluk hissetmesini ya da hüzünlenmesini hayretle karşılamaktadır.<sup>55</sup> Bütün bu etkisiyle müzik ve şiirin insana zevk veren, iyi oluşu sağlayan yönü, onları arzu edilen nesnelere kılmaktadır. Diğer zihinlerin uyarılmasını sağlamakta böylelikle haz, düşünceyle birleştiğinde zihin açısından kabulü diğer etkenlere göre daha hızlı gerçekleşmektedir. Zira Câhiz’<sup>56</sup> a göre bilgi, şehvetin düşünceyle birleşmesiyle do-

53 Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 267-270.

54 Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 273.

55 Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, 4/192.

ğallıkla gerçekleşmekte ve kazanılan her bilginin ahlak üzerindeki etkisi kaçınılmaz olmaktadır.

### Sonuç

Bugün öznelerin maruz kaldığı modern iktidar, bireyi kategorize ederek, onun bireyselliğini tanımlayarak, ona kendisinin ve başkalarının kendisinde görünmek zorunda olduğu bir hakikat yasası tanımlayarak yaşamın doğrudan müdahale eder. Modern özne ise kendisine dayatılan kimlikler ve hakikatlerle kendi öznelliğini inşa eder. Modern iktidar, özneleri şiddet aracılığıyla değil, kontrol etme, biçimlendirme, denetleme, baskılama aracılığıyla yönetir, yeniden yaratır. Bunun destekleyici argümanlarından biri de buyruk ahlâkında gizlidir. Fakat dışarıdan zorlamayla dayatılan buyruk ahlâkının (hazır ahlâkın) yaşamı güzelleştirme ve hakiki anlamda ahlâksal özne inşa etme rolü sorgulamaya açıktır. Bu noktada buyruk ahlâkından ziyade bireyin kendi gerçekliğini (öznelliğini) dikkate alarak kendi yaşamının ahlâkî öznesi olması ve yaşamını sanat eseri gibi inşa etmesi tüm yaşamı kuşatan ve sürdürülebilir olan ahlâkı yansıtmaktadır. Bu noktada “bireyin ahlâkî özne olarak inşası” yaklaşımının imkânı açısından bir sorgulamaya gidildiğinde klasik ve modern dönem itibarıyla bu imkânın varlığından bahsetmenin mümkün olduğu görülmüştür. İslâm düşünce tarihinde tabî çevrenin insan psikolojisi üzerindeki etkisine dikkat çeken, psikolojik tahlilleri kullanması, teolojik bağlamda tartışılan konuları gündelik yaşama taşınması ve bu yönüyle döneminin psikolog ve sosyoloğu olarak nitelendirilen Câhız’ın ahlâk düşüncesinin bu katkıyı sağladığı görülmüştür. Onun klasik etik ve doğa teorilerinin bugüne hitap eder tarzda güncelleştirilmesi ve işlevselleştirilmesi noktasında ise Michel Foucault’nun ahlâk teorisinin sunduğu katkıyla Câhız’ın yaklaşımını anlamayı kolaylaştıran temalar değerlendirilmiştir. Her iki düşünürün bireyin ahlâkî yaşamını inşa etme noktasında birbirini destekleyen, anlaşılabilir kılan, öznenin gerçekliğini dikkate alan pratik ve sürdürülebilir ahlâkî kazanımı ortaya koyulmuştur. Bu noktada ideal bir ahlâkın nasıl edinileceği problemi her iki düşünürün odak noktası olmuştur.

Her iki düşünürün ahlâk düşüncesinin temel karakterinin öznellik olduğu söylenebilir. Ahlâkî teorik olarak inşa etmekten ziyade pratik ahlâk temelli ve bireyin kendi öznelliğini dikkate alan bir ahlâk anlayışı geliştirilmiştir. Câhız, fizyolojinin, nefsanî/doğal eğilimlerin, duyuların, mizacın birey üzerindeki baskın otoritesinin öznel yansımalarına dikkat çekerken, Foucault, iktidar mekanizmaları ve ilişkilerinin özne üzerindeki kontrol ve denetimine dikkat çekmiştir. Bireyin içsel ve dışsal yönden karşılaştığı etkiler karşısında hedef ise ahlâkın/ikinci doğanın devamlılık göstermesidir. Bunun ise belli pratiklerle desteklenip sürdürülebilir kılınmasıdır. Bu

bağlamda her iki düşünür de tanımlanan kendilik pratiklerine rastlanılmaktadır. Foucault, Antik Yunan’dan ilhamla bunu mektup yazma, meditasyon, karalama defteri gibi etkinlikler şeklinde sunarken, Câhiz, muhatabına toplum içinde olma, müzik ve mizahla ilgilenme gibi belli pratikleri önermiş, bu pratiklerle ve aklın yetkinleştirilmesiyle bireyin kendi öznelliğini dikkate alacak şekilde ahlâkî özne olarak inşasını ikinci/doğa edinimi hedeflenmiştir. Bu yönden her iki düşünür açısından pratikliğe vurguyla temellenen ahlâk anlayışındaki benzerlikle daha çok yöntemsel açıdan bir yakınlık olduğu söylenebilir.

Modern dönemin hızlı gelişmelerle ilerleyişi karşısında insanların kendi özlerinden uzaklaştığı belirli buyruklara tâbi kılınarak kontrol edildiği, denetlendiği böylelikle nesneleştirildiği ortadadır. Böylesi bir gerçeklik karşısında ahlâkî bunalımların yükselmesi kaçınılmaz olmuştur. Bireyin kendi gerçekliğini dikkate alarak kendilik pratikleriyle ahlâkını inşa etmesi ve varoluşsal bir yaşam sanatına dönüştürmesi klasik dönem ahlâk düşünürü Câhiz’in hem de onun düşüncelerini modern dönemde işlevsel kılabilme imkânını yakalayabildiğimiz Foucault’un sunduğu reçeteyeyle mümkün olduğu ifade edilebilir.

### KAYNAKÇA

- Alataş, Berivan. *Foucault: Etik Öznenin Kurulumu*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Aydemir, Elif. *Michel Foucault’da Hümanizm Sorunu*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Bayır, Emine. “Câhiz’in Ahlâk Teorisine Göre Mizacın Değişmesi ve Pratik Değeri”. *Kader* 20/1 (Haziran 2022), 438-465.
- Câhiz, Ebû Osman Amr b. Bahr. “Makâlâtü’l-Osmaniyye”, *Resâilü’l-Câhiz içinde: es-Siyâsiyye içinde*. nşr. Ali Bû Mühlhim. Beyrut: Dâr ve mektebetü’-hilâl, ts.
- Câhiz, Ebû Osman Amr b. Bahr. *el-Me’âş ve’l-me’âd, Resâ’ilü’l-Câhiz içinde*. nşr. Abdusselâm Muhammed Hârûn. Kahire: Mektebetü’l-hancî, 1964.
- Câhiz, Ebû Osman Amr b. Bahr. *Giysiler, Kitaplar, Öğretmenler ve Şarkıcı Kızlar, Resâ’ilü’l-Câhiz içinde*. çev. Muharrem Hilmi Özev. İstanbul: Kapra Yayınları, 2021.



- Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr. *Kitâbü'l-Hayevân*, nşr. Abdusselâm Harûn. Kahire: Cem'iyetü'r-ri'âyeti'l-mütekâmile, 2004.
- Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr. *Kitmânü's-sır ve hıfzu'l-lisân*, Resâ'ilü'l-Câhız içinde. nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1964.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *Makâlâtü'l-Osmaniyyeti er-Resâ'ilü'l-edebiyeye*. nşr. Ali Bû Melhim. Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 2004.
- Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr. *Tehzîbu'l-Ahlâk- Ahlak ve Eğitimi*. çev. Ersan Urcan. İstanbul: Veciz Yayınları, 2019.
- Cengiz, Yunus. *Doğa ve Öznellik- Câhız'ın Ahlâk Düşüncesi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Demirhan Erdemir, Ayşegül. "Ahlât-ı Erbaa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1989, 2/24.
- Ertuğrul, İsmail Fenni. *Lugatçe-i Felsefe*. İstanbul: y.y., 1341.
- Foucault, Michel. *Histoire de la sexualité I: La volonté de savoir; Cinselliğin Tarihi*. çev. Hülya Uğur Tanrıöver. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2020.
- Foucault, Michel. *Technologies of the Self-A Seminar with Michel Foucault, Kendini Bilmek: Bir Michel Foucault Semineri*. haz. Luther H. Martin-Huck Gutman- Patrick H. Hutton. çev. James Cem Yapıcıoğlu. İstanbul: Profilkitap Yayınları, 2022.
- Foucault, Michel. *Dits et écrits (1954-1988) Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2*. çev. Işık Ergüden-Osman Akınhay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2021.
- Gödelek, Kamuran. "Michel Foucault'nun Ahlak Anlayışı". *Beitulhikme: An International Journal of Philosophy* 1/2 (Aralık 2011), 40-61.
- Günel, Tuğba. *Nefs Fenomenolojisi*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2022.
- Köksal, Gülşah. Köksal. *Eskiçağda ve Foucault'da Varoluş Estetiği Açısından Kendilik Pratikleri*. İstanbul: Maltepe Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Revel, Judith. *Foucault Sözlüğü*. çev. Veli Urhan. İstanbul: Say Yayınları, 2012.
- Söylemez, Mikâil. "Mahtumkulu'nun Divanında İnsanın Psikolojik Yapısı". *Dicle Üniversitesi Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi Dergisi* 16 (2011), 146-153.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

---

**AHLÂK, HUKUK ve KAMUSAL ALAN**



# Kamusal Alanda Ahlâk ya da Ahlâk, Hukuk ve Kamusal Alanın İşlevselliği

Namık Kemal OKUMUŞ\*

## Özet

İnsanın en değerli kazanımı durumunda olan ahlâkın görünür olmasının en değerli basamağı, örneklik bazında devreye girmesi zorunlu olan kamusal ahlâktır. O yüzden de, yetişme bağlamında daha ilk adımda bireyi besleyen değer, bireyin beslediği değer hükmünde görünümü hatta kazanımı için dinin olası safhası olan *bireyden topluma geçiş* seçeneğinin her daim temini gereklidir. Belki de bu yaklaşımın görülmesi adına insanı muhatap alan *dinin amacı* ilkesinin yanında, her dem pozitif öneriye yaslanan *köyden şehre göçüne* de yakından bakmak lazımdır. Aksi takdirde, yalnızlaşan insan coğrafyasında dinsel önerilerin besleyici hatta dönüşüme katkı sunan tecrübesinden haberdar olmanın anlamı da olmayacaktır.

Beşer nezdinde her daim önde duran ahlâkî kazanımın hem bireysel süreçte, hem de kamu alanında öne çıkacağını ötelemeyen kendisini merkeze alan vahyin ne beklediğinden de emin olunmalıdır. Sorumlu varlık olan insanın hem kalitesi ve hem de üstünlüğüne vurgu yapan bu kabul, aynı zamanda onun görev ve sorumluluklarını dahi merkeze çekebilmektedir. Kamu alanı denilen sürecin beslendiği en değerli kabul olan ahlâkî donanımlar, her şeyden evvel onun ana taşıyıcısı durumunda olan asıl ölçülerle daha yakın olduğu unutulmamalıdır. Ve dahi; hem bireysel alanın özel durumu, hem de kamusal alanın işlevselliğinden öteye geçmeyen bu tespit, ahlâk ve insan hatta ahlâk ve toplum belki de ahlâk ve donanımın beşer nezdindeki kabiliyetine yapılan pozitif vurgu olmalıdır.

Potansiyel değerler üzerinde halk edilen insanın merkeze alınan etkin bir yeteneği durumunda olan temel unsur ahlâkî kazanımdır demek lazımdır. Bireysel gelişim ve edimlerle aynı yolda ilerleyen bu işin hukuksal tespiti de, her dem sorumlu olan beşerin olması gerekenden değil, ölçülemeyecek kazanım direncinden hareket

\* Prof. Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

ettiğini de öne almaktadır. Geline bu aşamanın kamusal alanda öne alınması ise, elzem olan ahlâkî donanımdan değil, menfaat örgütlenmesinden beslenen bireyin hukuksal olasılıkla ne denli baş etmesi gerektiğini de öne almaktadır. Belki de insan ve toplumu hizaya çeken yaklaşım olan ahlâk ve politikanın kamuoyunu yola getiren bireysel tutumun yanında, her aşamada işlevsel olan kamu ahlâkının da merkezde iş görmesini zorunlu kılmalıdır tespitinden yana durmak lazımdır.

Geline bu noktada demek lazımdır ki, ahlâkî kazanım; adeta ‘*söylersen unutturum; gösterirsen belki hatırlarım; yaptırırsan anlarım!*’<sup>1</sup> üçlüsüyle öne alınan ve de her dem pratikleşen ilkesel kazanım hükmündedir. Ve dahi, sorumlu kılınan insanı değerli kılan bu ölçünün yaşayan tecrübeye dönüşmesinin ardından sağlıklı bir gelişim, değişim ve evrime fırsat vereceğinden kuşku duyulmamalıdır. Hatta bahsedilen kazanım, insanı öne alan dünya hayatının Yüce Tanrı’nın güvenine layık olan birey tarafından değerli kılınacağına da her dem imkân sunabilecektir. Muhatap alınan beşere katkı sunan bu aşamanın *eğer ki yapılırsa* önsözünden hareket edip, Latince söz öbeğinin ifade ettiği “*mutatis mutandis*” şeklindeki tezahürüne yol vereceği de ortada durmaktadır. Haddizatında bireysel tutumun yanında hukuk ve kamusal alanda devrede olan ahlâk olgusundan sonra bahsedilen değişim ve kazanım hakkında bilinen odur ki, gerekli *değişikliklerin yerine getirilmesi ve yapılması şartıyla* özlenen seviyeye ulaşabileceği devre dışına alınmamalıdır.

## Giriş

İnsanlık özelinde yakından tecrübe edildiği kadarıyla, yaşadığı dünyanın sorumluluğuyla görevlendirilen varlığın en değerli vasfı, hem yaratılış özellikleri ve hem de davranış kalitesidir. Bunun en görünür tarafı da, ahlâkî olgunluk sonrasında yaşanan hayata akseden vasıfların yaşanabilir bir dünyayı inşâ edebilmesidir. Sadece işi bilen âlimler bazında değil, sorumlu olan herkes aralığında yaşanması elzem olan ahlâkî düsturların her şeyden evvel kamusal yaklaşımları da besleyeceğinden şüphe duyulmamalıdır.<sup>2</sup> Üstelik de, sorumlu tutulan bireyin kabulleri dışında pratiğe aktarılırken en tutumlu yönerge, hukuk bazlı kabuller olmalıdır ki, gelinen bu seviyenin toplumsal kazanım adıyla öne taşınacağından emin olabilmeliyiz. Doğrudan muhatap alınan beşerin bu yaklaşımı sayesinde insanı besleyen en değerli hazine durumuna gelen ahlâkın, aynı zamanda adaleti öne alan hukukî yaklaşımı beslediğinden ötürü, kamusal alandaki seçkinliğine de kolaylıkla yaklaşacaktır demek durumundayız.

1 Öz itibarıyla kimin söylediğine bakılmasa da, sahibini teşhis anlamında bu sözün ABD’nin kurucusu, siyasetçi ve filozof ola Benjamin Franklin (1706-1790)’e ait olduğu söylenmektedir. Ancak bahsedilen sözü Xunzi adıyla meşhur olan Çinli Konfüçyüsçü Filozof Xun Kuang (MÖ. 310-235)’in dile getirdiği konusunda daha keskin kanıtlar sunulmaktadır.

2 İş bilen kişilerin ahlaki donanımları konusunda öne sürülen bir çalışma için bkz.: İmam el-Acurrî, *Âlimlerin Ahlakı/Ahlâku'l-Ulema*, çev. Mehmet Emin Akın (Ankara: Medarik Yayınları, 2006), 55-125.

Kamusal alanın tedvinini öncelikle ahlâkî düstur üzerinden, peşinden de ona yaslanan hukuk dâhilinde ele alan yegâne varlığın insan olduğu hususu, uzun süredir uygulanan pratikler her ne olursa olsun göz ardı edilmemelidir. Beşer ve toplum nezdinde katkı sunan değer bazında bahsedilen düsturun;<sup>3</sup> öncelikle yaratılış özelliği denilen fitrat üzerinden, peşinen de onu destekleyen unsur olan vahyin katkısıyla, ardından da vahyin adeta örnekliliği konumunda olan elçilerin pratikleri üzerinden hayata taşınmak olduğunun yakın şahidi olunmak gereklidir.<sup>4</sup> Belki de olası değer kümesinde katkı sunabilecek yegâne varlık olan insanın doğrudan muhatap alınması, devam eden süreçlerde birey ve toplumun katkılarının bu gibi değerlerden beslenmesine imkân sunmuş gibidir.

Mamafih, doğrudan muhatap alınan insanın dünya hayatındaki kalışına pozitif değer yükleyecek olan bu gibi kazanımlar, beşer hayatının önce bireyde, sonrasında ise kamu alanındaki ahlâkî edimi olan kazanımdan beslenip, peşinen de, bu kazanıma dayalı olarak gelişen hukuksal süreçle birliktelik gösterebileceğine yakın durmak lazımdır diyebiliriz. İnsan ve toplumun en değerli katkı mesabesi olan ahlâkî olgunlaşmanın öncelikle bireyin akışkan olan hayatında, devamında ise, kamusal alanda etkin olabileceği hususu, elde ediş bazında adeta yaratılış kazanımıdır. Bu kazanımın yaratılış niteliğine uygun olarak; öncelikle beşerin ahlâkî donanımını, ardından da toplumun kamusal edimini besleyen en değerli öneri kümesi de ahlâk/moral yapılanmasıdır. İrade ve vicdanla beslenme aşamasından hukuksal teşekkül kümesine ulaşabilen bu kazanım, sosyolojinin değerli katkısı gereği, bireyle birlikte kamusal alanı dönüştürebilen en sağlıklı tercih kümesi olduğu konusunda herhangi bir tereddüt bulunmamaktadır.

Binaenaleyh, gelinen bu aşamada açıkça ifade etmek elzemdir ki, insan ve toplum nezdinde ana ilkedен yana durabilmenin beceri değil, olağan kabul olduğunu söylemenin de her daim doğru bir tespit olacağından kuşku duyulmamalıdır. Haddizatında bu kazanıma imkân sunan beslenme tarzının insan fitratından maada, onun sistemik tercihi yol açan hususun özgürce iş gören iradesi olduğu şüphesizdir. Belki de, beşerî donanım mahiyetinde devreye giren akıl ve zekânın beşere sunduğu

3 Günümüzün gelişen aşamalarının adı olan *dijital çağ* ortamında öne alınan iletişimin, sadece beşerin aktif durumunda değil, kamunun yapılanmasında da ahlâkî kazanıma dayanması zorunludur. İnsan, toplum ve kurumların tercihi değer veren konu hakkında etkin çalışmalar için bk. Fatih Kurt (yay./yön.), *Dijital Çağda İletişim Ahlakı* (Ankara: DİB Yayınları, 2020); Fatih Kurt (yay./yön.), *Sosyal Medya Ahlakı* (Ankara: DİB Yayınları, 2020).

4 İnsanlık hayatının bilinen vasfı gereği, önerilen istek ve eylemin önceki muhatapı, seçilen elçi figürüdür. O yüzdendir ki, hangi devir olursa olsun, olası seçimlerin sunduğu kadarıyla, yaşayan etkin toplumsal süreçlerden tercih edilen elçilerin *ahlâkî örneklilikleri*, pratik yaşamın en değerli sunumu gibi öne alınmaktadır. Hem ilkesel, hem bireysel, hem de kamusal alanda iş gören elçilerin ahlâkî yapılanmaya dair öne alınan katkıları hakkında etkin bir çalışma için bk. Suat Koca, *Hadis ve Ahlak/Kavram, Kuram, Literatür ve Tasavvur Eksenli Bir İnceleme* (İstanbul: KURAMER Yayınları, 2020).

katkısı sağlıklı bir aşamaya taşıyan en etkin vasfımızın irade olduğunu bilirsek, aklın varlığından çok *akletmeyle* başlayan beşerî kazanımları merkeze taşıyacak olan sürücünün *beşer iradesi* olduğunu unutmayacağız. Aynı şekilde, yaşanan hayata gelişim, dönüşüm ve keşif bandında anlamlı katkı sunan beşerin yalnızca bireysel hayatı değil, kamu hayatını da son derece pozitif kazanıma taşıyabileceği hususu, tez elden insanın üstünlük vasfına dokunan sunuma hazır hâle getirilmelidir.

Beşerin olası kazanımı hükmünde olan bu seçenek, öncelikle onun gibi bir varlığın *emanet edilecek* bir konumda yeşermesini temin edecektir. Belki de Yüce Allah'ın sonsuz bilgi ve süregelen güvenine layık en değerli varlık olan insanın bu gibi donanımları arifesinde ne denli muhatap alınacağını da ortaya koyabilecektir. Yine ifade etmek lazımdır ki, insanın bu denli donanıma sahip olması, yaratılan varlıklar içinde en üst ve de en etkin görevleri yüklenebileceğine de kapı aralamaktadır. Hatta insanı adeta bir adım öne alan bu gibi etkin donanımlar sonrasında halk edilen insanın neyi yapıp neyi yapmayacağı da onun seçkin tercihini devreye alan etkin birikimine kalmıştır diyebiliriz. Tabiidir ki, insanı bu seviyede var kılan Yüce Tanrı'nın onun ne seçebileceğinden haberdar olması, her daim ona olan güvenin ilkesel habercisi durumunda dile getirilen vahiy kanadını ortaya koyabilecektir.

Sağlıklı düşünen beşerin bu konuda elde ettiği pek çok kazanımının olması, onun iş görürken hangi kriterleri öne aldığı konusundaki yetkinliğini de öne çıkarılmaktadır.<sup>5</sup> Bu açıdandır ki, daha yaratılış aşamasında Yüce Allah'ın varlık değeri

5 Dünya hayatında doğrudan muhatap kılınan bireyin ahlâkî kazanımının seyrine katkı sunan toplumsal birlikteliğin olacağından haberdar olmak gereklidir. Belki de yaşanan hayatın aktörü durumunda olan insanın lehine gelişen bu kazanımın sosyo-kültürel değişime katkısı olacağından şüphe duyulmamalıdır. Öne alınan varlık kategorisinde zirvede bulunan insanoglu için, yaşanan ve dahi örneklem olan her kazanımın ahlâkî bazlı bir pozitifliğe de yol vereceği yakinen bilinmelidir. Beşer nezdinde farklı ortamlarda bile olsa olası prosedüre olan katkısı konusunda yapılan değerli bir çalışma için bk. Ahmed Hamdi Akseki, *Ahlâk Dersleri* (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1968), 15-24; Ahmed Naîm, *İslâm Ahlâkının Esasları*, sad. Recep Kılıç (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 125-146; Ali Akdoğan, *Kur'an ve Sünnetten Örneklerle Sosyal Ahlak/Sosyal İlişkiler ve Ahlakî Değerler* (İstanbul: Pinar Yayınları, 2011), 13-30; Ali bin Emrullah, Muhammed Hâdimî, *İslâm Ahlâkî* (İstanbul: Hakikat Yayıncılık, 1997), 7-11, 167-169; Andre Lalande, *Kısa Gerekeçeli Pratik Ahlak/Sorulu-Cevaplı*, çev. M. Coşkun Değirmencioğlu (İstanbul: MEB Yayınları, 1995), 12-64; Baruch Spinoza, *Etika/Ethica-Ordine Geometrico Demonstrata et Inquinque Partes Distincta*, çev. Hilmi Ziya Ülken (İstanbul: Ülken Yayınları, 3. Baskı, 1984); Bayraktar Bayraklı, *Kur'an Ahlâkî* (İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2011), 15-22; Bedia Akarsu, *Ahlâk Öğretileri I, Mutluluk Ahlâkî/Eudaimonism* (İstanbul: İÜEF Yayınları, 2. Baskı, 1970), 13-16; Bertrand Russell, *Evlilik ve Ahlâk*, çev. Sultan Neval Şimşek (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1998), 7-12; Cafer Sadık Yaran, *Ahlak ve Etik* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2. Baskı, 2016), 193-309; Cüneyt Yüksel, *Devlette Etik/Dünyada ve Türkiye'de Kamu Yönetiminde Etik, Yasal Altyapı ve Uluslararası Uygulamalar* (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2010), 9-23; Ebû Ali Ahmed İbn Miskevî, *Ahlâkî Olgunlaştırma*, çev. Abdulkadir Şener, Cihad Tunç, İsmet Kayaoğlu (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1983), 36-72; Emre Dorman, *Teolojik ve Felsefi Açısından Din Ahlak İlişkisi* (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2. Baskı, 2019), 29-62; Emrullah, Kılıç, *Ahlak ve Medeniyet/Ralph Barton Perry'nin Ahlakî Medeniyet Teorisi* (Ankara: Elis Yayınları, 2022), 59-114; Enis Doko, *Allah'sız Ahlak Mümkün Mü?/Çağdaş Bir Ahlak Argümanı Savunusu* (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2. Baskı, 2020), 88-91; Ferhat Akdemir, *Bir Ahlak Öğretisi Olarak Faydacılık/Utilitarizm* (Ankara: Elis Yayınları, 2020), 11-52; Fernando Savater, *Oğluma Ahlâk Üstüne Öğütler/E'tica Para Amador*, çev. Şadan Karadeniz (İstanbul: İletişim Yayınları, 2. Baskı, 2001), 17-28; Harun Yahya, *Çözüm Kur'an Ahlakı* (İstanbul: Araştırma Yayıncılık, 3. Baskı, 2005), 80-101; Hasan Ayık, *Ahlak Sorunumuz* (İstanbul: ÖnceKitap Yayınları, 2018), 7-24; Hasan Ege, *İslâm ve Ahlâk* (Ankara: Nur Yayınları, 2. Baskı, 1972), 571-594; Hayrani Altıntaş, *İslâm Ahlâkî* (Ankara: 1996), 3-27;

olarak bilebildiğimiz ifadelerine mâtuf bir seçimi hak eden insanın, adeta robotik davranışlarla hayat süren diğer varlıkların önünde yaşama tutunması en değerli vasiyettir. Bu yüzden de sistematik olarak en yükseğe ve de en aşağıya düşebilen insanın hayata tutunurken ahlâkın asıl vasfı olan yaratılış değerlerine yakın tutumlar edinmesi,<sup>6</sup> kendisine duyulan tanrısal güveni de ön plana çıkarmakla muhatap olan insanın

- Henri Bergson, *Ahlâk İle Dinin İki Kaynağı/Les deux Sources de la Morale et de la Religion*, çev. Mehmet Karasan (İstanbul: MEGSB, 2. Baskı, 1986), 3-135; Henry Hazlitt, *Ahlâkın Temelleri/The Foundations of Morality*, çev. Mehmet Aydın, Recep Tapramaz (Ankara: Liberte Yayınları, 2006), 1-20; Hüsameddin Erdem, *Son Devir Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk/Tanzimattan Cumhuriyete Kadar* (İstanbul: DEM Yayınları, 2006), 18-24; Hüsnü Aydeniz, *Teist Yaroluşçularda İman-Ahlâk İlişkisi/Kierkegaard, Jaspers, G. Marcel* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012), 11-38; İbrahim Ağah Çubukçu, *İslâm'da Ahlâk ve Manevi Vazifeler* (Ankara: DİB Yayınları, 1984), 7-31; Kecia Ali, *Cinsel Ahlâk ve İslâm*, çev./snş. Adnan Bülent Baloğlu (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015), 271-278; Kınalızâde Ali Efendi/Çelebi, *Ahlâk-Ahlâk İlmi*, haz. Hüseyin Algül, Tercüman 1001 Temel Eser (İstanbul: ts.); Kınalızâde Ali Efendi/Çelebi, *Ahlâk-î Alâ'î*, sad. Murat Demirkol (Ankara: Fecr Yayınları, 2016); Kınalızâde Ali Efendi/Çelebi, *Ahlâk-î Alâ'î*, haz. Mustafa Koç (İstanbul: Klasik Yayınları, 2007); Kınalızâde Ali Efendi/Çelebi, *Devlet ve Aile Ahlâkı* (1-2), haz. Ahmet Kahraman, Tercüman 1001 Temel Eser (İstanbul: ts.); Lokman Çilingir (ed.), *Ahlak Felsefesi Yazıları* (Ankara: Elis Yayınları, 2015); M. Münir Dedeoğlu, *Trajik İnsan Ahlakı/Nietzsche ve Etik* (Ankara: ÜBL Yayınları, 2002), 8-26; M. Münir Raşit Öymen, *Psikoloji, Sosyoloji ve Pedagoji Açısından Ahlâk Eğitimi ve Ahlâkın Testle Ölçülmesi* (İstanbul: Murat Matbaacılık, 3. Baskı, 1975), 7-12; Max Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, çev. Zeynep Gürata (Ankara: Ayraç Yayınları, 1997), 13-30; Mehmet Ali Aynî, *Türk Ahlakçıları* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1993), 11-14; Mehmet Mukadder Yakupoğlu, *Ahlak ve Şiddet* (İstanbul: Göçebe Yayınları, 1997), 24-42; Melih Yürüşen, *Liberal Bir Değer Olarak Ahlak ve Siyasi Hoşgörü* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1996), 19-63; Mustafa Çağrıç, *Gazzâlî'ye Göre İslâm Ahlakı/Nazari ve Ameli Olarak* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1982), 17-48; Mustafa Çelik, *İhtilâf Ahlakı* (Ankara: Mısak Yayınları, 1996), 27-58; Mustafa Gündüz, *Ahlak Sosyolojisi* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2010), 331-348; Mustafa Köylü, *Küresel Ahlak Eğitimi* (İstanbul: DEM Yayınları, 2006), 81-154; MÜSİAD Cep Kitapları, *Peygamberimizin Güzel Ahlakı* (İstanbul: 2006), 9-64; Nasıruddin Tüsi, *Seçkinlerin Ahlakı/Evsâfı'l-Eşrâf*, çev. Anar Gafarov (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 43-52; Nihat Keklik, *Türklerde Ahlak ve Dünya Görüşü* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2001), 162-168; Nurettin Topçu, *Ahlak*, haz. Ezel Erverdi, İsmail Kaya (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2. Baskı, 2010), 29-36; Nurettin Topçu, *Ahlak Nizamı*, haz. E. Erverdi, İ. Kaya (İstanbul: Dergâh Yayınları, 5. Baskı, 2008), 13-19; Osman Elmalı, *Bertrand Russell'da Ahlak Felsefesi* (İstanbul: Ataç Yayınları, 2005), 59-90; Osman Elmalı, *George Edward Moore'da Etik* (İstanbul: Arı Sanat Yayınevi, 2007), 51-120; Osman Sezgin, *Üçüncü Neslin Eğitimi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 5-46; Osman Şekerci, *Kaynaklarımızın Göre İslâm Terbiyesi*, Çanakkale Seramik Fabrikaları Kültür ve Araştırma Hizmetleri (İstanbul: 1972), 3-13; Paul Tillich, *Ahlak ve Ötesi*, çev. Ruhattin Yazoğlu, Tuncay İmamoglu (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 23-38; Paul Tillich, *Ahlak ve Ötesi*, çev. Aliye Çınar (Ankara: Elis Yayınları, 2014), 27-100; Robert M. Pirsig, *Lila Ahlakın Sorgulanması*, çev. Süha Sertaboğlu (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2. Baskı, 2005), 112-115; Sebile Başok Diş, *Bernard Williams'ın Ahlak Kavramı Analizi ve Sistem Eleştirisi* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2017), 21-50; Seyfî Mertek, *İslami Modernizm Geleneğinde Ahlak Anlayışı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 9-24; Seyyid Süleyman Nedvî, *İslâm Ahlak Nizamı*, çev. Ali Genceli (İstanbul: Erkam Yayınları, 1990), 31-123; Şahin Filiz, *Ahlakın Akli ve İnsani Temeli* (İstanbul: SAY Yayınları, 2. Baskı, 2014), 82-115; Şemseddin-i Sivasî, *Mir'atü'l-Ahlâk/İnceleme-Tenkitledi Metin*, haz. Birgül Tokar (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 58-133.

- 6 Klasik geleneğin kabulüne göre *İslâm ahlakı* şeklinde öne çekilen konunun *insan ahlakı* merkezinde ele alınması daha sağlıklı bir kabul gibidir. Bilindiği kadarıyla, insanı merkeze alan bu geleneğin İslâm Ahlakı bazında ele alınmasından sonra, beşeri muhatap alan ahlâkın ise adeta gruplara ayırıldığı hususu kuşkusuzdur. Konu hakkında detaylı çalışmalar için bk. Abdunnasır Süt, *Mu'tezile ve Ahlakı/Kadı Abdulcebbar Örneği* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 15-51; Ahmet Çiğdem, *Mucizenin Etik Uğrağı/15 Temmuz Sonrası Din, Toplum ve Planaryal Özne Üzerine Düşünceler* (Ankara: Felix Kitap, 2019), 171-186; Ahmet Nâim/İsmail Karakaya, *İslâm Ahlakının Temel Esasları* (Ankara: Kitap Neşriyat Dağıtım, 2005), 39-56; Bedia Akarsu, *Ahlak Öğretileri/I. Mutluluk Ahlakı, II. Kant'ın Ahlak Felsefesi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 3. Baskı, 1982), 8-24; Babanzâde Ahmet Naim, *İslâm Ahlakının Esasları*, sad. Recep Kılıç (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 23-28; Baha Tevfik, *Yeni Ahlak ve Ahlak Üzerine Yazılar*, der./haz. Faruk Öztürk (Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002), 53-105; Bedriye Reis, *Gazzâlî'de Ahlak-Marifet İlişkisi* (Bursa: Emin Yayınları, 2011), 49-122; Ebu'l-Âlâ el-Mevdudî, *İslâm Savaşçısının Ahlakı Stratejisi*, çev. H. Hüseyin Yılmaz (İstanbul: Özgül Yayınları, 2014), 7-14; Ebû Muhammed b. Hazm/İbn Hazm, *Ahlak/El-Ahlak ve's-Siyer fi Müdâvâti'n-Nüfus*, çev. Cemalettin Erdemci, Hasan Hüseyin Bircan (Van: Bilge Adam Yayınları, 2005), 35-39; Halim Hilmi Bilsel, *İyi Ahlak Güzel Huy* (İstanbul: Yağmur Yayınları, 2. Baskı, 1978), 16-23; İbrahim Ağah Çubukçu, *Ahlak Tarihinde Görüşler* (Ankara: AÜİF Yayınları, 1994), 1-53; İmam Abdulvehhab eş-Şa'rânî, *İslâm Büyüklerinin Örnek Ahlakı ve Hikmetli Sözleri*, çev. Ömer



olası kazanımına açıktan işaret etmekte gibidir. Belki de, insanın pozitif tercihinden sonra oluşan bu katkının en değerli aşaması, donanımlı varlık olan insanın cehaletin tahsilinden uzak durmak suretiyle,<sup>7</sup> her daim hakikate ulaşabilen bir yeteneğe yakın durabilmesinden kaynaklanmaktadır.

Sorumlu varlık olarak halk edilen insan özelinde ileri sürülebilecek en değerli tespit, onun her türlü donanımla birlikte hayata dâhil olduğunun kabulüdür. İster bireysel kümelerde olsun, isterse de kamusal alanda gerçekleşsin, halk edilen varlıklar statüsünde öncü yaratık hükmünde devreye alınan onun bu donanımdır diyebiliriz. Hatta mutlak anlamda sorumluluk ödevi ile eylemsel tercihleri öne alınan insanın muhataplık durumu, olası tercihlerinde etkin bir şekilde hayat bulacaktır tespitine dâhil olacaktır. Belki de beşer ve toplum özelinde yaşanılır olan dünya hayatı ölçüğünde en değerli olan sunum; ahlâk, adalet, hukuk, sağlıklı hayat ile bunların işlevselliğini her daim öne alan Yüce Allah'ın öngörüsünü devreye alan takdiri olduğu yakından bilinmektedir. Geline bu aşamada muhatap olduğumuz sorumluluk ile donatılan yetenek bazında demek lazımdır ki, insana olan bu güvenin; hem onun donanımına, hem de Yüce Tanrı'nın beklentilerine uygun bir tarzda gerçekleşeceği hakkında şüphe içinde olmamak lazımdır.

Sistematik oluşumun farkında olabilen insanın behemehâl kabulüne uygun olan en değerli husus, Yüce Allah'ın hem bireysel bakımdan hem de sosyal ve dahi kamusal açıdan sorumlu varlık olarak donattığı insanı olası makbûliyetlerden yana tedarik ettiği de kuşkusuzdur. Öyle ki, daha ilk yaratılıştaki ilâhî güvenin muhatabı

Temizel (İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1970), 5-28; İsmail Çetin, *Mufassal Medeni Ahlak* (Isparta: Dilara Yayınları, 3. Baskı, 1998), 13-44; İsmâil Hâmi Dânişmend, *Garb Menba'larına Göre Eski Türk Seciyye ve Ahlâkı* (İstanbul: İstanbul Kitabevi, 3. Baskı, 1982), 9-12; M. Yaşar Kandemir, *Örneklerle İslâm Ahlâkı* (İstanbul: Nesil Yayınları, 2. Baskı, 1980), 9-62; Macid Fahri, *İslam Ahlâk Teorileri/Ethical Theories in Islam*, çev. Muammer İskenderoğlu, Atilla Arkan (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), 29-92; İmam Ebû'l-Hasan Muhammed b. Habib el-Mâverdi, *Edeb'ü'd-Dünya ve'd-Din/İslâm'da Dünya ve Din Edebi*, çev. Ali Akın (İstanbul: Temel Neşriyat ve Dağıtım Koll. Şti, 1982), 1-34; Muhammed Gazâlî, *Müslümanın Ahlâkı*, çev. Abdülcelil Candan (İstanbul: Vahdet Kitap Kulübü, 2. Baskı, 1990), 43-47; Mustafa Çağrı, *Gazzâlî'ye Göre İslâm Ahlâkı/Teori ve Pratik* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2013), 20-23; Mustafa Çağrı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk* (İstanbul: DEM Yayınları, 2006), 19-36; Mehmed Dikmen, *İnsanca Yaşama Yolu İslâm Ahlâkı* (İstanbul: Cihan Yayınları, 1985), 11-18; Mehmet Emin Özafşar, Recai Doğan (ed.), *Temel İslâm Bilgileri Ahlâkım* (Ankara: DİB Yayınları, 2007), 10-21; Mehmet Zeki Aydın, *Ailede Çocuğun Ahlâk Eğitimi* (İstanbul: Dem Yayınları, 2005), 15-46; Mevlânâ Şibli, *Muhammedî (SAV) Ahlak* (İstanbul: TİMAŞ Yayınları, 2011), 7-13; Muhammet Şevki Aydın, Ahmet Hadi Adanali, (ed.), *İslam Ahlakı/Temel Konular Güncel Yorumlar* (Ankara: DİB Yayınları, 2. Baskı, 2015), 9-14; Murtaza Mutahharî, *Adl-i İllâhî*, çev. Hüseyin Hatemi (İstanbul: İşaret Yayınları, 1988), 55-106; Mustafa Çakmak, *Ahlâk Tanrı ve Yasa/Din-Ahlâk İlişkisi Bağlamında İlahî Emir ve Doğal Yasa Teorileri* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019), 11-26; Osman Pazarlı, *İslâm'da Ahlâk* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2. Baskı, 1980), 40-69; Ömer Nasuhi Bilmen, *Yüksek İslam Ahlâkı*, haz. A. Faruk Çelebi (İstanbul: TİMAŞ Yayınları, 2007), 11-16; Râgıb el-İsfahânî, *İslâm'ın Ahlâkı İlkeleri/Ez-Zerî'a İla Mekarim iş-Şerî'a*, çev. Abdi Keskinsoy (İstanbul: Beşikçi Yayınevi, 2003), 46-53; Recep Kılıç, *Ahlâkın Dini Temeli* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 10-14; Sabri Demirci, *Hucurât Süresi Işığında Sosyal Hayatın Ahlakî Prensipleri* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015), 82-93; Süleyman Uludağ, *İslam'da Ahlak ve Ahlak Ekolleri* (İstanbul: Sufi Kitap, 2018), 147-178.

7 Yanlış hakikat gibi gören beşer tasavvurunu sağlıklı bir şekilde eleştiren etkin bir çalışma için bk. Hüseyin Atay, *Cehaletin Tahsilî* (Ankara: Atay ve Atay Yayınları, 2004), 47-51.

olan insanın O'nun önerileri doğrultusunda ahlâkî değerleri hayata tutunduran yegâne varlık olmasının izâhı da yapılmıştır. Sadece düşünen insan bazında değil, her türlü varlık ile diğer ekoller bazında dahi etkin bir şekilde yapılan bu izâh ve desteğin,<sup>8</sup> varlık kodları açısından insanın muhatapları olmayan diğer varlıkların bilincine de hasredildiği açık bir deklarasyondur. İşbu desteğin Yüce Allah tarafından yapılması ise, insan denilen varlığın tutunduğu hayatı imar ve iskân edebilmesinin yanında, yaşanan hayatın ilâhî desteği alacağı hatta bu desteğin belli katkılarını ifade edeceği de aklî, zekâî ve de iradî bir kazanım olduğu kesin bir hüküm gibidir.

Hukuk ve ahlâkın insan hayatında kişisel ve toplumsal sorumluluğu merkeze alan belli alanlarda yer tutması, hemen her zaman ahlâkî değerlerin diğer değerlerden daha önce geldiğini hatırlatabilir.<sup>9</sup> Üstelik de beşerî eğitim, kazanım hatta donanımları öne alan ve ibadet denen olgunun da kâmiliyeti ifade eden en üst sınırı desteğinde belirtmesi, asıl olan kazanımın bu amacı hedefleyen kazanımlar olduğu şüphesizdir. Denilebilir ki, amaca yönelik bu uyarılarda hukuk ve ahlâk olgusunun tutarlılığı da hem ilâhî ve hem de beşerî kazanımlara bir örnek sayılmalıdır. Belki de, ana ilkeler konusundaki hassasiyet, onların dışındaki her yaklaşıma daha sağlıklı bakabilmemizi tedarik edecektir. O yüzden de, Müslüman kesimin nereden gelirse gelsin hakikat olgusuna taraftar olması elzemdir. Hâsılı, bazı felsefecilerin de kanaat ettiği gibi,<sup>10</sup> ana ilkelerle uyuşmadığı hâlde bizden olduğu bilinen şeylerin dinden olamayacağı kabulü her daim hakikattir.

İnsanı merkeze alma tercihinden sonra kastedilen bu elde edişin ana unsuru olan adalet fikrinin de insan ve toplum açısından gerekli kazanımlara ve de gerekliliklere atıf yaptığı hatta onları hayatın merkezinde ifade ettiği kuşkusuzdur.<sup>11</sup> Belki de

8 Gerek Mu'tezile ve gerekse de Ehl-i Sünnet'in aklı daha yakın duran ekolü olan Mâtürîdîlik, bahsedilen konunun beşere izâhı hakkında akıllı sürecine daha yakın duran bir kabulü devreye sokmuş gibidir. Sorumlu kılınan insan özelinde her daim yakından bahsedilen bu yaklaşım, özellikle geleneğin adeta kutsal formu olarak görülen Mâtürîdî Ekolü'nde öne alınan bir husus olması bakımından da önemlidir. Konu hakkında etkin bir çalışma için bk. Sami Şekeroğlu, *Mâtürîdî'de Ahlak/Felsefî Bir Betimleme* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010), 23-106.

9 Ahlâkın ana temasının din olduğu ya da dinlerin merkez unsurunun ahlâk olduğu kabulü konusundaki düşüncelerin her dönemde tartışılan bir yaklaşım olduğu kuşkusuzdur. Konu hakkında etkin bir çalışma için bk. William Warren Bartley III, *Ahlak ve Din*, çev. Ali Yıldırım (Ankara: Elis Yayınları, 2017), 15-98.

10 Dim, bilim ve ahlâk ilişkisi bağlamında bahsedilen konu hakkında son derece isabetli tespitler yapan Yahudi kökenli Hollandalı filozof Baruch Spinoza (1632-1677), "Geometrik Düzene Göre Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Olan Etika" adlı eserinde Yüce Tanrı'nın önerileri bağlamında insanın katkılarından da bahsetmektedir. (Bk. Baruch Sinoza, *Etika* (İstanbul: Ülken Yayınları, 3. Baskı, 1984), 27-80). Benzeri bir felsefî tartışma için bk. Mehmet Münir Dedeoğlu, *Yeni Değerler Dünyası İçin Toplumsal Ahlâka İsyân/ Nietzsche ve Etik* (Ankara: Altınpost Yayıncılık, 2012), 29-94.

11 İnsanın tercihlerini öne alan ahlâk ilminin onu değerli kılması adına yine insanın var oluşunu aynı esas üzerinden merkeze aldığı görülmektedir. Buna göre, sorumlu varlık olan insanın önce kendi çapında, ardından da kamuoyunda her daim değerli olan ahâkî tercihlerinin adeta muhatap etkileyen en pragmatik seçim olduğuna şüphe bulunmamaktadır. Bu nedenledir ki, Hak Din'in önerdiği dindarlığın yapı taşı mesabesinde olan ahlâk düsturu hedefiyle, işlevsel olarak muhatap kılınan insan içinden seçilen elçilerin de bu kazanıma yakın durup ardından da tebliğe soyunduğu kuşkusuzdur.

Kamusal alanın en değerli pratiği olan hukuk ve adalet olgusu arasındaki temel ilişki, insanı merkeze alan Müslüman olgusunun da öne sürdüğü şekliyle,<sup>12</sup> öteden beri süregelen yaşamın mutlak gerekliliği olduğu bu birliktelikten sonra daha yakından anlaşılmalıdır.<sup>13</sup> Bilindiği üzere, bireysel ve toplumsal hayatın en gerekli vasfı olan kamusal alanlar olgusu, ahlâkî değerlerin yasa ve hukuk sürecinde yaşanan hayata taşınmasını zorunlu kılmaktadır.

Bu sebeple, sosyal hayatın ana parçasını oluşturan din ve dinsel öğütlerin bireylerden başlayarak toplumsal kazanımları dile getirmesini daha yakından anlamamız gereklidir. *Kur'an'ın ahlâk* metafiziği denilebilecek olan bu tasarım,<sup>14</sup> her daim muhatap alınan insan unsurunu besleyen hatta onun tecrübelerin ve dahi katkılarını hayata taşıyan sürdürülebilir durumda öne alınabilen etkin bir kazanım olsa gerektir. Yaşanan hayatı ahlâkî ilkelerin ve dahi beşerî demirbaşların Yüce Yaratacının var ettiği dünya üzerindeki en değerli ve de en gerekli davranışları merkeze alması demek, ahlâkî değer ve kazanımların beşer ve toplumu daha iyiye yönlendiren kazanımlara dönüşmesini gerekli kılmaktadır.<sup>15</sup> Bunun ilk ve son aşamasının da ilkesel değer ve yaşanan değerlerin insanî hatta toplumsal kazanımlara dönüşmesini daha yakından haber vermektedir.

Galiba Yüce Tanrı'nın önerdiği şeyi hayata tutunduran insan ve onun ahlâkî kazanımları, gerek hukukta ve gerekse de beşerî hayatta kalıcı örnekliklere evrildiği de aşikârdır. Bu sistemli kazanımın bölgesel manada öne alınan insanın katkısına da örneklik sunacağı bilinmelidir. O yüzden de, varlık kategorisi içerisinde donanımı gereği her dem muhatap alınan beşerin ahlâkî donanımı ilkesel bazda dinin sundu-

12 Muhatap değer olan insanın aynı zamanda Müslüman ismiyle bilinmesinden sonra her ikisinin de ahlâk bazı kabullerinin vahye ve dahi olası pratiğe uygunluk göstermesi beklenmektedir. İnsanın ahlâkî gelişimini önemseyen konu hakkında detaylı bir öneri için bk. Muhammed b. Ahmed el-Gazâlî/Hüccetü'l-İslâm, *Mizanü'l-Ahlâk/Ahlâk Ölçüleri*, çev. H. Ahmed Arslantürkoğlu (İstanbul: Sağlam Kitabevi, 1974), 245-381; Adudüddin el-İcî, *Ahlâku Adudüddin*, çev. İlyas Çelebi (Ankara: TDV Yayınları, 2015), 14-36.

13 Pratik yaşamın öne alındığı dünya hayatında muhatap kılınan insanın beslendiği ve de besleyici unsuru konusunda dile getirilen ahlâk olgusunun bireyi besleyen bir değer olmasının yanında, kamusal alanı da olması gerekenler noktasında dikkate aldığı bilinmelidir. Grup ve kesimlerin olası kabullerini öne almadan birey ve toplumun olması gereken kabullerini merkezde gösteren konu hakkında ilkesel duruşları öne alan çalışmalar için bk. Ahmet Çağlayan, *Ahlâk Pusulası/Ahlâk ve Değerler Eğitimi* (İstanbul: DEM Yayınları, 2005), 13-50.

14 Bahsedilen tasarımı *Kur'an'ın Ahlak Metafiziği* bahsinde işleyen İlhami Güler hocanın bireysel katkıların yakından görmek lazımdır. Konunun hem ilkesel hem de akli açıdan deşifresi adına bk. İlhami Güler, *Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu/Ehl-i Sünnet'in Allah Tasavvuruna Ahlâkî Açıldan Eleştirel Bir Yaklaşım* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1998), 29-76; İlhami Güler, *Derin Ahlak/Teolojik-Siyasi Ahlak Analizleri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 11-169; İlhami Güler, *İman Ahlak İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003), 99-132; İlhami Güler, *Kur'an'ın Ahlak Metafiziği* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 41-64.

15 Üzerinde fikir serdedilen ana konunun hem ilkesel tutarlılık bağlamında hem de olası gereklilik hattında uzun süredir bahsedilen durumun ahlâk ve politika yönüne değinen etkin bir çalışma için bk. Hüsamettin Çetinkaya, *Ahlak ve Politika/İnsanlık Ahlakı ve Düşmanlık Politikası* (İzmir: Ara-lık Yayınları, 2007).

ğu ana ilkelerle yakınlık arz etmektedir.<sup>16</sup> Belki de bu donanım sahibinin doğrudan muhatap alınması seçeneği ile arzusu, öncelikle iyi şeylerin uhdesinden geleceğine olan güvenle ilişkilidir.

### 1-Tanrısal Önerinin Ana Hatları

Hem bireyi, hem onu adalete yakın kılan hukuku, hem de her ikisinin aktif olduğu kamusal alanı besleyen en değerli donanım, kazanım hatta katkı ahlâk kabulüdür demek evlâdır. Beşerin eylemlerini öne alan hukukun ahlâktan beslenip kamusal alanda etkin olması, her ikisinin de tutarlılık noktasında ahlâkî önergelerden beslenmesi anlamındadır. Ayrıca insan hayatını sağlıklı süreçlerden yana taşıyan ahlâkî kazanımların mutlak surette onun bir vechesi olan hukukî kabullerin de ahlâksal yapısı olmasını zorunlu kılmaktadır. Birey ve toplumun ahlâkî tedarikinde Hukuk Felsefesi aşamasında öne alınan her değer aynı zamanda Ahlâk Felsefesi olması içten bile değildir. İnsanı besleyen kazanımlar bazında her daim merkezde duran adalet tasavvurunun birey ve toplumu besleyici değere dönüşmesinde ondan beslenen hukukî tercihlere de yakın durmak lazımdır.

Yönetmeliklerde adına siyaset denilen kurumun öncelikle birey nezdinde ardından da sosyal hayat kümesinde ahlâkî besleyen hukuksal normlardan yana durması elzemdir. Vahyin önerdiği ana unsur olan bu tutum,<sup>17</sup> insanı besleyen en değerli yaklaşım olan ahlâkî ilkelerin zaman içinde kalıcı yasa hükmüne dönüşerek, doğrudan muhatap kılınan beşer hayatını her dem celbetmesi istenmektedir.<sup>18</sup> Bu değişim ve dönüşümün beslendiği ana unsur olan ilâhî tavsiyelerin de ahlâkî kazanım ve edimleri besleyen bir yapıda sunulması, insan denilen varlığın olası kazanımlarının ahlâk olgusuyla eşdeğer bir seçenekle merkeze alındığı ortadadır. Yine vahyin buna imkân sunmasının en değerli kazanımı durumunda olan takvanın da beşeri besleyen en değerli donanım olup, insanî hedef ve ulaşımaya kapı aralayacağı akıllı dışı tutulmamalıdır.

16 Yarattılan varlıklar özelinde Cenâb-ı Hakk tarafından serdedilen donanım gereği her daim muhatap alınan öznenin insan olduğu bilinmelidir. Bu tercihin özelinde ahlâkî kazanımın birey ve topluma olan katkısı konusunda yapılan değerli bir çalışma için bk. Aygün Akyol, *Kutadgu Bilig'de Ahlak ve Siyaset* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2013), 31-140.

17 Kişisel ve toplumsal gelişimde önerilen adalet isteğinin Kur'an'da geçtiği durumlar, ilâhî önerileri devreye sokan şu âyetlerde açıkça zikredilmektedir: Bakara 2/282; Âl-i İmrân 3/21, 25; Nisâ 4/3, 58, 105, 135; Mâide 8/42; A'râf 7/29, 159, 181; Nahl 16/90; İsrâ 17/33; Enbiyâ 21/47; Ahzâb 33/5; Sâd 38/26; Şûrâ 42/15; Rahmân 55/7; Hadîd 57/25; Mümtehine 60/8.

18 "Ey Mü'minler! Kendinizin, ana-babanızın veya akrabanızın aleyhine de olsa, bütün gücünüz ve samimiyetinizle hep adalet ve hakkaniyetten yana olun, Allah için doğru şahitlik yapın. Şahitlik konusunda insanların zengin veya fakir olmasını dikkate alarak adalet ve hakkaniyetten sapmayın. [Yani zengin gözüne girmek yahut yoksula merhamet etmek uğruna hak ve hakikati söylemekten kaçınmayın]. Şahitlikte öncelikle dikkate alınması gereken husus, insanların durumları/konumları değil, Allah'ın adalatten ayrılmama emridir. Kaldı ki Allah zengin de fakirin de durumunu sizden daha iyi bilmektedir. Şu hâlde, arzu ve isteklerinize uyup adalatten ayrılmayın. Şahit olarak gerçeği çarpıtsanız veya şahitlikten kaçınırsanız bilin ki Allah yaptığınızı her şeyden haberdardır." (Nisâ 4/135).

Dünya hayatında merkeze taşınan yegâne varlık olan insanın bazı donanımları, onu merkeze alma noktasında adeta asıl değer hükmünde gibidir. O açıdandır ki, muhataplık süresinde en değerli donanımı mahiyetinde olan ahlâkın kelime anlamı olan *seciye*, *karakter* ve *huy* tabirleri, üzerinde yaradılış niteliğini öne alan *hulk* ve *huluk* vasfını dahi öne almaktadır. O yüzden de, bu donanımın evrensel olan vasfının mevcut ilkelerin beşeri besleyen asıl unsurlar gibi tezâhür ettiğinden yana durmak lazımdır. Belki de insan denilen kıymetli hatta donanımlı varlığın hem bireysel hem de kamusal alanda ahlâkî donanımından dilsel pratiğine aktarılan değerler etik donanımın pratik yansıması olduğu şüphesizdir.<sup>19</sup> Hatta onun bu tedariki her daim modernlik denilen gelişime de olumlu manada katkı sunabileceğinden uzak durulmamalıdır.<sup>20</sup>

Zaman içinde tartışa konusu edilen bir hususun, insanın asıl donanımı olan ahlâkın değer aşamasının tartışması olduğu şüphesizdir. Buna göre; evrensel, kişisel ve göreceli yansıması olan ahlâkî olgular, bu süreçlerde beslendiğinden ötürü, insan olgusunu doğrudan muhatap alan etkinlik değildir. Oysaki insanın en üstün vasfına işaret eden ahlâkî donanım, adeta diğer organlar gibi evrensel kazanımın en değerli kabulü gibidir. O nedenle de, adeta takva kazanımıyla eşdeğer tutulan ahlâkî kazanımın beşerin kalıcı olan sahipliğinde ele alınması lazımdır.

İnsanı insan yapan her aşamada onu besleyen damar gibi iş gören ahlâk, aynı zamanda insanın besleyici damarı durumunda olan *fitrat* kümesi denilen bir donanıma hatta kazanıma da yatkınlık göstermektedir. Beşerin hükmünün sürdüğü dünya hayatı ölçeğinde bilindiği kadarıyla, seçkin muhatap konumunda var kılınan beşerin asıl unsuru mahiyetinde olan bu kazanımın, adeta varılacak son aşamaya işaret ettiği de yabana atılmamalıdır. Mamafih, insan denilen varlığın her daim devreye girmesinde merkezde duran organın yapısı ile ahlâkın sunumlarının çatışma göstermediği de yakinen bilinmektedir.

İnsan denilen en değerli varlığın kendini sosyalleştiren adımları öne alması, onu kamusal alana taşıyan en güçlü vasfıdır. Onun bu tercihinin olası donanımlarından sonra işlevsel olduğu unutulmamalıdır. Belki de insanın yaratılma aşamasındaki pozitif yönleri, onun en değerli tercihlerinden olan ahlâk, onu işlevsel kılan hukuk ve her ikisinin yaşamsal kılınmasının önünü açan kamusal alandaki tezahürü gibidir.<sup>21</sup>

19 Bu konu hakkında etkin bir çalışma için bk. Hakan Poyraz, *Dil ve Ahlâk* (Ankara: Vadi Yayınları, 1996).

20 Felsefe hocası durumunda olan Ross Poole'un *Ahlâk ve Modernlik (Morality and Modernity)*, çev. Mehmet Küçük (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1993) adlı çalışması, gelişen insanın modern çağda uzak kalamadığı en değerli donanım olan ahlâkın her dem işlevsel olmasından bahsetmektedir.

21 Var oluş süresinde doğrudan muhatap alınan insanın ahlâkî kazanımlarına kapı aralayan tercihleri hakkında adeta ilmihal nispetinde kaleme alınan bazı eserler şunlardır: Fahri Demir, *İslâm Ahlâkı* (Ankara: DİB Yayınları, 1997), 9-11; Mehmet Türkeri, *Elmalılı'nın Ahlak Felsefesi* (İzmir: Lotus Yayınları, 3. Baskı, 2013); Mustafa Çağrıncı, *Anahatlarıyla İslâm Ahlâkı* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 4. Baskı, 2006), 15-35; Recep Kılıç, *Ayet ve Hadislerin Işığında İnsan ve Ahlâk* (Ankara: TDV Yayınları, 2005); Yaşar Nuri

Adeta köyden şehre, bireyden topluma varan bu sürecin İslâm ahlâkı denilen donanımla birlikte beşerin hem besleyici hem de doğrulayıcı bir kabulü mahiyetindedir. Bahsedilen konunun âdeta düşünce ve eylemi sistemleştiren felsefenin etkinliğine kapı aralayan somut bir kazanıma hatta felsefî önermelere de imkân sunduğu ve dahi ondan beslenen bir dayanışma tedariki olduğu yakından bilinmelidir.<sup>22</sup> Bu ilmin hatta eğitimin kendini öne alan durumlarda bireye doğrudan sunumlar yapması, olası kazanıma dönüşen aile ve diğer tesislerin dışında, öğrenim süreçlerinde dahi yakından istenilen bir teklif gibidir.<sup>23</sup>

Netice itibariyle, sorumlu olan biricik varlık durumundaki insan nezdinde tercih edilecek olan asıl unsur konusunda ahlâkî donanımın değil, işlevsel akıl olan bireysel iradenin devreye girdiği yabana atılmamalıdır. İnsanı her dem daha değerli kılan bu aşamanın tespitidir ki; melek, cin ve şeytandan daha donanımlı olan varlığın insan olması, aynı zamanda seçimlerini merkeze alan iradî tercihlerin de kaynağı olacağından uzak durmayacaktır. Belki de onun beslenmesi gereken aşamalardan birisi olan bilimin katkısını ahlâkî kazanımın dışında görmek, her açıdan sorumlu varlık kılınan insanın eşsizliğini ortadan kaldıracaktır. O yüzden de, hakikat uğraşında bizlere katkı sunan din ile bilimin pek çok ideolojik tasavvur düzleminde sahaya sürülen kavgasından öte,<sup>24</sup> her ikisinin de ayrı kümelerden bahseden hakikat bildirimini olduklarını görebilmek lazımdır.

## 2-Ahlâkî Değerlerin Olası Veçhesi

Ahlâkî donanım, varlık ve ontoloji gereği insan denilen muhatabın en değerli kazanımı ile yeteneğinin teşekkülüdür. Üstelik bu nitelik, işlevsel hayata dokunan beşer üzerinde kalıcı olan tek yetenektir. İster inanan kişi, isterse de diğer kabullere yatkın bireyler olsun, muhatap alınan insanı yetenek nezdinde besleyen ahlâkî donanım, muhataplığı öne alınan insanın adeta mobil içeriğinin tesisi demektir.<sup>25</sup> Belki

---

Öztürk (haz.), *101 Soruda İslam Ahlakı* (Hürriyet Gazetesi Yayınları, 1988).

22 Din ve bireyin ortak hedefe yönelimini ifade eden konu hakkında beşerin öne sürdüğü somut kazanımlar için bk. Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol, *İslam Ahlak Felsefesi* (Ankara: Elis Yayınları, 4. Baskı, 2018), 29-36.

23 Bahsedilen kazanım hakkında etkin bir çalışma için bk. Turhan Yörükân, Ayda Yörükân, *Üniversitede İlim ve Ahlak/Cahit Tanyol ve Sosyoloji*, yay. haz. Ali Birinci (Ankara: Vadi Yayınları, 2003).

24 Ahlâk ve bilimin ya da bilim ve ahlâkın oluşumunda öne alınması gereken Din ve Bilimin etkinliği konusunda önemli bir çalışma için bk. Celalettin Vatanşay (ed.), *Bilim ve Ahlak* (İstanbul: Açılım Kitap, 2013).

25 Konu hakkında detaylı çalışma yapan bilim insanlarından birisi olan İsviçreli psikolog Jean Piaget (1896-1980), ahlâkî kazanımın eğitim sürecinden geçmesinden sonra, toplumları olası düşüşten kurtaracağı şey, yalnızca eğitimidir demektir. Benzer şekilde, Amerikalı psikolog Lawrence Kohlberg (1927-1987)'de insanoğlunu besleyen asıl unsurun *evrensel ahlâk* kabulünü merkeze aldıktan sonra, onu besleyen *temel ilkelerin keşif sürecinden* bahsetmektedir. Bize göre, dünyanın emanet edildiği insanı muhatap alan kümülatif değerlerin bâriz ifadesi olan bu tür keşifler, zaman içinde kısmen değişiklik gösterse de, ahlâkın değerini büsbütün devre dışına alamayacak bir tercihtir. Hatta bu aşama, insanı doğrudan muhatap alan vahiy sürecindeki beşerî donanımların besleyici unsur olmasından başka bir şey değildir.

de asıl unsur, donanım ve işlevsel yaklaşım olan bu niteliğin menfaate dayalı kazanımdan çok, beşeri besleyen ana ilke olduğu konusunda şaşkınlık yaşanmamalıdır.

Varlık kontekstinde yegâne değer olan insanın muhatap olduğu tek şey, onun gelişimine katkı sunan *iyi insan* tezkeresi gibi durmaktadır. Üstelik bu imkânın en değerli skalası *ahlâkî kazanım* ve bunun zirvesi durumundaki *takva bilinci* olduğu şüphesizdir. Dünya ölçeğinde Hak Din olan İslâm'ın Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e değin öne aldığı kişilerde dahi asıl yeteneğin takva olması, takvanın da ahlâk bazlı bir kazanım hatta aşama olduğunu göstermektedir.<sup>26</sup> Buna göre muhatap olan insanı besleyen en değerli teklif olan vahiysele öneri yani Kur'an ahlâkını merkeze alan Yüce Allah,<sup>27</sup> muhatap aldığı kula yol boyunca elde edeceği tercihlerin yanında, kalıcı olan değere ulaşma açısından asıl hedefin *ahlâkî donanım* hedefini devreye sokan *niteliksel kazanım* olduğu şüphesizdir. Hatta bu idealin aracı konumunda olan ibadetlerin dahi tercih edilen imanın destekçisi konumunda olan ahlâkî besleyeceği açık bir delil gibidir.

Beşerin en hassas donanımı mahiyetinde olan ahlâkî kazanımların mutlak surette işlevsel olabilmesi adına, onu devreye alan asıl unsur olan kişisel iradenin seçeneklerine muhatap olmalıdır. O yüzden de, şahsî iradenin pozitif yansımaya muhatap olan ahlâkî tercihin her daim bireyin olası seçeneklerinden birisi olduğu kuşkusuzdur.<sup>28</sup> Ancak, zaman içinde ahlâkın besleyiciliğini geriye alıp şahsî iradeyi merkeze alarak olası kabullerden yana durmayan kişilerin de olduğu gerçeği, hiçbir zaman kulak ardı edilmemelidir. Belki de bu tutum, bireyin ahlâksızlığından çok, olması gereken konusundaki yanlış tercihinden kaynaklanmaktadır. Kendi kavmine karşı âdil ve de ahlâklı olan kişilerin bu kesimin dışında olanlar için bu değeri dışlamaları da yeteneğin reddiyesinden çok, buna rağmen öne alınan irade beyanında saklıdır. O nedenle de, ahlâk denilen kümülatif kazanım, insanı insan yapan irade sayesinde bazen işlevselliğe yatkın bir tercihe kurban edilmektedir.

İnsanı besleyen asıl unsur durumunda olan ahlâkî tercihin beşer dünyasındaki etkinlik durumu konusunda sayısal kümeler bazında öne alınan bir örneklemeden bahsedebiliriz. Sayısal yapının öne sürdüğü tarzda yakından bilindiğine gibi, asıl

26 İnsanlığın yegâne seçeneği olup adına Hak Din denilen İslâm'ın genel önerisi ile etkin kabulü olan ahlâkın birey ve topluma olan katkıları konusunda oluşan pratiğin verimleri hakkında bk. Celil Kiraz, *Kur'an'da Ahlâk İlkeleri/Tevrat, Zebur ve İncil'le Mukâyeseli Bir Çalışma* (İstanbul: Emin Yayınları, 2007), 83-138.

27 Muhatap olan insanı besleyen vahiy sürecinin en mükemmeli durumunda olan Kur'an, ilk insandan son ferde kadar ana ilkelerin tedarikini öne almış gibidir. Konu hakkında detaylı bir çalışma için bk. M. Abdullah Draz, *Kur'an Ahlâkî/La Morale du Koran*, çev. Emrullah Yüksel, Ünver Günay (İstanbul: İz Yayıncılık, 1993).

28 Tarihsel kazanım ve araştırma için bk. Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk/Ahlâk-î Alâ'î*, haz. Hüseyin Algül, Tercüman 1001 Temel Eser (İstanbul: ts.), 42-43; Kınalızâde Ali Efendi, *Devlet ve Aile Ahlâkî* (1-2), haz. Ahmet Kahraman, Tercüman 1001 Temel Eser (İstanbul: ts.), 2/210-215.

değerlerle aracı değerlerin anlaşılması adına öne sürülen bir hesap sistematigi olduğu şüphesizdir.<sup>29</sup> Buna göre, ahlâkî kazanımın işin başında ve sonunda temel olma niteliğinden bahseder oluşu, ibadet maksadıyla sıklıkla önerilen davranışların araçsal bir kazanıma denk geldiğini merkeze almaktadır. Adeta esasa varma sürecinde bireyi geliştiren antrenman mesabesinde olan bu kazanımlar, Yüce Allah'ın amaç ve araç değerleri nasıl tedarik ettiğinden haberdar olmamız vesile olacaktır.

Az önce verilen sayısal küme tanımından sonra devreye alınacak olan bir değer de, ahlâkın en değerli kazanım hükmünde olan takvayla yakınlığı ya da aidiyeti konusundaki bildirimlerdir. Tıpkı diğer sayısal aşamanın öne aldığı gibi, ahlâkî kazanımların da donanım mahiyetinde olup, işin son merhalesinin diğer adı olan takva aşamasıyla eşdeğer bir skala olduğu unutulmamalıdır. Belki de insanı doğrudan muhatap alan Yüce Rabbimizin ona hatırlatıcı unsur durumundaki vahiy ile örneklik seçeneğindeki elçilerin asıl kazanımlarının da bu süreçteki hedeflerden olması yeniden ele alınmalıdır.

Tıpkı bunun gibi, İslâm'a davet edilecek olan kişilerin en değerli vasfının *ahlâkî donanım* olduğu hususu, işin öğretmeni statüsündeki elçiler nezdinde de devreye alınan bir husustur. İlkesel tutum ile bireysel katkıyı merkeze alan her kişinin konu hakkındaki beklentileri hesap edilen bir değer kümesiyle hayat bulacak gibidir. O yüzden de, yalnızca Allah Resulü için söyleyecek olursak, ona göre kabul aşamalarından ziyade ahlâkî donanımlarla daha etkin olan iki Ömer'den<sup>30</sup> her ikisi ya da birisinin Müslümanlığı kabulü,<sup>31</sup> İslâm Dini'nin toplumsal sunum ve kabulünde oldukça pozitif bir elde edişi de kolaylıkla sağlayabilecektir.

29 Takva bilincinin besleyici değeri olan ahlâk olgusu hatta kazanımının 1'le başladığı her durumda onun peşinden gelen ve onu besleyen adalet, inanç, ibadet, hayır, koruma, sefer, yardım, öğrenme vb. gibi her değerın artışı durumundaki rakamsal bildirimleri yan yana getirirsek 10000000... gibi bir artışa vesile olmaktadır. Ancak, sistemin başında duran ahlâkın dışarı alındığı gelişim süreçlerinde ise kişisel ve toplumsal kazanımların 010000000 ya da 000000001 gibi değersiz bir yeküne dokunduğu ortadadır. İşbu niteliğin öne sürüldüğü her dindarlığın insanı besleyen şekilsel bir kabulü ötelediği de kuşkusuzdur.

30 Amr b. Hişam/Ebû Cehil (570-624) ile Ömer b. Hattab (583-644). Değişim isteğinin ilk aşamasında Amr/Ömer benzerliğinden bahsedilmektedir.

31 Kişisel değişim noktasında zirvede yer alan bu muhatapların, kişisel psikolojinin sistematik verisi gereği buldukları yerden aşağıya iniş yapacakları bilinmektedir. Uzun süredir tırmanılan şirkin zirvesinden sonra atılacak olan adımların onun muhalifiyle başladığı konusu, kabul ve reddin işlevsel olduğu süreçlerde devre dışı görülmemelidir. Adeta *sınır takası* gibi görülen bu değişim, doğrudan muhatap olan insanların geldiği bu aşamadan sonraki değişimlerini de öne almaktadır. Dinsel kabullerin bu kişiler nezdinde aktif olması, bu aşamanın yanından geçmeyen kişilerde olası değişimlerin imkânsızlığına da vurgu yapmaktadır. Bilindiği kadarıyla, olası değişim beklentisinin birinci unsuru olan Ebû Cehil'in itirazı, özünde haklı bulunduğu sunulanları reddiyeden ziyade, kavmin ekonomik gelişimin koruma arzusu ile öteden beri yarışma içinde olan iki sülalenin zirvesini reddetme tercihinden kaynaklanmaktadır. Muhtemel kabule psikolojik seviyede daha yakın duran Hz. Ömer'de olmayan bu beklenti, bireysel manada olası değişime yakın durup, sosyal eğilimi dinleştiren şirk kabulünün zirvesinden inişini daha kolaylaştırmış gibidir.



### 3-Hayatı Yaşanılır Kılan İnsanın Gerekli Ve Zorunlu Durakları

Dünya hayatını yaşanılır kılan insanın gerekli ve zorunlu durakları hakkında bilgi edinebilme amacıyla onun çizdiği sınırlar konusunda efektif olmak durumundayız. Öncelikle vahyin, ardından da beşer donanımının makbûliyet tasarımlarının hemen hepsinin donanım ve tercih niteliğinde tebâruz edeceği de ortadadır. Bahsedilen donanıma açıkça destek vermesi babında kâinat ölçeğinde yaratılan varlığın en değerli hususu, onu merkeze çeken yüce iradenin sistematik programı öne almasıdır diyebiliriz. Ayrıca hem teorik hem de pratik bazda merkeze alınan bu tercih, adeta olması gereken konusunda etkin bir adımdan ibaret olan sağlıklı bir beyandır. Düünden güne, günden de yarına taşınabilen bu yeteneğin mutlak surette duyulan güvenden tedarik edildiği de, beşer nezdinde her daim açık olan etkin bir ferman hükmündedir.

Belki de, hemen her unsuru var eden irade tarafından öne alınan bu tercihin; gerek sistematik aşamaya, gerekse yetkinliği öne alan birikime işaret ettiği kabul edilmelidir. Öyle ki, kendisine güven duyulan asıl unsur olan insan, iradî tasarruf sebebiyle zaman içinde öne geçmekle kalmayıp, aynı zamanda sorumsuz varlıkların en aşağısında da düşebilecektir. Gelinecek olan bu aşamanın melek üstü mevki ile şeytan altı duruşa denk gelmesi, muhatap varlık olan insanın nelere kadir olacağını da yakinen ortaya koyabilecektir.

Haddizatında beşer konumunda merkeze alınan insanın hem donanım hem de üretim bazında sistemik kazanımları işlevsel kılacağı muhakkaktır. Bu işlevselliğin en bilinen hatta en donanımlı ve de en değerli unsuru ahlâk ve onun beşer tarafından geliştirilen ilimi olsa gerektir.<sup>32</sup> Daha o vakte kadar yaratılmış varlıkların önüne taşınan asıl unsurun insan olduğu bilinmelidir. Üstelik bu tercihin en değerli basamağını *donanım* oluştursa da, merkeze alınan etkin olgunun ise *irade yeteneği* olduğu kuşkusuzdur. Bu iki aşamadır ki, dünya hayatının emanet edildiği varlık olan insanın üretim baremi her geçen gün çoğalarak güvene layık bir şekilde meydana gelmektedir.

İradeli varlık olan insanın hem yeteneğe hem de güvene taşınan olası katkısı, Yüce Yaratıcının asıl unsurundan müteşekkil olan adalet tasavvurunun doğrudan muhataplığıyla oluşan dengeli bir kazanımdır. Beşerin olası donanımlarından etkilenen bu gibi oluşumlar, aynı zamanda ahlâkî tasavvurdan beslenen bir yapı hükmünde icra edilip, her dem *İslâm ahlâk metafiziği* denilebilecek bir oluşuma da imkân sunmaktadır.<sup>33</sup> Etkinliği merkeze alan bu öneri ardından oluşacak olan kazanımın O'nun

32 Bahsedilen husus hakkında Mektebi Sultani Müdürü olan Abdurrahman Şeref tarafından kaleme alınan değerli bir çalışma/eser/makaleler için bk. Abdurrahman Şeref, *Ahlak İlmi*, akt. Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol (Ankara: Elis Yayınları, 2012), 29-34.

33 Hem insana ve hem de onun etkin olduğu dünya hayatına istematik katkı bazında ele alınabilecek olan

teorisi, güveni ve dahi isteğiyle yaşama tutunmaktadır demek lazımdır. Kanaatimizce adeta eksikliğin tamamlanması işleminde güven duyulan bu istek ile öneri, sonsuz aşamadan sonra halk edilen insanın merkeze taşınması tercihidir. Bu tercihin asıl sahibinin de onu var kılan Yüce Allah olduğu bilinmelidir. İşbu kalite ve hassasiyet yüzündendir ki, insan denilen varlık, donanımı gereği en önde tetkik edilmiştir.

İlâhî proje kapsamında merkeze taşınan en donanımlı varlığın zaman içinde kendini geliştiren kazanımlara daha yakın duracağı kuşkusuzdur. Bütün eleştiri ve eksikliklere rağmen sorumluluk konsepti üzerinde halk edilen insan, sistemleşen varlık tasarısının en yetkin unsurudur. Bu oluşumun en ciddi muhalifinin şeytan olduğunun bilinmesi, insan ile şeytan arasında tedarik edilen çekişmeye de kapı aralayacaktır. Bahsedilen durumun farkında olan kişiler özelinde ileri sürülmelidir ki, Tanrısal güvenin odağında kıymet biçilen beşer özelinde merkeze taşınan her seçenek, insan unsurunu öne alan *etkin bir kabiliyettir* hükmünü yabana atmamalıdır. Gelişen ve dahi değişen zaman içinde yakından tecrübe edildiği kadarıyla, yaşadığı dünyanın sorumluluğuyla görevlendirilen varlığın en değerli vasfı, hem yaratılış özellikleri ve hem de davranış kalitesidir demenin gerekliliği ortada durmaktadır.

Bunun en görünür tarafı ise, yaşanan hayata akseden vasıfların yaşanabilir bir dünyayı inşâ edebilmesidir diyebiliriz. Bu açıdandır ki, daha yaratılış aşamasında Yüce Allah'ın varlık değeri olarak bilebildiğimiz ifadelerine mâtuf bir seçimi hak eden insanın, adeta robotik davranışlarla hayat süren diğer varlıkların önünde yaşama tutunması en değerli vasıftır. Geline bu aşamanın da hem güvene hem de beklentilere olumlu manada katkı sunacağı yakinen bilinmelidir. Çocukluğun ardından gençlik ve olgunluk devresindeki donanımın ahlaki yükümlülük olması, yaşlılığa evrilen süreçte hak sahibi olunan ana unsurun bahsedilen kazanım olacağından şüphe bulunmamaktadır. Muhatap olan beşer nezdinde kısa zaman içinde oluşan bu bilginin olası birikimi sayesinde halk edilen insanın asıl değeri mesabesinde olan ahlâkî kazanımla yakınlık arz ettiği tespiti de,<sup>34</sup> konuyu yakından ele alan hiçbir konumda inkâr edilmemelidir.

Etkin varlık konumunda olan insanın adeta *takva* denilen asıl kazanımı kendisini oraya taşıyan ara unsurlar değil, onların kazanımını belli eden sonuç kümesidir. Bu yüzden de, sistematik olarak en yükseğe ve de en aşağıya düşebilen insanın hayata tutunurken ahlâkın asıl vasfı olan yaratılış değerlerine yakın tutumlar edinmesi,

bu durum hakkında önemli çalışmalar için bk. Hüseyin Hatemi, *Basın Ahlakı* (İstanbul: Çığır Yayınları, 1976); İbrahim Aslan (ed.), *Şarkiyat Çalışmalarında İslâm Ahlâk Metafizliği* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020).

34 Düşünsel ve dahi eylemsel hatta örneklik safhasında daha gençlik özelinde ele alınan ahlâk-insan ilişkisi konusunda değerli bir çalışma için bk. Bayram Ali Naziroğlu, Ümit Erkan, Mehmet Şamil Baş, Hikmet Yanık, *Ahlaki Sorunlar/Gençlik ve Değerler Eğitimi* (Güneysu/Rize: Güneysu İlim Yayınları, 2019).

kendisine duyulan tanrısal güveni de ön plana çıkarmaktadır. Hâsılı, inanan insan, mü'min ya da Müslüman denilen kimliğin tanımlanan bir beceri olmasının ötesinde onu merkeze alan yeteneğin ahlâkî birikim olduğu unutulmamalıdır. İşbu tercihten sonradır ki, beşer tarafından seçilecek olan unsurun sağlıklı devamına katkı sunan birikim ahlâktır demek evladır.

Öyle ki, daha ilk yaratılışta ilâhî güvenin muhatabı olan insanın O'nun önerileri doğrultusunda ahlâkî değerleri hayata tutunduran yegâne varlık olmasının izâhı da yapılmıştır. Yapılan bu izâh ve desteğin, varlık kodları açısından insanın muhatapları olmayan diğer varlıkların da bilincine hasredildiği açık bir deklarasyondur. İşbu desteğin Yüce Allah tarafından yapılması ise, ahlakın besleyici katkısı ile önerilen hükmünden tesir altına giren aile yapısının merkeze alınan pratik olduğu reddedilemez bir aktivite gibidir.<sup>35</sup> Bu yapının tezâhürünün sonrasında, ahlâk bazlı kamu önergesi, insan denilen varlığın tutunduğu hayatı imar ve iskân edebilmesinin yanında, yaşanan hayatın her dem öneri ile katkı bazında ilâhî desteği alacağı hükmüne de yakın durmaktadır.

Hatta tedarik edilen bu desteğin bireysel yetenek bazında somut bir şekilde işleve dâhil olacağı kuşkusuzdur. Oluşan bu durumun akıl ve zekâ yeteneğinin yanında belli katkıları ifade edeceği de bilinirken, insanı insan yapan asıl unsurun iradî kazanım olduğu kesin hüküm gibidir. Geçmişten geleceğe temel ilkeler üzerinde yol alan ahlâkî tasavvurun olması,<sup>36</sup> hem ilkenin tasavvuru olan vahyin, hem de onun pratiğinin adı olan insanın ortak değer bazındaki yakınlığına ışık tutmaktadır. Sadece Kur'an'ın değil, ayrıca diğer Kutsal Kitapların da konu hakkında olası kabullerden yana durması,<sup>37</sup> ilkesel kabullerin yanında olası pratiklerin de insana yol gösteren sağlıklı birikime el vereceğinden haberdar olabiliriz. Geline bu noktada daha yakinen denilebilir ki, amaca yönelik bu uyarılarda asıl unsur hükmündeki inanç, pratik kazanım seyrindeki ibadet ile zorunlu uygulama anlamındaki hukuk ile her üçünü besleyen ana unsur mahiyetindeki ahlâkî donanımdır.

Hukuk ve ahlâkın insan hayatında kişisel ve toplumsal sorumluluğu merkeze alan belli alanlarda yer tutması, hemen her zaman ahlâkî değerlerin diğer değerlerden daha önce geldiğini hatırlatabilir. Bu tespitin halk nezdinde yanlışa karşı öne alınan

35 Bahsedilen olgunun beşer eksenindeki olası değerleri hakkında önemli bir çalışma için bk. Ahmet Yaman, *Ahlak ve Hukuk Ekseninde Aile Hayatımız* (Ankara: DİB Yayınları, 2015), 139-141.

36 Bahsedilen durumlarda beşerî kabule daha yakın duran tedarik gereğince, muhatap kılınan insan ve toplumun benzerlikler içinde olabileceğinden emin olmak gereklidir. Belki de ahlâk denilen kabulün insan denilen örnek bazındaki en değerli katkısı bu yakınlık olabilecektir. Konu hakkında detaylı bir çalışma için bk. Asife Ünal (ed.), *Geçmişten Geleceğe Ahlâk* (Bartın: 2015).

37 Dinsel anlayışlar özelinde bahsedilen ortak tutum hakkında etkin bir çalışma için bk. Rev. Turgay Üçal, Derek Malcolm, *Ahlak/Kutsal Kitap'a Göre Etik* (İstanbul: 2. Baskı, 2003).

isyan olarak görülen bir kabulle sistemik minvalde zulüm, yalan, hile, hata, eksik ve yanlış karşı durma içeriğinde öne alındığı kuşkusuzdur.<sup>38</sup> Üstelik de beşerî eğitim, kazanım hatta donanımları öne alan ve adına ibadet denilen olgunun da bu gibi kâmiliyeti ifade eden en üst sınırı desteğinde belirtilmesi de yakından takip edilmektedir. Sağlıklı dinsel öneri bazında ilave etmek lazımdır ki, beşerin ürettiği değerleri *kaos etiği*<sup>39</sup> bazında görmeyip, zaman içinde düzeltilecek yapıda işlevsel olan tercih bazında ele alınması daha doğru bir yaklaşım gibi görünmektedir. Hatta beşerin asıl değerlerini besleyen öneri kümesinden olan dinsel öneri sayesinde merkeze taşınan aslolan kazanımın insanı hakikate yakın tutan etkin bir amacı hedefleyen ahlâkî kazanımlar olduğu şüphesizdir.

Gelinen bu aşamada demek gerekir ki, insan ve toplumu destekleyen bu gibi seçeneklerin eylem ve kazanım olgusunun tutarlılığı ardından; hem ilâhî ve hem de beşerî kazanımlara destek veren etkin bir örnek sayılması, yetişkin ortamlarda olası tebliği öne alan etkin için gereğidir. Bu iş ve kazanımın bazı gruplar ile bazı kesimler hatta bazı milletler nezdinde sağlıklı bir pratiğe aktarma çabası olduğundan haberdar olmamak mümkün değildir. Öne alınan bu değerlerin her daim ilkesel olanı pratiğe aktarma becerisinden doğan geleneksel hatta iradî mahsul olduğunu bilmek gerekmektedir.<sup>40</sup> Binaenaleyh amaçsal kazanım ve yeterlilik ile araçsal tercih ve yükümlülüklerin farkına varabilmenin en yetkin aşaması, insanı besleyen kazanım ile insanın beslendiği unsurların sağlıklı bir şekilde devreye girebilmesidir.

Kastedilen bu elde edişin ana unsuru olan adalet fikrinin de insan ve toplum açısından gerekli kazanımlara ve de gerekliliklere atfı yaptığı hatta onları hayatın merkezinde ifade ettiği kuşkusuzdur. Belki de değişik sosyal gelişim ve dinsel kabullerden neşet etmiş olsa dahi, muhatap olan insanı ahlâk bazlı değerler üzerinden kıymet verip ardından da takva sürecinde eşitleyeceği bir dindarlık teklifinin oldu-

38 İlahî Varlık ile doğrudan muhatap kılınan en donanımlı varlık herhalde insanoğludur. Bu yapıda halk edilen insanı besleyen ve de eğiten en önemli ilkesel katkının adı olan ahlâkın, zaman zaman yanlış ve eksiğe karşı öne alınabilecek olan bir isyan ya da karşı duruşa yol vereceği bilinmektedir. Bu kabulün her dem hakikî olan şeyin yakın takibi olacağından bahseden asıl katkı, vahyin dili ve de önerisidir demek lazımdır. Gelinen bu noktada ısrarlı bir tarzda yakinen demek gereklidir ki, beşer donanımı olan ahlâk ile bu donanımı aktif kılan tek varlık olan insan birlikteliği İlahî bir tasavvur hükmündedir. Konu hakkında etkin bir eser için bk. Nihat Nasır, *Ahlâk İsyanı* (Ankara: Vadi Yayınları, 2006), 9-12.

39 Yaratılan en değerli varlık olan insanın yine var edilen en kaliteli işler konusunda son derece etkin bir seçime odaklandığı öteden beri bilinmektedir. Ancak değer kümesi bazında bahsedilen muhatapın içinden çıkan bir kesimin tercihlerinin kendi geleceği konusunda sağlıklı bir duruş gösteremediği de açıktır. İnsan seçimleri konusunda öteden beri ifade edilen farklı yaklaşımlar hakkında bk. Chris Bateman, *Kaos Etiği*, çev. Senem Babaoğlu (İstanbul: 2017), 73-114.

40 İnsanı muhatap alan ilkesel kabullerin genel adı olan ahlâkın kamusal alandaki tercihini bazen de halk ve millet nezdinde öne alanların olduğundan haberdar olmak lazımdır. Bahsedilen kabulün muhatap olan insan özelinde adeta coğrafi koşullarda oluşan beşerî hatta sosyal farklılıklara da imkân sunduğu ortadadır. Konu hakkında etkin bir çalışma için bk. Dosay Kenjetay, *Hoca Ahmet Yesevî'nin Ahlâk Felsefesi* (Ankara: Hoca Ahmet Yesevî Ocağı Yayınları, 2003), 100-149.

ğundan uzak durmamak lazımdır.<sup>41</sup> Kanaatimizce beşer ve toplum bazında bir adım öne alınan bu tercihler, hukuk ve adalet olgusu arasındaki ilişkinin yaşamın mutlak gerekliliği olduğu bu birliktelikten sonradır ki, muhatap olan kesimler nezdinde daha yakından anlaşılmalıdır. Bilindiği üzere, bireysel ve toplumsal hayatın en gerekli vasfı olan kamusal alanlar olgusu, ahlâkî değerlerin yasa ve hukuk sürecinde yaşanan hayata taşınmasını zorunlu kılmaktadır.

Bu sebeple, sosyal hayatın ana parçasını oluşturan din ve dinsel öğütlerin bireylerden başlayarak toplumsal kazanımları dile getirmesini daha yakından anlamamız gereklidir. Önerilen biçimde yaşanan hayat, onu besleyen ahlâkî ilkelerin ve dahi beşerî demirbaşların Yüce Yaratıcının var ettiği dünya üzerindeki en değerli ve de en gerekli davranışları merkeze almakta olduğu kabulüyle birlikte, insanı besleyen *etkin değerler* bazındaki pozitif akçeye dönüşebilecektir. Bunu gerekliliğinin ifade edilmesi ise, ahlâkî değer ve kazanımların beşer ve toplumu daha iyiye yönlendiren kazanımlara dönüşmesini zorunlu kılmaktadır. Öyle ki, bunun ilk ve son aşaması da; ilkesel önerinin peşi sıra yaşanan tutum ve değerlerin insanî hatta toplumsal kazanımlara dönüşmesini daha yakından haber vermekte oluşudur diyebiliriz.

Galiba Yüce Tanrı'nın önerdiği şeyi hayata tutunduran insan ve onun ahlâkî kazanımları, gerek hukukta ve gerekse de beşerî hayatta kalıcı örnekliklere evrildiği de aşikârdır.<sup>42</sup> Bu kalıcılığın ise hem ilke hem de kazanım babında son derece etkin bir oluşuma zemin hazırladığı bilinmelidir. Hatta olası sistemi var eden değer kümesi bazındaki adalet, ahlâk, hukuk ve ibadetlerin insan nezdinde merkeze alınan hayatı besleme seçeneği de etkinliği yüksek olan bilinç ardından öne alınmalıdır. Yegâne sorumlu varlık konumunda bulunan insan tarafından öne alınan bu gibi kabullerin; beşer, toplum ve pratik tercih gibi son derece etkin olan yapıların içinde bulunuyor olması da akıl dışına alınmamalıdır.

Adalet ve hakikati deneysel pratiklerinde etkinliğe sarf eden insanın en değerli birikimi, olması gereken konusundaki sağduyulu yaklaşımı olacaktır. Belki de onun bu donanımı, kendisine güvenerek en değerli varlık formunda halk eden Yüce Allah'ın pozitif tercihidir diyebiliriz. Ayrıca beşerin bu yönü, hem güvene hem de kendisine önerilene daha yakın duracağını da ortaya koyabilecektir. Belki de varlık

41 Müslüman toplumların önemli kesimi olan Şia kültüründeki ahlâk analizlerinin son derece ilkesel bir yaklaşıma da yol açtığı bilinmektedir. Bize göre, vahyin ana öneri ve ilkelerinden yola çıkan her kabul, bütün kabul ve de sosyal değişimlere rağmen onun asıl unsurlarına yakın duruşu merkeze alabilecektir. Konu hakkında sağlıklı bir çalışma için bk. Murtaşâ Mutahharî, *Ahlâk Felsefesi*, çev. Hasan Almaz (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 3. Baskı, 2008), 255-300.

42 İnsanı doğrudan ilgilendirmekle kalmayıp, onu her daim öne alan bu konunun detayları ve sağlıklı işleyiş hatta kazanımları noktasında değerli ve dahi son derece etkin olan bir çalışma için bk. Şaban Ali Düzgün, *Tanrının Gözbebeği İnsan/Kendini Dönüştüren Âlemi Dönüştürür* (Ankara: OTTO Yayınları, 2. Baskı, 2022), 21-24.

düzeninde olanı bilme adına; birikim, donanım ve kalite aşaması sonrasında yegâne sorumlu varlık olan insandır demek gerekmektedir. Bunun özelinde bahsedilen hususların ise; hem önerilen seçki, hem de vazife seçeneği ile kalite şemasını merkeze aldığı açıkça görülmektedir. Zaman içinde oluşan kaliteyi merkeze alan hususun ise etkinliği öne alan bu gibi planlamalar olduğu unutulmamalıdır. Her daim devreye giren işlemlerin ardından oluşan tezahürün, belli bir proje ve beklenti seçeneği üzerinden muhatabın akleden insan olduğu hususunu beslediği kuşkusuzdur.

Muhataba yapılacak olan öneri bağlamında dile getirebiliriz ki, halk edilen en değerli kümede iş gören insanı her dem muhatap alan bu gibi tespitler de zaman içinde ötelenmemelidir. Üstelik donanım, olgu ve güven duygusunun ardından gelen bu aşama; en değerli unsur olan yaratılanın ne denli makbûl iş görebileceğine daha yakın durmaktadır. Olanı anlama kapsamında bahsedilen her olgunun ise, evren ile içindekileri yoktan Yaratan varlığın iradesi sayesinde tezâhür etmiş olmasının yanında, bir o kadar da insana olan derin güvenin yaşama aktarımıdır demek mümkündür. Bu imkânın beşer nezdinde yaşama odaklanması için ahlâk, adalet ve hukuk açısından kendisine sunulan öneri ve isteklerden de haberdar olması elzemdir.

Belki de sorumlu kılınan beşerin ister eylem tanımında, isterse de netice bağlamında merkeze alınacak olan asıl kabulü, öncelikle bireysel alanda, hemen ardından da kamusal alanda merkeze alınacak olan eylemlerin ahlâkla beslenmesinin gerektiğinden haberdar olmasıdır. Bunun hemen ardından ise, hak ve hukukun tercihe şayan olduğu bu gibi durumlarda insanı devreye sokan kabullerin de işlevsel olacağını bilmek gerekmektedir. Öyle ki, ister ahlâkî kazanımlar hususunda olsun, isterse adalet beklentisi kapsamında gerçekleşsin, her iki konuda da etkinliği bilinen insanın her yerde hukukun öneri ve kabullerine de yakınlık sergilemesi, ahlâk ve hukukun besin kaynağı olabileceği adalet tasavvurunda son derece zorunlu bir tutum alış gibi durmaktadır.

Hâsılı, dünya hayatında doğrudan muhatap olan beşerden hem önerilen ve hem de istenen bu aşamalar, ahlâkla beslenen adalet tasavvurunun aynı zamanda kamusal alanı doğrultan hukukî tercihlere de imkân sunduğu yakinen tespit edilebilecektir. İşbu kazanımdır ki, Yüce Allah'ın önerisi gereği üstün varlık kategorisinde halk edilen insanın kendisine olan güveni boşa çıkarmayacağı kuşkusuzdur. Dünya ve Âhîret sürecinde etkin durumda iş görebilecek olan yeteneğe davetiye gibi duran bu hâlinin olası güvenin yanında öte dünyadaki örnekliğine de imkân sunabilecek olması, robotik sistemde halk edilen varlıkların önünde iş görebileceğini haber vermektedir.

## Sonuç

Yüce Allah'ın muhatabı olan insanın adeta nihâi gelişimi bazından ele alınacak olan konu, onu en üst basamağa taşıyan ahlâk edimidir diyebiliriz. Öyle ki, insanı öne alan bu kazanım, beşerin araç değil amaç noktasında devreye girip, hedefe yönelik olan kümülatif tercihinde de işaret edebilecektir. İnsan hayatının asıl gayesi konumunda olan hususun ahlâkî olgunluk olması, onu hayata taşıyan organize sunum olan din denilen yapının bu kazanıma yol verdiği devre dışına alınmamalıdır. Mamafih, öncelikle bireyin besin değeri olan bu donanımın, peşinden de kamu yani halk için de tercih edilebilir bir aşamaya ışık verdiği ortadadır.

Muhatap varlık kümesinde halk edilen insanın bireysel ve toplumsal donanımlarının yanında, ilkesel duruş ile örneklik hatta önderliğine değinen en etkili vasıf, hakikatin yanında durabilme erdemidir demek zorundayız. Güçlü donanım ve iradesel yapıya mazhar olan insanın dışında, yaratılan hiçbir varlığın insanın gelebileceği bu aşamaya şuurulu tercih üzerinden değil, âdeta robotik hâllerinden ötürü yakın veya uzak durduğu tespiti, sadece muhatap olanlar nezdinde değil, işi bilenler tarafından da hiçbir zaman akıldan çıkarılmamalıdır.

Toplumsal kazanımın ana ilkesi olan ahlâkî duruşun, aynı zamanda bireyin değişim ve gelişimine hatta örnekliğine de katkı sunduğu tezi, işi bilenler tarafından inkâr edilebilecek bir teşekkül değildir. Köyden şehre akan süreçte devreye giren dinsel sunum gibi, bireyden topluma evrilen kamu hukuku da ahlâkî kazanıma yol verirken, sadece erdemsel tedariki değil, hukukî gereklilikleri de öne alması zorunludur. Ve dahi hemen herkesin müdâhil olduğu kişi ve kesimlerin hak ettikleri duruma fırsat sunması, sorumlu tutulan kurum, birey ve toplum nezdinde isteğe bağlı olan bir tercih değil, zorunlu olan bir akışkanlıktır.

Kamusal alandaki adalet gösterisi, bireysel alanda devrede olan ahlak ve adalet tasavvurunun eyleme dönüşmesi hâlidir. O yüzden de, yaşadıkları süreçlerde sadece vahyin önerdiği değil, yaratılış kodu mahiyetinde olan fitrat donanımıyla iş gören bireylerin olması, Yüce Allah'ın güveninin yanında diğer canlıların da uyumuna vesile olabilecektir. Belki de seçilen en değerli varlık olan insanın toplum bazında işler olan tutumları; hakkın korunması, adaletin tesisi, dünyanın geliştirilmesi, ilişkilerin sağlamlığı ve örnekliğin tekerrürüne fırsat sunan bir devamlılığa yol vermesini imkânlı hâle getirebilecektir.

Ahlâk ve hukukun besleyici vasfına mazhar olan kamusal alanın en etkin yapı taşlarından birisi olan adalet tasavvuru, hak ediş bağlamında bazen ahlâktan beslendiği halde, bazen de akleden insan özelinde devreye alınıp yakinen oluşturu-

ruhan kanunlar bazında ona katkı sunan farklı tercihleri de öne alabilmektedir. Bu meyanda, birey ve toplum özelinde iş gören *hukukun ahlâktan beslendiği* durumların yanında, *sistemsel manada iş gören* bir tercihe de yakın durması elzemdir. Sadece savaş durumları değil, paylaşımı öne alan ekonominin pek çok unsurunun ahlâktan beslenen bir tarza yol verdiği kadar, onun sınırlarını zorlamak suretiyle ekonomik gücün yanında sosyal adaleti de gözettiği öne sürülebilir.

Din denilen örnek sunumların birey ve toplum nezdinde yaşanabilir bir hayatı öne alması, aynı zamanda kamu hayatı süresince olası gereklilikleri de işlevsel kılaçağı bilinmektedir. Belki de hukuk ve kamusal dokunuşun hammaddesi konumunda olan din ve ahlâk ilişkisi, aynı zamanda kamusal alan ve hukuk ilişkisine de zorunlu yönelimi tedarik etmektedir. Yaşanan hayatın huzur, mutluluk ve gereklilik üzerindeki yapısına katkı sunan bu dokunuşun, gerekli olan duraklardan adalet ve hukuka imkân sunması, hukukî tercihlerin de adalet prensibinden neşet etmesini zorunlu kılacaktır.

Bireyin göstergeye dâhil olduğu dünya hayatı, bireysel tercih, pratik kabulün ardından olası yaşam süreçlerine de pozitif manada katkı sunacağı ortadadır. İş gören evsafa halk edilen insanın; hem olası kalitesine ve hem de olması gereken donanımına dayalı olan bu beklenti, Yüce Allah'ın bildiklerinin insan yaşamına olan dokunuşunu devreye almaktadır. Belki de, insanın kabulleri sonrasında etkin olan bu örneklikler, var edilen en değerli varlık olan insana olan güveni ön plana almaktadır.

Hem bireysel kazanım hem de kamusal gereklilik üzerinden yol alan insanın ahlâk bazında eğitilecek olan en değerli vasfı; önce kendine, ardından da kendi gibi olanlara yaşamsal bir ortamı sağlayacağı takip edilebilir. Üstelik de beşere önerilen bu kazanımın iradî seçimden öte yapısal bir karakter olması, daha ziyade iyilik tasavvuru denklemine var edilen yaratık bazında en önde yol alabilecek olan insanoğluna kapı aralamaktadır.

Kanaatimize göre, muhatap alınan insanın ilâhî katkı, beşerî donanım, eğitim ve yaşanan örneklik bazında %80'e varan iyilik bazındaki yeteneklerinin yanında, sadece yaşayan örneklik bazında %20'de kalan kötülüğün donanımları kümesi hayli farklılık arz etmektedir. İyiliğe değil de kötülüğe meyyal olan bazı insan nezdinde adeta 4/5 oranındaki pozitif katkının yanında, 1/5 oranındaki negatif sürece yol veren beyanın, akletmeden çok hırslarını merkeze alan kişi ve toplumlarda böylesi bir kazanım olduğu her daim ifade edilmelidir.

Kişisel ve toplumsal üst sınır konumunda olan ahlâkî elde edişler, her dem yaşanabilir olan tecrübe ve aktif kazanımlardan dolayı etkinliği sürekli olan somut bir tercih hükmündedir. İster dinsel sunumun, isterse de beşerî donanımın emrinde



olunsun, kişisel seçimlerinde etkin olan iradesini negatif kavşağa almayan kişi ve toplumların dünya hayatında ahlâkî sunum ve kazanımdan yana durabileceği, insan özelinde yaşanan tecrübeden daha etkin bir şekilde öğrenilmektedir. Hatta seçilen elçi konumunda olan kişiler ile onların tercihine mazhar olan kişilerin bu donanımına yakın olan bireylerden olması, aynı zamanda dindar olup ahlâkî kazanıma yakın durmayan bireylerin olabileceğini de ortaya koyabilmektedir.

Birey, toplum ve diğer varlıkların yanında; şahsî hayat, kamusal ortam ve öte dünya sürecinde aktif olan en değerli öneri, ahlâktan beslenen hukukun devreye alabileceği adalet dokunuşudur diyebilmeliyiz. Mutluluk ve huzurun teminatı bağlamında öne alınması gereken en değerli seçki, Yüce Allah'ın önerisi olan âdilane beklentilere yol veren âdil sunumlar olmalıdır. O yüzden de, tasarlanan varlık kümesinde en öne alınan insanın erdemsel bazda kalıcılığı adına seçilen elçilerin de besin unsuru, muhatap oldukları diğer kişiler gibi ayniyet arz etmektedir. İlâhî Varlık tarafından muhatap alınan insana öteden beri haber verildiğine göre, her çeşit olasılığa muhatap olan beşer ve oluşturulan örnekliğin ahlâk ve adalet üzerinden beslenmesi, insanı hedefe ulaştırabilen kabullerin birisinin amaç, diğerinin de araç olduğunu daha yakına almaktadır.

İlâhî iradenin olası beklentisine yol veren ahlâk düsturu; bireysel donanım hukuk ve kamusal alan üçlemesine sağlıklı katkı sunacağı bilinmelidir. O yüzden de hem dünya hayatı hem de Âhîret hayatının en değerli tercihlerinden olan şey, insanın seçimlerini pozitif tercih noktasına taşıyan ahlak kümesi olacaktır. Dünya hayatı için geçici kazanıma işaret etse de, Âhîret hayatı için kalıcı sahipliğe yol veren bu sunum, birey hayatından kamusal alana taşınan son derece sağlıklı bir eylemselliğe de fırsat sunulmasına yol verebilecektir.

Ahlâkî edimin asıl hedef olduğu bu tür ilişkilerde adaletin merkeze taşınarak öncelikle bireysel, ardından da kamusal alanı tedarik etmesi, olması gerekenler konusunda gerekli olan adımın atılması suretiyle kolaylıkla iş görülebileceğini de bizlere haber vermektedir. Gelinen bu aşamada, olası güvenin işlevsel kılınması gereği hem bireyin donanımı, hem de ona sunulan imkânlar asla ve kata unutulmamalıdır.

Mamafih, muhatap alınan insanın donanımı ile yükümlü tutulduğu şeyler hakkında bilinenden yana durmak olası bir tercih olmalıdır. O yüzden de, gelinen bu aşamada demek lazımdır ki, sağlıklı işleyen hukukî sistem, ahlâkî donanım üzerinden yol almak koşuluyla kamusal alanın teşekkülünü imkân dâhiline taşıyabilecektir. Bu sebeplerdir ki, varlık kategorisinde başı çeken insanın huzurlu olması adına, asıl hedef durumunda olan ahlâk ile sürücü işlevsellik durumunda olan adaletin de yan

yana olabileceğinden hiçbir zaman kuşku duyulmamalıdır. Belki de, öne alınan bu birliktelik, ahlâkî donanıma katkı sunan adalet prensibini işlevsel kılan bireysel ve dahi kamusal alandan haber vermekte gibidir.

Gelinen bu aşamada yeniden dile getirmeliyiz ki, olası donanımları mukabilinde her daim doğrudan muhatap alınan beşerin örnekliğine sunulan bazı pratiklerin olabileceği bizleri şaşırtmamalı hatta korku, endişe ile vesveseye derk etmemelidir. Zira *takva* ediminin kazanımında ana hedef durumunda olan ahlâkî donanımın adaletten üremesinin yanında, adaletten devralınan ahlâkî donanımların olabileceğinden de uzak durulmamalıdır. Kanaatimizce, Yüce Tanrı'ya doğrudan muhatap olan yegâne varlık durumundaki beşere tercih hakkı sunan ana birikim ve değerlerin katkısı, insanı seçime yönlendiren ve sorumluluk hükmünde iş gören etkin ve dahi değerli bir süreçtir.

Hâsılı, beşerin yaşam sürecinin diğer adı olan kamusal alanın adalet üzerinden tedariki bağlamında, daha yaratılış öncesi planlanan ve sonrasında hem güvene hem de onaya sunulan bir etkinliğe güvenmenin yanında her dem saygı duyulması da lazımdır demek gerekmektedir. Yoksa bahsedilen oluşumun beşer tarafından reddi, olası bir gereklilik değil, olmaması önerilen bir tercih kümesine denk gelmektedir. Doğrudan muhatap alınan beşerin azınlık kümesinde dahi olsa teşekkül eden bu kabulünün, zaman içinde etkinlik oranı bakımından kendini aşan bir sürece evrildiği de bilinen bir husustur. Kamusal alanda işlevsel olan hukukun şahitlik ettiğine dayalı olarak dile getirmek lazımdır ki, bahsedilen değişim ve dönüşümün muhatap alınan varlık olan insanın genel kabulleriyle örtüşmediği hususu, beşer tarafından her daim ifade edilen somut bir tespit hükmündedir.

Netice olarak biliyoruz ki; ahlâk, adalet ve kamusal gereklilikler hakkında sorumlu tutulan varlık, liyakat sahibi olan beşerin kendisidir. Onun tecrübesinden bahseden İlâhî önerilerden sonra, hem bireysel alanın ahlâkî işlevselliğine, hem de kamusal alanın âdil yol alımına imkân sunmak ona olan güvenin açık bir tezahürüdür. Kişisel ve toplumsal sorumluluk kapsamına alınan insanın bu gibi yeteneklerine güvenden sonradır ki, en değerli varlık insanın kendisi olmuştur. İşlevsel olan hayata onun bu gibi donanımları gereği doğrudan muhatap alınan beşerin katkısı yanında, Yüce Yaratıcı'nın imkânlı hâle getirdiği mümkünâtın da olabileceği her daim akılda tutulmalıdır.

## KAYNAKÇA

- Acurrî, Ebu Bekr Muhammed/İmam el-Acurrî. *Âlimlerin Ahlâkı/Ahlâku'l-Ulema*. çev. Mehmet Emin Akın. Ankara: Medarik Yayınları, 2. Baskı, 2006.
- Ahmet Nâim, Babanzâde. *İslâm Ahlâkının Esasları*. sad. Recep Kılıç. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Ahmet Nâim/Karakaya. İsmail, *İslâm Ahlâkının Temel Esasları*. Ankara: Kitap Neşriyat Dağıtım, 2005.
- Akarsu, Bedia. *Ahlâk Öğretileri I, Mutluluk Ahlâkı/Eudaimonism*. İstanbul: İÜEF Yayınları, 2. Baskı, 1970;
- Akarsu, Bedia. *Ahlak Öğretileri/I. Mutluluk Ahlakı, II. Kant'ın Ahlak Felsefesi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 3. Baskı, 1982.
- Akdemir, Ferhat. *Bir Ahlak Öğretisi Olarak Faydacılık/Utilitarizm*. Ankara: Elis Yayınları, 2020.
- Akdoğan, Ali. *Kur'ân ve Sünnetten Örneklerle Sosyal Ahlak/Sosyal İlişkiler ve Ahlaki Değerler*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2011.
- Akseki, Ahmed Hamdi. *Ahlâk Dersleri*. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 2. Baskı, 1968.
- Akyol, Aygün. *Kutadgu Bilig'de Ahlak ve Siyaset*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2013.
- Altıntaş, Hayrani. *İslâm Ahlâkı*. Ankara: 1996.
- Aslan, İbrahim (ed.). *Şarkiyat Çalışmalarında İslâm Ahlâk Metafiziği*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020.
- Atay, Hüseyin. *Cehaletin Tahsili*. Ankara: Atay ve Atay Yayınları, 2004.
- Aydeniz, Hüsnü. *Teist Varoluşçularda İman-Ahlâk İlişkisi/Kierkegaard, Jaspers, G. Marcel*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012.
- Aydın, Mehmet Zeki. *Ailede Çocuğun Ahlâk Eğitimi*. İstanbul: Dem Yayınları, 2005.
- Aydın, Muhammet Şevki; Adanalı, Ahmet Hadî (ed.). *İslam Ahlakı/Temel Konular Güncel Yorumlar*. Ankara: DİB Yayınları, 2. Baskı, 2015.
- Ayık, Hasan. *Ahlak Sorunumuz*. İstanbul: ÖnceKitap Yayınları, 2018.
- Aynî, Mehmet Ali. *Türk Ahlâkçıları*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1993.
- Baha Tevfik. *Yeni Ahlâk ve Ahlâk Üzerine Yazılar*. der./haz. Faruk Öztürk. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.

- Bartley III, William Warren. *Ahlak ve Din*. çev. Ali Yıldırım. Ankara: Elis Yayınları, 2017.
- Bateman, Chris. *Kaos Etiği*. çev. Senem Babaoğlu. İstanbul: 2017.
- Bayraklı, Bayraktar. *Kur'ân Ahlâkı*. İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2011.
- Bergson, Henri. *Ahlâk İle Dinin İki Kaynağı/Les deux Sources de la Morale et de la Religion*. çev. Mehmet Karasan. İstanbul: MEGSB, 2. Baskı, 1986.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Yüksek İslam Ahlâkı*. haz. A. Faruk Çelebi. İstanbul: TİMAŞ Yayınları, 2007.
- Bilsel, Halim Hilmi. *İyi Ahlâk Güzel Huy*. İstanbul: Yağmur Yayınları, 2. Baskı, 1978.
- Çağlayan, Ahmet. *Ahlâk Pusulası/Ahlâk ve Değerler Eğitimi*. İstanbul: DEM Yayınları, 2005.
- Çağrııcı, Mustafa. *Anahatlarıyla İslâm Ahlâkı*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 4. Baskı, 2006.
- Çağrııcı, Mustafa. *Gazzâlî'ye Göre İslâm Ahlâkı/Teori ve Pratik*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2013.
- Çağrııcı, Mustafa. *Gazzâlî'ye Göre İslâm Ahlâkı/Nazarî ve Amelî Olarak*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1982.
- Çağrııcı, Mustafa. *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*. İstanbul: DEM Yayınları, 2006.
- Çakmak, Mustafa. *Ahlâk Tanrı ve Yasa/Din-Ahlâk İlişkisi Bağlamında İlahî Emir ve Doğal Yasa Teorileri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2019.
- Çelik, Mustafa. *İhtilâf Ahlâkı*. Ankara: Mısak Yayınları, 1996.
- Çetin, İsmail. *Mufassal Medeni Ahlak*. Isparta: Dilara Yayınları, 3. Baskı, 1998.
- Çetinkaya, Hüsametdin. *Ahlak ve Politika/İnsanlık Ahlakı ve Düşmanlık Politikası*. İzmir: Ara-lık Yayınları, 2007.
- Çilingir, Lokman (ed.). *Ahlak Felsefesi Yazıları*. Ankara: Elis Yayınları, 2015.
- Çubukçu, İbrahim Agâh. *İslâm'da Ahlâk ve Manevi Vazifeler*. Ankara: DİB Yayınları, 1984.
- Dânişmend, İsmâil Hâmi. *Garb Menba'larına Göre Eski Türk Seciyye ve Ahlâkı*. İstanbul: İstanbul Kitabevi, 3. Baskı, 1982.

- Dedeoğlu, Mehmet Münir. *Trajik İnsan Ahlakı/Nietzsche ve Etik*. Ankara: BL Yayınları, 2002.
- Dedeoğlu, Mehmet Münir. *Yeni Değerler Dünyası İçin Toplumsal Ahlāka İsyan/Nietzsche ve Etik*. Ankara: Altınpost Yayıncılık, 2012.
- Demir, Fahri. *İslām Ahlākı*. Ankara: DİB Yayınları, 1997.
- Demirci, Sabri. *Hucurāt Süresi Işığında Sosyal Hayatın Ahlakî Prensipleri*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.
- Dikmen, Mehmed. *İnsanca Yaşama Yolu İslām Ahlākı*. İstanbul: Cihan Yayınları, 1985.
- Diş, Sebile Başok. *Bernard Williams'ın Ahlak Kavramı Analizi ve Sistem Eleştirisi*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2017.
- Doko, Enis. *Allah'sız Ahlak Mümkün Mü?/ağdaş Bir Ahlak Argümanı Savunusu*. İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2. Baskı, 2020.
- Dorman, Emre. *Teolojik ve Felsefi Açıdan Din Ahlak İlişkisi*. İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2. Baskı, 2019.
- Draz, M. Abdullah. *Kur'ān Ahlākı/La Morale du Koran*. ev. Emrullah Yüksel, nver Günay. İstanbul: İz Yayıncılık, 1993.
- Düzgün, Şaban Ali. *Tanrının Gözbebeği İnsan/Kendini Dönüştüren Ālemi Dönüştürür*. Ankara: OTTO Yayınları, 2. Baskı, 2022.
- Ege, Hasan. *İslām ve Ahlāk*. Ankara: Nur Yayınları, 2. Baskı, 1972.
- Elmalı, Osman. *Bertrand Russell'da Ahlak Felsefesi*. İstanbul: Ataç Yayınları, 2005.
- Elmalı, Osman. *George Edward Moore'da Etik*. İstanbul: Arı Sanat Yayınevi, 2007.
- Emrullah, Alı; Hādımı, Muhammed. *İslām Ahlākı*. İstanbul: Hakikat Yayıncılık, 32. Baskı, 1997.
- Erdem, Hüsameddin. *Son Devir Osmanlı Düşüncesinde Ahlāk/Tanzimattan Cumhuriyete Kadar*. İstanbul: DEM Yayınları, 2006.
- Fahri, Macid. *İslam Ahlāk Teorileri/Ethical Theories in Islam*. ev. Muammer İskenderoğlu, Atilla Arkan. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- Filiz, Şahin. *Ahlakın Akli ve İnsani Temeli*. İstanbul: SAY Yayınları, 2. Baskı, 2014.

- Gazâlî, Muhammed b. Ahmed/Hüccetü'l-İslâm. *Mizanü'l-Ahlâk/Ahlâk Ölçüleri*. çev. H. Ahmed Arslantürkoglu. İstanbul: Sağlam Kitabevi, 1974.
- Gazâlî, Muhammed b. Ahmed/Hüccetü'l-İslâm. *Müslümanın Ahlâkı*. çev. Abdülcelil Candan. İstanbul: Vahdet Kitap Kulübü, 2. Baskı, 1990.
- Güler, İlhami. *Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu/Ehl-i Sünnet'in Allah Tasavvuruna Ahlâkî Açından Eleştirel Bir Yaklaşım*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1998.
- Güler, İlhami. *Derin Ahlak/Teolojik-Siyasi Ahlak Analizleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Güler, İlhami. *İman Ahlâk İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003.
- Güler, İlhami. *Kur'an'ın Ahlak Metafiziği*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Gündüz, Mustafa. *Ahlâk Sosyolojisi*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2010.
- Hatemi, Hüseyin. *Basın Ahlâkı*. İstanbul: Çığır Yayınları, 1976.
- Hazlitt, Henry. *Ahlâkın Temelleri/The Foundationsof Morality*. çev. Mehmet Aydın, Recep Tapramaz. Ankara: Liberte Yayınları, 2006.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali. *Ahlâk/El-Ahlâk ve's-Siyer fi Müdâvâti'n-Nüfûs*. çev. Cemaleddin Erdemci, Hasan Hüseyin Bircan. Van: Bilge Adam Yayınları, 2005.
- İbn Miskeveyh, Ebû Ali Ahmed. *Ahlâkı Olgunlaştırma*. çev. Abdulkadir Şener, Cihad Tunç, İsmet Kayaoğlu. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1983.
- Îcî, Adudüddin. *Ahlâku Adudüddin*. çev. İlyas Çelebi. Ankara: TDV Yayınları, 2015.
- İsfahanî, Râgıb. *İslâm'ın Ahlâkî İlkeleri/Ez-Zerî'a İlâ Mekârim 'iş-Şerî'a*. çev. Abdi Keskinsoy. İstanbul: Beşikçi Yayınevi, 2003.
- Kandemir, M. Yaşar. *Örneklerle İslâm Ahlâkı*. İstanbul: Nesil Yayınları, 2. Baskı, 1980.
- Kecia Ali. *Cinsel Ahlâk ve İslâm*. çev./snş. Adnan Bülent Baloglu. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.
- Keklik, Nihat. *Türklerde Ahlâk ve Dünya Görüşü*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2001.
- Kenjetay, Dosay. *Hoca Ahmet Yesevî'nin Ahlâk Felsefesi*. Ankara: Hoca Ahmet Yesevî Ocağı Yayınları, 2003.

- Kılıç, Emrullah. *Ahlak ve Medeniyet/Ralph Barton Perry'nin Ahlaki Medeniyet Teorisi*. Ankara: Elis Yayınları, 2022.
- Kılıç, Recep. *Ahlâkın Dini Temeli*. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Kılıç, Recep. *Âyet ve Hadislerin Işığında İnsan ve Ahlâk*. Ankara: TDV Yayınları, 2005.
- Kınalizâde Ali Efendi/Çelebi. *Ahlâk-Ahlâk İlmi*. haz. Hüseyin Algül. Tercüman 1001 Temel Eser. İstanbul: ts.
- Kınalizâde Ali Efendi/Çelebi. *Ahlâk-î Alâ'î*. sad. Murat Demirkol. Ankara: Fecr Yayınları, 2016.
- Kınalizâde Ali Efendi/Çelebi. *Ahlâk-î Alâ'î*. haz. Mustafa Koç. İstanbul: Klasik Yayınları, 2007.
- Kınalizâde Ali Efendi/Çelebi. *Devlet ve Aile Ahlâkı (1-2)*. haz. Ahmet Kahraman. Tercüman 1001 Temel Eser. İstanbul: ts.
- Koca, Suat. *Hadis ve Ahlâk/Kavram, Kuram, Literatür ve Tasavvur Eksenli Bir İnceleme*. İstanbul: KURAMER Yayınları, 2020.
- Kiraz, Celil. *Kur'ân'da Ahlâk İlkeleri/Tevrat, Zebur ve İncil'le Mukâyeseli Bir Çalışma*. İstanbul: Emin Yayınları, 2007.
- Köylü, Mustafa. *Küresel Ahlâk Eğitimi*. İstanbul: DEM Yayınları, 2006.
- Kurt, Fatih (yay./yön.). *Dijital Çağda İletişim Ahlakı*. Ankara: DİB Yayınları, 2020.
- Kurt, Fatih (yay./yön.). *Sosyal Medya Ahlakı*. Ankara: DİB Yayınları, 2020.
- Lalande, Andre. *Kısa Gerekeçeli Pratik Ahlâk/Sorulu-Cevaplı*. çev. M. Coşkun Değirmencioğlu. İstanbul: MEB Yayınları, 1995.
- Mâverdî, İmam Ebûl-Hasan Muhammed b. Habib. *Edeb'üd-Dünya ve'd-Din/İslâm'da Dünya ve Din Edebi*. çev. Ali Akın. İstanbul: Temel Neşriyat ve Dağıtım Koll. Şti, 1982.
- Mertek, Sefa. *İslami Modernizm Geleneğinde Ahlak Anlayışı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Mevdudî, Ebu'l-Âlâ. *İslâm Savaşçısının Ahlâkî Stratejisi*. çev. H. Hüseyin Yılmaz. İstanbul: Özgül Yayınları, 2014.
- Mevlânâ Şiblî. *Muhammedî (SAV) Ahlak*. İstanbul: TİMAŞ Yayınları, 2011.

- Mutahharî, Murtazâ. *Adl-i İlâhî*. çev. Hüseyin Hatemi. İstanbul: İşaret Yayınları, 1988.
- Mutahharî, Murtazâ. *Ahlâk Felsefesi*. çev. Hasan Almaz. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 3. Baskı, 2008.
- MÜSİAD Cep Kitapları. *Peygamberimizin Güzel Ahlâkı*. İstanbul: Tavaslı Matbaacılık, 2006.
- Naîm, Ahmed. *İslâm Ahlâkının Esasları*. sad. Recep Kılıç. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Nasır, Nihat. *Ahlâk İsyanı*. Ankara: Vadi Yayınları, 2006.
- Naziroğlu, Bayram Ali; Erkan, Ümit; Baş, Mehmet Şamil; Yanık, Hikmet. *Ahlaki Sorunlar/Gençlik ve Değerler Eğitimi*. Güneysu/Rize: Güneysu İlim Yayınları, 2019.
- Nedvî, Seyyid Süleyman. *İslâm Ahlâk Nizamı*. çev. Ali Genceli. İstanbul: Erkam Yayınları, 1990.
- Öymen, M. Münir Raşit. *Psikoloji, Sosyoloji ve Pedagoji Açısından Ahlâk Eğitimi ve Ahlâkın Testle Ölçülmesi*. İstanbul: Murat Matbaacılık, 3. Baskı, 1975.
- Özafşar, Mehmet Emin; Doğan, Recai (ed.). *Temel İslâm Bilgileri Ahlâkım*. Ankara: DİB Yayınları, 2007.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an-ı Kerim Meali/Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 6. Baskı, 2021.
- Öztürk, Yaşar Nuri (haz.). *101 Soruda İslam Ahlâkı*. İstanbul: Hürriyet Gazetesi Yayınları, 1988.
- Pazarlı, Osman. *İslâmda Ahlâk*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2. Baskı, 1980.
- Pirsig, Robert M. *Lila Ahlâkın Sorgulanması*. çev. Süha Sertabiboğlu. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2. Baskı, 2005.
- Poole, Ross. *Ahlâk ve Modernlik/Morality and Modernity*. çev. Mehmet Küçük. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1993.
- Poyraz, Hakan. *Dil ve Ahlâk*. Ankara: Vadi Yayınları, 1996.
- Reis, Bedriye. *Gazâlî'de Ahlâk-Marifet İlişkisi*. Bursa: Emin Yayınları, 2011.
- Russell, Bertrand. *Evlilik ve Ahlâk*. çev. Sultan Neval Şimşek. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1998.



- Savater, Fernando. *Oğluma Ahlâk Üstüne Öğütler/E'tica Para Amador*. çev. Şadan Karadeniz. İstanbul: İletişim Yayınları, 2. Baskı, 2001.
- Sezgin, Osman. *Üçüncü Neslin Eğitimi*. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Sivasî, Şemseddîn. *Mir'âtü'l-Ahlâk/İnceleme-Tenkitle Metin*. haz. Birgül Toker. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Spinoza, Baruch. *Etika/Ethica-Ordine Geometrico Demonstrata et İnquinque Partes Distincta*. çev. Hilmi Ziya Ülken. İstanbul: Ülken Yayınları, 3. Baskı, 1984.
- Süt, Abdunnasır. *Mu'tezile ve Ahlâk/Kadı Abdulcebbar Örneği*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Şa'ranî, Abdulvehhâb/İmam Şa'ranî. *İslâm Büyüklerinin Örnek Ahlâkı ve Hikmetli Sözleri*. çev. Ömer Temizel. İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1970.
- Şekerci, Osman. *Kaynaklarımıza Göre İslâm Terbiyesi*. İstanbul: Çanakkale Seramik Fabrikaları Kültür ve Araştırma Hizmetleri, 1972.
- Şekeroğlu, Sami. *Mâtürîdî'de Ahlak/Felsefî Bir Betimleme*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010.
- Şeref, Abdurrahman. *Ahlak İlmi*. akt. Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol. Ankara: Elis Yayınları, 2012.
- Tillich, Paul. *Ahlâk ve Ötesi*. çev. Ruhattin Yazoğlu, Tuncay İmamoğlu. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- Tillich, Paul. *Ahlâk ve Ötesi*. çev. Aliye Çınar. Ankara: Elis Yayınları, 2014.
- Topçu, Nurettin. *Ahlâk*. haz. Ezel Erverdi, İsmail Kaya. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2. Baskı, 2010.
- Topçu, Nurettin. *Ahlâk Nizamı*. haz. E. Erverdi, İ. Kaya. İstanbul: Dergâh Yayınları, 5. Baskı, 2008.
- Türkeri, Mehmet. *Elmalılı'nın Ahlak Felsefesi*. İzmir: Lotus Yayınları, 3. Baskı, 2013.
- Tûsî, Nasîruddîn. *Seçkinlerin Ahlâkı/Evsâfu'l-Eşrâf*. çev. Anar Gafarov. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- Uludağ, Süleyman. *İslam'da Ahlak ve Ahlak Ekolleri*. İstanbul: Sufi Kitap, 2018.
- Uyanık, Mevlüt; Akyol, Aygün. *İslam Ahlak Felsefesi*. Ankara: Elis Yayınları, 4. Baskı, Ankara, 2018.

- Üçal, Rev. Turgay; Malcolm, Derek. *Ahlak/Kutsal Kitap'a Göre Etik*. İstanbul: 2. Baskı, 2003.
- Ünal, Asife (ed.). *Geçmişten Geleceğe Ahlâk*. Bartın: 2015.
- Vatandaş, Celalettin (ed.). *Bilim ve Ahlak*. İstanbul: Açılım Kitap, 2013.
- Weber, Max. *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhü*. çev. Zeynep Gürata. Ankara: Ayraç Yayınları, 1997.
- Yahya, Harun. *Çözüm Kuran Ahlakı*. İstanbul: Araştırma Yayıncılık, 3. Baskı, 2005.
- Yakupoğlu, Mehmet Mukadder. *Ahlak ve Şiddet*. İstanbul: Göçebe Yayınları, 1997.
- Yaman, Ahmet. *Ahlak ve Hukuk Ekseninde Aile Hayatımız*. Ankara: DİB Yayınları, 2015.
- Yaran, Cafer Sadık. *Ahlak ve Etik*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2. Baskı, 2016.
- Yörükân, Turhan; Yörükân, Ayda. *Üniversitede İlim ve Ahlâk/Cahit Tanyol ve Sosyoloji*. yay. haz. Ali Birinci. Ankara: Vadi Yayınları, 2003.
- Yüksel, Cüneyt. *Devlette Etik/Dünyada ve Türkiye'de Kamu Yönetiminde Etik, Yasal Altyapı ve Uluslararası Uygulamalar*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2010.
- Yürüşen, Melih. *Liberal Bir Değer Olarak Ahlaki ve Siyasi Hoşgörü*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1996.



## Ahlâk, Hukuk ve Din İlişkisi

Kılıç Aslan MAVİL\*

### Öz

Ahlâk kavramı genel anlamda kişinin toplum içerisinde uyması gereken davranış kurallarını ifade etmektedir. Ahlâk, insan topluluklarının birlikte ürettikleri müşterek norm ve değerlere işaret ettiği gibi aynı zamanda kişilerin bireysel tercih ve özgür iradelerini de yansıtır. İlahi buyruklar (din), metafizik akıl (logos) ve vicdan, kültür, töre, örf ve âdetler ile sosyal gereksinimler ahlâkın kaynakları arasında zikredilir. Tıpkı ahlâk gibi, ‘hak’ kelimesinden türeyen hukuk kavramı da bireylerin toplum içerisindeki davranışlarını düzenler. Ancak hukuk sadece bireyler ve toplumun uyması gereken kuralları değil, aynı zamanda devletin vatandaşlarına karşı görev ve sorumluluklarını belirleyen normları da ifade etmektedir. Yine hukukun ortak yaşamın huzur ve güvenliğini (kamu düzeni) sağlamak, adaleti tesis etmek, kamu gücüyle uygulanmak ve maddi yaptırımla desteklenmek gibi temel ayırıcı nitelikleri bulunur. Her ikisinin insan eylemlerini konu edip onlarla ilgili normatif yargılarda bulunması ahlâk ile hukuk arasındaki sınırın tam olarak tespitini zorlaştırmaktadır. Bununla birlikte vicdandan kanuna uzanan süreçte insanî değer şuurunun önce ahlâkı, ardından örf ve âdetleri, en sonunda da hukuku meydana getirdiğini söylemek mümkündür. Geçmiş dönemlerde ahlâkın bir tamamlayıcısı niteliği gösteren hukuk, modern çağa geldiğinde bağımsızlaşma eğilimine girmiş, fakat normatif bir yapının ahlâktan tümüyle kopmasının doğurduğu sorunlar nihayetinde hukuku kendi iç ahlâkını üretmeye sevk etmiştir. Aynı şekilde insanı muhatap alan ve onun iyiliğini hedefleyen din de kendi ahlâk ve hukukuna sahiptir. Fıkıh ilmi, İslâm ahlâkını hukukî bir formasyonla tespit etme ve geliştirme görevini üstlenmiştir. Klasik dönemde bu görevi hakkıyla yerine getirdiği varsayılan fıkıhın, modern zamanlarda etkinliğini yitirdiği eleştirileri dile getirilir. Bu eleştiriler beraberinde dinin sunduğu

---

\* Doç. Dr., Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelâm ve İslâm Mezhepleri Tarihi AD, kmavil@ibu.edu.tr

ahlâk sistemini temsil edecek ve İslâm toplumunu içine düştüğü katı şekilcilikten kurtaracak yeni bir yöntemle duyulan ihtiyacı da gündeme taşımaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Ahlâk, Hukuk, Din, Fıkıh, Akıl.

## Giriş

İnsan tabiatı icabı topluluk halinde yaşayan sosyal bir varlıktır. Topluluk halinde yaşamak ise kaçınılmaz olarak çıkar çatışmasını ortaya çıkarır. Bireylerin arzu, beklenti, menfaat ve hedeflerinin birbirinden farklı olması karşılıklı rızaya dayanan bir sınırlandırmayı adeta zorunlu kılar. Bir arada yaşama güdüsüyle doğan insanoğlu sosyal hayatta ortaya çıkacak çatışma ve bunun sonucunda yaşanması muhtemel karmaşa ve güvensizlik ortamından kaçınabilmek amacıyla davranışlarının sınırlandırmasını en baştan kabul etmiş görünür. Toplum hayatını düzenleyen ve bireylerin davranışlarını sınırlandıran çeşitli kurallar bulunur. Bunları dinî kurallar, gelenekler, örf ve âdetler, görgü kuralları ile hukuk ve ahlâk kuralları şeklinde sıralamak mümkündür. Kuşkusuz söz konusu kurallar bütünü salt toplumsal düzen ihtiyacından kaynaklanmış değildir. Aynı zamanda insanlar, doğruyu yanlıştan ayırt etmelerini sağlayan bir mantıksal bilinç veya akla sahip oldukları gibi haklıyı haksızdan, iyiyi kötüden ve güzeli çirkinden ayırt etmelerini sağlayan ahlâkî, hukuksal ve estetik bilinç ile yaratılmıştır. Nasıl ki geometrik aksiyomlar akıl tarafından zorun olarak biliniyorsa, ahlâk kurallarının dayandığı temel etik ilkeler de akıl tarafından sezgisel bir biçimde kavranır. İnsan türüne mahsus bu apriori bilinç (vicdan) sayesinde bireyler kendi fiillerini değerlendirerek “iyi”ye yönelme eğilimi taşır.<sup>1</sup>

Kaynağını din ve inançlardan alan sistemler bir kenara bırakılırsa toplumsal hayatın kurallarını belirleyen en genel normatif yapının ahlâk olduğu görülür. Arapça huy, mizaç, karakter anlamına gelen “hulk” kelimesinden türeyen “ahlâk” sözcüğü, Grekçe “ethos” ve Latince “moral” kelimesinin karşılığında kullanılmaktadır. Her iki kelime de töre, gelenek görenek, alışkanlık, yerleşik karakter, huy gibi anlamları ifade etmektedir.<sup>2</sup> Sosyal bir kavram olarak ahlâk, “belirli bir kültür çevresince, insanların arasındaki ilişkileri düzenlemek amacıyla kabul edilmiş değerler manzumesi”, “bir kişi veya topluluğun belli bir tarihsel dönemde yaşamına giren ve eylemlerini yönlendiren inanç, değer, norm, buyruk, yasak ve tasarımlar topluluğu ve ağı”, “bireyin tutumlarına temel olan etik ilkeler bütünü”, “kişiler arası ilişki-

1 Şahban Yıldırım, “Tabii Hukuk Teorisi Bağlamında Hukukun Etik Karakteri ve Etik (Meriyeti) Geçerliliği”, *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, 73/1 (2015), 251; Metin Aydın, “William Whewell ve John Stuart Mill’de Ahlâk-Hukuk İlişkisi”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/1 (Haziran 2021), 52.

2 Doğan Özlem, *Etik: Ahlak Felsefesi* (İstanbul: Notos Kitap, 2022), 27.

lerde geçerli olan veya olması istenen çeşitli değer yargıları sistemleri” gibi farklı şekillerde tanımlanmaktadır.<sup>3</sup>

Ahlâkın ortaya koyduğu kurallar, değerler, ilke ve emirler üzerine eleştirel düşünme ve bu değerlerin hangi eylemlerle gerçekleşeceği üzerine akıl yürütme, Eski Yunan’da ahlâk felsefesine karşılık gelen “etik” kavramıyla ifade edilmiştir. Aristo felsefesinde etik, doğrudan somut karakterdeki “eylem”i kendisine konu edildiği için “politika” ile birlikte pratik felsefenin bir dalı olarak sınıflandırılır.<sup>4</sup> Bu dönemde ahlâk felsefesinin en temel problemi “en yüksek iyinin ne olduğu” sorusu etrafında şekillenir. “Hayatın en yüksek amacı nedir?” ya da “nasıl bir hayat yaşamaya değerdir?” şeklinde de ifade edebileceğimiz bu soruya Yunan düşüncesi kısaca “erdemli bir hayat” cevabını vermiştir. Nitekim “en yüksek iyi”, kişinin erdemli bir hayat sayesinde kazanacağı “mutluluk”, “haz” (hedon) veya “fayda”dan ibarettir. Evreni bir bütün (kozmos) olarak değerlendiren Yunan düşünürleri bu evrenin, “logos” adını verdikleri bir akıl tarafından yönetildiğini kabul etmektedir. İnsan için “iyi” ya da “ahlâkî” yaşam, kaynağını logostan alan kozmik düzen ile uyumlu bir hayat sürmekle mümkün olur. Aynı zamanda bir mikrokozmos olan insan, makrokozmos olan evrene tabi olmalı ve onun yasalarına göre davranmalıdır. Bu anlamda ahlâk yasaları ile doğa yasaları arasında öz ve nitelik bakımından bir fark yoktur. Orta çağda dinî düşüncenin de etkisiyle “en yüksek iyi”, kozmik düzenle uyum içerisinde yaşamaktan öte bir anlam ifade etmeye başlar. Bu dönemde ahlâk, kozmosun da yaratıcısı olan Tanrı’nın irade ve buyruklarına uygun bir yaşam sürdürerek “ilahî kurtuluşa ermek” şeklinde anlaşılır. Modern döneme gelindiğinde ise ahlâkî yaşamı belirleyen otorite artık tabiat (kozmos) veya tanrı gibi harici unsurlar değil, bizzat insanın kendi “doğa”sidir. Bu yaklaşıma göre ahlâk, insanın kendisinin koyduğu ve kendi kendine uyguladığı kurallardır.<sup>5</sup>

Ahlâkın ilk ve temel vasfı, birtakım erdemlerin benimsenip içselleştirilerek kişide huy ve meleke haline gelmesi sonucunda ortaya çıkan davranışta tezahür etmesidir. Böylece ahlâkî davranış, bir düşünce veya çaba gerektirmeksizin insandan tabîî bir şekilde sadır olur.<sup>6</sup> Platon’a göre “ölçülülük” (iffet), “cesaret” (şecaat) ve “bilgelik” (hikmet) şeklinde üç temel erdem bulunur ve bu üç erdem toplamı ana

3 Sercan Gürler, *Ahlâk ve Adalet: Çağdaş Ahlâk Felsefesi ve Adalet Sorunu* (İstanbul: Legal Yayıncılık, 2007), 15; Mehmet Yüksel, “Modern Kültürde Hukuk ve Ahlak”, *HFSA 25. Kitap* (İstanbul: İstanbul Barosu Yayınları, 2012), 114; Ceylan Çiftçioğlu - Ömer Bozkurt, “İnsan Haklarının Etik ile İlişkisi”, *Turkish Academic Research Review* 6/2 (2021), 664.

4 Bu tasnif İslâm düşüncesine “tedbîru’-n-nefs” (ahlâk), “tedbîru’l-menzil” (aile hayatı) ve “tedbîru’l-müdün” (siyaset) şeklinde üçlü bir ayırım olarak sirayet etmiştir. Bk. Hümeyra Özturan, *Êthostan Ahlâka: Antik Yunan Ahlâk Literatürünün İslâm Dünyasına İntikali ve Alımlanışı* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 130.

5 Gürler, *Ahlâk ve Adalet*, 17-19; Özlem, *Etik*, 25-27.

6 Özturan, *Êthostan Ahlâka*, 119.

erdem olan “adalet”i (yerli yerindelik) meydana getirir. Aristo’da ise erdem, eksiklik ve aşırılıklar arasındaki “orta nokta”da (altın orta) bulunmak (itidal) anlamına gelmekte ve yine burada adalet kavramı erdemlerin bütününe karşılık gelmektedir.<sup>7</sup> Ahlâkî davranışın ikinci niteliği başkasını gözetmek, ödev bilinci ve fedakârlıkla hareket etmektir. Üçüncü olarak ahlâkî davranış özgür irade sonucunda yapılan bilinçli bir tercihin ürünü olmalıdır. Ahlâkî davranışı ahlâkî olmayandan ayıran son özellik ise ilgili davranışın doğuracağı olumlu ve olumsuz tüm sonuçların sorumluluğunun peşinen üstlenilmiş olmasıdır.<sup>8</sup>

### 1. Ahlâktan Hukuka

Toplumsal hayatı düzenleyen normatif sistemlerin bir diğeri, ahlâk kavramıyla çok yakından ilişkili olan “hukuk”tur. Hukuk, sosyal hayatı düzenleyen, emir, yasak veya izin içeren kurallar bütünüdür. “Toplum düzenini sağlamak” gibi daha spesifik bir amaca odaklanmış bulunan hukuk, teknik bir ifadeyle “insan varlığını ve insan topluluğunu düzenleyen ve devlet yaptırımıyla kuvvetlendirilmiş bulunan kural, norm, emir ve yasaklardan oluşan kaideler bütünü” şeklinde tanımlanmaktadır. Benzer bir tanıma göre hukuk, “toplumu oluşturan bireylerin gerek kendi aralarındaki ilişkileri, gerekse içinde yaşadıkları toplum ve devletle olan ilişkilerini düzenleyen ve uyulması devlet zoruna (yaptırım) bağlanmış bulunan sosyal düzen kurallarının bütünüdür.” Herkes tarafından uyulması gereken kuralların bulunmadığı bir yerde düzenli bir topluluktan söz edilemez. Bu açıdan hukukun en önemli görev ve işlevi, kişinin kendi hakkını kendisinin elde edip korumaya çalışması anlamına gelen “ihkāk-ı hak”ın (anarşi) önlenmesidir.<sup>9</sup>

Hukukun en temel niteliği “norm”lardan meydana gelmesidir. Kural, ilke, kanun ve model anlamına gelen norm kavramı teknik anlamda “belli bir insan davranışını emreden ya da yasaklayan, belli bir davranışa izin ya da yetki veren insan ürünü bir önerme” şeklinde ifade edilir. Normlar “olması gereken”i gösteren iradî ve fikrî (ideal) değerlerdir. Normun işlevi bir davranışı açıklamak veya öğretmek değil, onu bir kurala (hüküm) bağlamak suretiyle muhatabı etkilemek ve belirlenen bu kurala yönlendirmektir. Söz konusu normatif önermelerin geçerli olabilmesinin ön koşulu ise onun “maddî” bir varlığa sahip olması, yani bir kanun belgesi halinde ortaya konmuş ve ilan edilmiş bulunmasıdır.

7 Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019), 125-132; Özturan, *Éthostan Ahlâka*, 359, 395.

8 Doğan Özlem, *Tarihselci Düşünce Işığında Bilim Ahlak ve Siyaset* (İstanbul: Notos Kitap, 2016), 39-40.

9 Erhan Adal, *Hukukun Temel İlkeleri: El Kitabı* (İstanbul: Legal Yayıncılık, 2012), 1-2; Yalçın Kavak, *Medeni Hukukun Temel Kavram ve Kurumları* (İstanbul: Legal Yayıncılık, 2019), 3; Sururi Aklaş, “Modern Doğal Hukuk Bağlamında John Finnis’in Hukuk Teorisi”, *Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 8/1-2 (2004), 4.

Fert ve toplumun menfaatlerini korumak, kişiler arasındaki ilişkileri düzenlemek amacıyla vazedilen yasaların, bunu amacı yerine getirirken “adaleti tesis” etmesi beklenir. Adaleti tesis etmek gayesi ise hukukun ahlâkîlik vasfını ortaya koyar. Normatiflik, insan iradesinin ürünü olması, insan davranışlarını (sosyal alan) düzenlemesi ve ihlali halinde yaptırım öngörülmesi gibi ortak nitelikleri dolayısıyla hukuku ile ahlâkî birbirinden kesin çizgilerle ayırmak mümkün değildir. Ancak ahlâkî değer sisteminden etkilenmekle birlikte hukuk, her zaman ahlâkî olanı gözetmek zorunda değildir. Nitekim hukuk toplumsal düzen ve istikrarı sağlamak adına belli bir usule bağlı kalmak ve objektif ölçüleri dikkate almak zorundadır. Hukukun uymak zorunda olduğu “şekilsel gerçeklik”, bir yargılamada hükmün hukukî norma uygunluğunu temine hizmet eder, ancak verilen hükmün ahlâkî normlara uygunluğunu garanti etmez. Dolayısıyla kimi yargılamaların neticesinde, hukuka uygun görünmekle birlikte vicdanları rahatsız edecek sonuçlar ortaya çıkabilir. Hukuk normunun şekilsellik ve objektifliğinin yanı sıra kötüye kullanımı da (hile-i şer’iyye) onun ahlâkî ilkeye uygunluğunu ortadan kaldıran hususlar arasında yer almaktadır.<sup>10</sup>

İnsanların bir arada yaşama zorunluluğunun bir gereği olarak ortaya çıkan hukuk ve ahlâkın bir diğer ortak yönü her ikisinin de birer kurallar bütünü olmasıdır. Yine hukuk gibi ahlâk da normatiftir. Olandan değil, bir olması gereken tasarımıdan hareket eder. Ahlâk bireysel anlamda “en yüksek iyi”yi ararken benzer biçimde hukuk da “ortak iyi”nin nasıl gerçekleşeceği sorusuna cevap vermeye çalışır. Bu bakımdan hukuk toplumsal ahlâka dayanır. Ayrıca toplumsal ve tarihsel bir fenomen olarak hukuk ve ahlâk kültürden kültüre ve çağdan çağa değişikliğe uğrar. Bu sebeple genel geçer ve değişmez bir hukuk veya ahlâktan söz etmek mümkün değildir.<sup>11</sup>

Ahlâkın amacının mutlak iyi ve doğruyu gerçekleştirmek, hukukun amacının ise haklı ile haksızı ayırıp sosyal adaleti sağlamak olduğu düşünülürse bu iki sistem arasında bir içlem-kaplam ilişkisinin bulunduğu, başka bir deyişle ahlâkî ilkelerin, hukukî idealleri de kapsayan daha geniş bir değerler manzumesi olduğu görülür. Alman hukukçu Georg Jellinek’in “hukuk asgarî ahlâktır” sözü bu hususu ifade eder.<sup>12</sup> Bununla birlikte hukukun ahlâktan kesin bir biçimde ayrıldığı noktaları şu şekilde sıralamak mümkündür:

10 Bk. Kemal Gözler, *Hukuka Giriş* (Bursa: Ekin Basım Yayın Dağıtım, 2015), 59; Talip Türcan, *İslam Hukuk Biliminde Hukuk Normu: Kavramsal Analiz ve Geçerlilik Sorunu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016) 60-62.

11 Özlem, *Tarihselci Düşünce Işığında Bilim Ahlak ve Siyaset*, 42; İsmail Kılloğlu, *Ahlâk ve Hukuk İlişkisi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1988), 284.

12 Saffet Köse, “Hukuk mu Ahlak mı? İslam Nokta-i Nazarından Din-Ahlak-Hukuk İlişkisi Bağlamında Bir İnceleme”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 17 (2011), 31.



1. Ahlâkî değerler öncelikle içsel, hukuk normları ise dışsal kurallar içerir. Alçakgönüllülük, dürüstlük, saygı, merhamet, cömertlik, adalet vb. değerler öncelikle kişinin iç dünyasına dönük kurallar getirir ve ondan bireysel ve vicdanî bir hesaplaşma yapmasını bekler. Dinî terminolojiyle ifade edecek olursak ahlâk önce niyete, daha sonra amele bakar. Hukuk ise doğrudan somut eylemlere yönelir. Kişisel niyet, arzu ve duyguları dikkate almaz. Ahlâkın soyut karakterine karşın hukuk daima dış dünyayla ilgilenir. Ahlâkî fail sadece fiillerini değil, düşünce, eğilim ve alışkanlıklarını da değiştirmekle mükelleftir. Hukukun amacı, insanların eylemlerinin sosyal yapıya zarar vermesini engellemekten ibarettir. Bunun ötesinde onların tek tek iyi bireyler olmasına çalışmaz. Örneğin hukuk hırsızlığı yasaklar ama açgözlülüğü bir suç olarak değerlendirmez.

2. Hukuk kurallarının kaynağı, devlet tarafından yasa üretmek için yetkilendirmiş kişilerdir. Kural koyucu bu kişiler hukukun muhataplarından farklıdır. Ahlâk kuralları ise tek tek bireylerin düşüncelerinden bağımsız bir biçimde var kabul edilen değerler düzenidir. Söz konusu değerler bilahare toplum tarafından normatif bir yapıya kavuşturulur ve bireylerin vicdanınca onanır. Bir davranışın ahlâkî olup olmadığına karar veren nihai merci bireyin vicdanıdır. Bu bakımdan ahlâk kuralını koyan kimse ile ona uymak zorunda olan aynı kişidir. Bu özelliği sebebiyle ahlâkın otonom (özerk), hukukun ise heteronom (dışa bağımlı) olduğu ifade edilir.

3. Hukuk kuralları daha genel, belirgin ve sade; ahlâk kuralları daha spesifik, çeşitli ve karmaşık bir yapıdadır. Hukukun yazılı kuralları olan kanunlar sınırlıdır ve konulduğu alanın dışına taşınmaz. Bu nedenle kanunun somut durumlarla ilgili boşluk içermesi halinde ahlâka atıf yaptığı görülür. Ahlâk kuralları ise kişinin gündelik hayatında daha kapsamlı ve temel bir role sahiptir. İradeli her fiilimizin neredeyse bir ahlâkî karşılığı bulunur. Günlük yaşamda kişinin bir grup üyesi olarak kurduğu bütün ilişkilerin temelinde Kuçuradi'nin ifadesiyle, “başka insanlara yönelen eylemleriyle yaşayarak var kıldığı” etik bir ilişki söz konusudur.<sup>13</sup>

4. Hukukta hak (yetki ve sorumluluk), ahlâkta ise erdem (ödev) hedeflenir. Hukuk kişinin, başkasının eline geçen hakkını geri almayı amaç edinirken ahlâk gerektiğinde kendi hakkından feragat edebilmeyi (gönüllü vaz geçiş) öğütler. Af-fetmek, iyilik ve yardımseverlik, fedakârlık ve diğerkâmlık gibi erdemler ahlâkın maddi olandan vaz geçip manevi olarak yükselme niteliğine hizmet eder. Hukukta ise oluşan mağduriyetin doğrudan telafisi (göze göz, dişe diş) söz konusudur. Başka bir ifadeyle hukuk kişilere kurallar çerçevesinde “ne yapabileceklerini” gösterirken, ahlâk onlara “ne yapmaları gerektiğini” söyler.

13 İoanna Kuçuradi, *Etik* (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1999), 5.

5. Bir davranışın hukuku ihlal edip etmediği hukuk düzeni tarafından yetkilendirilen kişi ve makamlarca belirlenir. İnsan fiillerinin ahlâkî yargılamasını yapan yargıç ise öncelikle kişinin kendi vicdanıdır. Diğer taraftan hukuk kuralları cebri müeyyide ile desteklenir. Hukuku ihlal ettiği belirlenenler devletin yaptırımı ve zor kullanımıyla karşılaşır. Ahlâka aykırı davranışlar ise kınama, ayıplama ve guruptan dışlama gibi toplumsal müeyyidelerle cezalandırılır. Bu bakımdan ahlâkın garantörü bireysel vicdan ya da toplumsal duyarlılık iken hukukun garantörü bizzat devlettir.

6. Ahlâkî hukuktan ayıran bir diğer özellik de değişim unsudur. Hukuk, sosyal değişime bağlı olarak daha hızlı değişir. Bir tarihe kadar suç sayılan bir eylem o tarihten sonra suç olmaktan çıkabilir ya da öncesinde suç sayılmayan davranışlar belirli bir tarihten itibaren suç sayılabilir. Halbuki ahlâkın genel ilkeleri açısından iyi ve kötü değişikliğe uğramaz. İnsan fiillerinde ifadesini bulan ahlâkî değerlerin değişim gelişmesi ise çok daha yavaş ve uzun bir süreçte gerçekleşir.

7. Her ahlâkî değer bir hukuk normuna dönüştürülemeyeceği gibi, her hukukî normun da mutlaka bir ahlâkî değerle ilgisinin bulunması gerekmez. Bir kısım hukuk kuralları biçimsel nitelikte olup salt pratik ihtiyaçları karşılamak için konulmuştur. Örneğin yargılama usulüne dair normlar ile trafik düzenine ilişkin kuralların ahlâkî bir içeriğe sahip bulunması gerekmez.<sup>14</sup>

Ahlâk kurallarının yaptırımının vicdan azabından ibaret olduğunu savunanlara göre, toplumun kınama ve ayıplaması ahlâk kurallarının değil, örf ve âdetlerin müeyyidesidir. Dolayısıyla bir kimse herhangi bir kurala içinden gelen sese kulak verdiği için değil, sırf toplumun tepkisinden çekindiği için uymuşsa, bu davranış ahlâktan ziyade örf ve âdet kuralına bir örnek teşkil eder.<sup>15</sup> Bu bakımdan kişi, kendisine öyle emredildiği için ya da yaptığı davranışın ödüllendirileceğini bildiği için şu veya bu şekilde davranmışsa, gerçek anlamda ahlâkî bir tutum sergilemiş olmaz. Bu bakımdan ahlâk, ahlâkî bir anlamı bulunan her eylemde oluşturulan, korunan ve genişletilen “ahlâkî özerklik”ten başka bir şey değildir. Ahlâkî özerklik ise bir kişinin geçerli kabul ettiği normlara uygun eylemi seçme özgürlüğüdür. Söz konusu bilinçli seçim aynı zamanda kişinin kendini bağlaması demektir.<sup>16</sup> Yine örf, âdet ve görgü kurallarının toplumdan topluma farklılık gösterdiğini, ancak merhamet,

14 Bk. Gözler, *Hukuka Giriş*, 40-41; Özlem, *Tarihselci Düşünce Işığında Bilim Ahlak ve Siyaset*, 42; Türcan, *İslam Hukuk Biliminde Hukuk Normu*, 156-158; Aydın, “William Whewell ve John Stuart Mill’de Ahlâk-Hukuk İlişkisi”, 56-58; Kadir Can Özel, “Etik ve Etik-Hukuk Arasındaki İlişki”, *Türkiye Adalet Akademisi Dergisi* 33 (Ocak 2018), 700; Müfit Selim Saruhan, “Hukukun Adaletinden Adaletin Hukukuna”, *Eskiye 36* (Mayıs 2018), 13; Yavuz Güloğlu, “Ahlak Kurallarının Türk Hukuk Sistemine Etkisi”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 10/2 (Aralık 2020), 9.

15 Bk. Gözler, *Hukuka Giriş*, 43.

16 Mehmet Yüksel, “Etik Kodlar, Ahlak ve Hukuk”, *Hacettepe Hukuk Fakültesi Dergisi* 5/1 (Haziran 2015), 20, 21.

doğruluk ve yardımlaşma gibi ahlâkî değerlerin her toplum tarafından benimsenen evrensel ilkeler olduğunu dikkatten uzak tutmamak gerekir.<sup>17</sup>

Toplumun geneli tarafından benimsenen ve uzun zamandan beri tekrarlanan davranış kalıplarını ifade eden örf ve âdetler de kendi içerisinde hukukî nitelik taşıyanlar ve sıradan gelenekler şeklinde iki kısma ayrılmaktadır.<sup>18</sup> Bu durum bize örf ve âdetlerin bir kısmının ahlâkî bir karakter arz ettiğini, diğer bir kısmının ise devlet desteği kazanarak hukukî bir mahiyete büründüğünü göstermesi bakımından önemlidir. Şu halde ahlâktan hukuka uzanan yasalaşma sürecinde gelenek görenek, örf ve âdetlerin ara bir zemin teşkil ettiğini söylemek mümkün görünmektedir. Öte yandan örf ve ahlâktan bağımsız bir yapı olarak değerlendirilen “görgü kuralları” hakkında aynı mekanizmanın işlediğini söylemek güçtür.

Ahlâkın örf ve âdet adı altında toplumsallaşarak kınama ve dışlama gibi somut olmayan müeyyidelerle bağlanması sonucunda hukuksallaşması, ahlâkî değerler konusunda ikili bir ayırım yapmayı zorunlu kılmaktadır. Bu ayırma göre ahlâkı koyan ve onun müeyyidesini belirleyen kişisel vicdan ise bu durumda “bireysel ahlâk”tan söz ediyoruz demektir. Ancak ahlâk toplumsal davranış kalıplarına dönüştüğünde bireysellikten çıkar ve vicdan azabı duymanın ötesinde toplumsal müeyyidelerle koruma altına alınır. Bu da karşımıza “sosyal ahlâk” olgusunu çıkarır. Toplumsal müeyyidenin belli bir otorite tarafından maddi yaptırımla desteklenip cebir yoluyla uygulanması halinde ise artık ahlâktan değil, hukuktan söz edilmeye başlanmış demektir. Hukukun “yaptırımları maddileştirilmiş bir ahlâk düzeni” biçimindeki tanımı da ahlâk-hukuk ilişkisinde dikkat çekmeye çalıştığımız gelişimsel ilişkiye işaret etmektedir.<sup>19</sup> Hukukun kimi düşünürlere göre ahlâkın bir alt dalı olarak “buyurucu-etik” şeklinde nitelenmesi de söz konusu normatif yapılar arasındaki geçişliliği gösteren bir başka husustur. Nitekim modern toplum yaşamında ahlâkî değerlerin önemli bir kısmı hukuk normu haline gelmektedir. Örneğin tıp etiği, yargı etiği, yayın etiği vb. kavramlar, çeşitli meslek dallarında uyulması gereken ahlâkî kuralların zamanla birer hukuk kodu hüviyetine büründüğünü ifade etmektedir.<sup>20</sup>

Söz konusu yapılar arasındaki ilişkilerin kimi zaman bulanıklaşmasına dair Kılıoğlu'nun yaptığı şu değerlendirme dikkat çekicidir:

“(…) Bugün bile örf, ahlâk ve hukukun birbirinden ayrılmadığı, aralarındaki ayırıcı niteliklerin açıkça görülmediği yerler ve ortamlar bulunmaktadır. Öy-

17 Mehmet Akif Altunışık, “Bireysel-Toplumsal Farklılıklar ve Ahlâkî Görecelik Sorunu”, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (Haziran 2018), 271.

18 Gözler, *Hukuka Giriş*, 45-46.

19 Saruhan, “Hukukun Adaletinden Adaletin Hukukuna”, 12; Özel, “Etik ve Etik-Hukuk Arasındaki İlişki”, 699.

20 Çiftçioğlu - Bozkurt, “İnsan Haklarının Etik ile İlişkisi”, 671.

leyse bu normların birbirinden bütünüyle farklı belli alanlar oluşturdukları söylenemeyecektir. Kaldı ki hayatın bütün oluşu da bunu desteklemektedir. Bu bütünlük içinde bazı tür ilişkilerin hem örf, hem ahlâk, hem de hukuk düzeni tarafından kavranmaları olasıdır. Buna rağmen bu üç norm grubunun düzenledikleri bireysel ve toplumsal hayat çevreleri geniş bir ölçüde birbirleriyle kesişmektedir. Başka söyleyişle örf, ahlâk ve hukuk arasında düzenleme ve uygulama konuları bakımından karmaşık bir bütünlük ve iç içe geçmiş bir ilişki vardır.”<sup>21</sup>

Sonuç olarak en eski dönemlerden itibaren tek tek bireylerin benimsediği ahlâkî tutumların, sosyal gerçekliğe uygunluğu nispetinde birikerek aile veya kabilenin ahlâkî haline geldiği söylenebilir. Bu durumda söz konusu değerler daha da gelişerek bireysel olmaktan çıkar ve gelecek nesillere aktarılan kurallar haline gelir ki biz buna artık vicdani kanaat yerine “örf ve âdet” adını verebiliriz. Örf ve âdetler kabile veya klan liderliği tarafından benimsenmiş ve o topluluğun iç düzenini sürdürmesini sağlayan normlar haline gelmişse, ihlali müeyyideye bağlanır ve böylece ilk yazısız hukuk ortaya çıkmış olur. Kabile hayatından derebeylik ve devlete geçişte örf ve âdetler, hukukun temel kaynağını teşkil etme görevini üstlenir. Ancak hukuka ihtiyaç duyan toplum ne denli kalabalık ve heterojen olursa, sırf vicdani değerlerden kaynaklanan kurallar, beklenen düzeni sağlamakta o ölçüde yetersiz hale gelir. Bu sebeple gelişmiş yönetim biçimleri, siyasi ve ekonomik ilişkileri esas alan bir yasama faaliyetine ihtiyaç duyar. Bu durum ise hukukun ahlâktan bağımsız, toplumsal fayda temelli rasyonel bir zeminde ele alınma ihtiyacını gündeme getirecektir. O halde ahlâkî teyit eden bir sistem olarak hukuka ihtiyaç duyulmasının iki temel nedeni belirginlik kazanmaktadır. Bunların ilki ahlâk kuralı ve örfün ihlalinin tahammül edilemez bir dereceye ulaşması, bir diğer ifadeyle vicdan ve kınama gibi soyut yaptırımların yetersizliği nedeniyle somut yaptırımlara ihtiyaç duyulmasıdır.<sup>22</sup> İkinci neden ise ahlâkî bir muhtevaya sahip olmasa da sosyal yaşamın birtakım düzenlemeleri zorunlu kılmasıdır. Aşağıda hukuku ahlâktan arındırıp onu tamamen nesnel bir zemine yerleştirme çabalarına değindikten sonra, dinî düşüncenin hukuk ve ahlâka bakışının sorunlu görünen yönlerine işaret etmeye çalışacağız.

## 2. Hukukun Bağımsızlaşması (Doğal Hukuk-Pozitif Hukuk Ayırımı)

Stoacı ahlâk, Kinizm, Deontolojik ahlâk, Makyavelizm vb. farklı ahlâk öğretilerine işaret etmeden ve yine Roma hukuku, Yahudi hukuku, İsviçre hukuku gibi farklı toplum ve dönemlere atıfta bulunmadan rasyonel ve evrensel bir ahlâk ve hukuktan söz etmek mümkün müdür? sorusunu ahlâk felsefesi ve ona bağlı olarak

21 Kılıçoğlu, *Ahlâk ve Hukuk İlişkisi*, 297.

22 Krş. Köse, “Hukuk mu Ahlak mı?”, 28.

hukuk felsefesi yanıtlamaya çalışır. Bu çerçevede ahlâk felsefesi (etik) özgürlük, eşitlik, ödev, sorumluluk, yükümlülük, gereklilik ve erdem gibi temel ahlâkî kavramlara yüklenen anlamları yeniden irdeler, çözümler, eleştirir ve en nihayetinde kendisi bir ahlâk önerir. Benzer bir biçimde hukuk felsefesi de hukukların çokluğu karşısında tüm bu hukuk sistemleri tarafından içerilmiş bulunan ve hepsinde ortak olan üst düzey “doğal ve evrensel hukuk ilkeleri” bulmaya, tüm insanlar için ortak bir üst-hukuk geliştirmeye çalışır. Kuşkusuz tekil hukuk normları ve sistemlerinin sınanması ancak bu tarz evrensel ölçütlerin bulunmasına bağlıdır.<sup>23</sup>

Evrensel ve objektif bir ahlâkî yasa ve ona bağlı olarak evrensel hukuk kurallarının bulunup bulunmadığı meselesi hukuk felsefesinde önemli bir ayrışma noktasını teşkil etmektedir. Sözü ettiğimiz ayrışmanın bir tarafında “hukukî pozitivistler” yer alırken diğer tarafında ise doğal yasa ve hukuk yanlıları bulunmaktadır. 19. Yüzyılda Batı’da gelişen pozitivist felsefenin etkisiyle konuya yaklaşan hukukî pozitivizme göre hukuk, aşkın temellere dayanan doğal bir varlık değil, aksine insan eylemleri ve kararları sonucunda üretilmiş “yapay” bir olgudur. Dolayısıyla belli bir ülkede belli bir dönemde yürürlükte olan, anayasa, kanunlar tüzükler, yönetmelikler vb. yazılı mevzuata veya yazılı olmayan örf ve adetlere dayanan “pozitif” (müspet, mer’î) hukukun gerisinde başka bir değerler sistemi yoktur.

Öte yandan pozitif hukukun normatif (kural koyucu) nitelikteki yasalarının daha üst bir ilkeye dayandığı fikrini benimseyenler buna “doğal hukuk” adını vermektedir. Pozitif hukuk kavramı burada “olan”a, tabîi veya doğal hukuk tabiri ise “olması gereken”, yani “ideal hukuk”a işaret etmektedir. Bu yaklaşıma göre tabîi hukuk ilkeleri zaman ve mekân boyutundan bağımsız, değişmez nitelikteki birtakım değerlerdir. Tabîi hukuku “adalet idesi” olarak da düşünmek mümkündür. Bu bakımdan adalet idesi, hukuk ile ahlâkın kesişim noktasını ifade etmektedir.<sup>24</sup> Başka bir deyişle hukuk normunun bir maddi veya formel unsuru bir de tinsel veya ideal unsuru bulunur. Buna göre yasama organınca çıkarılan kanunların yayımlandığı resmî gazete sayfaları hukukun maddi varlığını gösterir. Kanun maddesinin maddi ve lafzî yönü dışında bir takım ahlâkî ilkelere dayanması halinde bu değerler onun tinsel yönü ya da özünü ifade edecektir.<sup>25</sup>

Tabîi hukuk fikrinin arka planında yatan “doğal yasa” (natural law) anlayışı temelleri eski Yunan düşüncesine dayanır. Yunanca “nomos” (nâmûs) kavramıyla ifade edilen doğal yasa fikri, temel ahlâkî değerlerin tıpkı tabiat yasaları (physis) gibi

23 Bk. Özlem, *Tarihselci Düşünce Işığında Bilim Ahlak ve Siyaset*, 44-45.

24 Kavak, *Medeni Hukukun Temel Kavram ve Kurumları*, 4-6; Gözler, *Hukuka Giriş*, 58; Türcan, *İslam Hukuk Biliminde Hukuk Normu*, 64.

25 Bk. Kılıhoğlu, *Ahlâk ve Hukuk İlişkisi*, 217 vd.

bir takım evrensel ve değişmez ilkelere dayandığı düşüncesini ifade eder. Platon'a göre ahlâk veya hukuk kuralları, sofistlerin iddia ettikleri gibi, salt uzlaşmayla ortaya çıkmış beşerî ve sürekli değişen şeyler değildir. Aksine bunların gerisinde, bütün kuralların kendisinden kaynaklandığı ilk ve değişmez bir "doğal yasa" mevcuttur. Aristo'nun biyolojik modellenmiş evren anlayışında ise Platon'dan farklı olarak bir şeyin doğası, o şeyin içsel değişim ilkesidir. Bir nesne kendi içsel yasasına uygun olarak değişip geliyorsa doğal (teleolojik) yasaya uygun hareket etmiş olur. İnsanlar da eylemlerini akılları sayesinde keşfettikleri doğal yasaya uygun olarak düzenlemelidir. Aristo'yu takip eden Stoacılar, evrensel (küllî) aklın (logos) bir kıvılcımı olarak gördükleri insan aklını, doğal yasa ile özdeş kabul etmişlerdir. Benzer şekilde yasanın doğasının, insanın doğasında aranması gerektiğini söyleyen Romalı düşünür Cicero'ya göre insan, tanrısal akılı paylaşan özel bir canlı türüdür. O, doğal yasa ile hukuk arasındaki ilişkiye dair şunları söyler:

"Doğa tarafından kendilerine akıl verilmiş olan insanlara aynı zamanda doğru akıl da verilmiştir. Dolayısıyla yasa buyurma ve yasaklamadaki doğru akıldır; eğer yasa buysa hukuk da budur. Akıl herkese verilmiştir, dolayısıyla hukuk da herkese verilmiştir."<sup>26</sup>

Batı düşüncesinde doğal yasa anlayışına bağlı olarak gelişen doğal ahlâk ve doğal hukuk anlayışı, orta çağ Hristiyan dünyasında teolojik bir mahiyet kazanır. Tanrı devleti ile yeryüzü devleti ayırımına giden Aziz Augustinus'a göre tanrı devleti daima mükemmel, yeryüzü devleti ise kusurludur. Ayrıca yeryüzü devletinin meşruiyet sorunu vardır. Hangi yönetim şekliyle yönetilirse yönetilsin onun çıkardığı yasalar bir meşruiyet kaynağına dayanmadığı sürece kaba güçten ibaret kalacaktır. Zor ve kaba güçle sağlanan itaat ise rızaya dayanmadığı için zayıftır. Çatışmaya davet çıkaracağından kısa ömürlü olur. Öyleyse yeryüzü devletinin yöneticileri tanrı devletinin normlarını örnek almalı ve bu devletin yeryüzündeki temsilcisi olan Katolik kilisesinin meşruiyet tayin edici rolüne boyun eğmelidir. Diğer taraftan Thomas Aquinas, daha sentezci bir yorumla doğal yasa, ilahî yasa ve insan yasasını uzlaştırmaya çalışır. Aquinas yasayı "bütün bir toplum tarafından ya da otorite tarafından tasarlanmış ve ilan edilmiş, ortak iyiye yönelik düzenlenmiş makul bir kural" şeklinde tanımlar. Tanrı evreni ezeli bir yasaya göre yönetir. İlâhî akıldan pay almış olan insanlar da kendilerine uygun eylemleri tercih ettikleri taktirde "doğal ezeli yasa"ya iştirak etmiş olurlar. Tanrı açısından ezeli, insan açısından ise doğal olma niteliği taşıyan bu yasanın en temel özelliği iyiliğin yapılması ve kötülükten kaçınılmasıdır. Doğal yasanın soyut ilkeleri, değişen tarihsel koşullara somut karak-

26 Cicero, *Yasalar Üzerine*, çev. C. Cengiz Çevik (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2019), 10, 18.

terdeki insanî yasalar tarafından uyarlanır. Böylece doğal yasa görenekler, âdetler ve kanunlarla bütünleşmiş olur.<sup>27</sup>

Orta çağ Hristiyan dünyasının “Tanrı’nın emirlerine uyan şey adildir” şeklindeki teolojik karakterli doğal hukuk teorisi, Yeniçağ hukuk teorisyenlerinin elinde “akla uygun olan şey adildir” biçiminde rasyonel bir mahiyete bürünür. Onlara göre doğal hukuk, Tanrı’dan değil beşerî akıldan kaynaklanır. Söz konusu düşünürlerin başında gelen Hugo Grotius’a göre insanlar akla göre yaşama içgüdüsüyle doğar. Hukukun kaynağı işte bu içgüdüdür. Apriori olarak bildiğimiz ve aklî tabiatımızın bize uymayı emrettiği tabîi hukuk kurallarının başında “ahde vefa” (pacta sunt servata) ilkesi gelir. Çünkü insan aklı verilen sözün tutulmasını emreder. Grotius, Hristiyan teologların aksine “hak” kavramının ahlâkî “iyi”den önce geldiğini savunur. Böylece o, tabîi yasa fikrini bireysel insan haklarıyla ilgili bir teoriye dönüştürür. Ahlâk alanını bireysel haklar topluluğu olarak gören Grotius, hukukun bir tür hakların teorisi olarak anlaşılabileceğini savunur. Ona göre hak, kişinin ahlâkî niteliğidir. Bu ahlâkî niteliğe sahip olan birey özgür, bağımsız ve ahlâkî anlama sahip bir insandır.<sup>28</sup>

Ahlâkî meşruiyetin tanrısal olandan alınarak “ortak insan aklı” gibi dünyevi bir otoriteye verilmesi Kant’ın ifadesiyle “akıl hukuku”na geçiş anlamına gelmektedir. Böylece Aydınlanma çağına eşitlik, özgürlük ve kardeşlik gibi temel ilkeleri, insan aklının ortaya koyduğu evrensel değerler olarak benimsemiş ve toplumsal bir sözleşme çerçevesinde pozitif hukukun dayanması gereken asgari müşterekler olarak kabul görmeye başlamıştır.<sup>29</sup>

Doğal hukuk düşüncesi karşısında “adalet” ve “ahlâk” gibi kavramların göreceli ve tanımlanamaz oluşu nedeniyle hukukun dışına itilmesi gerektiğini (ayrılabilirlik) savunan hukukî pozitivism yer alır. Hukuku bir bilim yapma gayesiyle hareket eden hukukî pozitivistlere göre adaletle uygunluk, hukuk kuralının geçerliliğinin belirlenmesinde bir ölçüt değildir. Bu teorinin kurucularından Jeremy Bentham hukukun “fayda” ilkesine göre düzenlenmesi gerektiğini savunurken John Austin ise devlete hâkim olan gücün buyruklarının (otoritenin iradesi) hukuk olduğu fikrini benimser.<sup>30</sup>

27 Bk. Özlem, *Tarihselci Düşünce Işığında Bilim Ahlak ve Siyaset*, 94; Mehmet Türkeri, “Etik Tarihindeki Temel ‘Doğal Yasa’ Anlayışları ve Bu Anlayışlardaki Dini Unsurlar”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2005), 141-147; Şahban Yıldırım, “Thomas Aquinas’tan Orhan Münir Çağlı’na Teolojik Tabii Hukuk”, *Türkiye Adalet Akademisi Dergisi* 45 (Ocak 2021), 380-381.

28 Türkeri, “Etik Tarihindeki Temel ‘Doğal Yasa’ Anlayışları ve Bu Anlayışlardaki Dini Unsurlar”, 149; Kemal Gözler, “Tabii Hukuk ve Hukukî Pozitivizme Göre Adalet Kavramı”, *Muhafazakar Düşünce Dergisi* 4/15 (2008), 81-82.

29 Özlem, *Tarihselci Düşünce Işığında Bilim Ahlak ve Siyaset*, 95.

30 Hukukî pozitivism düşüncesinin temellerini İngiliz düşünürü Thomas Hobbes’a (1588-1679) kadar götürmek mümkündür. Hukukî emir teorisini ilk olarak ortaya atan Hobbes, hukukun kaynağının egemenin iradesi olduğunu, hukukun egemenin kendisine uyulması zorunlu olan buyruklarından oluştuğunu savunur. Bk. Mustafa Erdoğan, “Hukuk Fikri’nin Özüni Oluşturan Üç Anahtar”, *Karar* (Erişim 30 Ekim 2023).

Ona göre bir kuralın geçerliliğinin ölçütü adalete uygunluk değil, yetkili otorite tarafından konulmuş olmasıdır. Hukukî pozitivizmin bir başka temsilcisi olan Hans Kelsen'e göre hukuk kurallarının meşruiyeti normlar hiyerarşisi kavramıyla açıklanır. Nitekim hukuk sisteminde yer alan kurallar geçerliliklerini bir üst normdan alır. En üst norm olan anayasa geçerliliğini hukuk sisteminin temelini oluşturan temel normdan alır. Temel norm ise varsayımsal (farażî) olarak geçerli kabul edilir. Bu sistemde her hukuk kuralı normlar hiyerarşisinde kendisinin üstünde yer alan normlarda belirtilmiş olan usule uygun bir yöntemle çıkarılmak ve içerik olarak onlara uygun olmak zorundadır.<sup>31</sup>

Hukuku bilim haline getirmek için “Saf Hukuk Bilimi” kavramını ortaya atan Kelsen, “hukuk ötesi” (metajüridik) bir kavram olarak değerlendirdiği adaletin, bir değer olarak var olduğunu, ancak irrasyonel doğası nedeniyle saf hukuk bilimi içerisinde yer alamayacağını savunur. Dolayısıyla doğal hukuk yaklaşımının “adil (ahlâkî) olmayan hukuk, hukuk değildir” anlayışına karşı çıkan pozitivistlere göre “devletin kuralı en iyi ve en adil kanun” olduğu için onlara uymak aynı zamanda ahlâkî bir görevdir. İdeal ve metafizik değerleri dışlayan hukukî pozitivizmin önerdiği sistem, sonuç olarak egemenin kurduğu sosyal düzenin meşruluğu görüşüne hizmet etmektedir. Böylece Avrupa’da faşist ideolojilerin yayılmasına ve yönetimlerin otoriterleşmesine zemin hazırlayan hukukî pozitivizm, II. dünya savaşının büyük yıkımının felsefî sorumluluğundan üzerine düşen payı almış görünür.<sup>32</sup>

Hukuku iktidarın tek taraflı ürünü şeklinde değerlendiren hukukî pozitivistlerin bu katı yaklaşımı, kendisi de pozitivist bir hukukçu olan Herbert L. A. Hart tarafından kısmen revize edilmiştir. Ayrılabilirlik prensibini kabul etmekle birlikte Hart, hukukun asgari düzeyde doğal ahlâkî içeriğe sahip bulunduğunu kabul eder. Yine onun “yumuşak pozitivism”ine göre vatandaşlar mecbur oldukları için değil, onun bağlayıcılığını kabul ettikleri için hukuka uyarlar.<sup>33</sup> Hart’ın hukukî pozitivizmi daha makul bir seviyeye taşıma çabasına rağmen ahlâkî dışlayan hukuk yaklaşımını eleştirenlerin başında Lon L. Fuller gelir. Fuller, öncelikle hukuku bir nesne ya da varlık olarak değil, bir insan tasarımı olarak görmek gerektiğini belirtir. Öyleyse bütün insan tasarımları gibi hukukun da örtük bir amacı vardır. Ona göre hukuk, insan davranışını kuralların yönetimine tabi kılma çabasıdır. Hukukun amacı ise va-

31 Ömer Demirtaşoğlu - Gülce Ecem Uçar, “Doğal Hukuk ve Hukuki Pozitivizm Anlayışlarının Hukuka Aykırılık Kavramı Çerçevesinde Ceza Hukukuna Yansımalarının Değerlendirilmesi”, *Ankara Barosu Dergisi* 81 (2023 ), 362-364.

32 Bk. Seda Özdal, “Hukuki Pozitivizmin Değer Karşıtlığı ve Sonuçları Üzerine Bir Değerlendirme”, *Cumhuriyet Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 46/2 (2022), 267-269; Yıldırım, “Thomas Aquinas’tan Orhan Münir Çağıl’a Teolojik Tabii Hukuk”, 383-384.

33 Sururi Aktaş, “Hukukî Pozitivizm”, *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi* (Erişim 30 Ekim 2023).



tandaşların asgari düzeyde iyi bir yaşam sürmelerini sağlamaktır. Kendinden önceki doğal hukukçulardan farklı olarak Fuller, tek tek hukuk kurallarının ahlâkî içeriğiyle ilgilenmez. Ona göre hukukun adil olması, hazırlanma ve uygulanma aşamalarında bir takım yapısal standartları sağlaması demektir. Hukukun geçerliliği, hukuka saygı ve itaatin temelini oluşturacak sekiz ilke belirleyen Fuller, hukuk kavramının dışına taşmadan oluşturuldukları için bunları “hukukun iç ahlâkî” (the inner morality of law) olarak niteler. Dolayısıyla kanun koyucunun aşağıdaki ilkelere aykırı olarak çıkardığı kanunlar “hukukîlik” (meşruiyet) vasfını yitirmiş sayılır:

1. Kurallar genel terimlerle ifade edilmelidir.
2. Kurallar açıkça ilan edilmiş olmalıdır.
3. Kurallar geçmişe yürür nitelikte değil, geleceğe yönelik olmalıdır.
4. Kurallar açık ve anlaşılır şekilde ifade edilmelidir.
5. Kurallar tutarlı olmalı, birbirleriyle çelişmemelidir.
6. Kurallar, kendisine tabi olanların üstesinden gelemeyeceği yükümlülükler getirmemelidir.
7. Kurallar, insanların güvenini sarsacak sıklıkta değiştirilmemeli, süreklilik arz etmelidir.
8. Kurallar lafzen ne emrediyorsa o yapılmalı, kural ile uygulama arasında uyum olmalıdır.<sup>34</sup>

### 3. Hukuk Normunun Etik Geçerliliği

Hâkim otorite tarafından vazedilen hukuk kurallarının uygulanabilir nitelikte olmasına “hukukun geçerliliği” (mer’iyeti) denir. Bu çerçevede hukuk normunun sıhhati bakımından üç tür mer’iyetten söz edilmektedir. Bunların ilki yasaların, yasa koyucu tarafından belli prosedür ve merasimlere uygun bir biçimde hazırlanması, önceden belirlenen şekil şartlarını sağlaması anlamına gelen “formel” geçerliliktir. Hukukî pozitivistlerin de kısmen benimsediği bu geçerlilik şartını sağlama görevi devlete aittir. Lon L. Fuller’in yukarıda zikrettiğimiz sekiz ilkesi, yine prosedürel niteliği bakımından formel geçerliliği temine yöneliktir.<sup>35</sup>

34 E. İrem Akı, “Hukukun İç Ahlâkî: Lon L. Fuller’in Görüşleri Çerçevesinde Bir İnceleme”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 64 (2015 ), 4-5; Brian H. Bix, “Doğal Hukuk: Modern Gelenek”, çev. Ertuğrul Uzun, *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 6 (2004 ), 316; Aklaş, “Modern Doğal Hukuk Bağlamında John Finnis’in Hukuk Teorisi”, 7.

35 Bk. Aklaş, “Modern Doğal Hukuk Bağlamında John Finnis’in Hukuk Teorisi”, 6.

Hukukun uygulandığı toplumun bireylerince meşru görülmesi ise onun “sosyolojik” geçerliliğidir. Bir toplumun hukuku meşru bir nizam olarak benimsemesi çoğunlukla söz konusu normun, toplumun âdet ve gelenekleriyle yakın bir ilişki içinde olduğunu gösterir. Başka bir deyişle örf ve adetlere uygunluk hukukun toplumsal meşruiyetini pekiştiren unsurların başında gelir. Kanunların etkin bir biçimde uygulanmasında sosyolojik geçerlilik önemli bir rol oynar. Hatta kimi hukukçulara göre hukuku tümüyle çoğunluğun iradesine indirgemek mümkündür.

Hukuk kurallarının toplum nazarında gördüğü tasvibin, derin bir saygı ve bağlılık düzeyinde gerçekleşmesi ise “etik” geçerliliği ifade eder. Doğal hukuk taraftarlarına göre etik mer’iyet, ancak pozitif hukukun, kaynağını insan tabiatından alan “aklî-ahlâkî” nizamı gerçekleştirme gayesine yönelmesiyle sağlanabilir. Bu sayede hukuk düzeni, devletin zorlayıcı gücü sebebiyle uyulmak zorunda olan kurallar bütünü olmaktan çıkarak vicdanlarının sesine kulak veren bireylerin içtenlikle uyduğu güçlü ve etkin bir yapıya dönüşür.<sup>36</sup>

Günümüz hukuk felsefesinde, hukuk normunun ahlâk idesini dışlamaması gerektiği noktasında büyük oranda konsensüs sağlanmış görünmektedir. Ancak “hukukun ahlâkîliği” ifadesiyle ne tür bir etik içeriğin kastedildiği hususu yeterince açık değildir. Bu çerçevede klasik Batı düşüncesindeki benzer biçimde iki ana eğilim göze çarpar. Bunların ilkinde göre tabîi ahlâk, dinî bir muhtevaya sahiptir. Dolayısıyla pozitif hukuk, dinin (hususen İslâm’ın) vazettiği etik ilkelere uygun düzenlemeler içermeli, çıkarılan yasalar dinin emir ve yasalarının arka planında yatan gayeleri dikkate almalıdır. Çünkü hukukun dayanması gereken etik temel, aynı zamanda aşkın ve teolojik bir karakter taşır. Başka bir deyişle pozitif hukukun temelini teşkil eden tabîi hukukun nihaî kaynağı ve menşei Allah’tır. Bu yönüyle “ilâhî tabîi hukuk” ebedî ve değişmez bir yapıdadır.<sup>37</sup> Kaynağını hâkim sünî-selefi paradigmanın “ezelî Kur’an” (gayr-ı metlûv vahiy) düşüncesinden alan İslâm hukuk nosyonunun naslarda geçen tikel hükümlerin her birini tabîi hukukun değişmez ilkelerinden sayması kaçınılmaz bir sonuç olarak karşımıza çıkar.

Kimi araştırmacılara göre ise hukukun kurucu ilkesi sosyolojik geçerlilik veya meşruiyettir. Pozitif hukukun referans alabileceği objektif, evrensel ve kuşatıcı ahlâkî değerlerin bulunmadığını varsayan bu anlayışta bir toplumun çoğunluğunun benimsediği dinî ve manevî değerler, hak-batıl, doğru-yanlış, makul-saçma oluşuna bakılmaksızın dikkate alınmalı ve hukuka yansıtılmalıdır. Örneğin Hindistan’da

36 Bk. Yıldırım, “Tabii Hukuk Teorisi Bağlamında Hukukun Etik Karakteri”, 252-256.

37 Yıldırım, “Thomas Aquinas’tan Orhan Münir Çağrı’ya Teolojik Tabii Hukuk”, 387.

Hinduizm, Fransa’da ateizm, Türkiye’de ise İslâm, hukuk sisteminin şekillenmesinde sosyal kabul ve beklentiler oranında yer almalıdır.<sup>38</sup>

Diğer taraftan çağdaş dünyada genel kabul gören doğal hukuk anlayışında bir hukuk kuralının adil olup olmadığı, söz konusu kuralın “hukukun genel ilkelerine” uygunluğuna göre değerlendirilir. Bu ilkeler dinî veya kültürel kabullerin ötesinde, pozitif hukukun üretimi ve uygulanması aşamalarında geçerli olacak birtakım rasyonel ve değişmez ahlâkî ölçütler geliştirme arayışını yansıtmaktadır. “Felsefi, ahlâkî, sosyolojik ve ekonomik alanda ortaklaşa benimsenen kavramların hukuk dilindeki anlatımı” şeklinde ifade edilen hukukun genel ilkelerinin içeriği kesin bir biçimde belirlenmiş olmamakla birlikte ahde vefa, dürüstlük, eşitlik ve özgürlük gibi değerlerin sözü edilen kurucu prensipler arasında yer aldığı kabul edilir.

Bu değerlere II. dünya savaşı sonrası Batı dünyasında merkezi bir konuma yükselen “insan hakları” kavramını ilave etmemiz mümkündür. “Bireyin insan olmak dolayısıyla doğuştan sahip olduğu, cinsiyet, etnik köken ve dinî inanç farkı gözetmeksizin herkes için geçerli olan devredilemez ve vazgeçilemez haklar” şeklinde tanımlanan insan hakları, mal, can ve namus güvenliği ile din ve vicdan özgürlüğünü korumayı amaçlayan değerler bütünüdür. İnsan hakları kavram ve belgeleri Amerika, İngiltere ve Fransa olmak üzere üç ayrı bölgede yaşanan tarihsel bir süreçte ortaya çıkmıştır. Demokrasi hareketleriyle birlikte insanlığın ortak bir ideali olarak tüm dünyaya yayılan çağdaş insan hakları düşüncesinin temeli kralın yetkisini sınırlandırmak ve derebeylerine bazı haklar tanımak amacıyla 1215’te imzalanan Magna Carta adlı İngiliz belgesine dayandırılır. 1948 tarihinde BM tarafından kabul edilen 30 maddelik “İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi” ile bu beynamede sayılan hakları güvence altına almak için Avrupa Konseyi’nce 1950’de imzalanan “Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi” ise günümüz doğal hukuk anlayışının ürünü olarak ortaya çıkan temel insan hakları belgeleridir. İnsan onuru, özgürlük ve eşitlik gibi temel varoluşsal-ahlâkî değerlerden kaynaklandığı düşünülen insan hakları fikrini referans noktası olarak almayan herhangi bir sosyo-politik tavsiye çağdaş dünyada ciddiye alınma ihtimaline sahip olmadığı gibi, söz konusu hakları ortadan kaldıran ya da onları orantısız bir biçimde sınırlandıran kurallar da geçerli ve meşru kabul edilmemektedir.<sup>39</sup>

Görgü kuralları, örf, âdet ve gelenekler ve dinî inançlarla yakın bir ilişki içerisinde bulunan ahlâk ile ahlâkın en temel idelerinden biri olan adaleti gerçekleştirme

38 Bk. Emir Kaya, *Fıkıhtan Hukuka: Bir Doktrin Önerisi* (Ankara: Eskiyeni Yayınları, 2022), 41, 92-94.

39 Demirtaşoğlu - Uçar, “Doğal Hukuk ve Hukuki Pozitivizm Anlayışlarının Hukuka Aykırılık Kavramı Çerçevesinde Ceza Hukukuna Yansımalarının Değerlendirilmesi”, 362; Çiftçiöğlü - Bozkurt, “İnsan Haklarının Etik ile İlişkisi”, 673-675.

hedefine yönelmiş bulunan hukukun bütün fert ve toplumlara uygulanabilecek ortak kurallar üretip üretemeyeceği sorusu meselenin temelini teşkil etmektedir. Örf ve âdetlerin zamana ve toplumlara göre değişmesine karşın ahlâkın göreceli olmadığını savunan pek çok düşünürü göre de özünde bir değişiklik olmasa da ahlâkın hayata aktarılan ve davranışlara yansıyan biçimsel yönünde göreceliğin bulunması tabiidir. İyilik, sevgi, sözünde durmak ve alçak gönüllülük ahlâkın muhtevasında yer alan değerler ise değişmez bir niteliktedir. Kimi düşünürlere göre de bunları “araç değerler” ve “yüksek değerler” şeklinde ikiye ayırmak mümkündür. Bu ayırım da araç değerler, çıkar ve fayda için yapılan eylemlerle ilgili olduğundan izafidir. Yüksek değerler ise kişinin aleyhine bile olsa bizatihi iyi oldukları için tercih edildiğinden nesnel ve değişmez özelliktedir.<sup>40</sup> O halde hukukî anlamda adalet idesinin (yüksek değer) günümüz dünyasında bireyin temel haklarının korunması anlamına geldiği söylenebilir.

Bu noktada iki sorun öne çıkar. Bunların ilki hukukun genel ilkelerinin modern dönemde ortaya çıkması, diğeri ise Batı’da gelişmesi sebebiyle Hristiyan batı kültürünün ürünü olmasıdır. Bu çerçevede hukuka bir ürün olarak bakmak gerektiğini belirten D. Özlem, ekonomik çıkarlardan, ahlâkî inançlardan, siyasal tercihler ve güç dengelerinden bağımsız bir hukuk düzeninin bulunmadığını belirtir. Her ne kadar tarih boyunca hukuk birtakım evrensel normlar dizisine dayandırılmak istenmiş olsa da hukuk üretiminde baskın olan devlete yön verenlerin siyasal ve ekonomik tercihleridir. Ona göre egemenlerin tercih ya da “ideoloji”lerinin evrensellik adı altında ifade edilmesi bu tarihsel gerçeği değiştirmez. Nitekim hak, adalet, özgürlük ve eşitlik kavramlarının ekonomi, hukuk, ahlâk ve siyaset alanlarının her birinde kendine mahsus bir anlamı bulunur. Örneğin ekonomik liberalizm, bireylerin zekâ ve beceri yönünden “eşit” olmadığını bu sebeple toplumda beceri ve yetenekleriyle öne çıkanların bu becerilerini “özgürce” sergilemelerine fırsat tanınması gerektiğini savunur. Liberalizmin ekonomik özgürlüğe yaptığı bu aşırı vurgu zamanla gelir dengesizliği ve aşırı zenginleşme problemini doğurmuştur. Bu anlayış karşısında hukuksal liberalizmin formel eşitlik arayışları yetersiz kalmış, mülkiyet ve yatırımı önceleyen kapitalist ekonomik sistemin zamanla daha da “vahşileşmesi” sonucunu doğurmuştur. Özlem’e göre günümüz dünyasının Batılı “liberal devlet” anlayışının “özgürlük” lehine ve “eşitlik” aleyhine şekillenen hukuk uygulamasına bir tepki olarak ortaya çıkan “sosyal devlet” fikrinin eğitim, meslek edinme, çalışma, sağlıklı

40 Bk. Altunışık, “Bireysel-Toplumsal Farklılıklar ve Ahlâkî Görecelik Sorunu”, 271-273.

ve müreffeh yaşama gibi temel hakları önceleyen eşitlikçi felsefesini desteklemekten başka bir çözüm yolu görünmemektedir.<sup>41</sup>

Hukukun ahlâkîliği bağlamında işaret etmemiz gereken son husus toplumda geçerli olan pozitif (mer'î) ahlâkın ne ölçüde hukuka dâhil edilip devlet zoruyla uygulanması gerektiğidir. Bu soruya hukukî pozitivist Herbert L. A. Hart, John Stuart Mill'in *On Liberty (Özgürlük Üzerine)* adlı eserinden yaptığı alıntıyla cevap verir: "Uğrunda uygar bir toplumun herhangi bir üyesine iradesi dışında haklı olarak güç uygulanabilecek tek amaç, başkalarına gelecek zararı önlemektir."<sup>42</sup> Zira hukukun amacı ahlâkî ideallerin toplumun üyeleri arasında yayılıp yerleşmesi değildir. Modern anlamda hukuk bireylerin eylemleriyle kamu düzenine zarar vermelerini veya diğer bireylerin haklarına tecavüz etmelerini önlemek için vardır. Öte yandan toplumsal barışı garanti eden hukukun topluma ait tüm değerler için taşıyıcı bir zemin oluşturması, ahlâk alanına bütünüyle sırtını dönmesini de imkânsız kılmaktadır. Bu durumda hukukun toplumsal barışın gerçekleşmesini sağlayacak bir alanı düzenlemekle yetinmesi, ahlâk ve din gibi diğer sosyal kurumlara bıraktığı değerler alanın gelişimine ise kişisel özgürlüklerin koruyuculuğunu üstlenerek katkı sunması beklenir. Aksi taktirde ahlâkın geniş bir biçimde hukuk alanına taşınması bireylerin kendini gerçekleştirme özgürlüğünü elinden alacaktır.<sup>43</sup> Nitekim etik değerlerin artan bir biçimde hukuk kodlarına dönüştüğü modern toplum hayatında, özgürlük alanları giderek daralan bireylerin yasa ve etik kodlara rehberlik rolü atfetmesi, kimi düşünürlerce bir tür "ahlâkî sorumluluktan kaçma" olarak yorumlanmaktadır.<sup>44</sup>

Öne çıkardığı "ılımlı pozitivist" tavrının ahlâkî kayıtsızlığı savunmak anlamına gelmediğini belirten Hart'a göre burada karşı çıkılan şey ahlâkın hukukî dayatımıdır. Yine J. S. Mill'in deyişiyle insanlar, iyiyi kötüden ayırt etme hususunda yardımlaşmak ve iyiyi seçip kötüden kaçınmak için cesaret verme (dinî literatürdeki ifadesiyle "emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker") noktasında birbirlerine karşı borçludur. Ne var ki tartışma, tavsiye ve delil sunma gibi fiillerin tümü, nihaî kararı bireye bırakmayı gerektirdiğinden, ancak özgürlüğün yeterince saygı gördüğü bir toplumda geçerli ve anlamlı olabilir.<sup>45</sup>

Ahlâkın çok, çeşitli ve sübjektifliği karşısında modern hukuk perspektifinin mümkün olduğunca genellik ve objektiflik arayışında oluşu bizi kaçınılmaz bir bi-

41 Bk. Özlem, *Tarihselci Düşünce Işığında Bilim Ahlak ve Siyaset*, 56-60.

42 QH. L. A. Hart, *Hukuk, Özgürlük ve Ahlak*, çev. Erol Öz (İstanbul: Işık Yayınları, 2020), 16.

43 Yasemin Işıktaç, "Hukuk, Etik İlişkisinde Yeni Gelişmeler", *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 58/1-2 (Temmuz 2011), 10.

44 Yüksel, "Modern Kültürde Hukuk ve Ahlak", 120.

45 Hart, *Hukuk, Özgürlük ve Ahlak*, 81.

çimde yeniden hukukun genel ilkeleri ya da iç ahlâkı kavramına yönlendirmektedir. Uluslararası çıkar ilişkileri, ideolojik yaklaşımlar, ekonomik ve siyasi kaygılar ile her türlü kültürel ve dinî çeşitliliğin ötesinde bütün hukuk sistemlerinin tabi olacağı birtakım evrensel ilkeler arayışı kuşkusuz insanlığın ortak bir ideali olarak varlığını sürdürmeye devam edecektir:

“Özgürlük karinesi, suçsuzluk karinesi, hak arama özgürlüğü, kanunsuz suç ve ceza olmaz, kanunların geçmişe yürümezliği, ceza sorumluluğunun şahsiliği, sorumluluğun kusura dayanması, aynı fiilden iki kere yargılanma yasağı, savunma haklarına saygı, kimsenin kendi davasında yargıç olamayacağı, kazanılmış haklara saygı, kimsenin sahip olduğu haklardan fazlasını devredemeyeceği, haksız olarak verilen zararın tazmini, ölçülülük ilkesi, iyi niyet, ahde vefa, hakların kötüye kullanılmaması, sebepsiz zenginleşme yasağı, idarenin kanuniliği, idarenin takdir yetkisinin sınırlı olması...”<sup>46</sup>

#### 4. Dinî Bir Hukuk/Ahlâk Sistemi Olarak Fıkıh

Din, ahlâk ve hukuk farklı değer sistemleri olmakla birlikte toplumsal hayatı düzenlemeye dönük “normatif” yapıları itibariyle aralarında ortaklık bulunur. Bi-rey ve topluma yönelik emir ve yasaklar koyması çoğu zaman dini diğerlerinden ayırmayı güçleştirir. Başka bir deyişle din, kendine mahsus bir ahlâk ve hukuk düzeni vazeder. Bununla birlikte hukukun müeyyidesi olan cezalar maddi, ahlâkın müeyyidesi olan kınama veya vicdan azabı manevî, dinin müeyyidesi olan sevap ve günah kavramları ise uhrevî (metafizik) bir nitelik taşır. Burada cevabını aramamız gereken şey, dinin evrensel anlamıyla ahlâk ve hukuk karşısındaki konumunun tam olarak ne olduğu sorusudur.

İslâm dini bir taraftan insanoğlunun Yüce Yaratıcı’ya karşı sorumluluklarından bahsederken diğer taraftan da insanlar arası ilişkiler konusunda düzenleyici kurallar getirir. Her ne kadar dinin koyduğu bu kurallar günümüzde “itikadî”, “amelî” ve “ahlâkî” hükümler şeklinde üç kısımda inceleniyor olsa da klasik dinî ilimler (temel İslâm bilimleri) yapılanmasında doğrudan İslâm ahlâk sistemini konu edinen bir disiplin yer almaz. Bunun yerine ahlâkiyat teorik anlamda Platon, Aristo ve Galen gibi Antikçağ düşünürlerinin tanım, kavram ve yöntemi etkisindeki müslüman filozofların eserlerinde, pratik anlamda ise sûfî bilgilerin çalışmalarında ele alınmış görünür.<sup>47</sup>

Ahlâkın klasik dinî/şer’î ilimler içerisinde müstakil bir araştırma alanı olmayışı, onun İslâmî düşünüş ve yaşam biçiminin tamamını kuşatması (bölünmezliği) ya da

46 Erdoğan, “Hukuk Fikri’nin Özünü Oluşturan Üç Anahtar”.

47 Krş. Özturan, *Éthostan Ahlâka*, 118, 159-163, 358-374; Ahmet Yaman, “Fıkıh-Ahlâk İlişkisi: İslâm Amelî Ahlâkının İlke ve Uygulamaları Çerçevesinde Bir Giriş”, *Usul İslam Araştırmaları* 9/9 (Haziran 2008), 107-108.

şekilsel ve normatif bir tarzda ifade edilmeye daha az elverişli soyut karakteriyle izah edilebilir. Bununla birlikte son zamanlarda “İslâm Hukuku” adıyla anılmaya başlayan fıkıh ilminin, İslâm’ın hem hukukî hem de ahlâkî boyutunu kapsadığı şeklindeki anlayış yaygınlık kazanmıştır. Bunun nedeni Kur’an ve sünnette yer alan hukukî buyrukların aynı zamanda tamamıyla ahlâkî karakter taşıdığı ve bu iki tür norm alanın İslâm’da iç içe geçmiş bir yapıda oluşuyla izah edilmektedir.<sup>48</sup> Dolayısıyla dine has bir hukuk ve ahlâktan söz ediyorsak burada dinî ahlâk ya da hukukun, yukarıda ana hatlarıyla resmetmeye çalıştığımız evrensellik arayışındaki (dinî olmayan) hukuk ve ahlâk geleneği karşısındaki yeri ve konumunun belirlenmesi gerekmektedir. Fıkıh araştırmacılarının büyük çoğunluğuna göre din, ahlâkî ve dolayısıyla hukuku bütünüyle içermektedir. Bu nedenle dini referans almayan bir ahlâk veya hukuk teorisinin de bir geçerliliği yoktur. Öte yandan “fitrat” kavramından hareketle, vahiyden bağımsız ya da onu önceleyen bir ahlâk fikrinin insan doğasında (sezgi, vicdan veya akıl) bulunabileceğini ileri süremez miyiz? Araştırmacılara göre fitrat kavramı da bize, beşeriyetin vahyin rehberliğine dayanmaksızın kendi başına ahlâkî değer veya norm üretebilme kapasitesine sahip bulunduğunu söyleme imkânı sunmaz:

“Dolayısıyla insanın duygularını, hislerini, aklını belirleyen onları motive eden insanın içinde yaşadığı kültürel zemindir. Bu yüzden ahlâkî akıl, duygu, sezgi vb. şeylerle temellendirmeye kalkmak yani evrensel ahlâk ilkelerine bu şekilde bir kaynak bulmaya çalışmak beyhude bir çabadır. Çünkü yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, insanın yaşadığı sosyal ve kültürel zemin aklı, sezgiyi, duyguları, hisleri insan fitratını etkilediğine göre, insan bunlar aracılığıyla evrensel ahlâk ilkeleri geliştiremez. Bunları ahlâkın kaynağı olarak görmek ahlâkî izafileştirir. İnsanın bu yönde ortaya koyduğu düşünceler hümanist çerçeveyi aşamayacak ve evrensel ahlâk ilkeleri geliştireceğim derken kendi yaşadığı toplumsal ve kültürel zemini evrenselleştirme yoluna gidecektir ki bu da sonuç alınamayacak bir durumdur.”<sup>49</sup>

Bu anlayışa göre ahlâk ve hukukun mutlak kaynağının vahiy olduğu ve beşerî aklın değer üretecek bir kapasiteye sahip bulunmadığının en açık delili Kur’an’da hukuka dair âyetlerin varlığıdır.<sup>50</sup> Doğru ve yanlışın, hak ve batılın, iyi ve kötünün

48 Bk. Alparslan Açıkgeçen, “İslam Düşünce Geleneğinde Ahlak-Hukuk İlişkisi Üzerine Fazlur Rahman”, *Uluslararası Fazlur Rahman Sempozyumu: Günümüzde Felsefe Din Algısı ve Ahlâk*, ed. Cafer Mum (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2016), 36; Wael Hallaq, “Ahlâkî Hukukun Temeli: Kur’an’a ve Şer’î Hukukun Ortaya Çıkışına Yeni Bir Bakış”, çev. Hacer Kontbay, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2012 ), 352; A. Kevin Reinhart, “İslam Ahlakı Olarak İslam Hukuku”, çev. Abdurrahman Candan, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11/2 (2011), 242-244; Köse, “Hukuk mu Ahlak mı?”, 20.

49 Tuncay İmamoğlu, “Ahlaksız Hukuk ve Dinsiz Ahlak Mümkün müdür?: Felsefî Bir Yaklaşım”. *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 55 (Haziran 2021), 245.

50 Abdullah Kahraman, “Din-Hukuk İlişkisi ve Kur’an’da Hukukî Âyetler: Ahkâm Âyetleri”, *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 5/1 (Haziran 2021), 73.

kaynağı ve ölçütü aşkın ve insanüstü olan dindir. Ahlâkın teşekkülünde duygu, akıl ve sezginin bir rolü bulunsa da bu durum, onları ahlâkın kaynağı kılmaz. Ahlâkın kültürel veya fitrî oluşu son tahlilde onun dinî bir temele dayandığını gösterir.<sup>51</sup> Dolayısıyla ahlâk ve hukuku kapsayan din iyi ve kötüyü belirler, ahlâk ise onun bir yaşam biçimi hale gelmesini sağlar.<sup>52</sup>

İslâm hukukunun rasyonel zeminini ortaya koyma maksadıyla ifade edilen tüm bu görüşlerin, hukukî pozitivistlerin doğal hukuk karşısında ileri sürdükleri öznelci tezlerle olan benzerliği dikkat çekicidir. Nitekim bunların ilkinde göre (yokluk tezi) adalet gibi evrensel değer ve ideler reel dünyada mevcut değildir. İkincisine göre (görecelik tezi) ise değerler dış dünyada mevcut olmakla birlikte objektif olarak bilinmeleri mümkün değildir.<sup>53</sup>

Klasik fıkıh usûlü eserlerinde şer‘î hükümlerin “itikâdî” ve “amelî” şeklinde iki kısma ayrılmış olması da “şer‘îlik” ve “amelîlik” bakımından hukuk, din ve ahlâk kuralları arasında bir ayrımı gitme imkânını ortadan kaldırır.<sup>54</sup> Zaten dinî, hukukî ve ahlâkî olan arasında bir ayırım yapma düşüncesi, daha çok modern döneme ait bir yaklaşımdır.<sup>55</sup> Esasen vahiyden bağımsız ve onu önceleyen bir ahlâk tasavvurunun bulunup bulunmadığı meselesi teorik düzeyde kelâmcılar arasında tartışılmıştır. Bu tartışmanın sünnî kanadını temsil eden Eş‘arîlerin, ahlâkî ilâhî emre indirgeyerek gerçekte onu yok sayan volontarist tavırları, bu noktada tüm fıkıh ekollerince de benimsenmiş görünür. Nitekim günümüzde bile söz konusu selefi/nakilci ahlâk teorisini desteklemek için ileri sürülen “vahyin beşeriyet tarihiyle başladığı, kültürel değerlerin peygamberlik mirasından etkilendiği, fitratın din tarafından şekillendirildiği, aklın kendi başına belirleyeceği normların karmaşaya yol açacağı” vb. görüşler kaynağını Eş‘arî düşünceden almaktadır.<sup>56</sup> Buna karşın Mâtürîdîler ile Mu‘tezile’nin hüsün-kubuh tartışmasında ahlâkın vahiyden bağımsız tabii (rasyonel) varlığına dikkat çekmeleri ilk bakışta İslâm düşüncesi açısından bir fırsat gibi görünür. Ne var ki ahlâkın doğal ve rasyonel tabiatının farkına varmış olmakla birlikte, gerçekte her iki mezhep de doğal ahlâk yasası ile inanç ve amel ilişkisine dair tutarlı bir teori geliştirebilmiş değildir. Dolayısıyla konuyla ilgilenen

51 Yaman, “Fıkıh-Ahlâk İlişkisi”, 91-92.

52 Köse, “Hukuk mu Ahlak mı?”, 29, 48.

53 Bk. Gözler, “Tabii Hukuk ve Hukukî Pozitivizme Göre Adalet Kavramı”, 87-88.

54 Türcan, *İslam Hukuk Biliminde Hukuk Normu*, 160.

55 Dinî (şer‘î) alanda ahlâkî ve hukukî düzenlemelerin birlikte ele alınmasının doğurduğu terminolojik sorunlar ve bu sorunlar karşısında dinî-şer‘î geçerlilik ile pozitif hukukî geçerlilik (gerçeklik) arasında ayırım yapmanın gerekliliğine dair bir değerlendirme için bk. Şahban Yıldırım, “İslam Hukukunda Bazı Terminolojik Problemler”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 26 (2015), 43 vd.

56 Bk. Kılıç Aslan Mavil, *Mâtürîdî Düşüncede İlâhî Adalet* (Ankara: Fecr Yayınları, 2019), 70-79. Krş. İmaoğlu, “Ahlaksız Hukuk ve Dinsiz Ahlak Mümkün müdür?”, 245-246.



çoğu araştırmacının bir taraftan evrensel ahlâk kurallarının tabii ve fitrî yapısından söz ederken diğer taraftan Hz. Peygamber'in ahlâkını kendisine irca ettiği Kur'an'ı, hukuk ve ahlâkın yegâne kaynağı olarak sunması, kanaatimizce modern zamanlara ait bir zihin bulanıklığından (aklî delil ile naklî delili birbirinden tefrik edememe) öte daha geleneksel bir kökene sahiptir:

“Bu noktadan hareketle nihâi tahlilde diyebiliriz ki Hz. Peygamber'in örnek şahsiyetinde ahlâkın hukuka yansması veya hukuk ahlâk bütünlüğü açıkça görülmektedir. Ayrıca insan fiilleri hakkında iyi ve kötü hükmünü veren Allah ve O'nun gönderdiği din (hukuk) olunca ahlâkî fiiller ile hukukî fiiller arasında bir müşterekliğin ve kaynak birliğinin olması kaçınılmazdır. Bu itibarla İslâm hukuku evrensel ahlâk ilkeleriyle tam bir ittifak içerisindedir.”<sup>57</sup>

Peygamberlerin bir inanç sistemi ve beraberinde bir hukuk düzeni (şariat) getirdiği şeklindeki genel İslâmî tasavvura göre inanç tüm peygamberlerde müşterek ve değişmez yönü teşkil ederken ibadetleri de kapsadığı düşünülen hukuk veya şariat elçilerin nübüvvetlerinin orijinal (birbirinden ayrılan) yönünü teşkil eder. Bu bakımdan İslâm ile Yahudilik ve Hristiyanlık arasındaki temel fark şariatlarının ayrı oluşturur. Dinin ahkâm alanının tümüyle nakle bağlı bulunmasının doğal sonucu olarak ahkâmı konu edinen fıkıh ilmi de aslî bilgi kaynakları (edille-i şer'iyeye) arasında akla müstakil ve belirleyici bir rol yüklemeyiz. Fikhî bakış açısına göre vahiy (kitap ve sünnet), kıyamete değin insanlığın ihtiyaç duyacağı tüm ahlâkî ve hukukî ilkeleri insanlığa sunmuştur. Bu noktada fıkıh ilminin görevi veya amacı yeni hukuk normu üretmek değil, naslarda mevcut bulunan hükmü bulup çıkartmaktan ibarettir.<sup>58</sup>

Bu bağlamda Kur'an'ın hukukî hükümlerinin en iyimser rakamla beş yüz âyetle sınırlı olduğu, bunun dışında kalan konuların müçtehitlerin görüş ve yorumlarına (re'y) bırakıldığı söylenebilirse de bu durum fikhin rasyonelliğini belirtmeye yeterli değildir. Zira hakkında âyet bulunmayan meselelerin çoğunda sünnet veya hadis rivayetlerine ya da önceki nesillerin uygulamasına (icmâ) müracaat edildiği bir gerçektir. Kaldı ki bizzat fakihin hukuk veya norm oluşturma çabasını ifade eden “ictihad” kavramının “ibadet ve muamelatla alakalı bir şer'î hükmü delilinden çıkarmak (istinbât) için çaba sarf etmek” şeklindeki tanımı da fikihta aklın fonksiyonunun nakli anlamaya çalışmaktan ibaret bulunduğunu gösterir.<sup>59</sup> Yine “fakihin herhangi bir şer'î hüküm hakkında zannî bilgiye ulaşabilmek için bütün gücünü harcaması”

57 Sabri Erturhan, “İslâm Ticaret Hukukuna Vücut Veren Ahlâkî Esaslar”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 16 (2010), 218.

58 “Bundan dolayı ‘hukuk’ manasına gelen fıkıh kanunlaştırılmaz ama anlaşılmaya çalışılır; üretilmez ama keşfedilir ve formüle edilir. ‘Süreç’ anlamındaki fıkıh oldukça formeldir ve amacı vahyin insanın ahlaki hayatı açısından önemini anlamaya çalışmaktır.” Reinhart, “İslam Ahlakı Olarak İslam Hukuku”, 243.

59 Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Alfabetik İslam Hukuku ve Fıkıh İstılahları Kamusu*, haz. Ayhan Yalçın (İstanbul: Eser Neşriyat, 1996), 2/427.

şeklindeki başka bir tanımda da tekrarlanan “şer’î hüküm” kaydı fıkhîta aklî hükme yer bulunmadığını gösterir. Tanımdaki “zannî bilgi” kaydı ise her ne kadar nakilden türetiliyor olsalar da icthadî hükümlerin, kısmen “aklî yorum” niteliği taşımaları sebebiyle asla kesinlik taşıyamayacağını ifade eder.<sup>60</sup> Burada akıl ve düşüncenin değdiği işlemin “zan” sıfatıyla nitelenmesi, te’vil yöntemini “kat’î delili terk edip zanna uyma” biçiminde değerlendiren Ehl-i hadis’in “katî nakilci” din anlayışının fıkıh ilminin temel kavramları üzerinde bıraktığı derin izleri göstermesi bakımından önemlidir.

*Mecelle*’de “mevrid-i nasta icthada mesağ yoktur” ilkesiyle ifade edilen, hakkında âyet ve hadis bulunan konularda icthadın caiz olmadığı fikri, hakkında nas bulunmayan meselelerin aklî yoruma açık bulunduğu manasına gelmez. Nitekim itikat ile ilgili meseleler ile hakkında açık ve kesin naslar bulunan ibadet ve muamelat konularında icthadın caiz olmadığını belirten Elmalılı, icthadın hakkında nas bulunmayan fer’î meselelerle sınırlı olduğunu kaydeder.<sup>61</sup> Buna göre bir mesele hakkında vahyin açık hükmü varsa bu hüküm aynen alınır. Hakkında açık bir beyan olmayan meselelerde ise “kıyasî” ve “istislâhî” olmak üzere iki tür icthad söz konusudur. Naslarda mevcut bulunan hükümlerin ilkinde illet, ikincisinde ise maslahatının tespit edilerek hakkında hüküm bulunmayan benzerlerine tatbikinden ibaret olan her iki yöntem de İslâm hukukunda icthad amelîyesinin naslar etrafında döndüğünü gösterir.<sup>62</sup> Başka bir deyişle fikhî akılcılığı ifade eden icthad kavramı, naklin sustuğu ya da değinmediği konularda akıl, vicdan ve sezgilerden yola çıkarak yeni bir ahlâk veya hukuk normu oluşturmaya çalışmak anlamına gelmez.<sup>63</sup> Bilakis aklın bağımsız ve objektif hüküm kaynağı olamayacağı düşüncesinden hareket eden “dogmatik” fıkıh doktrinine göre icthad, şâriin ne söylediğine bakarak söylemediği şey hakkında çıkarımda bulunmak, ne söyleyebileceğini tahmin etmek demektir.

Kur’an’daki davranışla ilgili kuralların hem hukukî hem de ahlâkî olduğu ve bunlar arasında kategorik bir ayırım yapılamayacağı tarzındaki genel anlayışa rağmen bunların kısmen ayrılabilirliğini savunanlar da vardır. Buna göre ilgili âyetin çağdaş hukuk formuna uygun sırf hukukî bir âyet olduğunu söyleyebilmek için öncelikle münhasıran hukukî bir konuyu ele alması ve yine serbest bırakıcı, emredici veya yasaklayıcı bir formda ifade edilmesi gerekir. İkinci olarak hukukî âyetler maddi ve dünyevi bir yaptırım getirmeli, kişiye salt vicdanî ve ahlâkî değil, aynı zamanda kazâî sorumluluk yüklemiş olmalıdır. Üçüncü olarak hukukî normların değişime

60 Bk. H. Yunus Apaydın, “İctihad”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 26 Kasım 2023).

61 Yazır, *Alfabetik İslam Hukuku ve Fıkıh İstılahları Kamusu*, 2/427.

62 Fatih Orhan, “Şer’î Naslar Karşısında İctihadın İmkânı: ‘Mevrid-i Nasta İctihada Mesağ Yoktur’ Kaidesi”, *İslami İlimler Dergisi* 16/1 (Mart 2021), 113-114.

63 Bk. Türcan, *İslam Hukuk Biliminde Hukuk Normu*, 94.

açık, dinî ve ahlâkî normların değişmez ve evrensel nitelikte olduğu ileri sürülse de Kur'an'daki teşriî hükümlere bunu uyarlamak mümkün görünmez. Zira dinin tüm emir ve yasaklarını teklif kapsamında değerlendiren klasik fıkıh yaklaşımına göre emir nehiy veya ibâha “kategorilerden birine dâhil olan bir Kur'ân ifadesi konusu bakımından da mükellefin fillerine yönelmişse hukuk kuralı sayılır.”<sup>64</sup>

Vurgulamaya çalıştığımız üzere, dinî hükümlerin ahlâkîliği ile hukukîliği arasında kaynak, amaç, bağlayıcılık ve geçerlilik bakımından bir ayırım yapılamayacağı düşüncesi, aynı zamanda “ezmânın tagayyürü” şeklinde ifade edilen sosyal ve kültürel değişim olgusu karşısında fikhî savunmasız bırakan en önemli hususu oluşturur. Zira sınırlı sayıdaki Kur'an âyetinin her geçen gün değişerek çoğalan olgu ve olayları düzenlemede yetersiz kalacağı açıktır. Bu durumda ya (Ehl-i hadis'in yaptığı gibi) her yeni olay için ona uygun bir hadis rivayeti arayışına girilecek ya da mevcut sınırlı naslarla sınırsız yeni hadiseler arasında benzerlik kurularak hüküm aktarımına gidilecektir. Var olan tikel hükmü tikel olaya aktarma anlamındaki “kıyas” ile tikel hükümlerin dayandığı genel ilkelere, hikmet ve maslahatlarına itibarla hüküm üretme anlamına gelen “istislâh” yöntemi, bir hukuk sistemi olarak fikhın zaman içerisinde işlevselliğini sağlamaya yardımcı olmuştur. Bununla birlikte fıkıh usulünde nasların getirdiği hükümler taabbüdî ve ta'lîfî şeklinde iki kısma ayrılarak kıyas, istislâh ve istihsan gibi ictehad yöntemlerinin sadece ta'lîfî hüküm bildiren naslar üzerinde uygulanabileceği kabul edilmiştir. Delaleti açık ve kesin olan nasların taabbüdî kabul edilip bu tür hükümlerin yorum ve değişimin konusu olamayacağını söylemesi ise ictehadın adeta bir kısır döngüye girmesine neden olur.<sup>65</sup> Bir diğer ifadeyle “bazı âyetler bir yoruma ihtiyaç göstermeden net hukukî hükümler getirirken bazıları birtakım yorumlara açık ifadeler taşımaktadır.” Fıkıh mezhepleri, sadece ikinci grupta yer alan âyetlere farklı yöntemler (usul) çerçevesinde yaklaşarak farklı sonuçlar elde etmektedir. Dolayısıyla fikhî yorum, hakkında açık hüküm bulunmayan son derece dar bir alana hapsolmuş görünmektedir.<sup>66</sup>

Yorumun “boş bırakılmış alan” ile sınırlandırılmasının yanı sıra fıkıh düşüncesine “dogmatik” karakterini veren asıl husus, kanaatimizce onun hukuk ictehadını geleceğe değil geçmişe bakarak yapması, olması gerekeni değil geçmişte (naslarda) var olanı dikkate almasıdır. Halbuki önceki şeriatların neshedilmesi konusunda İmam Mâtürîdî'nin şârihi Alâeddin es-Semerkandî'nin de belirttiği gibi, hukukî normlar (şeriat) belli toplumsal yararları (maslahat) gerçekleştirmek amacıyla konulur. Hükümün konulma amacını teşkil eden maslahatın ortadan kalkması halinde ilgili hükmün

64 Bk. Kahraman, “Din-Hukuk İlişkisi ve Kur'ân'da Hukukî Âyetler”, 75-77; Türcan, *İslam Hukuk Biliminde Hukuk Normu*, 162-180.

65 Bk. Orhan, “Şer'î Naslar Karşısında İctihadın İmkânı”, 117-118.

66 Kahraman, “Din-Hukuk İlişkisi ve Kur'ân'da Hukukî Âyetler”, 75, 77.

de geçerliliği sona erer ve onun yerine bir diğer maslahata binaen yeni bir hüküm getirilir.<sup>67</sup> İlahî buyruk teorisinin katı bir takipçisi konumundaki fıkıh düşüncesinde ise nassın hükmü esas olup sosyal değişimin (ezmânın tagayyürü) hukuk normunun gelişiminde belirleyici bir rolü bulunmaz. Öte yandan aynı konuda dile getirilen “nassın varlığı genel olarak ictihada engel teşkil etmez” şeklindeki söyleme dair verilen örnekler, nassın hükmünün uygulamasında müctehide tanınan tasarruf yetkisinin İslâm düşüncesinde yalnızca Hz. Ömer’e mahsus bir ayrıcalığın bulunduğu izlenimini uyandıracak derecede sınırlı ve istisnâî bir manzara arz eder.<sup>68</sup>

İslâm’ın getirdiği ahkâmın (şeriat) hem hukuk hem de ahlâk düzeni olarak görüldüğü, hukuk ile ahlâkın aynı şey kabul edildiği klasik fıkıh anlayışının müs-lüman ve dindar kitlelerin hâkim din anlayışını şekillendirmesine rağmen, ilgili toplumlarda insanî ve ahlâkî değerlerin yeterince yerleşmediği ve gündelik yaşama yansımadağı hususu pek çok yazar tarafından eleştiri konusu edilmektedir. Hatta bazı araştırmacılara göre “müslümanların en önemli yoksunluğunun ahlâk, dolayısıyla en başta gelen sorununun erdemsizlik olduğunu söylemek, bir indirgeme ya da genelleme değil, bir gerçeği tespit olacaktır.”<sup>69</sup>

Fikhî ve şer’î hükümlerin korunması ve uygulanması noktasındaki ilmi ve sosyal duyarlılığın artışına bağlı olarak toplumda aynı nispette ahlâkî erdemlerin niçin gelişme göstermediği sorusuna cevap arayan çağdaş düşünürlerden Taha Abdurrahman, bu durumun nedenini fikhin “i’timârî” yapısına, yani İslâm’ı bir emirler manzumesi olarak görmesine bağlar. Amelî hükümlerin naslardaki delilleriyle ilgilenen fıkıh, ona göre konusunun aksine pratik değil, teorik bir ilim görüntüsü arz eder. Yine fıkıh, Kur’an’ı salt bir yasama kitabı gibi görür ve onun ihlâs ve ahlâkî yücelme (urûc) hedefini görmezden gelir. Dolayısıyla fıkıh vacip, mubah, mekruh, haram vb. yasamaya dair hükümlerle yetinmeyip adalet, iffet ve diğerkâmlık gibi ahlâkî değerlerin içselleştirilmesine gayret göstermeli, amellerin zâhirinden öte bâtınıyla ilgilenmelidir.<sup>70</sup>

Sözünü ettiğimiz problemi “sünnî düşüncede ahlâkın zayi olması” şeklinde değerlendiren İ. Güler’e göre ise bu durumun temel nedeni ahlâk duygusunun beşerî kaynağı olan akıl ve vicdanın “hevâ” gibi olumsuz sıfatlarla ötekileştirilerek sem’, nakil ve vahyin zıddı ve düşmanı haline getirilmiş olmasıdır. Hz. Ömer ile başlayan İmam Mâlik ve Ebû Hanîfe ile devam eden akıl ile naklin (değişen ile değişmeyen) uyumuna yönelik gayretler, İmam Şâfîi’nin Kur’an ve sünnet ile sınırlandırılan

67 Mâtürîdî, *Te’vilâtü'l-Kur’ân*, 1/199.

68 Bk. Orhan, “Şer’î Naslar Karşısında İctihadın İmkânı”, 116, 122-126.

69 Yaman, “Fıkıh-Ahlâk İlişkisi”, 88.

70 Münteha Maşalı, “Taha Abdurrahman’ın Fıkıhı Ahlakı Dayandırma Çabası: İ’timârî Fıkıhtan İ’timânî Fıkıha Geçiş Önerisi”, *Eskiye*ni 48 (Mart 2023), 122-133.

“edille-i erbaa” teorisinin usulün genel ilkesi haline dönüşmesiyle akamete uğramış, akıl ve vicdan unsuru hukuk ve şeriatın dışına itilmiş, vicdanın ahlâkî karar vermesi “bidat” olarak lanetlenmiştir. Fıkıh usulünde olduğu gibi, inanç konularında akılcılığı benimsemesine rağmen kelâmda da akıl ile duygu (ahlâk) birlikteliğinin sağlanamadığını belirten Güler’e göre bu ilim zaman içerisinde kendisini mantık kurallarıyla sınırlayan, insanın hissi ve ahlâkî yönünü dikkate almayan cedelci bir yapıya bürünmüştür. Dinin duygu boyutunun, iman ve amel teorileri (fıkıh ve kelâm) içerisinde tutunamaması onu kaçınılmaz olarak bir “fenâ ahlâkî” teorisi sunan tasavvufa yönlendirmiştir. Böylece duygu, düşünce ve davranış boyutlarından oluşan “inci” (Kur’anî din tasavvuru) üç parçaya bölünmüştür. Kur’an’ın sunduğu “sâlih amel ahlâkî”nın kelâm ve fıkhıta kurumsallaşamamasını “sakat doğum” olarak nitelleyen Güler, kökenleri Hint dinlerine dayanan tasavvuf öğretisinde ahlâkın bir zühd felsefesine dönüşmesini ise “düşük” metaforuyla açıklar.<sup>71</sup>

Müslüman toplumun değer algısındaki erozyonu ilmihâl kültürünün beslediği dindarlık anlayışına bağlayan N. K. Okumuş’a göre ise söz konusu yapının çatısı davranışsal “değerler/kazanımlar” üzerinde değil, öncelikli olarak inanç ve ibadetin şekli yeterliliği üzerinde şekillenmiş durumdadır. Nitekim “ilmihâl dindarlığı” ibadetlere bir takım ahlâkî kazanımları hedefleyen dinî pratikler olarak bakmak yerine, onları ödenmesi gereken “borçlar” tarzında ele alır. Dindarlığın göstergesi olan ibadetlerin borç algısı üzerine kurulmasının doğal sonucu olarak “çıkar” öncelikli bir anlayış gelişmiş, ahlâk ve iyiliğin niteliksel kıymeti yerine “sevap” kavramına yüklenen niceliksel değer öncelik kazanmıştır. İlmihallerin ürettiği şekilsel dindarlık algısının aynı zamanda evrensellik yerine mezhepçilik ve yerelliğe yaptığı vurguya dikkat çeken Okumuş, ibadetlerin uygulamasında ayrıntının esas alındığını kaydeder. En sade ibadetleri bile yerine getirilmesi güç ayrıntılara boğan söz konusu kuralcı fıkıh anlayışı neticesinde “tâdil-i erkân” a uymak en üst ahlâkî hedef olarak görülmeye başlanmıştır.<sup>72</sup>

İslâmî ilke ve uygulamaların son derece görünür olduğu ülkemizde dinî ahlâk ve erdemlerin aynı oranda yaygınlık kazanmadığına dikkat çeken A. Bardakoğlu da konuya hasrettiği uzunca yazısında “ahlâkın fıkıh kuralları arasında buharlaşması” olgusunu ve bu olguyu doğuran nedenleri irdeler. Ona göre fıkıhın fonksiyonu, dinin ilke ve değerlerini birey ve toplum hayatını her yönüyle kuşatacak kurallarla dönüştürmektir. Bardakoğlu “ahlâkın buharlaşması” deyimiyse kaynağını din ve kültürden alan fıkıh kurallarının, ahlâk kurallarına baskın hale gelmesi, hukuk

71 İlhami Güler, “Sünnilikte Ahlakın Zayı Oluşunun Kelâmî Hafriyatı (Teolojik Arkeoloji)”, *Eskiye* 35 (Kasım 2017), 96-100.

72 Namık Kemal Okumuş, “İlmihâl Dindarlığının Ahlak Algısı ya da ‘Ahlâklı İnsan’ Tasavvurumuzun Geleceksel Kaynakları Üzerine Bazı Tespitler”, *Şarkiyat* 7/2 (Mart 2016), 239-241.

karşısında ahlâkın daha önemsiz ve tâlî konuma düşmesi, değerlerin ihmal edilip unutulmasını kasteder. Peygamberlerin gönderiliş amacı, insanoğluna fitrî ve aslî değerlerini hatırlatmak, ahlâkî ilkeleri ve duyarlılığı pekiştirmektir. Kur'an'da peyderpey getirilen muamelât ahkâmı ise söz konusu ahlâkî ilkelerin somut olaylara uygulanış örnekleridir. Bu bakımdan İslâm dini iman, ibadet ve ahlâk arasında kopmaz bağlar kurarak erdemli bir toplum inşasına yönelmiştir. Ona göre vahiyden bağımsız olarak “insanlığın ortak değerleri”nden (tabii ahlâk) söz etmek dinleri devre dışı bırakma anlamına gelmediği gibi, “ahlâk normlarının kaynağı Tanrı'nın buyruklarıdır” yaklaşımı da ahlâkın evrenselliği görüşüyle çelişmez.<sup>73</sup>

İslâm ahlâkının temel değerlerini somut uygulamalara dönüştürme görevinin üstlenen fikhin hem teori hem de pratiğinde “kuralcılık”ın öne çıkması onun “ahlâkîlik” niteliğini geri planda bırakmıştır. Bardakoğlu'na göre bu durumun başlıca nedenleri arasında “literal okuma, şekilcilik, meseleci yöntem, nakilcilik, makâsîd düşüncesindeki daralma, hüsün-kubuh idrakinde daralma, diyanet-kaza ayırımında algı sapması, cihat anlayışındaki yanlışlar, dinin kamusallaşması, hile-i şer'iyye kültürü, çifte meşruiyet ölçütü, şiddet ve nefret söylemi, fetva adabı, mekruh telakkisi” vb. hususlar öne çıkmaktadır.<sup>74</sup>

Müslüman toplumun ahlâkî yaşantısına yönelik eleştirilerde kanaatimizce iki önemli yöntem hatası söz konusudur. Bunların ilki ve yaygın olanı, ele alınan kötü örneklerin “suçun şahsiliği” prensibi çerçevesinde tekil birer sapma olarak değerlendirilip ilgili davranışa mahal veren zihniyetin görmezden gelinmesidir. İkinci ve daha mühim olanı ise yanlışların sonuçları ile sebepleri arasında bir ayırıma gidilmemesi ve hatta çoğu kez ahlâkî çözümlenin sonuçlarının eleştiri konusu yapılması nedeniyle ortaya çıkan olumsuzluğu giderecek çözüm önerilerine yeterince değinilmemesidir. Öyleyse genel anlamda dinî ilimler, özelde ise fıkıh ilminin yetersizliğine dair yapısal bir eleştiri getirmek istiyorsak bunu temelde usule yönlendirmek, fûrû ve uygulama hatalarının usulden kaynaklandığını varsaymak zorunda olduğumuzu unutmamalıyız.

## Sonuç

İnsanoğlunu hayvan cinsinden ayıran en temel özelliği hem kendi varlığını hem de içerisinde bulunduğu doğayı idrak etmesini sağlayan bir akla sahip olmasıdır. Akıl melekesi sayesinde doğanın, mantığın, matematik ve estetiğin yasalarını

73 Ali Bardakoğlu, “Ahlâkın Fıkıh Kuralları Arasında Buharlaşması”, *Eskiye* 35 (Kasım 2017), 52-62. “Dolayısıyla soyut adalet idesinden kaynaklanan nesnel ve evrensel hukuk değerleri ve ilkelerinin, özünü oluşturduğu bir hukuk kavrayışının aynı zamanda ‘dinsel (dine uygun) hukuk’ olarak nitelendirilmesi ve değerlendirilmesi olanaklı olsa gerektir.” Ahmet Gürbüz, “Dinsel/İslami Hukuk Kavramı ya da Felsefe-Din ve Hukuk İlişkisi Üzerine Bir Yaklaşım”, *Bingöl Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 2/1 (2018), 20.

74 Bardakoğlu, “Ahlâkın Fıkıh Kuralları Arasında Buharlaşması”, 68 vd.

keşfeden insan türü “vicdan” adını verdiğimiz özelliğiyle de ahlâk yasasını fark eder, iyi ve kötü arasındaki ayrımı dışarıdan bir tarife ihtiyaç duymayacak açıklıkta kavrar. Hayvanlar âleminde mantık yerini içgüdüye, ahlâk da güce bırakır. Orada güçlü olan haklıdır. İnsan ise güç yerine hakka değer verir ve onun güçlüye değil sahibine ait olduğunu bilir. Fakat o, günlük yaşamında kendi hayvanî doğası ile bu insanî şuur arasında sürekli git geller yaşar. İnsanı bu etik gerilimden kurtaracak ve olması gerekene yönlendirecek saik ise ahlâk ve vicdandan başkası değildir. Bu yönüyle ahlâkı, “bilişsel olarak kendisini öteki canlılardan ayırt eden bireyin duyuşsal olarak da insanlığını keşfetmesi” şeklinde tanımlamak mümkündür.

Antik çağda putperest düşünce ahlâkın kaynağını tanrıların buyruğu olarak görürken bu dönemin filozofları onu doğal evrenin bir parçası kabul etmişlerdir. Orta çağ skolastisizminde bu iki görüş uzlaştırılmış, doğal yasa ile Tanrı'nın buyruğunun bir ve aynı olduğu düşünülmüştür. Kuşkusuz ahlâkî değerlerin insanüstü bir doğaya sahip olduğu düşüncesi, bunların makul, değişmez, her birey ve toplum için tüm zamanlarda aynı anlam ve öneme sahip soyut ilkeler oluşunu ifade etmektedir.

Erken zamanlardan itibaren örf ve adetler içerisinde varlık bularak bir takım somut normlar, emir ve yasaklar manzumesi haline dönüşen ahlâkî değerler, devlet mekanizmasının ortaya çıkmasıyla “hukuklaşma” sürecine girmiştir. Dolayısıyla ahlâkî normların önemli bir kısmı zaman içerisinde örf, âdet veya hukuk kuralına dönüşmüştür. Ancak bu durum örf ve hukukun ahlâktan ibaret olduğu manasına gelmez. Zira bir arada yaşamak birtakım düzen kurallarının varlığını zorunlu kılar. Mesela karayolundaki çizgiler veya mesai saatleri gibi düzenlemeler kaynağını ahlâktan almaz. Fakat ahlâkî amaçları bulunmasa da bir kez konulduktan sonra onları ihlal etmek ahlâka da aykırı kabul edilebilir. Yine bir arada yaşayan veya çalışan kişilerin aralarından bir yönetici seçmesi vicdanın bir emri değildir. Ama seçilen yöneticinin getirdiği düzeni kabul etmemenin hukukî olduğu kadar ahlâkî sonuçları da vardır. Öte yandan hangi ahlâk kuralının yazılı (hukuk) veya yazısız (örf) yasaya dönüşeceğinin kararını toplumsal ihtiyaçlar verir. Dolayısıyla ihlali halinde sosyal düzenin bozulduğu, bir arada yaşamının zorlaştığı ve başkalarının doğrudan zarar gördüğü ahlâk kurallarının, öncelikle toplumsal baskı (kınama) yoluyla, daha sonra da hukuk sisteminin maddi yaptırımıyla (ceza) koruma altına alındığını söylemek mümkündür. Öyleyse hukuk sisteminin geliştiği toplumlarda bütün ahlâk yasalarını hukuk güvencesi altına almayı ve bu sayede yaşanacak ihlalleri asgariye düşürmeyi teklif edebilir miyiz? Bu sorunun cevabının olumsuz olması, yalnızca teklifin uygulama imkanının bulunmamasıyla izah edilemez. Aksine böyle bir imkân bulursa bile ahlâkın asıl, hukukun fer' olduğu düşünüldüğünde, aslı fer'e dönüştürmek her ikisini de ortadan kaldırmak anlamına gelecektir. Nitekim ahlâk vicdanın emrine

uymak demektir. Kapaıya taktığımız kilidin sadece hırsızları muhatap alması gibi, hukukî yaptırım da söz konusu vicdanî emri işittiği halde hayvanî güdülerine yenik düşerek ona uymaktan imtina eden “düşkünler” için çekilmiş bir çite benzer. Bu çit aynı zamanda önündekinin çarpıp geri döndüğünü gören arkadaki kötü niyetliler (potansiyel hırsız) için de caydırıcı bir nitelik taşır.

Ahlâkın bir yüzü reziletlerden uzak durmaksa diğer yüzü de faziletleri kazanmaya çalışmaktır. Kötülüklerden kaçınmaya ceza verilebilirse de erdemli davranışları sergilemeyenleri cezalandırmak mümkün ve isabetli değildir. Kötülüğün yaptırımı ceza, iyiliğin yaptırımı ödüdür. Yapılan her iyiliği maddi bir ödülle mükafatlandırmak, tanrısal bir kudrete sahip olmayı gerektirir. Keza salt fayda ve çıkar için yapılan iyilikler de hiçbir zaman gerçek bir erdeme dönüşüp ruhta meleke haline gelmeyecektir. Diğer taraftan ahlâk nizamının iyilik karşısında vaat ettiği manevi tatmin ve içsel tamamlanma (kemâl) duygusu, felsefe yoluyla derinleştirilip eğitim yoluyla toplumun her bir ferdine kazandırılabilir. Ahlâkın bu çift yönlü ve kademeli yapısı kelâm terminolojisinde “kabih-hasen” ve “vacip-tefaddul” (lütuf) kavram çiftleriyle karşılanır. Kötülük anlamına gelen kabih cezaya (hukuk) konu olabilir bir yapıdadır. Öte yandan hasen (iyi) fiilin bir türü olan vacibin (zorunlu iyilik) terki de yine kabih sayılır ve onun hükmünü alır. Zorunlu olmayan iyiliği ifade eden tefaddul ise rıza ve gönüllülük esasına dayandığı için gerçek anlamda ahlâk ve erdeme karşılık gelir. Dolayısıyla iyiliğin asgari şartlarını tespit eden hukuk noktasında herkes eşit olmak zorundadır. Ahlâk ise halk koşusu gibidir, belli bir üst sınırı yoktur, her birey kendi kapasite ve çabası nispetince ilerler. Bununla birlikte bazı ahlâkî iyilik veya kötülüklerin zaman içerisinde yasal zorunluluk haline geldiği görülür. Dolayısıyla adalet, cömertlik, merhamet vb. temel erdemlerde bir değişim olmasa bile ahlâk ve hukuk normlarının insanlık medeniyeti ilerledikçe daha da gelişip çoğalması ve rafine bir hal alması pek tabiidir.

Modern dönemde bir taraftan toplumsal hayatın ekonomik, siyasi, kültürel vb. bakımdan daha kompleks bir yapıya bürünmesi, diğer taraftan da nesnellik ve evrensellik arayışının bilim zihniyetinin temel unsuruna dönüşmesi, hukukun nispeten göreceli olan din, kültür, örf gibi yerel unsurlardan beslenen ahlâkın etkisinden kurtarılması gerektiği fikrini doğurmuştur. Hukukun ahlâkî kabullerden arındırılıp bilimleştirilmesi tecrübesi (hukukî pozitivizm) Batı dünyasında umulan sonucu vermez. Öte yandan günümüzde hukukun, “evrensel ilkeler” ve “evrensel haklar” gibi herhangi bir din veya kültürün ahlâk müktesebatına doğrudan referansta bulunmaksızın dünyanın her yerinde geçerli olabilecek bir iç ahlâk ve temel hukukî değerlere kavuşmasında bu tecrübenin katkısından söz edilebilir. Kuşkusuz ilgili ilke ve hakların kodifikasyonu kadar ayırım yapılmaksızın her toplumda uygulanması da



büyük önem taşımaktır. Bu noktada hegemonik güçlerin ve uluslararası teşkilatların az gelişmiş ülke halklarına yönelik tutum ve uygulamalarının hukuk teorisiyle uyum sağlamadığı bir gerçektir. Bununla birlikte ekonomik çıkarın etkisindeki siyasi pratiklerin güçlüden yana tavır almak yönünde şekillenmesi hukuku anlamsızlaştırır. Bilakis hukukun üstünlüğüne olan ihtiyacın uluslararası boyuttaki önemini pekiştirir. İçinde bulunduğumuz konjonktür, İslâm dünyasının evrensel hukuk ilke ve normlarının hem üretimine hem de adil bir biçimde uygulanmasına yapacağı katkıları daha da gerekli kılmaktadır. Nitekim klasik dönem İslâm medeniyeti felsefe, bilim, sanat, mimari ve dinî düşünce gibi pek çok alanda insanlığın ortak birikimine hatırı sayılır katkılarda bulunmayı başarmıştır. Günümüzde aynı başarının sağlanabilmesi ise dün olduğu gibi bugün de müslüman bilincin vahiy ile olan diyalojik ilişkisini koparmadan, zamanın ruhuna uygun yeni “yorum teorileri” ortaya koyabilmesine bağlıdır.

İslâm’ın inanç esasları ve metafizik boyutu kelâm ilminin, ibadet ve davranış esasları boyutu da fıkıh ilminin konusunu teşkil etmektedir. Bu iki ilmin işlevi naslardan konusuyla alakalı ilke ve hükümleri çıkarmakla sınırlı değildir. Aynı zamanda onlar, dinî bilgiyi yenileme ve geliştirme vazifesini de icra etmişlerdir. Zannedilenin aksine konu alanı paylaşımı dışında kelâm ve fıkıh, usul bakımından müşterek bir zemine dayanmaz. Doğduğu dönemin dinî ve felsefî meydan okumalarına bir cevap olarak gelişen kelâm akılcı bir metoda dayanır. Hızla büyüyen İslâm devletinde kamu düzeninin sağlamak üzere hukuk ve yargıya duyulan ihtiyacın bir ürünü olan fıkıh ise nakil merkezlidir. İnanç esaslarının aynı zamanda rasyonel, evrensel ve değişmez olduğu düşüncesi, peygamberlerin asıl görevinin yasa (şeriat) getirmek şeklinde algılanmasına neden olmuş ve bu algı fıkıhın ana kaynağının nakil, konusunun ise ibadet ve hukuktan ibaret olduğu düşüncesini pekiştirmiştir. Sonuç itibarıyla sünnet düşüncesi inançta rasyonelleşmeyi (kelâmîleşme) büyük çapta başarmış, ancak amel sahasında ilk dönemin (Selef) bilgiyi Kur’an ve sünnet ile sınırlayan anlayışından bir üst seviyeye yükselmemiştir.

Kanaatimize göre peygamberlik müessesesinin asıl amacı kıyamete kadar değişmeyecek yasalar getirmek değil, ahlâkî değerlerin inançla bütünleştiği “erdemli toplum”un inşasıdır. Kur’an’da yasamanın varlığı bu düşüncüyü nakzetmez. Bilakis şeriat hem onsuz bir toplumsal yaşam düşünülemediği için hem de nübüvvetin yüksek hedefine ulaşmayı kolaylaştırması dolayısıyla vardır. Nitekim çok önemli bir amaçla yola çıkan bir kimsenin yolda mola verip yemek yemesi, onun hedefinin bu yemek olduğunu kanıtlamaz. Bir kimsenin maksadı ayırdığı zaman, verdiği değer ve yaptığı referanstan anlaşılır. Bu açıdan bakılırsa Kur’an’ın âyetlerinin büyük çoğunluğunun ahlâkî değerlere hasredildiği; varlık, inanç, davranış ve ibadete dair hüküm ve açıklamaların arka planında dahi daima ahlâkî hedeflerin gözetildiği görülecektir.

Kelâm ilmi için gerekli olduğu gibi fıkıhta da konu ve usul yenilenmesine ihtiyaç vardır. Bu yenilenmenin İslâm’ın özüne daha uygun olması bir tarafa, modern dönemin meydan okumaları dikkate alındığında bir zorunluluk ifade eder. Bu zorunluluğun hayata geçirilmesi bağlamında araştırmamızın verilerine dayanarak aşağıdaki tekliflerin tartışılabilceğini düşünüyörüz:

**1.** İlk olarak, fıkıh dikkatini hukuktan ahlâka çevirmeli, “İslâm ahlâk esaslarının teori ve pratiğini konu edinen ilim” haline gelmelidir (“ilmü’l-ahkâm” değil, “ilmü’l-ahlâk” olmalıdır). Bu bağlamda “teklif” kavramına yüklenen anlamın yenilenmesi, dinî-hukukî yükümlülük yerine, dinî-ahlâkî yükümlülük perspektifine dayandırılması gerekmektedir. Bu anlamda insanların bu hayatta belli davranış kalıplarını yerine getirip, karşılığında belli “puanları” (sevap) elde etmekten ziyade, belli bir ahlâkî eşiğı aşmak ve asgari erdem düzeyine ulaşmakla sorumlu tutulduğu belirtilmelidir. Dolayısıyla ibadetler başta olmak üzere tüm emir ve yasakların kendileri birer amaç olmaktan öte, yüklenen bu sorumluluğı yerine getirmeyi kolaylaştıran birer araç ve fırsat olarak değerlendirilmelidir.

**2.** Hukukî sorumluluk, somut, sınırlı, otoriteye bağı, değışken ve muvakkattir. Ahlâkî sorumluluk ise sabit değıerlere dayalı, evrensel, dünyevî olduğu kadar da uhrevîdir. Hukuk teknik bir süreç sonucunda ahlâk, siyaset ve ekonomi gibi yapıların bir ürünü olarak ortaya çıkar. Modern dönemde etik teorilerden bağımsızlaşan hukukun üretimi konusunda beşeriyetin dışarıdan bir desteğıe olan ihtiyacı öne çıkmaz. Başka bir deyişle hukuk örf, din ve ahlâk gibi değıer sistemlerinin katkısıyla gelişmiştir. Ancak çağımızda kendi rüşünü ispatlamış ve bağımsızlığını büyük oranda kazanmış görünür. Ahlâk ise felsefi bir yapıdır. Her ne kadar temelde rasyonel olsa da metafizik katkılara açıktır. Ahlâkın teorisini belirleyen adalet, merhamet, cesaret, itidal gibi değıerler kadar, bu değıerlerin pratiğini teşkil eden ahlâk kuralları da hiçbir zaman dinden müstağni değıildir. Kuşkusuz tek bir evrensel etik teori ve onun pratiğinden söz edemeyiz. Bu durumda vahyin işaret ettiği değıerler en azından inananlar için en yüksek ahlâkî idealler olarak görülmeye devam edecektir.

**3.** Fıkıhın bilgi kaynakları arasında akıl bilgisinin kelâmında olduğu gibi müstakil ve hatta bazı hususlarda belirleyici bir yeri değildir. Ahlâk ve klasik dönemde ondan ayrı düşünölemeyen hukukun akıl tarafından idrak edilebilecek bir tabiatı bulunmadığı varsayımı üzerine kurulan fıkıh usulünde Kur’an ve sünnet asli delil (esbâb-ı ilm) kabul edilmiştir. Halbuki ahlâk ve hukuk düşüncesi en eski devirlerden beri insanlık muhayyilesinde mevcuttur. Zira iyi ve kötü ayırımı en saf ve ilkel zihinlerin bile malumdur. Vahyin hatırlatıcı oluşu (tezkire) tevhitte önce ahlâka uygun bir sıfattır. Bu sebeple vahyin getirdiğı değıerler sistemini beşeriyetin o güne değıin ürettiğı (hukuk) ya da keşfettiğı (ahlâk) birikimi tamamlayıcı (tekmile) bir

unsur olarak okumak gerekir. Yine vahyin bu konuda sunduğu bilgiyi “değer” ve “norm” (hüküm) şeklinde iyiye ayırmak, tümel değerlerin evrenselliği karşısında tikel normların yerellik taşıdığı ve gelişime açık olduğunu söylemek mümkündür. Bu noktada klasik fıkıhın maslahat ve makâsîd teorisinin başarısızlığı, baştan beri vurgulamaya çalıştığımız üzere, vahyin hukukunu esas alıp, o hukukun dayandığı ahlâkî yapıyı görmezden gelmesinde aranmalıdır. Dolayısıyla insanî bilincin ayrılmaz bir parçası olan ahlâkın rasyonel tabiatını ve aklın bu tabiatı kavrama gücünü yadsıması, kaçınılmaz olarak fıkıh ilmini, yanlış parkurda yarışan tek bacaklı bir koşucuya dönüştürmüştür.

4. Bu yeni yöntemin ortaya çıkaracağı “akıl-nakil” çatışması (senkronizasyon sorunu) “nesih” kavramına bağlı dar bir naklî çerçevede çözüme kavuşturulamaz. Ancak ahlâkiyat bağlamında yapılacak “değer-norm” (tümel-tikel) ayırımını esas alan yeni bir hermenötik yöntemle “mevrid-i nasta te’vile mesağ” bulmak güç değildir. Sembolik yapısı (aslı) itibariyle ibadetlerin sem’î niteliğini vurgularken, uygulamada Hz. Peygamber’in “sadelik”, “kolaylık”, “şahsilik” gibi ilkelerinin bu alanda da itihada model olabileceği göz ardı edilmemelidir.

Sonuç olarak ahlâk ve hukukun iki düzeyde ele alınması gerektiğini düşünüyoruz. Kanaatimizce evrensel ve rasyonel düzeyde ahlâkî ve hukukî değerler her insan için aynı anlama sahiptir. Farklı din ve kültürden insanların birlikte yaşamak zorunda oldukları modern toplumlarda devlet ve kurumların esas alması gereken işte bu insanî seviyedir. Vahyin emir ve yasakları bu “insanî düzey”e dair olabileceği gibi, daha üst bir “İslâmî düzey”e de ait olabilir. Örneğin hırsızlık veya koğuculuğun yasaklanması insanî düzeye; içki, zina veya domuz etinin haramlığı İslâm’a mahsus olan bir üst seviyeye işaret eder. Bizim buradaki itirazımız, Hz. Peygamber’in örneğinde hukuk-ahlâk ayırımı yapılmaksızın getirilen bu emir ve yasakların fıkıh tarafından hukukî zemine çekilmeye çalışılmasına yöneliktir. Burada doğru olan tavır ise dinin ahlâkî ilke ve maksatlarının devlet zoru yerine, iman güvencesi altına alınmasıdır. Öte yandan bazı modern hukuk ilke veya uygulamalarının İslâm’ın ahlâk esaslarıyla çeliştiği kanaati belirirse, bu kanaat evrensel akıl diline (akliyyât) çevrilerek muhataplarıyla tartışılabilir. Akıl açıklaması yapılamayan hususların (sem’iyyât) ise dinî sembol ve ibadetler alanına (taabbüd) bırakılması ve bu tür meselelerin hukuk sahasına taşınmamasının daha sağlıklı sonuçlar doğuracağı kanaatindeyiz. Hukukun görevi “hakları” teslim etmekten ibarettir. Ahlâk ve din ise “ödev” esasına dayanır. Toplumda herkese haklarını teslim etmeden fertlerden ahlâk beklemek boşunadır. Temel haklar ve asgari ahlâkî değerlerde eşit konumda bulunan insanlardan din, daha fazla görev (ibadet) ve yüksek bir ahlâk bekler. Unutulmamalıdır ki devlet zoruyla

yalnızca hukuk düzeni tesis edilebilir. Ahlâk ise vicdan ve örfün, dinî erdemler de Allah inancı ve âhiret bilincinin gölgesinde yeşerir.

### KAYNAKÇA

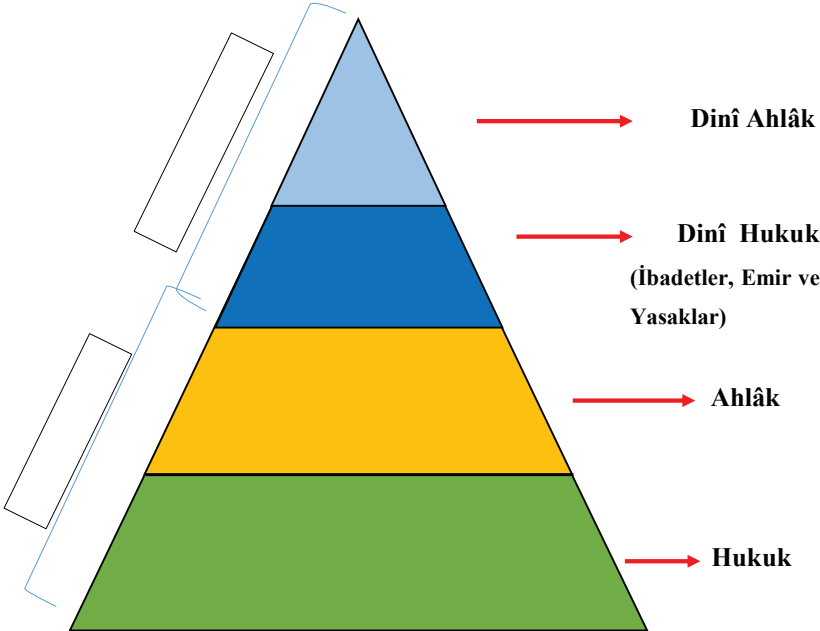
- Açıkgenç, Alparslan. “İslam Düşünce Geleneğinde Ahlak-Hukuk İlişkisi Üzerine Fazlur Rahman”. *Uluslararası Fazlur Rahman Sempozyumu: Günümüzde Felsefe Din Algısı ve Ahlâk*. ed. Cafer Mum. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Adal, Erhan. *Hukukun Temel İlkeleri: El Kitabı*. İstanbul: Legal Yayıncılık, 12 Basım, 2012.
- Akı, E. İrem. “Hukukun İç Ahlâkı: Lon L. Fuller’in Görüşleri Çerçevesinde Bir İnceleme”. *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 64 (2015), 1-36.
- Aklaş, Sururi. “Modern Doğal Hukuk Bağlamında John Finnis’in Hukuk Teorisi”. *Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 8/1-2 (2004), 3-22.
- Aktaş, Sururi. “Hukukî Pozitivizm”. *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*. Erişim 30 Ekim 2023. [https://ansiklopedi.tubitak.gov.tr/ansiklopedi/hukuki\\_pozitivizm](https://ansiklopedi.tubitak.gov.tr/ansiklopedi/hukuki_pozitivizm)
- Altunışık, Mehmet Akif. “Bireysel-Toplumsal Farklılıklar ve Ahlâkî Görecelik Sorunu”. *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (Haziran 2018), 261-282.
- Apaydın, H. Yunus. “İctihad”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 26 Kasım 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ictihad>
- Aydın, Metin. “William Whewell ve John Stuart Mill’de Ahlâk-Hukuk İlişkisi”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/1 (Haziran 2021), 49-71.
- Bardakoğlu, Ali. “Ahlâkın Fıkıh Kuralları Arasında Buharlaşması”. *Eskiye* 35 (Kasım 2017), 51-94.
- Bix, Brian H., “Doğal Hukuk: Modern Gelenek”. çev. Ertuğrul Uzun. *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 6 (2004), 291-344.
- Cicero. *Yasalar Üzerine*. çev. C. Cengiz Çevik. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 5 Basım, 2019.
- Çiftçioğlu, Ceylan - Bozkurt, Ömer. “İnsan Haklarının Etik ile İlişkisi”. *Turkish Academic Research Review* 6/2 (2021), 661-696.

- Demirtaşoğlu, Ömer - Uçar, Gülce Ecem. “Doğal Hukuk ve Hukuki Pozitivizm Anlayışlarının Hukuka Aykırılık Kavramı Çerçevesinde Ceza Hukukuna Yansımalarının Değerlendirilmesi”. *Ankara Barosu Dergisi* 81 (2023), 357-379.
- Erdoğan, Mustafa. “Hukuk Fikri’nin Özünü Oluşturan Üç Anahtar”. *Karar*: Erişim 30 Ekim 2023. <https://www.karar.com/gorusler/hukuk-fikrinin-ozunu-olusturan-uc-anahtar-1793587>
- Erturhan, Sabri. “İslâm Ticaret Hukukuna Vücut Veren Ahlâkî Esaslar”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 16 (2010), 213-246.
- Gözler, Kemal. “Tabiî Hukuk ve Hukukî Pozitivizme Göre Adalet Kavramı”. *Muhafazakar Düşünce Dergisi* 4/15 (2008), 77-90.
- Gözler, Kemal. *Hukuka Giriş*. Bursa: Ekin Basım Yayın Dağıtım, 12 Basım, 2015.
- Güler, İlhami. “Sünnilikte Ahlakın Zayı Oluşunun Kelamî Hafriyatı (Teolojik Arkeoloji)”. *Eskiyeni* 35 (Kasım 2017), 95-112.
- Güloğlu, Yavuz. “Ahlak Kurallarının Türk Hukuk Sistemine Etkisi”. *Süleyman Demirel Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 10/2 (Aralık 2020), 1-18.
- Gürbüz, Ahmet. “Dinsel/İslami Hukuk Kavramı ya da Felsefe-Din ve Hukuk İlişkisi Üzerine Bir Yaklaşım”. *Bingöl Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 2/1 (2018), 11-21.
- Gürler, Sercan. *Ahlâk ve Adalet: Çağdaş Ahlâk Felsefesi ve Adalet Sorunu*. İstanbul: Legal Yayıncılık, 2007.
- Hallaq, Wael. “Ahlâkî Hukukun Temeli: Kur’an’a ve Şer’î Hukukun Ortaya Çıkışına Yeni Bir Bakış”. çev. Hacer Kontbay. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2012), 141-172.
- Hart, H. L. A. *Hukuk, Özgürlük ve Ahlak*. çev. Erol Öz. İstanbul: İslık Yayınları, 2020.
- İşıқтаç, Yasemin. “Hukuk, Etik İlişkisinde Yeni Gelişmeler”. *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 58/1-2 (Temmuz 2011), 3-14.
- İmamoğlu, Tuncay. “Ahlaksız Hukuk ve Dinsiz Ahlak Mümkün müdür?: Felsefî Bir Yaklaşım”. *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 55 (Haziran 2021), 237-249.
- Kahraman, Abdullah. “Din-Hukuk İlişkisi ve Kur’an’da Hukukî Âyetler: Ahkâm Âyetleri”. *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 5/1 (Haziran 2021), 65-78.
- Kavak, Yalçın. *Medeni Hukukun Temel Kavram ve Kurumları*. İstanbul: Legal Yayıncılık, 2 Basım, 2019.
- Kaya, Emir. *Fıkıhtan Hukuka: Bir Doktrin Önerisi*. Ankara: Eskiyeni Yayınları, 2022.
- Kılıoğlu, İsmail. *Ahlâk ve Hukuk İlişkisi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1988.

- Köse, Saffet. “Hukuk mu Ahlak mı?: İslam Nokta-i Nazarından Din-Ahlak-Hukuk İlişkisi Bağlamında Bir İnceleme”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 17 (2011), 15-50.
- Kuçuradi, İoanna. *Etik*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1999.
- Maşalı, Münteha. “Taha Abdurrahman’ın Fikihî Ahlaka Dayandırma Çabası: İ’timârî Fıkıhtan İ’timânî Fıkha Geçiş Önerisi”. *Eskiyeni* 48 (Mart 2023), 115-134.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*. thk. Ahmed Vanlıoğlu vd. 17 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2010.
- Mavil, Kılıç Aslan. *Mâtürîdî Düşüncede İllâhî Adalet*. Ankara: Fecr Yayınları, 2019.
- Okumuş, Namık Kemal. “İlmihâl Dindarlığının Ahlâk Algısı ya da ‘Ahlâklı İnsan’ Tasavvurumuzun Geleneksel Kaynakları Üzerine Bazı Tespitler”. *Şarkiyat* 7/2 (Mart 2016), 234-276.
- Orhan, Fatih. “Şer’î Naslar Karşısında İctihadın İmkânı: ‘Mevrid-i Nasta İctihada Mesâğ Yoktur’ Kaidesi”. *İslami İlimler Dergisi* 16/1 (Mart 2021), 107-131.
- Özdal, Seda. “Hukuki Pozitivizmin Değer Karşıtlığı ve Sonuçları Üzerine Bir Değerlendirme”. *Cumhuriyet Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 46/2 (2022), 265-270.
- Özel, Kadir Can. “Etik ve Etik-Hukuk Arasındaki İlişki”. *Türkiye Adalet Akademisi Dergisi* 33 (Ocak 2018), 685-708.
- Özlem, Doğan. *Etik: Ahlak Felsefesi*. İstanbul: Notos Kitap, 6. Basım, 2022.
- Özlem, Doğan. *Tarihselci Düşünce Işığında Bilim Ahlak ve Siyaset*. İstanbul: Notos Kitap, 2016.
- Özturan, Hümeyra. *Êthostan Ahlâka: Antik Yunan Ahlâk Literatürünün İslâm Dünyasına İntikali ve Alımlanışı*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.
- Platon. *Devlet*. çev. Sabahattin Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 39 Basım, 2019.
- Reinhart, A. Kevin. “İslam Ahlakı Olarak İslam Hukuku”. çev. Abdurrahman Candan. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11/2 (2011), 239-260.
- Saruhan, Müfit Selim. “Hukukun Adaletinden Adaletin Hukukuna”. *Eskiyeni* 36 (Mayıs 2018), 7-17.
- Türcan, Talip. *İslam Hukuk Biliminde Hukuk Normu: Kavramsal Analiz ve Geçerlilik Sorunu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Türkeri, Mehmet. “Etik Tarihindeki Temel ‘Doğal Yasa’ Anlayışları ve Bu Anlayışlardaki Dînî Unsurlar”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2005), 135-164.

- Yaman, Ahmet. “Fıkıh-Ahlâk İlişkisi: İslâm Amelî Ahlâkının İlke ve Uygulamaları Çerçevesinde Bir Giriş”. *Usul İslam Araştırmaları* 9/9 (Haziran 2008), 87-118.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Alfabetik İslam Hukuku ve Fıkıh İstılahları Kamusu*. haz. Ayhan Yalçın. 5 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat, 1996.
- Yıldırım, Şahban. “İslam Hukukunda Bazı Terminolojik Problemler”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 26 (2015), 39-62.
- Yıldırım, Şahban. “Tabii Hukuk Teorisi Bağlamında Hukukun Etik Karakteri ve Etik (Meriyeti) Geçerliliği”. *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, 73/1 (2015), 249-258.
- Yıldırım, Şahban. “Thomas Aquinas’tan Orhan Münir Çağıl’a Teolojik Tabii Hukuk”. *Türkiye Adalet Akademisi Dergisi* 45 (Ocak 2021), 379-398.
- Yüksel, Mehmet. “Etik Kodlar, Ahlak ve Hukuk”. *Hacettepe Hukuk Fakültesi Dergisi* 5/1 (Haziran 2015), 9-26.
- Yüksel, Mehmet. “Modern Kültürde Hukuk ve Ahlak”. *Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi: 25. Kitap*. 113-128. İstanbul: İstanbul Barosu Yayınları, 2012.

**Ek 1- Şekil:** Hukuk, ahlâk ve din ilişkisi



## BEŞİNCİ BÖLÜM

---

### AHLÂKIN GELECEĞİ VE GELECEĞİN AHLÂKI





# Ahlakın Geleceği ve Geleceğin Ahlakı

Seyithan CAN\*

## Giriş

20. yüzyılın son çeyreğine gelindiğinde, bedene müdahale daha teknik bir mesele haline geldi. Bedene yerleştirilen protezler, piller, yapay malzemeler insana kısmi olsa da plastik ve biyonik bir özellik kazandırdı. 21. Yüzyılda ise, bir taraftan gen teknolojisi bedene bir mühendislik malzemesi gibi yaklaşırken; diğer taraftan insanlara istedikleri sperm ve yumurtalardan döllenme imkânı sunan üreme teknolojileri geliştirildi. Bütün bunlar, henüz ham olan ama giderek daha rafine bir hal alan nanoteknolojinin çeşitli yönleridir. Bunun yanında insanlar, kusurlu genleri modifiye edilmiş genlerle değiştirmek ve farklı kaynaklardan genler yerleştirerek bitki ve hayvanların genetik yapısını değiştirmek için biyoteknolojiler yarattı. Evrimsel genetik süreçleri aşarak klonlama yapabiliyor ve insanların genetik kodlarını değiştirebilecek yöntemlere yaklaşılmaktadır.

Teknolojik icatlar bedenlerimize, zihinlerimize ve sosyal etkileşimlerimize nüfuz ederek var olan süreci değiştirmektedir. Bu değişimler sadece insanın kimlik ve ilişkilerini de dönüştürerek, etik, yasal, toplumsal, teolojik varoluşun anlamını etkilemektedir.<sup>1</sup> Er ya da geç bunlarla yüz yüze kalacağımız aşıkardır. Dolayısıyla bazı hayati soruları sorup yanıtlamamız açık bir hal almaktadır.<sup>2</sup> Bu bağlamda metafizik alanı ilgilendiren ve teolojik bir bağlam çerçevesinde tartışılabilecek önemli sorunlar doğmaktadır.

İnsan genomu doğa tarafından kutsanmış mıdır? Hücrelerimizin her birinde çalışan genetik kod, ilahi yaratımın bir ürünü müdür? Genlerimiz Tanrı tarafından mı yerleştirildi? Eğer öyleyse, genetik kodumuzun mühendisliğini yapmak için doğanın veya Tanrı'nın iznine sahip miyiz? Kendi DNA'mıza girerek kendimizi yeniden

\* Doç. Dr., Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi. seyithancan@gmail.com

1 Sheila Jasanoff, *Teknoloji ve İnsanın Geleceği*, çev. Barış Gönülşen (İstanbul: bhst Yayınları, 2021), 17.

2 Jamie Metz, *Darwin Hackleniyor*, çev. Duygu Akın (İstanbul: Tellekt, 2021), 25.

tasarlamaya kalkıştığımızda, kutsal bir şeyi ihlal ediyor muyuz? Yaratıklar olarak kendimizi yaratıcılarımız mı yaparız? Tanrı olmadığımızı göre Tanrı gibi oynamak günah mıdır?<sup>3</sup> Tüm bu sorulara verilecek cevaplar inancın ahlakiliğinin önemini ortaya koymaktadır.

Çalışmamızda tıp, biyoloji ve nöroloji gibi alanlarda ortaya çıkan teknolojik gelişmeleri inancın ahlakiliği açısından irdeleyeceğiz. Ayrıca modern dönemde insana dair ortaya çıkan teknolojik ve bilimsel gelişmelerin teolojik açıdan nasıl anlaşılması gerektiğini ele alacağız. Bütün bu soruları çalışmamızda değerlendirerek gelecekte inancın ahlak temelli inşa edilmesi gerektiğini vurgulayacağız. Çalışmamızda ilk etapta insanın biyolojik yapısı ile inancın ahlakı arasındaki ilişkiyi ortaya koymaya çalışacağız. Bunu yaparken geleceğin ahlakının belirlenebilmesi için bazı kriterler üzerinden hareket etmememiz gerekecektir. Bu kriterleri teknoloji-insan ilişkisinde genellikle ele alınan tartışmalar üzerinden inşa ettiğimizi vurgulamak isteriz. Teknolojik uygulamaların birçok yönü bulunduğundan dolayı her uygulamayı aşağıdaki belirlenen kriterler doğrultusunda tartışmasını yaparak sonuca gitmeye çalışacağız.

Geleceğin ahlakını belirlemek için belirlediğimiz kriterler şunlardır: Birinci ilkemiz, Teknoloji ile insan doğasına yapılan müdahaleler, “Tanrı’nın rolünü oynamak mıdır?” Bu ilkeyi ele alırken özellikle teknolojik uygulamaların insan doğasına yönelik müdahalesinin Tanrı’nın rolü olup olmadığı tespit edilmeye çalışılacaktır. Diğer bir ilkemiz, teknolojik müdahalelerin insanın kaderine müdahale olup olmamasıdır. Bu ilkede insan doğasına yönelik “herhangi bir müdahalenin onun yaşamına dair bir kader belirleme süreci midir?” Veya onun yaşamının kendi iradesi dışında belirleneceği söz konusu mudur? Bunu tartışacağız. Üçüncü temel ilkemiz ise teknolojik müdahaleler, “İnsanın onuruna ve kutsallığına zarar verir mi?” olarak belirlendi. İnsanın kutsallığından diğer varlıkların farklılığının ele alınacağı bu ilke kapsamında teknolojik müdahalelerin insanı insan yapan özelliğine zarar verip vermeyeceği üzerinde bir değerlendirme sürecini ifade edecektir. Son olarak belirlemiş olduğumuz ilke de teknolojik uygulamaların insana dair “yarar ve zarar boyutunun” belirlenmesidir. Şayet bir uygulama belirlenmiş olan ilk üç ülkenin herhangi bir problem taşımadığına yönelik bir değerlendirme neticesi ile belirlenirse en son ilkede teknolojik uygulamaların bireysel ve toplumsal yarar ve zararı üzerinde bir değerlendirme yapılarak sonuca gidilecektir.

### 1. Genetik Müdahalenin İncanın Ahlakî Bağlamında Kritiği

Genetik, biyolojinin kalıtım ve varyasyonlarla uğraşan alanıdır. Bu disiplin, hücreleri, insanları, onların getirdikleri nesli ve canlıların içinde yaşadıkları po-

3 Ted Peters, *Playing God? genetic determinism and human freedom* (New York: Routledge, 2003), 20.

pülasyonlarla ilgili çalışmaları kapsar.<sup>4</sup> Genlerimiz kimliğimizin ana direği olup olasılıklar yelpazemizin yönlerini birçok açıdan şekillendirir ve insan olarak kim ve ne olduğumuzu belirleyen şeyin temelini oluşturur.<sup>5</sup> Genetik müdahale, belirli bir DNA dizisinin, nükleotid değiştirme, ekleme veya silme gibi usullerle bilinçli bir biçimde değiştirilmesi manasına, gelir.<sup>6</sup> Gelecekte genleri değiştirerek, insanın bilişsel yapısını, kimliğini, mizacını veya cinsel yönelimini değiştirebilme imkânını elde edeceğiz.<sup>7</sup> Örneğin insanlar, bilişsel yeteneklerini (bellek, dikkat ve işlem hızı) artıran, empati, daha fazla pratik akıl, entelektüel ve duygusal gelişimi sağlayacak genleri seçebilecek ve genetiği değiştirilmiş insanlar olabilecektir.<sup>8</sup>

Genetik müdahale konusundaki etik tartışmalar, iki yönlü olacak şekilde ele alınmaktadır. Birincisi soy hattına odaklanan genetik müdahale, ikincisi somatik genetik müdahale şeklinde yapılandır.<sup>9</sup> Biyoetik polemiklere bakıldığında somatik genetik müdahalelerin ekseriyetten etik açıdan kabul edilebilir olarak değerlendirilebildiğini söyleyebiliriz. Soy hattına yönelik genetik müdahalelerde ise çoğunlukla itiraz edilmekte ve bunlar neredeyse bir tabu olarak değerlendirilmektedir. Bu çalışmada kapsamlı bir şekilde değerlendireceğimiz bu itirazların birçok sebebi bulunsa da esasında soy hattına yönelik genetik müdahaleler, somatik müdahalelerle kıyasla teknik olarak pek çok avantaj içermektedir. Soy hattına yönelik genetik müdahalelerde hedeflenen değişiklikler daha ekonomik olup hem daha kolaydır hem de başarı miktarı çok daha fazladır. Ne var ki soy hattına yönelik genetik müdahaleler, kalıcı olmakta ve nesilden nesile aktarılmaktadır. İşte bu kalıtsal aktarım olgusu soy hattına yönelik genetik müdahalelerin gerek insan doğası gerek insanlık şerefi ve gerekse de gelecek nesillerin hakları bağlamında hararetli bir şekilde tartışılmasına neden olmaktadır.<sup>10</sup>

Kimi bilim insanlarına göre genetik müdahale ve değişiklik kişinin doğal gelişim sürecini olumsuz etkileyerek, doğacak çocuğu doğal yollardan verilen bir hediyeden üretime dönüştürmekte; insanın doğallığını ortadan kaldırmakta ve insan tabiatına büyük bir zarar vermektedir. Onlara göre insan tabiatına yapılan böylesi bir müdahale ahlakî açıdan kabul edilemez olarak değerlendirilmelidir. Soy hattına

4 Berat Sarıkaya, *Genlere Müdahale-İlahi Kader İlişkisi* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2014), 13.

5 Metzl, *Darwin Hackleniyor*, 109.

6 Maide Barış, *Umut ve Kaygı Arasında Genetik Müdahale* (İstanbul: BETİM, 2022), 85.

7 Elif Akçay, *Biyoteknolojinin Transhümanizm ve Evrim Bağlamındaki Yeri: İnsan Genom Projesi ve Etik Tartışmalar* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Enstitüsü Gazetecilik Anabilim Dalı Bilişim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 87.

8 Newton Lee, "Brave New World of Transhumanism", *The Transhumanism Handbook*, ed. Newton Lee (Switzerland: Springer, 2019), 19.

9 Barış, *Umut ve Kaygı Arasında Genetik Müdahale*, 141.

10 Barış, *Umut ve Kaygı Arasında Genetik Müdahale*, 9-10.

yönelik genetik müdahalenin belirli bir süreç sonucunda birikerek, insan genomuna bir takım nitel değişiklikler getireceği kaçınılmaz bir gerçeklik olarak önümüzde durmaktadır. Ne var ki birçok ilim insanına göre bu gerçek yalnız başına soy hattına yönelik müdahalelerin kategorik bir şekilde ahlaken kabul edilemez olduğu sonucuna gitmemiz için yeterli değildir.<sup>11</sup>

### 1.1. Tanrı'nın Rolünü Oynama

Gelişen teknolojiyle birlikte “insana” ontolojik bakımdan müdahale, insanın yaratılıştaki kodlarından koparılması ve Tanrı'nın yarattığından daha mükemmel bir insanı yaratma iddiası olarak da kabul edilebileceği söylenmiştir.<sup>12</sup> Tanrı rolünü oynama iddiasına göre, insan genomuna soy hattına yönelik genetik bir müdahale insanoğluna yansıyan; Tanrısal imajı, insanî tasarım yoluyla bozguna uğratmak, Tanrısal olarak şekillendirilen doğal seçilimi askıya alarak doğal olana müdahale etmek, Tanrısal olan kutsala karşı bir atılım ve ilahî olana soyunmak olarak görülmektedir. Bu çerçevede genom Tanrısal olarak insanlara bahşedilmiş kutsal, organik veya doğal bir olgu olup, genoma müdahale Tanrı'ya karşı çıkmak olarak değerlendirilmiştir.<sup>13</sup>

Genetik müdahaleyi Tanrı'nın rolünü oynama kriteri üzerinden ele aldığımızda özellikle bunun pek isabetli olmadığını söyleyebiliriz. Çünkü böyle bir durumda Tanrı tarafından genetik kodlarla yarattığı insan hiçbir şekilde değişmemelidir. Bu noktada hastalıklar sakatlıklar da Tanrı'nın kaderi haline gelmektedir. Oysaki post-genomik dönemde yapılan çalışmalar, kalıtsallık fikrini değerlendirirken soy hattına yönelik müdahalenin sadece genetik etkenlerden meydana gelmediğini, birçok epigenetik etkenin de kalıtsallığa sebebiyet vererek, tersine çevrilemez bir duruma geldiğini ortaya çıkarmıştır. Nesiller arası epigenetik kalıtım üzerine yapılan çalışmalar, soy hattına genetik olmayan çevresel ve kültürel etkenlerden kaynaklanan bir takım değişikliğin de tersine çevrilemez bir biçimde nesiller arasında iletebileceğini ortaya çıkarmıştır. Dahası bazı araştırmalar kimi kalıtsal değişikliklerin, çevresel etkenlerin yeniden dengelenmesi aracılığıyla sonraki nesillere de geri döndürülebileceğini göstermiştir.<sup>14</sup> Dolayısıyla DNA insanın özü değildir.<sup>15</sup>

Genetik müdahaleler, insanın Tanrı'nın rolüne soyunabilecek bir kapasiteye sahip olduğuna yönelik birtakım algıların ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Bu bağlamda Tanrı'nın da kendi alanına müdahale edebilecek başka bir varlığın olması

11 Barış, *Umut ve Kaygı Arasında Genetik Müdahale*, 202.

12 Hüsnü Aydeniz, “Geleneksel Değerler Üzerinden Bir Transhümanizm Eleştirisi”, *İlahiyat Tetkikler Dergisi* 1/53 (2020), 365.

13 Barış, *Umut ve Kaygı Arasında Genetik Müdahale*, 122-123.

14 Barış, *Umut ve Kaygı Arasında Genetik Müdahale*, 157.

15 Barış, *Umut ve Kaygı Arasında Genetik Müdahale*, 122-123.

durumunda vâcibul- vücut olmaktan çıkacağını rahat bir şekilde söyleyebiliriz. Böyle bir iddianın temel problemi Tanrı'nın alanı ile insanın eylem alanının net bir şekilde çizilmemesinden kaynaklanmaktadır. Çünkü insanın Tanrı'nın rolüne soyunabilecek bir kapasiteye sahip olması bilfiil Tanrı'nın mutlaklığına zarar verir. Dolayısıyla insanın eylem alanının var olan bir maddeden bir şeyi ortaya koyma bir şeyi çıkarma şeklinde ele alınması gerektiğini vurgulamak isteriz. Dolayısıyla Tanrı'nın eylem alanı gibi yoktan var ettiği herhangi bir durum söz konusu değildir. İnsanın Tanrı'nın rolüne soyunabilmesi için Tanrı gibi faaliyet yürütebilmesi ve yaratıcılığını onun gibi ortaya koyması gerekir. Bu da bütün elementleri bir araya getirerek varoluşu canlandırması anlamına gelir ki bugün için bunun mümkün olmadığını söyleyebiliriz. Dolayısıyla genetik müdahale, klonlama, embriyonun kök hücre uygulamaları, Kimerizm ve cinsiyet seçimi gibi birçok uygulamanın hiçbir şekilde Tanrı'nın rolüne soyunma şeklinde ele alınmaması gerektiğini vurgulamak isteriz.

### 1.2. İnsanın Onuru Şerefi ve Kutsiyeti

Gen modifikasyonu, yapay zekâ, robot gibi yeni teknolojiler insan haysiyetini çiğneme ve insanı insan yapan değerleri zayıflatma potansiyeli taşıyor.<sup>16</sup> Soy hattına yönelik genetik müdahalenin, embriyonun ve onun temsil ettiği insan varlığının şerefini dejenere edeceği belirtilmektedir. Bu argüman, şeref kavramını kişinin genomuna doğrudan doğruya bağlamaktadır. Zira, kimin insan türüne ait olup olmadığını belirleyen mefhum genom olduğundan ve insan türünün ayrılmaz bir parçası olmak insanlık şerefine sahip olmanın yegâne şartı olduğundan, insanlık şerefini insanın genomuna bağlamak göz ardı edilemez bir gerçek olmuştur. Soy hattı müdahalesine karşı olan bu fikir, insanlık haysiyetinin insan genomunda gömülü olduğunu ve ona müdahale etmekten kaçınmamız gerektiğini savunmaktadır. Ancak soy hattına yönelik her müdahalenin insanın onur ve şerefini, haysiyetini çiğneme olarak görmemek gerekir. Çünkü bazı müdahaleler, onur ve şeref yönünü kurtarıcı niteliktedir. Dolayısıyla insanlık haysiyeti ve insan genomu arasında var olduğu kabul edilen normatif ilişkinin tenkidi yapıldığında, kimi durumlarda insanlık haysiyetine saygı, aslında belirli bir insanın menfaatlerini korumak için, kolektif menfaatleri görmezden gelerek, insan soy hattına müdahale etmemizi gerektirecektir şeklinde bir sonucu da ortaya çıkarmaktadır.<sup>17</sup>

### 1.3. Tanrı'nın Yarattığını Değiştirme ve İnsanın Kaderi

İnancın ahlakiliği bağlamında ele alınması gereken konuların başında genetik müdahalenin Tanrı'nın yarattığını değiştirme ve insanın kaderine müdahale anlamı

16 Jasanoff, *Teknoloji ve İnsanın Geleceği*, 11-13.

17 Barış, *Umut ve Kaygı Arasında Genetik Müdahale*, 120-121.

taşıyıp taşımadığı meselesi gelmektedir. Geleneksel dinlere bakıldığında insan da dahil olmak üzere her şeyin Tanrı'ya ait olduğu bir anlayış ortaya konmuştur. İnsana yönelik her şey Tanrı tarafından belirlenmiş ve o şekilde düzenlenmiştir. Tanrı her açıdan insan üzerinde tasarruf sahibi olan tek varlık olarak görülmüştür.<sup>18</sup>

İnsanın kaderinin belirlendiği ve onun kaderine müdahale edildiğine yönelik tartışmaya gelince şu bilgileri özellikle vurgulamakta yarar vardır.

1- Genomun çalışma sistemi, biyolojik süreç içerisinde anlam kazanır: Organizma, genomun emirlerine göre imal edilen bir ürün değildir. Genomun taşıdığı emirler organizmanın içinde yerleşmiş olup ve süreçten kolay bir şekilde kopamaz. Bu nedenle, insan genomuna müdahale edildiğinde, tüm süreçteki farklı etmenlere ve bunlara bağlı olan tüm olasılıklara müdahale edilmiş olacaktır.

2- İnsan genomuna müdahale edildiğinde, vuku bulacak olan sonucun nasıl bir etki ortaya çıkaracağını tahmin etmek genel anlamda oldukça zordur.

3- Genom, dışsal etkenlerden bağımsız değildir: Gen ifadesi ve genom, epigenetik etkenler olarak tanımlanan gen ötesi etkenine de bağlıdır. Misal, spor ve beslenme gibi çevresel ve fiziksel etmenlerin yanı sıra; stres gibi çevresel ve duygusal etmenler de genomu tesir altına alabilmektedir. Başka bir deyişle genomun işleyişi yalnızca organizmanın dahili çevresine değil aynı zamanda dışsal etmenlere de bağlıdır.

4- Genlerin işlevleri zamana bağlıdır: Aynı DNA bölgesi, zamana bağlı olarak farklı gelişim dönemlerinde farklı nedenlerle kullanılabilir. Başka bir ifadeyle X, Y geninin belirli bir hücredeki fonksiyonu, canlının yeni doğum sürecinde ve ergenlik döneminde farklılık arz etmektedir. Dolayısıyla, genoma müdahale edildiği vakit, bu değişiklikten farklı gelişimsel dönemlerin nasıl etkileneceğini tahmin etmek çoğunlukla oldukça meşakkatlidir.

5- Genom kaotiktir, kaos halindedir: Genom, kesin sonuçlar vermeyen, sonuçları tahmin ve kontrol edilemeyen kaotik bir sistem gibidir. Genom düzenleme söylemi bu kriteri karşılayamamaktadır.

18 Nick Bostrom, "Human Genetic Enhancements: A Transhumanist Perspective", *Journal of Value Inquiry* 37/4 (2003), 493-494; Jürgen Habermas, *İnsan Doğasının Geleceği*, çev. Kaan H Ökten (İstanbul: Alfa Yayınları, 2021), 45; Refii Edman, "İnsan, Teknoloji, Türkiye, Tekno-Kültür ve Transhümanizm", *Transhümanizm ve Karşılaştırmalı İzdüşümü*, ed. Timuçin Buğra Edman (İstanbul: Kastaş Yayınevi, 2019), 27; İsmail Kurt, *Transhümanizm ve Tekillik Bağlamında Dinin Geleceği* (Ankara: Eskiyeeni Yayınları, 2021), 4041.

6- Genlerin ve genomun tek başına, kendiliğinden, hiçbir değeri ve anlamı yoktur. Bu kavramların değeri sübjektif olup bu değerın insandan insana, disiplinden disipline ve zamana göre değışkenlik arz etmesi mümkündür.<sup>19</sup>

Postgenomik çağda yürütölen çalışmalar, soy hattına müdahalenin yalnızca genetik müdahale yöntemiyle olmadığını, iç ve dış çevrenin de büyük ölçüde etkin olduğunu ortaya koymuştur. Tuhaf bir biçimde bu sonuç hem soy hattına yönelik genetik müdahale taraftarı olanlara hem de buna muhalif olanlara koz vermiş gibi görünmektedir. Soy hattına yönelik genetik müdahaleyi savunanlar genetik dışı birçok etmenin de soy hattını değıştirerek, nesiller arası biyolojik etkileşimi değıştirdiğini söylemektedirler. Netice olarak postgenomik araştırmaların ve çalışmaların soy hattı fenomenolojisinde önemli bir değışimi ve dönüşümü gerçekleştirdiğini de söylemek mümkündür. Postgenomik dönem, başlangıçta yegâne nesiller arası biyolojik etkileşim nedeni olarak ele alınan genlere, organizmanın iç ve dış çevresi ile olan etkileşimlerinin biyolojik ve kalıtsal kazanımlarını da dahil ederek soy hattına ilişkin anlayışımızı değıştirmiştir.<sup>20</sup>

Soy hattı genomu dokunulamaz ve değıştirilemez doğal bir miras değildir. İnsanoğlunun yaşam tarzlarını değıştirmesi aracılığıyla da insan tabiatının geri dönüşü mümkün olmayacak bir biçimde değışime ve dönüşüme uğradığı görölmektedir.<sup>21</sup> Tanrı'nın yarattığını değıştirme olayı insanın statik bir varlık olmasını zorunlu kılar. Bu bağlamda insanın değışebileceği öngörüsüyle hareket edilirse bu durum öyle bir noktaya gelmez.

#### 1.4. Fayda Yarar İlkesi

İnsana yönelik genetik müdahaleleri insanı geliştirme ve tedavi amaçlı müdahaleler şeklinde iki gruba ayrılmaktadır. Müdahaleleri ahlaken analiz etmek için de hangi gruba dahil olduğuna bakmamız gerekmektedir.<sup>22</sup> Sağlık açısından meşru kabul edilen bir müdahale, genetik müdahalenin ahlakî olduğunu göstermesi açısından önem arz eder. Buna göre insan genomunu değıştirmeye yönelik müdahaleler ancak önleyici, tanı veya tedavi amaçlarıyla ve sonraki nesillerin genomuna müdahale yaratmayacak şekilde olabilir.<sup>23</sup> Yetkinlik açısından ele alındığında, toplumsal yaşama katkı sunacak, insan hak ve hukukuna saygı gösterecek her türlü kapasiteyi artırıcı ahlakî müdahale desteklenmelidir. İnsanı geliştirme argümanı, soy hattına yönelik

19 Barış, *Umut ve Kaygı Arasında Genetik Müdahale*, 90-91.

20 Barış, *Umut ve Kaygı Arasında Genetik Müdahale*, 152.

21 Barış, *Umut ve Kaygı Arasında Genetik Müdahale*, 200-201.

22 Barış, *Umut ve Kaygı Arasında Genetik Müdahale*, 113.

23 Metzl, *Darwin Hackleniyor*, 362.



genetik müdahalenin insana ait kapasitelerine, insanı kendisini aşan seviyelere yükseltilmesine olanak sağlayacağını ve bunun ahlaken kabul edilemez olduğunu ileri sürmektedir. Buna göre, insanı geliştirme, insanın rutin işlevlerini yeniden test etmeyi hedefleyen tedavi usullerinden farklıdır. İnsanı geliştirme argümanını destekleyenlere göre bu, ahlakî bir fark olup, tedavi ve geliştirmenin yöntemsel farklılıklarından öte, birey ve toplum üzerindeki olumsuz yönlerinden kaynaklanmaktadır.<sup>24</sup>

İslâm dini, insanı ve tabiatı korumak için birtakım hükümler vazetmiştir. İslam dininin tabiata ve geleceğe dönük faaliyetlerini zarar vermemek kaydıyla değerlendirmek mümkündür.<sup>25</sup> Bu bağlamda günümüzde anne karnından itibaren müdahale ile engellenebilecek birçok hastalık bulunmaktadır. Bunları yapmanın Tanrısal müdahaleye kalkışmak anlamına gelmediği, gelmeyeceği de açık bir vakiyadır. Zira doğuştan engelli doğup daha sonra sağlıklı olabilmenin yollarını arayan milyonlarca insanın çabasını anlamlandırmak mümkün olmayacaktır. Bahsettiğimiz tüm bu genetik müdahalelerin inancın ahlakiliği açısından değerlendirildiğinde olumlu ve olumsuz yanlarının olduğunu söyleyebiliriz. Genetik müdahalelerin olumlu yanlarını inancın ahlakiliği çerçevesinde Tanrısal sistem açısından kazanım olarak görmeliyiz. Bu bağlamda genetik müdahalenin Tanrı'nın yarattığını değiştirme ve insan kaderine yönelik bir müdahale sayılıp sayılmadığı gibi soruları etraflıca ele almakta yarar vardır. Helallik fayda haramlık ise çirkinlik ve zararlar bağlantılı olduğuna göre haramlara düşme kaygısı ile şüpheli şeylerden kaçınmak ilke olarak benimsenmesi gereken bir konudur.<sup>26</sup>

Soy hattına yönelik genetik müdahalenin uygulanabilir ve kabul edilebilir derecede güvenli hale gelmesinden sonra bu hastalıkların kuşaklar arasında iletiminin önüne geçmek ve gen havuzunda bu mutasyonları silmek artık mümkün hale gelebilecektir. Böylece, yeryüzündeki iyilik halini artırmak mümkün olacağından kimilerine göre soy hattına yönelik müdahaleyi desteklemek ahlakî bir görev olarak değerlendirilmelidir.<sup>27</sup> Birtakım kalıtsal hastalıkların soy hattından kalıcı bir biçimde silinmesi kesinlikle olumsuz değil, olumlu bir etki olarak ele alınmalıdır. Böylece her kuşakta ulaşılmaması hedeflenen tedavi, tarama, teşhis ve diğer konularda daha kalıcı bir tedbir alınmış olacaktır. Bu durumun özellikle yakın akrabalar arasında

24 Barış, *Umut ve Kaygı Arasında Genetik Müdahale*, 124-125.

25 Dariusch Atighetchi, *Islamic Bioethics: Problems And Perspectives*, 2007, 236-237.; Ali Ahmed Meşal, *İslam ve Tıp Açısından İnsan Kopyalamak Caiz mi? Ürdün Tabipler Derneği Sempozyumu* (İstanbul: Bilge Yayınları, 2003), 12.; M. Abdullah Draz, *Kur'an Ahlakî* (İz Yayıncılık, 2002), 215-222.

26 Meşal, *İslam ve Tıp Açısından İnsan Kopyalamak Caiz mi? Ürdün Tabipler Derneği Sempozyumu*, 11.

27 Barış, *Umut ve Kaygı Arasında Genetik Müdahale*, 137.

evliliğin çok yaygın olduğu toplumlarda çok önemli derecede bir kazanım sağlayacağı muhakkaktır.<sup>28</sup>

## 2. Genetik Müdahalenin Pratiği Üzerinden Ahlakın Geleceği

### 2.1. Embriyonik Kök Hücre Uygulamalar

Embriyonik kök hücre, isminden de anlaşılacağı üzere embriyodan elde edilir. Bu hücreler hemen her örnekte üreme kliniklerinde bulunan transfer edilmemiş embriyolardan alınır. Yaşamın döllenmeyle birlikte başladığına inananlar için hayat kurtaran tedavileri keşfedebilmek için de olsa ileri teknoloji araştırmaları için ıskartaya çıkmış embriyoları yok etmek cinayetten farksızdır.<sup>29</sup> Hastalıkların tedavisinde ve hasarlı dokuların yenilenmesinde kök hücre teknolojisinin yararlarına duyulan ilgi artarken, kök hücre elde etmek için insan embriyolarına hasar verilmesine yönelik muhalefet daha da netlik kazandı.<sup>30</sup> Dolayısıyla böyle bir teknolojik uygulamanın insanlık için olası faydaları göz ardı edilmemelidir.

İnsana dönüşen ilkel embriyo benim kimliğimin bir parçası mı? Öyleyse eğer, böyle bir embriyoya zarar vermenin ahlakî bir anlamı vardır.<sup>31</sup> Bazı bilim insanları, embriyonun sonuçta açık bir kimliğe sahip olan siz haline gelen sürekliliğin bir parçası olduğunu vurgular. Bir varlık kimliği olsun olmasın ya da varlığını hatırlayan zihinsel imkanlar olsun olmasın insan türüne mensup olması nedeniyle ahlakî bir konuma sahiptir. Bu durum sperm ve yumurtadan farklıdır. Çünkü sperm ve yumurta bir insana dönüşemez. İkisi de bir insan hayatını temsil etmez.

Bu görüşe karşı çıkanlar ise ontolojik anlamda bir organizma söz konusu olmadığını söylerler. Henüz rahim duvarına yapışmamış olan ilk çevresindeki embriyo muğlak, bireyleşmemiş bir oluşumun doğru bir hak olduğundan bahsedilemez. Ahlakî statüsü varsa bile çok düşüktür.<sup>32</sup> Embriyo kesinlikle bir insan organizmasıdır, ama insan kimliğinin bir parçası değildir. Daha da önemlisi, erken insan embriyosunun kadınların rahmi dışında kullanılması kimseyi kimliğinden yoksun bırakmaz. Her ne kadar annenin yumurtası ve babanın spermi bireysel olarak insanın fiziksel varlığına bağlıysa da insanların kişisel kimliğinin onlarla hiçbir ilişkisi yoktur. İnsan varlığının oluşumuna katkıda bulunan maddi ürünler insanın kişiliğini oluşturan hatıraların, zihinsel hallerin, topluluk deneyimlerinin bir parçası değildir. İnsanın bir

28 Barış, *Umut ve Kaygı Arasında Genetik Müdahale*, 155.

29 Metzl, *Darwin Hackleniyor*, 117.

30 Sheldon Krinsky, *Kök Hücre Diyalogları: Tıbbın Sınırlarında Felsefi ve Bilimsel Arayışlar*, ed. Gözde Yalım, çev. Ebru Kılıç (İstanbul: Koç Üniversitesi, 2017), 85.

31 Krinsky, *Kök Hücre Diyalogları*, 218.

32 Krinsky, *Kök Hücre Diyalogları*, 73.

ahlakî konumunun olması, maddi varlığının bütün aşamalarının ya da bileşenlerinin de ahlakî bir konuma sahip olması gerektiği anlamına gelmiyor.<sup>33</sup>

Embriyolojik aşamanın ilk 14 gününde, embriyonun bölünerek ikiz ya da üçüz meydana getirme olasılığı bulunduğundan, ilk iki hafta içerisinde ayırt edilebilen yalnızca bir insan organizması bulunduğundan emin olmamak daha akıllıca bir yaklaşımdır. İki haftayı doldurmamış bir embriyonun tam bir ahlakî statüye sahip olması düşüncesinin tutarlı ve makul bir biçimde ele alınamayacağını söyleyebiliriz. Zira döllenme sonrasında yani ortaya çıktığı an itibarıyla embriyonun tam bir ahlakî statüye sahip olduğunu kabul etmemiz halinde, her iki bölünme vakasında orijinal zigotun yasını da tutmamız gerekecektir. Embriyonik ayrışma öncesi ile belirtilmek istenen, primitif fiziki oluşuna kadar ikiz bölünme olaylarının gerçekleşebilmesi hasebiyle, henüz sadece bir insan canlısından net bir biçimde söz edemiyor oluşumuzdur. Primitif çizginin meydana gelmesinden sonra ise ikiz bölünme gerçekleşmeyeceğinden, embriyonik ayrışma aşaması tamamlanmış olup bundan sonra bir ya da daha fazla insan canlısından söz etmek mümkün hale gelmiştir. Bundan dolayı bize göre primitif çizginin meydana gelişi embriyonik ayrışmanın milat aşamasıdır.<sup>34</sup>

Sonuç olarak embriyonik kök hücre uygulamalarının insanı biyolojik ve zihinsel kusurlardan arındıracağı ihtimalini hesapladığımızda bunun Tanrı'nın ortaya koymuş olduğu kanunlar açısından herhangi bir zedelenme yaratmayacağını belirtebiliriz. Embriyonik Kök Hücre uygulamalarında belirlediğimiz kriterler çevresinde dikkat edilmesi gereken en önemli husus, insanın onur ve şerefini zedeleyici bir yanının olup olmadığıdır. Bu bilgilerden hareket edildiğinde özellikle ilk 14 güne kadar embriyonik kök hücrelerin fayda ve yarar ilkesi bağlamında kullanılabileceğini söyleyebiliriz. Bunların kullanılması insanın bir hücresel gelişimini sağlayacak nitelik taşısa da değersel bir mahiyet taşımadığını ve inancın ahlakî çerçevesinde fayda ve zarar bağlamında helal olarak görülebileceğini söyleyebiliriz. İlk 14 günden sonra da ahlakî bir değer taşınarak bunlara yapılacak herhangi bir müdahalenin insanın onur ve şerefini zedeleyici nitelikte olduğundan dolayı kabul edilmemesi gerektiği kanaatindeyiz. Embriyolara duyduğumuz ahlakî saygı, gerçekten de insanlara duymamız gereken saygının yerine geçiyorsa, er geç ölecek olan embriyoların araştırma amacıyla kullanılması, insan hayatına duyulan saygıyı, bunların doğum kliniklerinde düzenli olarak bir kenara atılması kadar azaltmaz. Embriyoları araştırma amacıyla herhangi bir biçimde kullanmak, onları kaldırıp atmaya nazaran çok daha iyi bir mesaj verir.<sup>35</sup>

33 Krinsky, *Kök Hücre Diyalogları*, 220.

34 Barış, *Umut ve Kaygı Arasında Genetik Müdahale*, 169-170.

35 Krinsky, *Kök Hücre Diyalogları*, 82.

## 2.2. Klonlama/Kopyalama ve Yaratılış

Klonlama iki farklı hedefi gerçekleştirmek amacıyla yapılabilir. İlk aşama, var olan bir canlının kopyasının yapılmasıdır.<sup>36</sup> İkinci aşama ise, tıbbi hedeflerle hastalıklı veya çalışmayan bir uzvun kopyalanmasıdır.<sup>37</sup> Yani hastanın kendi hücreleriyle böbrek, dalak, bağırsak ya da kalp gibi organların üretilebilmesidir.<sup>38</sup> Klonlama yöntemi, hastalıkları ortadan kaldıracak imkân sunacaktır. Bilim insanları, başarılı bir şekilde döllenmiş bir embriyoyu alarak, sorun yaratan kusurlu geni çıkaracak ve genetik olarak temizlenmiş embriyoyu klonlayacaklardır. Klonlanan embriyo daha sonra anneye implant edilerek, anne, klonlanmış bir çocuğu doğuracak ve bu çocuk, hastalık indükleyen gen dışında orijinal embriyonun aynısı olacaktır.<sup>39</sup> Bu sayede hastalıklardan arınmış insanların doğumu sağlanacaktır.

Klonlama uygulamasında dini açıdan en mühim problemin yaratılış meselesinde olduğunu söyleyebiliriz.<sup>40</sup> Ancak kanaatimizce klonlama yönteminin kullanılmasının, Tanrı'nın yaratılışı ile kıyaslanması isabetli değildir. Böyle bir iddia, insanın Tanrı'nın yapabildiğini yapması anlamına gelir ki böyle bir düşünce Tanrı'nın mutlaklığı açısından kabul edilemez neticeler doğurur. Dolayısıyla klonlama yöntemi, genetik müdahalede olduğu gibi insanın eylem alanı olarak kabul edilmelidir. Dolayısıyla klonlama, Tanrı'nın rolünü oynamak olarak telakki edilmemelidir. En temel kaygı bu işlemin insan onuruna aykırı olduğuna dair yaklaşımdır. Bu bağlamda klonlamanın insanın kutsallığına zarar verebileceği görüşü daha baskın bir hal almaktadır. Öyle ki klonlama uygulamasında zamanla klon olarak ortaya çıkacak insanların belirli amaçlar için kullanılacağı ve araç haline getirilebileceği bir gerçeklikle karşı karşıya kalabiliriz. Bu durum insanın onur ve şerefine çığneme anlamına gelir. Dolayısıyla klonlamanın insan onur ve şerefine aykırılık teşkil edebileceğinden hareketle yarar ve zarar ilkesi gözetilmeden inancın ahlakî açısından kabul edilebilir olmadığını söyleyebiliriz.

## 2.3. Kimerizm

Kimerik, insan hayvan birleşiminden meydana gelen yeni varlık anlayışıdır. Kimerik iki ya da daha fazla türün hücrelerinin bir araya getirilmesi ile oluşturulmuş bir organizmadır. Bu şekilde meydana gelen canlıya kimera denir. İnsan ve maymun

36 Richard T. Hull, "Cloning", *Encyclopedia of Death and the Human Experience*, ed. Clifton D. Bryant - Dennis L. Peck (Los Angeles: SAGE, 2009) (HQ1073 .E544 2009), 203; Sarıkaya, *Genlere Müdahale-İlahi Kader İlişkisi*, 80.

37 Hull, "Cloning", 204; Sarıkaya, *Genlere Müdahale-İlahi Kader İlişkisi*, 77.

38 Sarıkaya, *Genlere Müdahale-İlahi Kader İlişkisi*, 41.

39 Michale Northcot, "Klonlama Ölümsüzlük Vaadimi Yoksa Tehdit mi?", çev. Şaban Ali Düzgün, 21. Yüzyıl İçin Tanrı, ed. Stannard Russell (Ankara: Fol Yayıncılık, 2022), 112.

40 Sarıkaya, *Genlere Müdahale-İlahi Kader İlişkisi*, 114.

embriyosunu birleştirecek, hayvan-insan kimerik embriyosunu oluşturmuşlardır. Modern biyolojideki farklı eskortların yani derlenmiş yumurtaların ilk çevresindeki hücrelerinin kaynaşması ile oluşmuş bir organizmadır.<sup>41</sup> Doğanın içerisinde var olan bir olgu olarak ele alınmalıdır.

Kimerikte önemli hususlardan bir tanesi ahlakî sınavın ne olacağına dair bir tartışmadır. Hayvan bir insanın görünümünü, davranış özelliklerini ya da bilişsel özelliklerini aldığı anda boşuna da ihlal edilmiş olur. Ama fare türünün doğası bir bilinç düzeyine erişirse sınırı aşmış oluruz.<sup>42</sup> Yani kimerik uygulaması duruma göre artı veya eksi sonuçlar doğurabilecektir. İncanın ahlakiliği açısından değerlendirildiğinde kimerik uygulamasının insanlığa ve diğer canlılara faydadan çok zarar getirecek alanlarının gözden geçirilmesi gerektiğini söyleyebiliriz. Çünkü kimerik gibi uygulamalarda canlılara verilebilecek herhangi bir zarar incanın ahlakiliği açısından problemler ortaya çıkaracaktır. İnsanın onuru, şerefi ve kuvvetine bakıldığında başka bir hayvanla genetik birleşiminden ortaya çıkan yeni varlıkların onuruna ve kutsallığına zarar verebileceğini söyleyebiliriz.

Bu uygulamanın bir Tanrısallık olarak incelenmeyeceği her ne kadar kimerik gibi uygulamaların insanın yararını oluşturabilecek birçok noktası olsa da ikinci ilke olarak kabul ettiğimiz insan onur ve şerefini daha ön planda tutulması hasebiyle incanın ahlakiliği bağlamında uygun olmadığını söyleyebiliriz.

## 2.4. Cinsiyet seçimi ve Tasarım Bebekler

Soy hattına yönelik genetik müdahaleye karşı çıkanların odaklandığı en önemli noktalardan bir tanesi gelecek nesillerin haklarının korunması, çocuk-ebeveyn ilişkisidir.<sup>43</sup> Genetik mühendisliği, ebeveynlerin sadece mevcut genomları kopyalamasına değil, aynı zamanda sağlık, zekâ, uzun ömür, fiziksel çekicilik, hoş bir mizaç ve diğer arzu edilen özelliklerle ilişkili genleri seçme seçeneği sunularak, tasarlamak için yeni genomlar yaratmaları sağlanacaktır.<sup>44</sup> Ayrıca anne ve baba adayları kendi gen analizlerini yaptırarak tespit edilen kusurların doğacak olan çocuğa geçişini engelleyebileceklerdir. Hastalıklı olması muhtemel bebekler ise daha gen halindeyken kontrol altına alınıp iyileştirilebileceklerdir.<sup>45</sup> Embriyo seçimi teknolojileri, en basit genetik hastalıkların elenmesi ve cinsiyet seçiminde değil, aynı zamanda gelecekteki çocuğumuzun genetik yapısını daha geniş ölçekte seçmek için kullanılabilir.<sup>46</sup>

41 Krinsky, *Kök Hücre Diyalogları*, 173.

42 Krinsky, *Kök Hücre Diyalogları*, 179.

43 Barış, *Umut ve Kaygı Arasında Genetik Müdahale*, 115.

44 <https://www.nickbostrom.com/tra/values.html>

45 Sarıkaya, *Genlere Müdahale-İlahi Kader İlişkisi*, 46-49.

46 Metzl, *Darwin Hackleniyor*, 23.

Ebeveynler IVF ve embriyo seçimi sayesinde bir çok genetik hastalık riskini ortadan kaldıracabileceklerini ve yüksek IQ gibi, hatta daha fazla dışa dönük ve empati gibi olumlu algılanan özellikleri seçebileceklerini anladıklarında, giderek daha çoğu çocuğun anne vücudu dışında dinlenmesini isteyebilecektir.<sup>47</sup>

Günümüzde ebeveynler doğacak çocuklarının cinsiyet ve diğer özelliklerini kolay bir şekilde seçebilmektedirler. Dolayısıyla böyle bir tercihin Tanrı'nın rolünü oynamak olmadığını bir önceki temellendirmeler bağlamında söyleyebiliriz.<sup>48</sup> Soy hattına yönelik genetik müdahale neticesinde gerçekleşecek kombinasyon gelecekteki çocuğun faydasına olduğu sürece, ebeveynlerin soy hattına yönelik genetik müdahaleye rıza göstererek özerklik prensibini çiğnedikleri söylenemez. Öyle ki bütün ebeveynler çocukları kendi adına karar verebilecek yaşa ve etkinliğe gelene kadar şimdiki ve gelecekteki çocukları için karar vermek durumundadır. Dolayısıyla halihazırdaki bilimsel kanıt ve argümanlara dayandığı müddetçe, ebeveynlerin soy hattına yönelik genetik müdahale hususunda karar verme süreçlerinin, gelecekteki çocuklarının rızasını içermesi şeklinde bir şart gerekmemektedir.<sup>49</sup>

### Sonuç

İnancın ahlakiliği noktasını ele aldığımız çalışmamız, insanın bilimsel ve teknolojik araçlar vasıtasıyla müdahaleye açık bir hale geldiği ve geleceği bir evrende inancın ahlakî açıdan konumunu tartışmaya açmayı hedefledik. Bu bağlamda insana yönelik teknolojik uygulamaların inancın ahlakiliği açısından problem teşkil eden ve etmeyen yönlerinin olduğunu söyleyebiliriz.

Modern dünyada bilimsel ve teknolojik araçlar vasıtasıyla insanın biyolojik, fiziksel ve nörolojik açıdan çok yönlü bir müdahaleye açık hale gelmesi bu müdahalelerin, Tanrı rolünü oynayıp oynamama, insan kaderine yönelik bir müdahalenin söz konusu olup olmadığı, insan için fayda mı yoksa zarar mı getirdiği ve insanın onur ve haysiyetini zedeleyip zedelediği gibi dört ilke çerçevesinde ele alındı. Tanrılık rolünü oynama anlamına gelip gelmediği noktasında üzerinde durulması gereken temel husus insanın teknolojik müdahale aracılığıyla geliştirilmesi süreci ile Tanrı'nın yaratma sürecinin birbirinden çok farklı olduğudur. Öte yandan eğer bu Tanrı'nın alanı olmuş olsaydı insanların böyle bir uygulamaya girişmelerinin imkânsız olduğunu görecektik. İnsana yönelik müdahalelerin insanın kaderine bir

47 Metzl, *Darwin Hackleniyor*, 24.

48 Ronald Bailey, "For Enhancing People", *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology and Philosophy of the Human Future*, ed. Max More - Natasha Vita-More (West Sussex UK: Wiley-Blackwell Publishing, 2013), 335-336.

49 Barış, *Umut ve Kaygı Arasında Genetik Müdahale*, 119.

müdahale olarak kabul edilmemesi gerektiğini genomun nitelikleri ve epigenetik faktörlerle temellendirdik.

İnsan için fayda getiren ve zararı defeden teknolojik uygulamaların inancın ahlakiliği açısından herhangi bir problem teşkil etmediğinin altının çizilmesi gerekir. Aynı şekilde insanın onur ve şerefini zedeleyici teknolojik müdahalelerin inancın ahlakiliği açısından uygun olmadığını açık bir şekilde vurguladık. İnsan doğasına yönelik teknolojik müdahale ve uygulamalar insanın şeref, haysiyet, onur ve potansiyelini artırıp onu mutlu kılmaya yönelik olduğu taktirde inancın ahlakiliği açısından bir anlam taşımış olacaktır. Tanrı'nın da son tahlilde insanın iyiliğini ve faydasını önceleyen bir varlık olduğunu düşündüğümüzde modern dünyada insana yönelik mevcut potansiyel taşıyan her türlü teknolojik uygulamanın ve müdahalenin inancın ahlakiliği çerçevesinde belirttiğimiz ilkeler çerçevesinde ele alınması elzemdir. Çalışmamızda ortaya koymuş olduğumuz bu dört temel ilkenin geleceğin teolojik paradigmasının oluşturulmasına ve geleceğin inancının ahlakî bir zeminde inşasına referans olacağını ümit ediyoruz.

## KAYNAKÇA

- Akçay, Elif. *Biyoteknolojinin Transhümanizm ve Evrim Bağlamındaki Yeri: İnsan Genom Projesi ve Etik Tartışmalar*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Enstitüsü Gazetecilik Anabilim Dalı Bilişim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Atıghetchi, Dariusch. *Islamic Bioethics: Problems And Perspectives*, 2007.
- Aydeniz, Hüsnü. "Geleneksel Değerler Üzerinden Bir Transhümanizm Eleştirisi". *ilahi-yat Tetkikler Dergisi* 1/53 (2020), 353-376. <https://doi.org/10.29288/ilted.690929>
- Bailey, Ronald. "For Enhancing People". *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology and Philosophy of the Human Future*. ed. Max More - Natasha Vita-More. 327-344. West Sussex UK: Wiley-Blackwell Publishing, 2013.
- Barış, Maide. *Umut ve Kaygı Arasında Genetik Müdahale*. İstanbul: BETİM, 2022.
- Bostrom, Nick. "Human Genetic Enhancements: A Transhumanist Perspective". *Journal of Value Inquiry* 37/4 (2003).
- Draz, M. Abdullah. *Kur'an Ahlakı*. İz Yayıncılık, 2002.

- Edman, Refii. “İnsan, Teknoloji, Türkiye, Tekno-Kültür ve Transhümanizm”. *Transhümanizm ve Karşılaştırmalı İzdüşümü*. ed. Timuçin Buğra Edman. İstanbul: Kastaş Yayınevi, 2019.
- Habermas, Jürgen. *İnsan Doğasının Geleceği*. çev. Kaan H Ökten. İstanbul: Alfa Yayınları, 2021.
- Hull, Richard T. “Cloning”. *Encyclopedia of Death and the Human Experience*. ed. Clifton D. Bryant - Dennis L. Peck. Los Angeles: SAGE, 2009. HQ1073 .E544 2009.
- Jasanoff, Sheila. *Teknoloji ve İnsanın Geleceği*. çev. Barış Gönülşen. İstanbul: bhst Yayınları, 2021.
- Krimsky, Sheldon. *Kök Hücre Diyalogları: Tıbbın Sınırlarında Felsefi ve Bilimsel Arayışlar*. ed. Gözde Yalım. çev. Ebru Kılıç. İstanbul: Koç Üniversitesi, 2017.
- Kurt, İsmail. *Transhümanizm ve Tekillik Bağlamında Dinin Geleceği*. Ankara: Eskiyeini Yayınları, 2021.
- Lee, Newton. “Brave New World of Transhumanism”. *The Transhumanism Handbook*. ed. Newton Lee. 3-49. Switzerland: Springer, 2019.
- Meşal, Ali Ahmed. *İslam ve Tıp Açısından İnsan Kopyalamak Caiz mi? Ürdün Tabipler Derneği Sempozyumu*. İstanbul: Bilge Yayınları, 2003.
- Metzl, Jamie. *Darwin Hackleniyor*. çev. Duygu Akın. İstanbul: Tellekt, 2021.
- Northcot, Michale. “Klonlama Ölümsüzlük Vaadimi Yoksa Tehdit mi?” çev. Şaban Ali Düzgün. *21. Yüzyıl İçin Tanrı*. ed. Stannard Russell. Ankara: Fol Yayıncılık, 2022.
- Peters, Ted. *Playing God? genetic determinism and human freedom*. New York: Routledge, 2nd ed., 2003.
- Sarıkaya, Berat. *Genlere Müdahale-İlahi Kader İlişkisi*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2014.



